Globethics Repository



Zeitschrift für Evangelische Ethik (1982)

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	2026-11-06 20:00:47
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173546

ZEITSCHRIFT FÜR EVANGELISCHE ETHIK

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

26. Jahrgang 1982

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Studien

Ebeling, Gerhard: Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik 10
Huber, Wolfgang: Feindschaft und Feindesliebe 128
Lachmann, Rainer: Systematische Theologie als Bezugswissenschaft religionsunterrichtlicher Fachdidaktik 400
Lämmermann, Godwin: Ethische Implikationen und sozialethische Themen der kirchlichen Erwachsenenbildung. 366
Otto, Eckart: Zur Stellung der Frau in den ältesten Rechtstexten des Alten Testamentes (Ex 20,14; 22,15f.) - wider die hermeneutische Naivität im Umgang mit dem Alten Testament 279
Planer-Friedrich, Götz: Sozialethische Urteilsbildung im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR 246
Rendtorff, Trutz: Zum ethischen Sinn evangelischer Theologie 19
Reuter, Hans-Richard: Liebet eure Feinde 159
Rich, Arthur: Sachzwänge und strukturell Böses in der Wirtschaft 62
Schmidt, Heinz: Toleranz und Integration. Zur Umsetzung sittlicher Erziehungsziele in der Schulpraxis 430
Schwemmer, Oswald: Die Bildung der Vernunft aus Erfahrung 40
Tödt, Heinz Eduard: Zum Verhältnis von Dogmatik und theologischer Ethik 29

Kommentare

Bonin, Konrad von: Frieden, Militär und Abrüstung im Bonner Grundgesetz 188
Eckertz, Rainer: Neuzeit und Naturrecht – Zugleich eine Besprechung von Claus Urban, Nominalismus im Naturrecht. 328
Kodalle, Klaus-M.: Ausnahme als Bewährung. Zur politischen Dimension der Verkündigung 205

Lienemann-Perrin, Christine: Die gemeinsame Verantwortung von Mann und Frau in Familie, Gesellschaft und Kirche ". 83
Lukatis, Ingrid: Empirische Religions- und Kirchensoziologie in Deutschland -Entwicklung, Stand und zukünftige Aufgaben eines Forschungsbereiches , 306
Müller, WilhelmAlfred: Die Diastase von Theorie und Praxis 100
Ringeling, Hermann. Ehe und Familie 218

Rezensionen

Anderfuhren, Jean: Politik aus dem Evangelium (Schwarz) 473
Apfelbacher. Karl-Ernst: Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troe1tsch und sein theologisches Programm (Graf) 113
Bayer, Oswald: Zugesagte Freiheit. Zur Grundlegung theologischer Ethik (Schloemann) ". .. 350
Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Der Staat als sittlicher Staat, Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zu Philosophie, Politik und Geistesgeschichte (Schwarz) .. 473
Frey, Christofer: Arbeitsbuch Anthropologie. Christliche Lehre vom Menschen und humanwissenschaftliche Forschung (Neidhart) 354
Geiger, Max: Kirche, Staat, Widerstand (Schwarz) 473
Gerhard, Friedrich: Sexualität und Ehe. Rückfragen an das Neue Testament (Busche) 470
Grathwol, Manfred: Energieversorgung, Ressourcen, Technologien, Perspektiven (Gerhard) 110
Greeley, Andrew: Sexualität. Phantasie und Festlichkeit (Busche) 472
Höffe, Otfried: Ethik und Politik. Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie (Bukow) 464
Kussäther, Helmut: Was ist gut und böse? Zur Grundlegung der Ethik. Mit einer kritischen Würdigung Martin Heideggers (Wenz) 462
Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral. Ein Dauerkonflikt? Hrsg. von Franz Böckle (Busche) 473
Mieth, Dietrriar: Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik. Mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg (Ulrich) 456

Mosse, George I.: Rassismus. Ein Krankheitssymptom in der europäischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts (Wagner) .. 235
Nolte, Reinhard B.: Einführung in die Sprechakttheorie John R. Searles. Darstellung und Prüfung am Beispiel der Ethik (Frey) .. 460
Prien, Hans-Jürgen: Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika (H. E. Tödt) 231
Rich, Arthur: Radikalität und Rechtsstaatlichkeit (Schwarz) 474
Ringeling, Hermann: Ethik vor der Sinnfrage. Religiöse Aspekte der Verantwortung (Suda) .. 353
Theorietechnik und Moral. Hrsg. von Niklas Luhmann, Stephan H. Pfürtner (Bukow) .. 464
Thilo, Hans-Joachim: Ehe ohne Norm? Eine evangelische Ehe-Ethik in Theorie und Praxis (Busche) 468

Bibliographien

Anthropologie, Psychologie, Medizinische Ethik .. 238,479
Arbeit, Beruf, Wirtschaft, soziale Fragen 118, 358
Ehe, Familie, Sexualethik .. 120,238,478
Gesellschaft und Soziologie 239, 479
Grundlegung 117, 357, 477
Ökologie, Umwelt, Raumplanung. .. 479
Pädagogik .. 480
Politische Ethik 118, 358, 478
Recht 239, 479

Einleitungen

Deutsch .. 1, 121,241, 361
Englisch 4, 123,242,362
Französisch 7, 125,244, 364

Einführung

Vor einigen Jahren ist in die Theologie gelegentlich der von *Th. Kuhn* (Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a. M. 1967) besonders hervorgehobene Begriff des »Paradigmas« eingedrungen. Ein Paradigma ist ein wissenschaftliches Modell, das als Versuch der Bestimmung und Erklärung von Problemstellungen den Konsens der Forscher einer Disziplin gewonnen hat. Ein »Paradigma« systematischer Theologie stellte (und stellt) die *Hermeneutik* dar, wenn sie nicht nur vom Verstehen überlieferter Texte, sondern von der Auffassung der menschlichen Existenz als eines Prozesses der Selbstauslegung ausgeht. In den siebziger Jahren haben geschichtstheologische Entwürfe, intensivere Auseinandersetzungen mit den Humanwissenschaften und gesellschaftsethisehe Anfragen (»politische Theologie«) diesen hermeneutischen Ansatz teils eingeengt, teils bestritten. In der Folge ist das Verhältnis von Dogmatik und Ethik an vielen Fakultäten strittig geworden - wurde doch die Ethik, v. a. als Sozialethik, mitunter verdächtigt, das bisher geltende Einverständnis systematischer Theologie zu unterwandern, weil sie von jenen neuen Anfragen besonders herausgefordert zu sein schien.

Ob die hier und da empfundene Konkurrenz von Dogmatik und Ethik nicht kurzschlüssig oder sogar unbegründet war, kann nun an den Thesen des Züricher Systematikers *GerhardEbeling* nachgeprüft werden. Er hat diese Thesen für eine Diskussion mit den Herausgebern dieser Zeitschrift verfaßt und sie mit ihnen diskutiert. *Ebelings* »Dogmatik des christlichen Glaubens« (3 Bände, Tübingen 1979) gilt zu Recht als Krönung der hermeneutisch orientierten Theologie; sie hat sich den Problemen menschlicher Selbst- und Welterfahrung ausdrücklich in Abschnitten der Vorbesinnung auf den jeweils verhandelten Gegenstand gestellt. Viele Stellen dieser Dogmatik lassen Konsequenzen für die Ethik durchscheinen. »In meinen Plan der Dogmatik habe ich die Ethik nicht einbezogen. Täte man es aber doch, wofür einiges spräche, so könnte man dafür zwei Möglichkeiten erwägen: entweder die spezifisch ethischen Themen jeweils den einzelnen dogmatischen Hauptkomplexen zuzuordnen ..., oder – das schiene als das Konse-

quentere - trotz einer vorher immer schon erfolgenden Anbahnung das Problem der Ethik auf den dritten Glaubensartikel zu konzentrieren« (lU, S. 57). 34 Thesen zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik wollen nun das Ethische an der Wurzel der Dogmatik zeigen (Thesen 19 ff). Denn wenn von Sünde gesprochen wird, ist das Phänomen des Sittlichen als für das Menschsein konstitutiv vorausgesetzt. Die besondere christliche Freiheit erlöst aus der sittlichen Überforderung; nicht die Konzeption eines Telos prägt das Ethos der Christen, sondern die konsekutive Begründung (Gottes befreiendes Handeln geht voraus). Jegliches Handeln, das aufgrund einer Zielkonzeption erfolgt, müßte nun unter ein Ethos unter den Bedingungen des Unglaubens fallen. Im Anschluß an *Ebelings* Thesen stellen *T. Rendtorff* und *H. E. Tödt* ihre Ansätze vor.

Von der *theologischen Fragestellung* her ist es reizvoll, den Ansatz eines anthropologischen Entwurfs des Erlanger Philosophen O. *Schwemmer* vergleichend heranzuziehen. Er dokumentiert eine Wende im Ansatz des Konstruktivismus, auf die schon in ZEE 25 (1981), S. 209 hingewiesen wurde. Beim Vergleich wäre auch zu erinnern, daß die antike Ethik, die hier ins Gespräch kommt, Fragen umfaßte, die in der Theologie auf Dogmatik und Ethik aufgeteilt werden. - In *Schwemmer*s Beitrag wird die Fragestellung der *philosophischen Anthropologie* aus einem Dilemma entwickelt, in das eine normative Ethik gerät, wenn sie verbindliche Handlungs- und Lebensorientierungen – der logischen Unableitbarkeit des Sollens aus dem Sein bewußt – zu begründen versucht: gerade die Anerkennung der anderen als autonomer Personen entzieht ihr das Fundament normativer Begründungen (da sie ja nicht besserwisserisch den Willen dieser anderen antizipieren und für ihre Begründungen benutzen kann) und verflüchtigt ihre normativen Ansprüche entweder zu unverbindlichen Appellen oder verzerrt sie zu dogmatischen Zwängen. Aufgabe einer eigenen Reflexionsbemühung der philosophischen Anthropologie ist es demgegenüber, die Fundierung normativer Ansprüche – des »Sollens« - in faktischen Möglichkeiten menschlichen Lebens und Handelns - im »Sein« - erkennbar werden zu lassen. Diese Anthropologie ist damit dem Ziel gewidmet, unser (faktisches) Leben und Handeln so darzustellen, daß es als – wenn auch nur teilweise oder versuchte –

Verwirklichung von Lebens- und Handlungsmöglichkeiten verstanden werden kann, deren transsubjektive Klärung uns dann auch zu verbindlichen (und, weil im »Sein« fundiert, auch verläßlichen) Orientierungen verhelfen mag. Schwemmers Studie wird fortgesetzt und dann einige Möglichkeiten skizzieren, Begriffe zu entwickeln, mit denen man auf methodisch verantwortete Weise und für die verschiedenen Bereiche unseres Lebens und Handelns die geforderte Darstellung geben kann.

Diesen grundsätzlicheren Beiträgen folgen Studien, die sich bestimmten ethischen Problemfeldern widmen. *A. Rieb*, Mitherausgeber dieser Zeitschrift, emeritierter Sozialethiker der Universität Zürich, setzt die Bearbeitung wirtschaftsethischer Themen, die sich in wichtigen Büchern niedergeschlagen hat, mit der Frage nach dem *strukturell Bösen in der Wirtschaft* fort. Ist es den sogenannten »Sachzwängen« gleichzusetzen? Rich bestimmt das Böse als monologische Existenz, die ihrerseits die dialogische im Gegenüber zu Gott und die Solidarität mit den anderen Menschen zerbricht. Der eigentlich personale Charakter des Bösen reicht jedoch in die Strukturen menschlichen Zusammenlebens hinein. *»Sachzwänge«* jedoch (etwa die Rentabilität in Kapitalismus wie im Sozialismus) sind davon zu unterscheiden, soweit sie in der Geschöpflichkeit oder in sachlichen Gegebenheiten des Lebens gründen. Diese Einsicht kann aber nicht über strukturell Böses in der Wirtschaft hinwegblicken lassen, z. B. im Konkurrenzkampf, der Menschen zerstört. Gegen dieses Böse kämpfen Christen, ermuntert von der Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes und im Namen der Liebe, die nicht auf personale Motivation reduziert wird. Daraus leitet Rich ordnungspolitische Schlüsse ab.

Zwei Kommentare folgen: *Ch. Lienemann-Perrin* stellt die Reihe »Kennzeichen« vor, die sich mit Verständnis, Rolle und Amt der Frauen in Kirche und Gesellschaft befaßt. Im Grunde fordert sie damit die Männer heraus, zu prüfen, ob nicht ihre Selbstbilder und ihre Rollen verarmen, wenn sie die gemeinsame Verantwortung ausschlagen. - *W. W. Müller,* Pfarrer in Hessen, der durch Studien zu *Duns Scotus* hervorgetreten ist, bestreitet ein geläufiges Argumentationsmuster, das im Kontingenzbegriff der mittelalterlichen Theologie den Ansatz zur Neuzeit und ihrem maßlosen Umgang mit der Schöpfung findet.

C. *F.IG. S.*

Introduction

Some years back the notion of »paradigm« crept into theology, spearheaded by *Th. Ksbn* (Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt a. M. 1979). A paradigm is an academic blueprint which is involved in a process of experimentation trying to find the definition for and explanation of particular problems which has won over the consensus of research in a particular theological discipline. A »paradigm« in systematic theology meant and still means that hermeneutics are made self-evident, provided that one takes as one's point of departure not only an understanding of historically transmitted texts but also of human existence as a process of self-exegesis. But in the seventies historico-theological drafts, rather intense discussions with the natural sciences as well as socio-communal questions (»Political Theology«) had hemmed in this theological startingpoint, indeed even questioned it. As a result the relationship between dogmatics and ethics has been a bone of contention in many faculties: ethics, even more social ethics, became suspect as being an undermining element in systematic theology precisely because it seemed to be challenged by particular contemporary needs.

Whether or not the rivalry between dogmatics and ethics was wither shortcircuited or even unfounded can now be examined on the propositions of *Gerhard Ebeling,* systematic theologian in Zürich. He has put his theses on paper for discussion with the editors of this journal. *Ebelings* »Dogmatik des christlichen Glaubens« (3 vols., Tübingen 1979) is rightly regarded as the crowning of hermeneutically orientated theology, something which addressed itself to the problems of human self- and world-experience in the various stages of preliminary reflection on the question under discussion. In many places in his »Dogmatik« one can detect consequences for a theology of ethics. It addresses itself to the problems of self-and world-experience in the introductions to the individual topics. In a number of places the consequences for ethics are self-evident. »In the general plan of my dogmatics I have not included ethics. If one were to do this, and there are good reasons for doing so, two possibilities would be open: in the one

case the specifically ethical issues would be dealt with in connection with the main individual dogmatic complexes ..., in the other - and this seems to be the more consequent method - the problem of ethics would be concentrated on the third article of faith despite the fact that the question is looming overhead all the time« (HI, p. 57). How ethics is at the roots of dogmatics is shown in 34 propositions on the relationship of dogmatics and ethics (propositions 19ff). When one speaks of sin, the phenomenon of the ethical is constitutively presupposed for being human. Specifically christian freedom redeems from excessive ethical demands; it is not the concept of a telos which leaves its mark on the ethos of Christians but the logic of consequenco (God's redeeming work precedes). Every action which is the result of a definitive concept must of necessity be categorised as an ethic conditioned by unbelief. *T. Rendtorff* and *H. E. Tödt* have written short commentaries following *Ebeling's* propositions.

From a teleological point of view it is tempting to compare with the starting point of the anthropological outline of the Erlangen philosopher, O. *Schwemmer.* He documents a change in the starting point ofconstructivism which has already been pointed out in ZEE 25 (1981), p. 209. In any comparison one should remember that ethics in ancient times and of which he speaks dealt with questions which in theology are apportioned to dogmatics *and* ethics. - In *Schwemmers* contribution the whole question of philosophical anthropology is taken out of a dilemma which is the fate of normative ethics when it tries to justify mandatory orientation for action and living while being fully aware of the impossibility of deducing duty and obligation from being. It is precisely the recognition of the other as an autonomous person which removes the basis of normative [ustification (as it cannot in a know-all fashion anticipate the will of the other which it can use in its justifications) and makes its normative rights into noncommittal appeals or distorts them into dogmatic constraints. One of the tasks of the reflection of philosophical anthropology is on the other hand giving reasons for normative rights – of duty and obligation – in terms of the factual possibilities of human living and action which it aHows become evident (in being). This anthropology has as its goal a presentation of life and action as a (even if

only partial or attempted) realisation of possibilities of life and action whose transsubjeetive clarification can help us on to obligatory (and, because they are rooted in being, therefore also reliable) orientations. *Schwemmer*s contribution will be continued and then sketch out some possibilities of developing concepts with whieh the required description can be given in a woy which is methodoligcally responsible and which is applicable to the various areas of life and action.

A. Rieb, a co-editor of this periodieal and emeritus professor of social ethies in the university of Zürich, takes up the continuing discussion on economieo-ethical topics (he has written important books on the matter), dealing here with the subject of *the structurally evil in economics.* Can this be put on a par with socalled circumstantial compulsion? Rich defines evil as monologieal existence which for its part annihilates the dialogieal existence with God and solidarity with other men. The above all else personal character of evil penetrates the structures of human co-existence. The socalled circumstantial compulsions however, such as rentability in capitalism and in socialism, must be differentiated herefrom in that they are established in creability or in the concrete factors of life. This insight may not ignore structurally evil in economic matters, e. g. in destructive competition. Christians fight against this evil encouraged by the hope of the coming of the kingdom of God and in the name of love whieh is not reduced to personal motivation. Rieh deduces cla.ssificatory-political conclusions.

Two commentaries on different problems follow: *Ch. Liesemann-Perrin* introduces the series »Kennzeichen« (»characteristics«) which will concern itself with the understanding, office and role of women in church and society. Basically it will challenge manhood to question if its self-portrait and role pauperises when it ignores common responsibility.

W. W. Müller, a pastor in Hesse and better known for his writings on Duns Scotus, challenges a common figure of argumentation whieh sees the beggings of modern times and its imrnoderate treatment of the creation in the notion of contingency in the theology of the Middle Ages. C. *F./O. S.*

Translated by B. E. Mulvihill

Introduction

Il y a quelques annees, on a introduit occasionnellement dans la theologie le concept du »paradigme« que 1'on accentua particulierement, Un paradigme est un modele scientifique qui gagne l'unanimite des chercheurs d'une discipline donnee, en essayant de deterrniner et d'eclairer les differentes prises de position. Un paradigme en theologie systematique donna (et donne) l'herrneneutique, quand elle ne s'arrete pas uniquement à la comprehension des traditionnels textes mais quand elle part de la conception de l'existence humaine dans le cadre de l'explication implicite autonome.

Dans les annees 70 les projets historico-theologiques, la confrontation avec les sciences humaines ainsi que les questions d'ethique sociale ont freine et discute en partie ce nouveau debut dans le developpernent de l'hermeneutique, A la suite de cela, le rapport entre la dogmatique et I'ethique fut mis en question par de nombreuses facultes et on soupconna meme I'ethique en tant qü' ethique sociale de s'infiltrer dans la conception traditionelle de la theologie systematique telle qu'elle enseignee jusqu'ä aujourd'hui, parce que l'ethique sociale se sent motivee par les questions posees par la theologie systematique.

Si cette concurrence entre ces deux disciplines n'est pas trop hardivement, ou merne mal fondee, c'est ce que nous allons examiner avec les theses du celebre theologien zuricois, *Gerhard Ebeling.* Il redigea lui meme ces theses en vue d'un debat et d'une discussion avec les editeurs de ce journal. La »Dogrnatik des christlichen Glaubens« (3 Bände, Tübingen 1979) de notre theologien est à raison une reconnue de tous et se place au sommet d'une theologie d'orientation herrneneutique: elle s'interesse de facon explicite aux problemes de I'experience individuelle humaine et concrete, dans les differente chapitres d'introduction des sujets traites, Beaucoup de phrases de cette dogmatique laissent apparaitre des consequences directes pour I'ethique. »Je n'ai pas intégré I'ethique dans le plan de ma dogmatique. Mais si on en a I'intention, ce qui n'est pas non plus un tort, doit-on penser aussi à deux possibilites: soit, les themes d'ethique sont intégrés dans chacun des chapitres de la

dogmatique, soit, ce qui me semble plus logique, on les place dans le contexte du 3 eme article de foi comme on semble l'avoir déjà fait plusieurs fois avec succes« (lU. p. 57). Les 34 theses sur les relations de la Dogmatique et de I'ethique veulent faire apparaitre les racines du caractere ethique de la dogmatique. Car en effet, si l'on parle du »peche«, le phenomene ethique constitutif à I'homme dans son essence est alors presume. La liberte chretienne de caractere redempteur est soumise à l'exigence morale: ce n'est pas la conception d'une »finalite« qui caracterise I'ethique chretienne mais la raison consecutive (I'action liberatrice de Dieu etant primaire). Toute action se fondant sur une finalite conceptuelle de la Foi tombe en general sous le poids d'une morale et sous le joug de l'incroyance. *T. Rendtorff* et *H. E. Tödt* firent de courts commentaires apropos de ces theses.

Concernant le problerne teleologique, il est interssant de eiter l'essai anthropologique du philosophe d'Erlangen, O. *Schwemmer,* en vue d'une comparaison. *Schwemmer* documente sur le tournant d'une nouvelle phase dans les debuts du constructivisme, que 1'0n a déjà eu l'occasion de traiter dans le ZEE 25 (1981) S. 209. Comparant, il faut aussi rappeler que I'ethique antique, qui fait l'objet de cette conversation, comporte des problemes touchant en partie I'ethique en partie la dogmatique. - L'expose de *Schwemmer* developpe le problerne d'une anthropologie philosophique d'un dilemme, selon lequel une ethique normative s'enlise quand elle essaie de fonder des orientations dans I'action et dans la vie - ce qui signifie, la recherche conseiente de la non-derivation logique du devoir resultant de I'etre: exactement, la reconnaissance de l'autre comme personne autonome lui öte la base des criteres normatifs (parce qu'elle ne peut pas antieiper sur la volonte de cet autre et ni l'utiliser pour sa propre argumentation) et de ce fait ses exigences normatives disparaissent, soit par des appels sans valeurs, soit reduites à devenir des dogmes contraignants. Face à cet etat de fait, la täche d'une reflexion propre sur l'anthropologie philosophique a pour but de faire connaitre les fondements des exigences normatives – du Devoir - par les possibilites (concretes) de l'existence et de l'action humaine - dans l'etre –. Cette anthropologie eherehe sa finalite dans la representation de notre vie et de notre action, de telle facon que cette fin ne peut-etre comprise comme la realisanon

de la vie et de notre action, dont le caractere translucide des sujets peut nous aider à suivre des orientations obligatoires (parce qu'elles sont ancrees dans I'etre et aussi authentiques). L'etude de *Schwemmer* (à suivre) fera l'esquisse de quelques possibilites dans le developpement des concepts à l'aide desquels on peut donner une representation souhaitee d'une maniere responsable et pour tous les domaines de notre vie et de notre action.

Suivant ces exposes fondamentaux, nous consacrons quelques etudes à des problemes particuliers de l'ethique, *A. Rieb,* co-gerant de cette publication et professeur en retraite de I'universite de Zürich, – que nous remercions pour ses oeuvres importantes - continue à traiter des sujets d'ethique touchant I'economie, en posant la question de la structure du mal dans celle-ci, Peut-on comparer la structure du mal aux »forces contraignantes«? Rich definit le mal comme un monologue à sens unique qui detruit toute existence d'un dialogue avec Dieu et la solidarite humaine. Au commencement le caractere du mal n'arrive pas à s'infiltrer dans la vie communautaire humaine. Cependant on doit distinguer les soi-disantes forces contraignantes de l'ensemble, comme par exemple, la rentabillre dans le capitalisme et le socialisme, quand elles sont fondees sur la creativite ou sur des donnees objectives de la vie. Mais il n'est pas possible de passer sous silence la structure du mal dans l'economie, par exemple, dans le combat concurrentiel et destructeur. C'est ce mal que doivent combattre tous les chretiens, soutenus par l'esperance du Royaume de Dieu à venir et au nom de l'amour, qui ne se reduit pas à des motivations personelles. De celä Rich tire des conclusions d'ordre politique.

Encore deux commentaires: *Ch. Lienemann-Perrin* presente la serie »Kennzeichen« qui se consacre à la cornprehension, au ministöre et au röle de la femme dans L'Eglise et la societe. En principe, elle demande aux hommes d'examiner s'ils n'appauvrissent pas leur propre idenrite et leur röle quand ils se degagent de toutes responsabilites communes. - *W. A. Müller,* pasteur en Hesse, tres remarque par ses etudes sur Dons Scot, discute le modele courant d'argumentation, selon lequel le concept de contingence issu de la theologie du Moyen-Age serait un fondement de l'ere moderne et de son comportement envers la creation.

Traduit por j. Ph. Solarier C. *F./O. S.*

Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik

VON GERHARD EBELING

VORBEMERKUNG

Die folgende Problemskizze, die ursprünglich dazu bestimmt war, ein Gespräch mit dem Herausgeberkreis der ZEE einzuleiten, gebe ich nur mit Zögern aus der Hand. Die angesprochenen Probleme sind zu schwierig. und weitläufig und meine Bemerkungen dazu sind zu knapp und fragmentarisch, als daß sie zu mehr als zu einem Diskussionsanstoß taugten. Wenn sie auf Wunsch der Herausgeber diesen Dienst auch in gedruckter Form versehen sollen, will ich mich nicht dagegen sträuben in der Hoffnung auf verständnisvolle Leser, die in eigenem Weiterdenken die vielen Lücken meiner Thesen zu füllen versuchen, ohne mir dann das Ergebnis sogleich als meine Meinung, weil als die vermeintliche Konsequenz aus dem Gesagten, zu unterstellen. Leider war es mir unmöglich, die Skizze zu einem größeren Aufsatz auszubauen oder zumindest partiell Erläuterungen und Abgrenzungen hinzuzufügen. Das ist nicht nur eine Frage meiner Zeit, die wegen anderer Pflichten und Projekte ein solches Vorhaben gegenwärtig nicht zuläßt, sondern scheitert auch daran, daß ich diesen Gegenstand entweder nur in solcher Kompaktheit zu umreißen oder aber in einer sehr ausführlichen Behandlung darzustellen vermag. Natürlich böte auch die Kurzfassung Anlaß genug zu vielen Verbesserungen. Jedoch habe ich es, abgesehen von unbedeutenden stilistischen Änderungen und wenigen Umstellungen, schließlich bei dem ersten Entwurf gelassen, der den Vorzug spontaner Entstehung hat. Auch bei der unschönen Form langer Sätze, die es erleichtert, einen weiten Gedankenkomplex in eine einzige These zu bannen, ist es geblieben, nicht zuletzt aus der Erwägung, daß dem schnellen Überfliegen dadurch ein Widerstand entgegengesetzt wird, der zu langsamem Nachbuchstabieren nötigt. Ich bin mir aber wohl bewußt, dem Leser einen etwas widerborstigen Text zu unterbreiten. Als einzige Verstehenshilfe habe ich einige Hinweise beigefügt, wo in. meinen Veröffentlichungen bestimmte Sachverhalte ausführlicher erörtert sind und einen authentischen Kommentar finden. Die Verweise sind, z. T. nicht ohne eine gewisse Willkür, zwar jeweils an einer bestimmten Thesenstelle angebracht, gelten aber vielfach darüber hinaus auch für den weiteren Zusammenhang. Die inhaltliche Ausrichtung gebe ich nach jedem Beleg in Klammern an, und zwar je nach Art des zitierten Textes mit einem Aufsatztitel, einer Kapitelüberschrift oder einer Zwischenüberschrift.

Für die Belegangaben verwende ich folgende Abkürzungen:

D I, II, III: Dogmatik des christlichen Glaubens. Bd. I, 1, 1979

Lu: Luther. Einführung in sein Denken, (1964) 1981[4], UTB 1090

LuSt I: Lutherstudien. Bd. I, 1971

Spr: Einführung in theologische Sprachlehre, 1971

Stud: Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung, 1975, UTB 446

WdE: Die Wahrheit des Evangeliums. Eine Lesehilfe zum Galaterbrief, 1981

WG I, II, III: Wort und Glaube, Bd. I (1960) 1967[3]; Bd. II Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott, 1969; Bd. III Beiträge zur Fundamentaltheologie, Soteriologie und Ekklesiologie, 1975

A. EINLEITENDES ZUR UNTERSCHEIDUNG VON DOGMATIK UND ETHIK

1. Um das Verhältnis von Dogmatik und Ethik! fruchtbar zu erörtern, darf man nicht auf der rein wissenschaftstheoretischen Problemebene verweilen, sondern muß in die zugrunde liegenden Sachverhalte des Lebens selbst vorstoßen.

2. Weder die heute vorherrschenden Termini »Dogrnatik-« und »Ethik« als Bezeichnungen gesonderter theologischer Diziplinen noch auch die verschiedenen Entwürfe, wie ihr Verhältnis zueinander zu gestalten sei, geben über die Sachprobleme hinreichend Aufschluß, die sich dahinter verbergen.

3. Alle theologisch verantwortbaren Lösungsversuche kommen darin überein, daß Dogmatik und Ethik keinesfalls voneinander zu trennen, wohl aber unbedingt voneinander zu unterscheiden seien.

4. Was dabei um der rechten Erfassung der Zusammengehörigkeit willen zum Unterscheiden nötigt, muß lebensmäßig bestimmbar sein und läßt sich andeutungsweise beschreiben als das Beieinander, Ineinander und Widereinander von Gottesbezug und

1. WG H, 1–41 (Die Evidenz des Ethischen und die Theologie), 42–55 (Die Krise des Ethischen und die Theologie); Stud 130-145 (Dogmatik), 146-161 (Ethik); D 1,21 f (Verhältnis [der Aufgabe der Dogmatik] zur Ethik).
2. Stud 131-133 (Herkunft und Sinn des Wortes »Dogmatik«); D I, 11-13 (Die Bezeichnung: Dogmatik des christlichen Glaubens).

Weltbezug[3], von Religion und Sittlichkeits, von Glauben und Handeln-, von Person und Werk[6], von Sein und Haben, von Grundsituation? und einzelner Situation, von Gottes Schaffen und menschlichem Hervorbringen.

B. ZUM BEGRIFF ETHIK

5. Eher als die Bezeichnung Dogmatik scheint der Name Ethik geeignet zu sein, auf die Verwurzelung des Sachverhalts im Leben selbst hinzuweisen.

a) Die Spannweite von »Ethik«

6. Das Wort Ethos vermittelt durch seinen semantischen Spielraum von Grundhaltung und einzelner Verhaltensweise dem Begriff der Ethik die Spannweite von Einzelnem und Ganzem und nötigt deshalb dazu, die Vielfalt der zu verantwortenden Lebensäußerungen auf die Einheit des Sittlichen hin zu bedenken, worin immer diese bestehen mag.

7. Infolgedessen konzentriert sich das Thema der Ethik einerseits vornehmlich auf das menschliche Handeln unter dem Aspekt der dafür zu tragenden Verantwortung, anderseits vertieft es sich zu der Gesamtproblematik menschlichen Lebens" als einer Gabe und einer Aufgabe, seines Sinnes und seines Zieles.

8. Das Thema der Ethik kann man darum gar nicht gründlich durchdenken, ohne in die Bereiche zu geraten, mit denen sich - im Sinne des christlichen Glaubens - die Dogmatik befaßt, wie ja auch umgekehrt eine Dogmatik des christlichen Glaubens nicht umhin

---

3. D 1,292-294 (Das Wirken Gottes und die Wirklichkeit der Welt).
4 WG 1,437-439 (Verhältnis von Sittlichkeit und Glaube).
5. Lu 178-197 (Glaube und Liebe).
6. Lu 157-177 (person und Werk).
7. D I, 189-191 (Die Grundsituation des Menschen als Sprachsitustion), 194-198 (Das Gebet als Wahrnehmung der Grundsituation); DIII, 210-219 (Die Rechtfertigungsaussage als Ruf in die Grundsituation des Menschen).
8. D I, 89-104 (Das Phänomen des Lebens), 281-289 (Die Welt als Geschichte); D 11, 51-63 (Das Menschsein des Menschen), 260-279 (Das Leben des Menschen).

kann, immer wieder in die ethische Thematik verwickelt zu werden.

b) Ethik als philosophische Unternehmung

9. Nun ist aber Ethik als Theorie menschlichen Verhaltens von Hause aus eine philosophische Unternehmung, von der später die christliche Theologie viel profitiert hat und ohne die es wohl nie zur Ausbildung einer besonderen Disziplin theologischer Ethik gekommen wäre.

10. Für die philosophische Ethik ist die Absicht konstitutiv, mit Hilfe einer Theorie die Bestimmung des Sittlich-Guten zu emanzipieren aus dessen unreflektiert-traditionellem Eingebundensein in Sitte, Recht und Religion und eben dadurch das Wesen des Sittlichen allererst scharf zu bestimmen.

11. Trotz dieser abgrenzenden Tendenz verharrt eine solche Bestimmung des Sittlichen unausweichlich in zumindest kryptoreligiöser Dimension, insbesondere durch den soteriologischen Einschuß, der sich mit der teleologischen Ausrichtung des Sittlichen einstellt.

12. In zunehmend säkularisierter Atmosphäre wird für die philosophische Ethik die Frage brennend, ob sie sich gegen eine Ideologisierung oder eine pragmatische Technisierung menschlicher Lebensäußerungen hinreichend zur Wehr setzen kann und das spezifische Phänomen des Ethischen überhaupt noch im Auge zu behalten vermag.

c) Der Problemkontakt theologischer mit philosophischer Ethik

13. Da eine wie auch immer zu begründende theologische Ethik von ihrem Thema, den zu verantwortenden menschlichen Lebensäußerungen, her notwendig im Problemkontakt steht mit den entsprechenden philosophischen Entwürfen sowie mit der Menge humanwissenschaftlicher Bemühungen", die in die ethische Fragestellung eingreifen, so ist heute auch die theologische Ethik von der Möglichkeit bedroht, bei allem Eifer für ethische Fragen das spezifische Phänomen des Ethischen aus dem Auge zu verlie-

9. Stud 98-112 (Humanwissenschaften); WG III, 150-163 (Überlegungen zur Theologie in der interdisziplinären Forschung).

ren und darüber in Unklarheit zu geraten, wie etwa Fragen der Politik oder der Wirtschaft als ethische Fragen zu erfassen und anzugehen seien.

C. ZUR THEOLOGISCHEN ETHIK

14. Indem der christliche Glaube mit beispielloser Radikalität um die Macht der Sünde!" weiß und ebenfalls in unvergleichbarer Weise Freiheit'! in Anspruch nimmt als durch Christus eröffnete Freiheit. wird das Verständnis des Sittlichen neu bestimmt. wobei materialethische Folgent- nicht ausbleiben können.

a) Die Befreiung des Ethischen von soteriologiscber Überforderung

15. Dem sittlichen Handeln des Menschen wird nicht zugemutet, die Macht des Bösen zu brechen. vielmehr wird das Ethische von der soteriologischen Überforderung befreit und deshalb unter Berufung auf das geschenkte Heil konsekutiv begründet (vgl. These 23) und nicht final (teleologisch).

16. Die Entlastung von der soteriologischen Überforderung ermöglicht die Zuwendung zu dem konkreten Tun. wie es in sittlicher Hinsicht zu gegebener Zeit unter den gegebenen Bedingungen ansteht. und somit die Befreiung von ideologischen Utopien und Zwängen zu dem Nächstliegenden, gegebenenfalls ganz Unscheinbaren. aber Hilfreichen.

17. Ethik im christlichen Verständnis vollzieht also bewußt die Selbstbeschränkung auf eine Lehre von dem rechten sittlichen

---

10. WG III, 173- 204 (Theologie zwischen reformatorischem Sündenverständnis und heutiger Einstellung zum Bösen), 205-224 (Das Problem des Bösen als Prüfstein der Anthropologie); D I, 294f (Gott und das Böse).
11. Lu 239-258 (Freiheit und Unfreiheit); LuSt I, 308-329 (Frei aus Glauben. Das Vermächtnis der Reformation); D II, 422-426 (Hauptaspekte christlichen Freiheitsverständnisses); D III, 171-183 (Phänomen und Begriff der Freiheit), 184-190 (Gott und Mensch im Problemhorizont der Freiheit); WdE 320-350 (Die gefährdete Freiheit. Die gelebte Freiheit. Die konkrete Freiheit).
12. D II, 428-438 (Die Auslegung des Gesetzes [durch]esus]); DIII, 242-248 (Die Rechtfertigung im welthaften Kontext des Christen), 270-280 (Der Inhalt des Gesetzes), 388-396 (Die Veränderung der Welt durch Christus).

Handeln sowie den dafür und dadurch erstellbaren Bedingungen, während die Tiefendimension des Ethischen vom Glauben beansprucht und eben dadurch der Zuständigkeit der Ethik entzogen ist, was nicht ausschließt, daß eine separate Darstellung theologischer Ethik in ihrer Begründung eben darauf einzugehen hat.

b) Das Phänomen des Ethischen und die Sünde

18. Die an den Grund des Lebens rührende Bedeutung der Sünde[13] im christlichen Verständnis muß als Vorzeichen des Ethischen bedacht werden, verursacht jedoch nicht etwa dessen Aufhebung, setzt vielmehr im Gegenteil das Phänomen des Sittlichen als für das Menschsein konstitutiv voraus.

19. Da Sünde in strengem Verständnis nicht die einzelne Tat ist, sondern der sie umgreifende Unglaube, der sich in entsprechenden Taten auswirkt, verschärft sich das Problem des Sittlichen, indem die geläufigen Fragen nach der Erkenntnis und dem Zustandekommen des Guten durch die gemeinhin vernachlässigte Frage nach dem inneren und äußeren Umgang mit dem Zustandebringen des Guten sowie mit dem zustande gebrachten Guten ergänzt werden, so daß sogar das gute Werk als Sünde erkannt werden kann.

20. Infolge des vom Gottesbezug bestimmten Sündenbegriffs wird in Hinsicht auf das Ethische die Verantwortung des Einzelnen[14] ungewöhnlich stark betont, was selbstverständlich nicht im geringsten zur sozialen Dimension des Ethischen in Konkurrenz gesehen werden darf, da sich das Soziale in seiner ethischen Relevanz überhaupt nur über den Einzelnen und durch ihn hindurch erschließt.

21. Daß Sünde eine religiöse, nicht eine moralische Kategorie ist, schließt nicht aus, daß sie im christlichen Verständnis ihre Konkretion am Sittlichen gewinnt und eben deshalb in einer kategorialen Berührung mit ihm steht, wie die Orientierung an der

13. D I, 356-375 (Der Mench als Sünder); D 11,526f (Die Sünde als Unglaube), 539 (Die Sünde als Haß), 546 (Die Sünde als Angst).

14. Spr 101-106 (Gemeinschaft und Individuum); D I1I, 73f (Die Kategorie des Einzelnen und die Universalität).

Verantwortung des Einzelnen, am Gewissen'> und am biblischen Liebesgebotts zeigt.

22. Das immer schon vorgegebene Phänomen des Ethischen begegnet deshalb um seiner Tiefendimension willen in der Dogmatik durchweg als allgemein zuzumutender Erfahrungshorizont dogmatischer Aussagen, was der reformatorischen Lehre vom usus theologicus legis'? entspricht.

c) Das christliche Ethos

23. Was Sache einer christlichen Ethik im eigentlichen Sinne ist, verhält sich zum Glauben wie die Frucht zum Baum, so daß sich daraus, analog zum Aufbau der paulinischen Briefe[18], als sachgemäße Reihenfolge die von dogmatischer und ethischer Aussage ergibt.

24. Ob dieser sachbedingten Reihenfolge partienweise oder ganzheitlich Rechnung getragen wird, macht keinen wesentlichen Unterschied aus, zumal in beiden Fällen die heute vollzogene ethische Reflexion von dem Stil der Paränese mit Recht tief verschieden ist, deren gegenwärtiger Schwund wiederum eine Schwäche christlicher Ethik in unserer Zeit verrät.

25. Das christliche Ethos, das als Ethos der Freiheit Ethos der Liebet? ist, geht nicht von dem Getriebensein durch die Forderung und somit von dem Unerfüllten aus, sondern von dem Getriebensein durch den Geist, weil von der Erfüllungs'.

26. Obwohl von allen Gestalten einer Ethik des Gesetzes tief verschieden, ist das christliche Verhalten doch kein elitäres Sonderethos, vielmehr entspricht es dem wahren Bedürfnis aller Menschen-! und redet deshalb eine allgemeinverständliche und

---

15. WG 1,429-446 (Theologische Erwägungen über das Gewissen).
16. 011,535-537 (Die Hingabe an Gott und die Menschen), 537f (Die Nachfolge als Liebe); 0 III, 273f (Die Konzentration auf das Doppelgebot der Liebe).
17. WG I, 50-68 (Zur Lehre vom triplex usus legis in der reformatorischen Theologie), 255-293 (Erwägungen zur Lehre vom Gesetz); Lu 137-156 (Der zweifache Gebrauch des Gesetzes); 0111,282-286 (Der usus theologicus legis).
18. WdE 330-334 (paränese).
19. O11, 100–111 (Die Liebe Gottes), 126f (Das Sein in der Liebe), 537f (Die Nachfolge als Liebe).
20. WdE 330-346 (Die gelebte Freiheit).
21. O11, 529-533 (Jesus im Problemhorizont der Menschlichkeit).

allgemeinverbindliche Sprache, auch wenn es nur wenige sind, die selber in sie einstimmen.

27. Die Einheit von Freiheit und Dienst, von Freude und Opferwilligkeit läßt das christliche Ethos grundmenschlich und gleichermaßen zum Gewöhnlichen wie zum Außerordentlichen bereit sein.

d) Das Ethische unter den Bedingungen des Unglaubens als Gegenstand theologischer Reflexion

28. Theologische Ethik unterscheidet sich von urchristlicher Paränese nicht nur der Form nach, sondern auch dadurch, daß das Problem der Ethik vom Glauben her in Mitverantwortung für die Welt[22] ebenfalls daraufhin bedacht wird, wie es sich unter der Bedingung des Unglaubens darstellt und wie es auch in dieser Hinsicht so hilfreich und wirksam wie nur immer möglich zu beantworten ist.

29. Nicht nur das Zusammenleben mit Menschen anderer Weltanschauungen und Religionen in denselben Lebensgemeinschaften und öffentlichen Entscheidungsaufgaben nötigt zu dieser Perspektive theologischer Ethik, sondern auch die Tatsache, daß der Christ als simul iustus et peccator schon um seiner selbst willen der Aufgabe einer Ethik des Gesetzes nie ausweichen darf.

30. Ethik der Freiheit und Ethik des Gesetzes verhalten sich also nicht schlechterdings disjunktiv zueinander, vielmehr gilt es, von der Ethik der Freiheit her die Ethik des Gesetzes zu läutern, sie aber auch als solche mit äußerstem Ernst zu respektieren.

31. Für eine am christlichen Vetständnis der Sünde orientierte Ethik des Gesetzes-' ist die Eindämmung der Sündenfolgen zwecks Erhaltung>' des Lebens (was nie nur "meines Lebens" heißen kann) der Leitgesichtspunkt, der für das grundsätzliche Verständnis des Ethischen ebenso wie für die materialethischen

---

22. WG III, 505-514 (Die Weltverantwortung); Spr 58-69 (Weltveriinderung).
23. Lu 198-218 (Reich Christi und Reich der Welt), 219-238 (Christperson und Weltperson); WG I, 407-428 (Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen); WG III, 574-592 (Leitsätze zur Zweireichelehre); D II, 540-543 (Jesus im Problemhorizont der Macht); D III, 479-491 (Die Herrschaft Gottes über die Geschichte).
24. D I, 316f (Erhaltung der Schöpfung).

Fragen maßgebend ist, aber auch in die nie auszuschöpfende Problematik hineinweist, was es um das Leben selbst in Wahrheit ist und welche verhindernden und fördernden Mittel geeignet sind, es in bestmöglicher Weise zu erhalten.

32. Auf dieser Reflexionsebene hat eine theologische Ethik das legitime Recht der Einbettung des Sittlichen in Sitte, Recht und Religion zu berücksichtigen und die katastrophalen Folgen der Auflösung solcher Einbettung zu bedenken, desgleichen aber auch inmitten der Verwicklung in unendliche Probleme anderer Fächer die Frage nach dem spezifisch ethischen Phänomen wachzuhalten.

33. Soweit innerhalb theologischer Ethik dem Freiheitsbegriff auch für eine Ethik des Gesetzes eine wesentliche Rolle zukommt, müssen hier besonders sorgfaltig der Unterschied zur Freiheit aus Glauben sowie deren mögliche Ausstrahlung auf einen allgemeinen ethischen Freiheitsbegriff in Betracht gezogen werden.

34. Die Aufgabe ethischer Urteilsbildung[25] wird um so dornenvoller, je tiefer sie sich in die Konkretion-s einläßt und je weiter sie sich damit in die Öffentlichkeit vorwagt, was zwar nicht zum Verzicht auf den Versuch einer Konsensstiftung in bezug auf das Konkrete berechtigt, wohl aber dazu mahnt, die Möglichkeit eines allgemeinen Konsenses in konkreten ethischen Fragen und die Notwendigkeit eines entsprechenden innerchristlichen Konsenses nicht etwa zu überschätzen und auch in dieser Hinsicht die Unterscheidung zwischen Glaube und Werk zu wahren.

Prof Dr. Gerhard Ebeling *Mühlehalde 5*
eH-B032 Zürich

25. WG III, 551-553 (Politischer Gottesdienst), 593-610 (Kirche und Politik), 611-634 (Kriterien kirchlicher Stellungnahme zu politischen Problemen); D III, 286-288 (Der usus politicus legis).

26. WG III, 192-194 (Das Problem konkreter theologischer Aussage), 570-572 (Christliches Wort als konkretes Wort), 584f (Die Konkretion des Sittlichen); D III, 56-58 (Die Konzentration auf die Konkretion).

Zum ethischen Sinn evangelischer Theologie - Ein Diskussionsbeitrag*

VON TRUTZ RENDTORFF

I. DIE KRITISCHE FUNKTION DER ETHIK FÜR DIE EVANGELISCHE THEOLOGIE

In diesem Jahrhundert ist *»Etbik«* zu dem kritischen Punkt evangelischer Theologie geworden. Die Diskussion um Sinn und Bedeutung von Ethik ist in gewisser Hinsicht identisch mit der *Grundlagendiskussion der Theologie.* Wo es um die Grundlegung der Ethik geht, geht es immer zugleich um das Selbstverständnis der Theologie überhaupt. Diese Grundlagendiskussion ist ohne Frage durch *Karl Bartb* bestimmt worden, der, zumindest in den Anfängen seiner theologischen Arbeit, »Ethik« als negativen Begriff von Theologie bestimmt hat, den zu bekämpfen und zu überwinden die Theologie erst wieder auf ihren rechten evangelischen Weg bringen sollte. Daß ein Argument oder eine theologische Aussage »bloß ethisch« sei, ist in seinem Gefolge zu einem rechten Verdammungsurteil geworden. Der theologiegeschichtliche Kontext dieses polemischen Verständnisses der Ethik läßt sich am einfachsten mit dem Hinweis auf *Ernst Troeltscb* herstellen, der am Beginn dieses Jahrhunderts die Ethik als »Grundwissenschaft« bezeichnet hat und damit einer Auffassung verpflichtet war, die für *Schleiermacher* leitend war. Schleiermacher hatte bekanntlich seiner Glaubenslehre ein theoretisches Fundament gegeben, das mit »Lehnsätzen« aus der Ethik gelegt wurde.

Für die evangelische Theologie sind *zwei* Gesichtspunkte vor allem anderen entscheidend, wenn es um ihr Verhältnis zur Ethik geht oder um die Frage, ob und mit welchen Gründen evangelische Theologie immer ethische Theologie sei.

Der erste hat es damit zu tun, daß die ethische Frage für das

---

* In den folgenden Bemerkungen mache ich Gebrauch von Argumentationen, die im einzelnen in meinem Buch »Ethik« (Bd. 1, 1980) entwickelt sind.

Grundverständnis evangelischer Theologie seit der Reformation konstitutiv ist. Der zweite hat es damit zu tun, wie sich das theologische Verständnis der Ethik bzw. das Selbstverständnis der Theologie zur »Ethik« allgemein und überhaupt verhalte.

1. Der ethische Sinn des Grundverständnisses evangelischer Theologie

Das reformatorische Verständnis des Glaubens ist im Zentrum der ethischen Frage entstanden und hat sich an ihr gebildet. Ich fasse hier zusammen, was als Gemeingut dieser Tradition evangelischer Theologie gelten darf. Glaube, nicht als Akt des Erkennens oder als Substitut für Wirklichkeitserkenntnis, sondern Glaube als Gewißheit letztgültigen Heils, als Erfüllung der Gottesbeziehung, entsteht und besteht da und dort, wo das fordernde *Gesetz* als durch Gottes zuvorkommendes Handeln in Jesus Christus erfüllt erfahren wird, wo die geforderte Lebensführung sich in das verdankte Leben als Gabe Gottes bergen kann: Glaube als Vertrauen in das empfangene Leben. Es ist die Lehre vom Gesetz, die das traditionsreiche Vorwort der Lehre vom Evangelium bildet. Das Gesetz als die theologische Summe der Ethik nicht durch äußeres Handeln erfüllen zu müssen, sondern als durch Gott selbst erfüllt zu begreifen, das ist der eigentliche Stellungswechsel, der sich in der inneren und äußeren Geschichte der Reformation Geltung verschafft hat. Insofern aber ist der Ansatz reformatorischer Theologie mit einer eminent folgenreichen Stellungnahme zur ethischen Frage verbunden und immer wieder mit dieser Stellungnahme auszulegen. Kernstück reformatorischer Theologie ist ein zentrales soteriologisches Interesse, das Interesse an dem, was letztlich gilt und trägt, das Interesse, wie derjenige Mensch, den Gott meint und anspricht, »selig werde«. Stellungnahme und Stellungswechsel werden deutlich an Luthers Rede von dem spunctus mathematicusc, an dem eodem actu, an derselben Stelle das tötende, weil fordernde Gesetz als solches in den evangelischen Sinn des Glaubens umschlägt, wo die Stellungnahme zum Gesetz sich einstimmt in den Willen Gottes: Glaube nur! EvangelischeTheologie ist aus dem ethischen Problem im Grundsinne hervorgegangen, nämlich aus der Frage nach der Stellungnahme, mit der die Lebensführung des Menschen sich ihres Anhaltes an der Wirklichkeit Gottes vergewissern könne.

Es ist genau diese *Lösung der soteriologischen Frage,* die evangelischer Theologie die Ethik zugleich in einer anderen Hinsicht tief verdächtig gemacht hat, als Irrweg, als Versuch, mit dem Handeln etwas vollbringen zu können, was der Mensch nun gerade nicht vollbringen kann. Sowohl gegenüber der römisch-katholischen Lehre und Praxis wie gegenüber dem moralisch-religiösen Rigorismus des linken Flügels der Reformation wird die Hege des reinen Evangeliums deswegen ausgestattet mit einem, oft geradezu ängstlichen, Abwehren des »Ethischen« aus dem Verständnis von Glauben, Rechtfertigung und Theologie. *Die Rückverwandlung des Evangeliums ins Gesetz ist das spezifische historische Kennzeichen konfessorischer Scheidelinien.* Dieser Befund besagt alles andere, als daß die Ethik deswegen kein seriöses Thema der Theologie mehr sei und sein könne. Genau das Gegenteil ist der Fall. Die evangelische Theologie hat durch die Reformation vielmehr eine erweiterte und vertiefte Sensibilität für den Lebenssinn der ethischen Frage eingestiftet erhalten, sie hat bleibend erkannt, daß die ethische Frage in der Tat im Grundsinne eine Lebensfrage ist und daß sie den Menschen über alles Vermögen hinaus als solchen in Anspruch nimmt. Darum war es immer ein Mißverständnis zu meinen, der Glaube der Rechtfertigung entlasse schlicht aus der ethischen Frage und führe dazu, sie anderen zu überlassen.

Diese Konsequenz wird verständlich, wenn man sich den zweiten Gesichtspunkt als Verhältnis zur »außertheologischen« Ethik verdeutlicht.

2. Ethik als eigene Disziplin innerhalb und außerhalb der Theologie

Es gibt etwa seit dem 17. Jahrhundert einen *Methodenstreit,* der sich in der evangelischen Theologie an dem Verhältnis von Dogmatik und Ethik entzündet hat und ein höchst variationsreiches Thema der Theologiegeschichte darstellt. (Vgl. *H. J. Birkner,* Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, 1978, S. 281-296). Dieser Streit hat seine historischen Gründe u. a. in einem wissenschaftsorganisatorischen und lebenspraktischen Problem. Ethik ist seit der Aristotelesrezeption des Mittelalters der Name für eine philosophische Disziplin und für eine bestimmte weltliche Praxis. Hinter der *Unterscheidung und Zuordnung von Dogmatik und Ethik,* wie sie die theologischen Gemüter bewegt, steht die Frage, wie

sich die Theologie zu anderen nichttheologischen Disziplinen zu stellen habe.

Martin Luther hat sich in einer seiner, nicht sehr zahlreichen, Äußerungen zu akademischen Fragen einmal so ausgesprochen: Es gehe um die Unterscheidung von verschiedenen »professiones« oder »Stände« unter den Gelehrten: Die Rechte seien »moralia«; sie gehen mit den Dingen um, die äußerliche und gute Zucht belangen. Darum sei der Kaiser ein -moralis philosophusr und *.Aristoteles* der beste Lehrer in der philosophia moralis. Die Medizin sei die snaturalis philosophiae, eine Kunst, die mit natürlichen Dingen umgeht und zu tun hat. Die Natur könne aber nicht höher kommen, denn daß sie den Leib und Verstand erhält. Der Arzt bereitet das Instrument zu, das ist den Leib, welches ein Jurist recht brauchen soll. Und dann fährt er fort: -Nach diesen kommt die Theologie und spricht: Wir müssen auch etwas haben nach diesem zeitlichen Leben, nämlich, das ewige Leben, dasselbe wird uns geschenkt aus Gnaden, ohn unser Verdienst, um Christus willen durch den Glauben.<

Hier begegnet uns das Modell der drei Oberfakultäten, Rechtswissenschaft, Medizin und Theologie. In dieser enzyklopädischen Einteilung stellt sich die Ethik als die Theorie der weltlich-politischen Lebensführung dar.

Der Unterschied ist damit klar. Aber es ist ein Unterschied im Rahmen einer gemeinsamen Beziehung auf das Leben und die Lebensführung. Diesen Unterschied zu machen, das ist die Angelegenheit der akademischen Distinktionen. Was aber ist das Kriterium dieser Unterscheidungen?

Für Luther ist es: die Art der Gewißheit, die mit den Regeln und Beweisen der einen und anderen Wissenschaft verbunden ist. »Doch ist bei Gott gewiß, daß wer da gläubt, der wird selig. Solche sonderliche und gewisse Demonstrationes und Regeln haben weder die Juristen noch die Mediziner; wohl haben sie gemeine Regeln, aber dieselben lehren nichts Gewisses.«

Dieses Kriterium fungiert aber erst dann in seinem spezifisch theologischen Sinn, wenn man sieht, daß die Gewißheitsfrage nicht jenseits der konkreten Lebensführungsprobleme ihren Ort hat, sondern die *Stellungnahme* betrifft, *die in allen anderen Stellungnahmen immer mitthematisiert ist*. Eben dieser Zusammenhang aber

ist es, der die Theologie bei solcher Disziplinenunterscheidung nicht aus der Verantwortung entläßt, sondern auf ihre Weise in Anspruch nimmt. Was bedeutet denn das Grundverständnis evangelischer Theologie für die Ethik? In dieser Richtung muß sie ihren eigenen ethischen Sinn explizieren und darf sich nicht auf ein schiedlich-friedliches »Das-geht-uns-nichts-An« einlassen.

3. Die ethische Aufgabe evangelischer Theologie

Die ethische Frage muß im Kern als eine Lebensfrage radikal ernst genommen werden, sie darf nicht allein endlichen Aspekten der Lebensführungspraxis subsumiert werden. Die Theologie hat in den ethischen Diskurs die dafür angemessene Fragestellung, ihre Fragestellung einzubringen. Sie hat dafür einzustehen, daß die *theologische Dimension der Lebenswirklichkeit* in der Ethik eine aufklärende und orientierende Rolle spielt. Aus dem Wissen darum, daß das Leben des Menschen nicht in sich selbst Bestand hat, nicht zu den Dingen gehört, über die wir wie über Sachen verfügen, hat sie konstruktive und weiterführende Konsequenzen zu entwickeln. Sie zielen darauf ab: das Leben kann letztlich nur in Gemeinschaft gelebt werden, in der Gemeinschaft mit derjenigen Wirklichkeit, die Bestand hat, in Gemeinschaft mit Gott. Leben als Handeln heißt, in die kommunikative Grundstruktur des Lebens eintreten, die der Sache nach genau das ist, was den Inhalt des Glaubens bildet, daß nämlich unser Leben, das wir zu führen haben, immer das Leben ist, das wir empfangen und das uns deswegen zu einer Stellungnahme fordert, die uns über eigene Ziele und Lebensregeln hinaus in Anspruch nimmt für die Bewegung dieses Lebens, das sich mitteilt, gibt und insofern im Geben von Leben verwirklicht.

Die ethische Aufgabe der Theologie beginnt also überall dort, wo der *Lebenssinn des Glaubens und Vertrauens* ausgelegt wird, wo das Heilsinteresse sich noch einmal reflektiert und überschreitet, sich an seine eigene Begründung hingibt, die nicht im Besitz der Gewißheit liegt, sondern in dem, der sie gibt und vermittelt.

In dieser Richtung liegt es, wenn wir sagen, Ethik sei eine »Steigerungsform der Theologie« (Ethik, Bd. 1, S. 16).

Wir lassen den, letztlich unfruchtbaren, Streit um die Unterscheidung der Disziplinen innerhalb und außerhalb der Theologie

hinter uns zugunsren der Frage, wie die Auslegung des Grundverständnisses evangelischer Theologie aussieht, wenn ihre eigenen Prämissen und Voraussetzungen ernst genommen werden und der Versuchung zu einer sublimen theologischen Werkgerechtigkeit in der Bewahrung des reinen Evangeliums durch Abgrenzung der Abschied gegeben wird, um entschlossen aus den Voraussetzungen herauszudenken. die dabei in Anspruch genommen werden.

H. LEBEN ALS PARADIGMA EVANGELISCHER ETHIK

Wenn wir uns fragen, in welchem Bezugsrahmen und mit welchen Vorstellungen der Sinn der ethischen Frage verbunden wird, dann müssen wir uns über den Ort klar werden, an dem die ethische Frage in unserer Welt auftritt.

Das besondere Kennzeichen des ethischen Diskurses unserer Epoche ist es, daß ethische Fragen nicht so sehr auf das Verhalten des einzelnen Menschen zu seiner Lebenswelt abzielen, sondern die Verfassung dieser Lebenswelt selbst zum Thema haben. Ob wir auf die Familie blicken, oder auf die Politik, auf die ökonomischen Bedingungen oder die Natur als Umwelt - überall haben wir es heute mit Fragen zu tun, die nicht nach dem Kanon verlaufen, wie sich der einzelne hier richtig verhalten solle, sondern wie denn die Welt verfaßt sei, in der wir leben. Die ethische Frage ist zu einer Frage nach der *Verfassung der menschlichen Lebenswelt* überhaupt geworden; darin ist sie die Frage des Menschen nach sich selbst. Die ethische Frage bedrängt uns als Frage nach der überindividuellen Verfaßtheit unserer Lebenswelt und ist in diesem Zusammenhang als die Frage nach der eigenen Stellungnahme und der eigenen Lebensführung, ans Subjekt adressiert. Begriff und Vorstellung von »Leben« können als Paradigma evangelischer Ethik ausgearbeitet werden, wenn es - gegenüber einem abstrakten Begriff des sich selbst bestimmenden Einzelsubjekts – darum geht, die *ethische Vermitteltheit menschlicher Subjektivität* zu erklären und zu entschlüsseln, und das in einem weiten, umfassenden Bedeutungszusammenhang von Wirklichkeit. Wo immer die Verfaßtheit der Lebenswelt in Hinsicht auf die Lebensführung thematisch wird, wird sie in Beziehung auf das menschliche Subjekt thema-

tisch. Dieses Beziehungsverhältnis kann in der theologischen Analyse des Lebensbegriffs explizit werden.

t, Das Gegebensein des Lebens als ethischer Grundsituation

Das Gegebensein des Lebens ist elementarer Art, weil es diejenige Voraussetzung bezeichnet, die immer schon in Anspruch genommen werden muß, wo für Menschen Probleme und Aufgaben der Lebensführung auftreten. Man muß diesen Sachverhalt in eine Frage kleiden, um zu wissen, was gemeint ist: Für wen ist das Gegebensein des Lebens relevant? Für denjenigen, dem es gegeben ist - nicht also eine allgemeine anthropologischer Auskunft oder eine naturwissenschaftliche Feststellung, sondern eine *Beziehung* ist zu explizieren; in Beziehung auf uns als Subjekte unseres Lebens, die zur Stellungnahme gefordert sind, gilt, daß uns das Leben immer schon gegeben ist.

Niemand kann sich selbst das Leben geben - das gilt ohne Ausnahme. Alle Aufgaben und alles Handeln sind durch das gegebene Leben vermittelt. Am Anfang steht nicht das wählende und frei agierende Subjekt, sondern dieser Anfang bildet sich für uns immer in einem Kontext des gegebenen Lebens, d. h. in Beziehung auf uns: des *empfangenen* Lebens, des verdankten Lebens. Gegebensein und Empfangen des Lebens sind zwei Seiten desselben Sachverhaltes.

Die Bedeutung solcher elementaren Sätze tritt für die theologische Ethik dort hervor, wo es sich um die Auseinandersetzung mit der aufklärungsbedingten Annahme handelt, der Mensch sei erst dann wahrhaft Mensch, nämlich frei, wenn er sein Leben sich selbst verdanke und niemand sonst, Geschöpf seiner selbst, Selbstproduktion. Diese Annahme setzt mit einer fundamentalen Negation ein, der Negation des gegebenen und empfangenen Lebens. Es ist diese Negation, die einer *Ethik unvermittelter Autonomie* den Zug zum unendlichen Sollen verleiht, das zum Verlust an Wirklichkeit und lebensweltlicher Orientierung führt, zur Nichtanerkennung von verbindlichen Voraussetzungen des Lebens. Doch nicht die Negation dieser Negation ist die Pointe, d. h. ein solches theologisches Interesse, das den Menschen auf seine Grenzen verweist, um seinen Hochmut in die Schranken zu weisen.

Die eigentliche Pointe ist, daß der Mensch das Leben empfangen muß, das heißt, daß er sich gerade als ethisches Subjekt, als der zur Lebensführung aufgerufene und veranlaßte Mensch, gegeben ist. Das *Leben*, das vom Menschen empfangen wird, *hat selbst subjekthafte Struktur*, es ist das zur eigenen Lebensführung bestimmte Leben, dessen Appellstruktur nicht als Werk und Leistung erst dem gegebenen Leben abgerungen werden muß; des Menschen Freiheit macht als ethisch bestimmte die Art und Weise des ihm gegebenen Lebens aus.

Lebenserfahrung heißt darum, mit dem Leben einen Auftrag zu empfangen, der in dem empfangenen Leben selbst beschlossen liegt. In diesem Sinne ist die Lebensaktivität des Menschen, als seine individuelle Freiheit, selbst bereits *Antwort* auf das gegebene Leben, nicht unmittelbarer Besitz, sondern vermittelte Freiheit.

Nicht die Beliebigkeit, sondern diese Bestimmtheit des Lebens ist der Grund für Verantwortung, für die ethische Qualifikation einer jeden Lebensführung.

In diesem Sinne nehme ich den Satz von *G. Ebeling* auf, die Rechenschaft des Glaubens beginne bei der Frage nach seiner Beziehung zum Leben (Dogmatik I, S. 2).

Das Sollen, wie immer es sich im einzelnen als von uns gebildet darstellt, gründet in diesem Sein.

Damit wird das Gegebensein des Lebens transparent auf die tragenden theologischen Gedanken über die Welt als Schöpfung Gottes und die Geschöpflichkeit des Menschen; nicht eine subjektlose Natur, sondern die darin gegebene Subjektivität des Menschen ist durch die »Geschöpflichkeit« angesprochen.

2. Das Geben des Lebens – die Subjektbedingtheit von Wirklichkeit

Subjektsein hat es mit *Unverwechselbarkeit des gegebenen Lebens* zu tun, wie sie Grund der Personalität des Menschen und darin elementares Merkmal der Würde des Menschen ist vor allem Handeln, vor allen bestimmten Funktionen, die er für andere und im gesellschaftlichen Zusammenhang ausübt, vor aller Nützlichkeit eines bestimmten Lebens. Die darin auftretenden Abgrenzungen wären freilich unzureichend, wenn sie nicht zugleich und in demselben Argumentationszusammenhang auch den Anspruch auf das tätige Leben erkennen ließen.

Niemand soll für sich selbst leben, weil keiner aus sich selbst allein lebt. Das eigene Leben bestimmt und bewirkt in seinem tätigen Vollzug immer auch Leben für andere. Wir sind und gestalten eine Welt des Lebens für andere. Das ist die zweite Hinsicht, um die es hier zu tun ist: die *elementare Sozialität des Lebens.* Das Geben des Lebens, Leben zu geben, ist Inhalt und Wirklichkeit allen Handelns, unablöslicher Teil einer jeden Lebensführung und nicht etwas, was zum eigenen Leben noch zusätzlich hinzutritt. Darauf zielt die Rede vom Tun des Guten.

»Leben geben« ist zu unterscheiden von Dominanz, Beherrschung, Untertanmachen: Es enthält das Moment der Gegenseitigkeit, der Beziehung auf den, für den Leben gegeben, ermöglicht, gestaltet, bestimmt wird! Damit ist sofort die Frage verbunden, wie im eigenen Leben und Handeln die Selbständigkeit des anderen Lebens geachtet wird und Raum hat.

Es ist diese Art von Fragen, die man sich stellen muß, um sich klarzumachen, daß »Leben geben« den Sinn erhält, anderen zu *dienen,* zunutze zu sein.

Denn das bedeutet ja, daß für das eigene, aktive Handeln, als Tun des Guten intendiert, nicht allein und nicht einmal vorrangig die eigene gute Gesinnung, das eigene moralische Bewußtsein, die eigenen Überzeugungen das Entscheidende sind: entscheidend und vorrangig ist das, was den anderen gegeben wird, d. h. was es für sie bedeutet, wie es ihnen zum Leben hilft und dient, oder eben: zunutze ist. Das ist die *Richtung des theologisch-ethischen, christlichen »Utilitarism»:«.* Denn genau dies ist gemeint und soll als Konkretion das Geben von Leben leiten.

Wenn Glaube den Sinn von Vertrauen hat, dann heißt das in ethischer Hinsicht, daß es um die Wahrnehmung und Konkretion von Vertrauen im Verhältnis zueinander geht. *Vertrauen* ist der innere Sinn der Sozialität; es stellt die Grunderwartung dar, vom anderen nicht das Böse, sondern das Gute zu empfangen. Mit Begriff und Vorstellung des Vertrauens wird das, was andere betrifft, in die eigene Lebensführung übdernommden: dem Vertrauen zu entsprechen und zu genügen, as ist er allgemeine Inhalt des Grundgebots, Leben zu geben. In Rückbeziehung auf das handelnde Subjekt gesagt: Das Annehmen des Lebens anderer statt es nur unter selbstgewählten Bedingungen zu akzeptieren,

nur als Instrument eigener Weltgestaltung und Weltpläne zu perzipieren.

3. Die Reflexivität des Lebens – die der Ethik inhärente Dogmatik

Es wird rasch deutlich, daß sowohl elementare Bestimmungen über sich hinaustreiben. Sie führen zu erhöhter Reflexivität der Lebensführung, nicht erst für den professionellen Denker, sondern mit jedem Schritt der Lebensführung in den Beziehungen der Lebenswirklichkeit. So kann sich Vertrauen, Annehmen anderer als Hingabe und Anerkennung gegenseitig nur halten, wenn sie gehalten werden von dem ethischen Sinn der *Vergebung*. So wird das Mißlingen bestimmter Beziehungen nur fruchtbar, wenn es an einem Gelingen des Lebens orientiert ist, das vom Subjekt aller Wirklichkeit, von Gott allein abhängt. So wird diese Abhängigkeit nur ethisch entschlüsselbar, wenn Gott selbst als sich der Welt des Menschen vermittelnde Subjektivität gedacht werden kann. Ethik drängt von sich aus auf die Fragen, die die Dogmatik bewegen. Ethik ist das Medium für die Genese und die Aktualität christlicher Dogmatik.

Prof. Dr. Trutz Rendtorff *Schellingstr.3fIII Vgb.*
8000 München 40

Zum Verhältnis von Dogmatik und theologischer Ethik

VON HEINZ EDUARD TÖDT

1.1 In der Theologiegeschichte nach *Schleiermacher* stehen *Dogmatik* und *Ethik* als theologische Disziplinen vielfach in einem *Konkurrenzverhältnis:* die betonte Entfaltung und Anerkennung der einen führt jeweils zur Schmälerung der anderen. Die Ethik des *Neuprotestantismus* zum Beispiel, soweit sie sich an der Reich-Gottes-Idee oder dann an Kategorien des Neukantianismus orientierte, ließ wenig Raum für eine Dogmatik des christlichen Glaubens. Als aber im Gefolge der *Dialektischen Theologie,* der Theologie der Offenbarung und des Wortes Gottes die Dogmatik den Rang der Grundwissenschaft unter den theologischen Disziplinen beanspruchte, verkümmerte die theologische Ethik. 1932 urteilte *Emi! Brenner,* "daß seit der Reformationszeit keine Ethik vom Zentrum evangelischen Glaubens aus entworfen worden ist". Für *Bultmanns* Kerygmatheologie, die sich der existentialontologischen Kategorien *Heidegger»* bediente, war Ethik eine bloß praktische Disziplin am Rande der Theologie, ungeeignet, das eigentlich und wesentlich Theologische zur Sprache zu bringen. Durchschaut man dieses wechselseitige Konkurrenzverhältnis, so stellt sich die Aufgabe, es zugunsten der wechselseitigen Ergänzung beider Disziplinen zu überholen. Dann ist weder Dogmatik noch Ethik "die Grundwissenschaft" der Theologie.

1.2· Das Verhältnis beider Disziplinen wird, ob bewußt oder unbewußt, häufig nach Formeln aufgeschlüsselt, die theologisch wichtig, aber für diesen Zweck ungeeignet oder unzureichend sind: zum Beispiel *Glaube und Werke, Evangelium und Gesetz, Glaube und Liebe, Baum und Frucht, Gnade und Freiheit, Gabe und Aufgabe, Indikativ und Imperativ.* Diese Formeln suggerieren ein deduktives Gefälle zwischen den Disziplinen, als führe der Erkenntnisweg irreversibel von der in sich selbst gegründeten dogmatischen (oder kerygmatischen) Aussage per Applikation oder Konsequenzerkenntnis zur ethischen, ohne daß umgekehrt ethische Aussagen det biblischen Botschaft, angeeignet in Gegenwartserfahrung, für

die Konstitution dogmatischer Aussagen wichtig werden könnten. In diesem *Ein-Weg-Denken* wirken unerkannt Sichtweisen aus der Epoche der ungebrochenen Geltung von Metaphysik nach.

1.3 Der *Dogmatik* ist systematische Rechenschaft über den christlichen Glauben aufgegeben. Weil letzterer ein bestimmtes Wahrheitsverständnis enthält, muß Dogmatik die Wirklichkeit unter dem Gesichtspunkt der *Wahrheit* befragen. Sie weist wissenschaftliche und alltagserfahrende Auslegungen der Wirklichkeit nicht einfach zurück, sondern interpretiert sie kritisch im Blick auf Schrift und Tradition in den Perspektiven des Glaubens, zum Beispiel an Gott den Schöpfer. Im Umgang mit andersartiger Weltauslegung stellt sich auch die Dogmatik den Kriterien der Bewährung in der Erfahrung. Sie legt also die Lebenswirklichkeit unter dem Gesichtspunkt strittiger Wahrheit aus. Demnach findet sie nicht einfach Evidentes in der zu erkennenden Wirklichkeit vor, sondern versucht im Wirklichkeitsfeld ambivalenter Einsichten sich der Wahrheit zu vergewissern.

1.4 Hingegen ist in der evangelischen Theologie die Meinung weit verbreitet, man könne in der (theologischen) *Ethik* sich auf Evidentes stützen, das unter allen Menschen kommunikabel sein könne. Der Glaube bringe dann nur die Ermächtigung, die *»Motivation«* zum Erfüllen der in sich evidenten sittlichen Forderungen hinzu, etwa indem er zur Liebe befreie. Doch wie kann dem sittlichen Sollen Evidenz zukommen, wenn die Lebenswirklichkeit, auf die es sich bezieht, der dogmatischen Erkenntnis als eine ambivalente und strittige begegnet und sie für den Christen erst im Glauben zu ihrer Wahrheit kommt? Verantwortlicher Umgang mit der Wirklichkeit, dem das ethische Urteil dient, beschränkt sich keineswegs auf die rechte »Motivation« (also isolierte *Gesinnungsethik),* sondern schließt auch die Sicht der Wirklichkeit in den Perspektiven des Glaubens, also die Orientierung an Wahrheit ein. Das Wirkliche und das Gesollte sind nicht auseinanderzureißen, wohl aber in ihrem Zusammenhang schwer zu erkennen, insbesondere innerhalb einer Wissenschaftskultur, in welcher starke Schulen Schlüsse vom Sein auf das Sollen für wissenschaftstheoretisch unzulässig halten. Tatsächlich aber begegnen heute Dogmatik und Theologische Ethik in ganz analoger Weise einer *strittigen, von ambivalenten Werten durchsetzten Wirklichkeit,* welche in beiden

Fällen der kritischen Interpretation und Entschlüsselung vom Glauben her bedarf, wobei nur die *Fragehinsichten in der Dogmatik (Wahrheit) und der Ethik (das im Blick auf das Gute zu Verantwortende) verschieden sind. Beide bedürfen also des Urteilens in den Perspektiven des Glaubens.*

1.5 Viele *Wissenschaften* - Medizin, Biologie, Psychologie, Soziologie, Jurisprudenz, Politikwissenschaft, Ökonomie und natürlich auch Philosophien - reflektieren auf ihre jeweils eigene ethische Dimension, ohne daß es auch nur von ferne gelingen würde, eine gemeinsame Sicht, also eine Einheit heutiger Ethik der Wissenschaft zu gewinnen und das heißt sittliches Sollen allgemein plausibel, kommunikabel und evident zu begreifen und zu begründen. Angesichts dieser Lage erklären viele die Suche nach der Begründung und Rechtfertigung sittlichen Sollens und oberster Werte für irrig und überflüssig - was mit der verbreiteten Rückfrage nach den ethischen Voraussetzungen der eigenen Wissenschaft in einem merkwürdigen Widerspruch steht. Theologische Ethik leitet zum kritischen Umgang mit den begegnenden strittigen Erkenntnis- und Handlungsoptionen an. Das wird sie freilich nicht können, wenn ihr nicht -- vermittelt durch den Rückgriff auf die Bibel und die christlichen Traditionen - neben eigenen Motivationen und Intentionen auch eigene Perspektiven des Glaubens sich zeigen.

2.1 Bezeichnenderweise lehnte *Lutber* schon seit 1516 die bloße Übernahme eines philosophischen Begriffs der Gerechtigkeit und damit der aristotelischen Ethik in die Theologie ab. Gerade deshalb sah er sich veranlaßt, in strikter Orientierung an der Bibel und der Gegenwartserfahrung immer wieder konkrete Ratschläge und Anleitungen zur Lebensorientierung aus Glauben zu geben. Sein »Rechtsunterricht«, seine Anweisungen zum Verhalten in der Wirtschaft, in Fragen der Politik und des Krieges, der Ehe, der Familie, der Erziehung, Schule und so weiter stellen materialiter eine christliche Ethik dar. Die Lutherinterpretation trennt diese zu Unrecht von seiner Glaubenslehre, wenn sie etwa seine *Zweireichelehre* (besser: Reiche- und Regimentenlehre) ohne wirksame Rücksicht auf seine Lehre von den Ständen/Hierarchien behandelt, weil dann die Ausarbeitung der konkret-materialen Seite in Luthers biblisch-theologischer Ethik nicht in ihrer Bedeutung

erkennbar wird. Die aristotelisch-traditionelle Dreigliederung lautete: ethica monastica, ethica oeconomica, ethica politica. Luther setzte an die erste Stelle die ecclesia, womit die christliche Ethik ihren entscheidenden Bezugspunkt gewann, bei dessen Preisgabe die Auslieferung der christlichen an die philosophische Ethik eine schwer vermeidliche Folge war (vgl. das Urteil von E. Brunner oben 1.1). Es lohnt sich offensichtlich, für die Überwindung der Konkurrenz beziehungsweise Dichotomie von Dogmatik und Ethik sich durch Luther Anregungen geben zu lassen, die freilich für unsere heutige Situation neu bedacht werden müssen.

2.2 Ansetzend beim *Stand der ecclesia* wurde bei Luther die Kirche als Leib Christi (so im Abendmahlssermon 1519) oder als Volk Gottes unter den Wirkungen des Heiligen Geistes (Von den Konzilien und der Kirche 1539) zum Quellort christlicher Ethik. Aus dem Abendmahlsgeschehen folgt für Luther, daß der Glaubende sich Christi und aller Christen Bedrängnis zu eigen macht, der Wahrheit beisteht, dem Unrecht wehrt, der Unschuldigen Not und Leid mitträgt – wer das nicht wolle, dem sei das Sakrament nichts nütze. Diese *Grundorientierung aus der Gliedschaft im Leibe Christi* gilt auch für die oeconomia und die politia, wenn auch Gott in diesen Ständen sein Regiment anders führt als in der ecclesia. Gegen die Antinomer, die Anhänger »billiger Gnade« *(BonhoejJer),* legt Luther 1539 aus, was es heißt, zum Volk Gottes zu gehören: »Denn wie kann der recht von den Werken des heiligen Geistes in der ersten Tafel, von Trost, Gnade, Vergebung der Sünde reden, der die Werke des Heiligen Geistes in der zweiten Tafel (sc. Viertes bis Zehntes Gebot) für nichts achtet, noch sie treibt, welche er (doch) verstehen und erfahren kann, jene aber (in der ersten Tafel) nie versucht und erfahren hat.« Hier wird deutlich, wie Glaubensgehorsam und Glaubenserkenntnis einander wechselseitig bedingen, so daß eine Ablösung der Ethik von der Dogmatik ebenso unmöglich ist wie das Umgekehrte. Dietrich Bonhoeffer hat das in seinen Ethikmanuskripten konsequent berücksichtigt. Freilich ist die Voraussetzung hier ein intensives Kirchenverständnis, für welches die Kirche nicht erst sekundär zusammenwächst als Gemeinschaft derer, denen als einzelnen im Glauben ein Gottesverhältnis zuteil geworden ist.

2.3 Liefert man, Luthers Intention folgend, nicht die theologische an eine philosophische Ethik aus, sondern versteht man als ihren genuinen Wurzelgrund die Teilnahme am Leben des Leibes Christi, dann treten Dogmatik und Ethik als Disziplinen systematischerReflexion auf den christlichen Glauben in das Verhältnis *reziproker Implikation:* Jede von beiden kann ihre Erkenntnisse nicht abschließend entwickeln, ohne die der anderen einzubeziehen, und zwar nicht als Appendix, sondern als Moment in den eigenen Fundamenten. Der dogmatischen Arbeit ist eine solche Bezogenheit heute eher vertraut im Verhältnis zur theologischen Anthropologie, die ihrerseits die Erfahrungen allgemeiner wissenschaftlicher Anthropologie verarbeitet und theologisch entschlüsselt. Darum bildet die *theologische Anthropologie* oft die vermittelnde Brücke zwischen Dogmatik und Ethik. Warum tut sich die Dogmatik mit der entsprechenden Berücksichtigung der in ihr impliziten Ethik schwerer?

3.1 Bei der Zuordnung von Dogmatik und Ethik dominiert oft die Auffassung, daß die sittliche Forderung evident und eindeutig verpflichtend in der Vorgegebenheit des Lebens und einer condition humaine begründet sei *(Naturrecht, Ethik der Schöpfungs- und Erhaltungsordnungen, Ethik anthropologischer ExistentiaJien).* Die *spätmoderne Auflösung der Einbettung des Sittlichen in Sitte, Recht und Religion* muß unter dieser Voraussetzung auch theologisch als eine Katastrophe empfunden werden (Krise der Metaphysik), der mit neuen Begründungsversuchen zu begegnen wäre; denn das damit aufgeworfene Problem trifft nicht nur die Ethik, sondern auch die Konstitutionsbedingungen einer Dogmatik, welche im sittlichen Scheitern das Erfahrungsgeschehen sieht, auf das hin sich erst die Aussagen evangelischer Dogmatik in Bestimmtheit formulieren lassen (dogmatische Funktion des primus usus legis). Dabei wird jene Auflösung oft nicht als Krise der Erkenntnis, sondemals Folge des Bösen interpretiert: Statt des Geltenlassens der allgemeinen sittlichen Forderung in der jeweiligen menschlichen Situation und statt des auf die Erlösung durch Christus verweisenden Eingestehens eigenen Scheiterns (secundus usus legis) sieht man den Menschen hier Versuche unternehmen, das Böse eigenmächtig zu überwinden, nicht sich darauf zu beschränken, die Folgen des Bösen einigermaßen in Grenzen zu halten.

3.2 Daraus resultieren in doppelter Hinsicht restriktive *Konsequenzen:* Für einen *tertius usus legis,* einen neuen, aus dem Glauben sich ergebenden Umgang mit Sittlichkeit und »Gesetz« ist hier kein Platz. Und die auf Eindämmung der Folgen des Bösen beschränkte Sittlichkeit schließt nicht produktive, auf Zukunft bezogene Verhaltensentwürfe ein. Sie stellt diese apriori unter den Verdacht, die Verwirklichung des Heils durch eigene Werke anzustreben, statt das Sittliche als evident, das Scheitern an seinem Anspruch aber allein im Sinne der lex accusans zu erfahren. Diese Formation des Argurnentierens gerät aber ins Wanken, wenn man sieht, daß der *heutige Mensch* sich nicht dominant auf evidente Vorgegebenheiten des Lebens beziehen kann, sondern - die Vorgegebenheiten transzendierend - nolens volens selbst *Lebensverhältnisse schafft,* für die er wegen ihrer Neuheit die Verantwortungsmaßstäbe nicht aus schon Gegebenem ableiten kann, sondern *neue Kriterien* finden muß (*medizinische Ethik, Politik* angesichts der bisher nie dagewesenen Gefahr der Selbstvernichtung der Menschheit und dergleichen mehr). Gerade jetzt ist freilich neu darauf zu achten, wie die vom Menschen hervorgebrachte, in bestimmten Möglichkeiten und Gefahren »neue« Lebenswelt mit Naturgegebenheiten in der Umwelt und im Menschen vereinbar wird (*ökologische Dimension* der Ethik). Nachdem im menschlichen Existenzraum unübersehbare Handlungsmöglichkeiten und Gefahren zugewachsen sind, nachdem nicht mehr Maßstäbe aus der Geschichte zureichend anzeigen können, wo wir es mit deformierenden Folgen des Bösen zu tun haben werden, muß Dogmatik wie Ethik das neue Bewußtsein dieser *Zukunftsdimension unserer Lebenswirklichkeit* berücksichtigen. Damit modifiziert sich auch die hermeneutische Aufgabe, Aussagen der biblischen Botschaft und der christlichen Tradition in der Gegenwart zu bewähren und von ihnen geleitet Wahrheit zur Sprache zu bringen.

3.3 Die erweiterte Aufgabe wird erkennbar, wenn Dogmatik wie Ethik sich darauf einläßt, von der allgemeinen Darstellung des christlichen Ethos jeweils einer bestimmten Tradition und von der Erörterung der Methodenfragen zu inhaltlichen Urteilen bezüglich konkreter heutiger Lebensprobleme weiterzugehen, also bestimmte Verantwortungsethik zu treiben. Es geht dann nicht bloß um Fragen einer christlichen Motivation, die oft bloß als

Freiheit, sich ganz der Sache und dem Mitmenschen zu widmen, ausgelegt wird. Vielmehr tritt in konkreter Ethik neben die Frage des Wie auch die andere, *was* denn durch uns in dieser Welt unterlassen wird oder geschieht und welche lebens- und friedensfördernden Möglichkeiten entdeckt und wahrgenommen oder schuldhaft verspielt werden.

3.4 Verantwortliches Verhalten wird das um uns und in uns wirkende *Böse* samt seinen Folgen nicht verharmlosen, wird nicht meinen, das Böse sittlich bewältigen zu können, wo doch der Glaube Gott allein die Überwindung des Bösen zutraut. Die vom Menschen nicht zu bewältigende Macht des Bösen zeigt sich gerade, wenn es nicht um Entscheidungen zwischen Gut und Böse geht, sondern wenn jede mögliche Verhaltensweise böse Folgen mit einschließt, wenn also Wahrnehmung von Verantwortung mit *Schuldübernahme* verbunden ist und folglich der Vergebung bedarf. Hier tritt uns die Nicht-Evidenz des Sittlichen schroff entgegen. Hier zeigt sich die Unmöglichkeit, nur aus der erwarteten Eindämmung der Folgen des Bösen Kriterien für unser Verhalten gewinnen zu können. In solchen Situationen wird der Christ nach den Perspektiven und Intentionen des Glaubens rückfragen, um in ihrem Zusammenhang die ambivalenten Lagen, die seine verantwortliche Orientierung herausfordern, zu prüfen und handelnd zu beantworten. Christliche Ethik hat die Aufgabe, ihn auf diesem Weg zu begleiten.

3.5 An den fundamentalen Leitwerten unserer Zeit läßt sich die *Ambivalenz der sittlichen)Werte«* in einer recht weitgehend vom Menschen selbst inszenierten und zu verantwortenden Welt aufzeigen. *Menschenwürde, Menschenrechte und Grundrechte* - mit dieser Sequenz beginnt das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland - sind beispielsweise heute in der Eingrenzung der Folgen des Bösen von großer Bedeutung. Doch erweist sich ihre „Begründung" – sofern sie nicht rein rechtspositivistisch-formal genommen wird - als Überforderung unserer heutigen wissenschaftlichen Rationalität. In der Auslegung und Anwendung von Menschen- und Grundrechten zeigen sich widerstreitende Tendenzen - schon bei der höchst verschiedenen Gewichtung der Sachmomente Freiheit, Gleichheit und Teilhabe -, welche den vordergründigen Eindruck von Evidenz solcher Rechte zerstören

und zur *Entscheidung zwischen gegensätzlichen Optionen* herausfordern. Gewiß kann man Entscheidungskriterien einer säkularen Ideologie entnehmen. Doch grundlegender und korrigierend ist für den Christen das Urteil, das sich aus der mehr oder weniger bewußten Rückfrage an Perspektiven und Intentionen des Glaubens ergibt. Dieses zeigt die Bedeutung, die der *tertius usus legis* für christliches Leben in der heutigen Welt hat: Mit dem Glauben wird eine *neue Freiheit,* aber auch eine neue Verbindlichkeit im Umgang mit allem, was uns als sittliches Sollen entgegentritt, gegeben.

3.6 Hingegen führt nicht schon die traditionelle Berufung auf ein *christliches Ethos der Freiheit* als Ethos der Liebe über die Ambivalenz der uns beanspruchenden sittlichen "Werte" hinaus. Schon die Konzentration auf *Freiheit und Liebe* stellt eine einschränkende Selektion dar. *Gerechtigkeit und Wahrheit* sind nicht weniger tief im christlichen Ethos verankert. Geht man aus der Sphäre abstrakter Wertdiskussion zum Urteilen in konkreten Verantwortungssituationen über, so gilt es, die - besonders in ihren Folgen - untereinander konkurrierenden »Werte« erkennend und sich-verhaltend miteinander vereinbar zu machen, sie zusammenstimmen zu lassen. Diese Aufgabe ist nicht auf der Ebene zeitloser Abstraktion lösbar, sondern nur in konkreten Weltbezügen. Denn *Welt* zeigt sich, als Natur wie als Kultur und Gesellschaft, immer nur in dem Maße und in der Art, wie der Mensch sich auf die Begegnung und das Zusammenspiel mit ihr einläßt. Nach einer Feststellung *Victor von Weizsäckers* können wir nicht erkennen, in welcher Welt wir eigentlich leben, ohne uns ihr in bestimmter Weise zu stellen und sie alsbald dadurch auch zu verändern. Was sich als sittlich verpflichtend zeigt, das geht also nicht schon aus Gegebenem evident hervor, sondern muß in diesem - beim Christen vom Glauben geleiteten - Begegnungsgeschehen erkannt werden.

3.7 Der Glaube enthält zum Beispiel eine *eschatologische Perspektive,* die uns hindert, sittliche Verantwortung ganz vorwiegend an der Eindämmung von Sündenfolgen im Sinne der Lebenserhaltung zu praktizieren. Jesu radikales Gebot der *Feindesliebe* (Mt 5,44f.) macht das paradigmatisch deutlich. Zwecks Eindämmung bestimmter Sündenfolgen beschränken sich traditionell viele Christen auf die alte Weltpraktik, möglicherweise aggressive

Feinde durch Stärkung der Abschreckungsmittel des göttlich angeordneten Staates zu domestizieren. Heute würde das bedeuten, durch die Androhung atomarer Vernichtungswaffen gegen die Bevölkerung eines möglichen Feindes denselben von der Anwendung seiner entsprechenden Waffen gegen die eigene Bevölkerung abzuhalten. Seit dem Ende der siebziger Jahre ist freilich das Abschreckungssystem instabil geworden; nicht wenige Fachleute halten seine Axiome für wenig rational. Von dem allen aber abgesehen scheint es mit jeder Form der Feindesliebe unvereinbar, als Vergeltung für die eigene Vernichtung die einer anderen Bevölkerung (eventuell posthum) zu vollziehen beziehungsweise durch Apparaturen vollziehen zu lassen. Ohne daß die hier sich zeigende sittliche Problematik entfaltet und in ihren Folgerungen bedacht werden kann und ohne daß die immer noch auf Gegenseitigkeit und Vergeltung beruhende Vorstellung von einer »intelligenten Feindesliebe« *(Car! Friedricb von Weizsäcker)* erörtert werden könnte, ist doch leicht zu erkennen, daß Jesu Botschaft unsere Leben in eine ganz andere Perspektive einstellt, die weit über die Ebene internationaler Vergeltungssittlichkeit hinausreicht. Wir dürfen und sollen dem Ausdruck geben, daß wir in der Erwartung der kommenden Herrschaft Gottes leben - womit eine immer wieder sich zeigende Differenz gegenüber Verhaltensweisen außerhalb des Glaubens bezeichnet ist. Das gilt für alle Lebensbereiche. Es geht in der christlichen Ethik um einen vom Evangelium angeleiteten Umgang mit jenen widerspruchsvollen Formen von Vernunft, wie sie sich in unserer heutigen Welt zeigen.

4.1 Vom Glauben geleiteter Umgang mit *Vernunft* wird ihre Einsichten weder pauschal annullieren noch ratifizieren. »Prüft alles und behaltet das Rechte« (1. Thessalonicher 5,21). Theologische Ethik ist Vollzug solchen Prüfens und Anleitung zu ihm. Es obliegt ihr, ihre Theorie sittlicher Urteilsfindung auszuweisen. Sie hat zu berücksichtigen, daß *sittliche Entscheidung weder weltlich eoiden: noch aus dogmatischen Voraussetzungen zu deduzieren ist.* Nun ist die ganze Wirklichkeit durchdrungen vom sittlich/unsittlichen Selbstgespräch der Menschen. Das Bemühen der Philosophie, zu einem allgemein verbindlichen Verständnis des sittlichen (unbedingten) Sollens zu kommen, scheint heute, wo die Einheit der

Vernunft ihrer sektoriellen Aufsplitterung zum Beispiel in den Wissenschaften gewichen ist, vergebens. Dennoch zeigen sich überall in den Lebensvollzügen und Kulturen fragmentarische Ahnungen des Sittlichen, situative Einsichten in Gutes, die für theologische Ethik hohe Bedeutung haben. Abstrakte Lehren sind hier weniger wichtig als das Selbstverständnis konkreter Verhaltensweisen und Urteile. So gibt es zum Beispiel eine zwar nicht philosophisch begründete, aber doch von einem bestimmten Lebensverständnis getragene humanistische Parteinahme für die Menschenwürde, die sich, etwa in der Teilnahme an der Hilfe für politische Gefangene von Amnesty International, in vielen Ländern bei zahlreichen Menschen zeigt. Diese *humanistische Parteinahme für Menschen* steht in Differenz und Analogie zur Parteinahme des Glaubens. In aller Regel ist dem Humanismus die Einsicht in die Vergebungs- und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen erschwert (Differenz). Aber in theologischer Sicht »entschlüsselt« sich doch die humanistische Parteinahme für gefangene Menschen als etwas, was in einen tieferen Sinnzusammenhang gerät, wenn man der theologischen Einsicht in die Gottesebenbildlichkeit des Menschen und die voraussetzungslos sich erbarmende und rechtfertigende Liebe Gottes folgt, also die sittliche Hilfsverpflichtung auf die dogmatische Perspektive hin, in der sie verstanden werden will, durchleuchtet. Das ist ein Beispiel, wie eine ahnende sittliche Erkenntnis im Humanismus durch theologische Erkenntnis in ihrem Wahrheitsgehalt »entschlüsselt« und so geläutert und gefestigt wird.

4.2 Christliche Ethik bedarf also beim Rückgang in ihre Begründungszusammenhänge der glaubenden Erkenntnis von Wahrheit und Wirklichkeit, die wir heute Dogmatik nennen. Aber bedarf *Dogmatik auch einer Ethik des christlichen Glaubens?* Offenbar nicht, solange sie von dem Axiom beherrscht wird, daß das Sittliche sich von selbst versteht. Wohl aber, wenn sie bedenkt, daß Wirklichkeit nicht einfach vorgegeben und so erkennbar ist, sondern nur im teilnehmenden Zusammenspiel mit ihr erkannt wird. In dieser Art von Erkenntnis wird Welt auch immer verändert, und ebendieses ist jeweils zu verantworten.

Dogmatik und theologische Ethik entspringen also der gemeinsamen Wurzel der glaubenden Begegnung mit der noetisch und

sittlich strittigen Weltwirklichkeit. Darum ist für sie das *Verhältnis reziproker Implikation* sachgemäß.

4.3 Reziproke Implikation von Dogmatik und Ethik besagt nicht, daß zwischen beiden Disziplinen, die gemeinsam systematische Theologie repräsentieren, Symmetrie herrschen müsse, daß also jede für die andere die gleiche Funktion ausübe. Nur ist jede ohne Einbeziehung der anderen schon in ihrem Fundament unvollständig, weil beide Male der Glaube in seiner die Welt verändernden Begegnung mit Wirklichkeitserfahrung unter verschiedenem Aspekt bedacht wird. Das eine Mal unter dem Gesichtspunkt, wie sich der Glaube unter erkennender Teilnahme an der Weltwirklichkeit als wahr erweist, das andere Mal unter dem Gesichtspunkt, wie der Glaube im gleichen Geschehen tätige Verantwortung zu erkennen gibt, zu ihr begabt, befreit und ermächtigt.

Prof. t». Heinz Eduard Tödt *Schloßwolfsbrunnenweg 20*
6900 Heide/berg

Die Bildung der Vernunft aus der Erfahrung

ZUR GRUNDLEGUNG EINER PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE

VON OSWALD SCHWEMMER

Es scheint ein Hauptproblem der *philosophischen Anthropologie* zu sein, eine Antwort auf die Frage zu finden, welches Problem sie denn nun eigentlich behandeln soll. Als »Lehre vom Menschen«, seiner »Natur« oder seinem »Wesen« vor allem, gerät sie schon durch ihre Definition in den Streit und die Verwicklungen, die mit den verschiedenen Überzeugungen davon verbunden sind, was für den (oder die) Menschen natürlich oder wesentlich sei. Als demgegenüber zurückhaltende Darstellung von »Menschenbildern«, wie sie in verschiedenen Gruppen oder Gesellschaften entwickelt worden sind und werden, kann sie sich zwar aus solchem Streit heraushalten, muß sich zugleich aber auch fragen lassen, was an ihr in besonderer Weise philosophisch sei und was sie also den kulturhistorischen, ethnologischen und soziologischen Untersuchungen dieser Überzeugungen hinzufügen könne oder wolle. Will sie sich schließlich sowohl aus dem Meinungsstreit über das dem Menschen Natürliche oder Wesentliche heraushalten, als auch mit einem philosophischen Anspruch auftreten, nämlich als (methodische) Bemühung um die Grundbegriffe zur Darstellung des menschlichen Lebens und Handelns - gleich wie eine solche Darstellung des näheren aussehen und zu welchen Zielen sie zu geben versucht wird -, so wird man auch einer solch salomonischen Bescheidung gegenüber die Frage erlauben müssen, ob sie denn überhaupt so bescheiden sein könne, wie sie wolle. Auch die Ausarbeitung von »Grundbegriffen« kommt ja nicht ohne die Unterstellung einiger der Überzeugungen aus, um die gestritten wird. Dies werde ich im zweiten Teil des Aufsatzes*, nämlich bei der Besprechung einiger solcher »Grundbegriffe«, noch zu erläutern haben. Die bloße Aufstellung einer Liste von Begriffsbestimmungen - seien sie nun selbst erfunden oder das Ergebnis einer

* Erscheint in einem der nächsten Hefte.

»Auflistung« bereits in irgendwelchen Texten verwendeter Definitionen - wird man dagegen noch nicht für hinreichend halten, eine philosophische Disziplin. zu begründen.

Insbesondere liegt der Verdacht nahe, daß die philosophische Anthropologie überhaupt keine eigene Disziplin der Philosophie sei, sondern aus verschiedenen (bereits entwickelten) Disziplinen- und im übrigen nicht nur aus der Philosophie, sondern auch aus den empirischen Humanwissenschaften - Stücke herausgegriffen habe, die alleine unter der vielfach interpretierbaren und interpretierten Frage »Was ist der Mensch?« eine Einheit bilden sollen': Als eine eigene Disziplin läßt sich die philosophische Anthropologie erst dann verstehen, wenn man in ihr die Bemühung um die Bewältigung eines Problems erkennen kann, dem nicht nur nicht andere Disziplinen gewidmet sind, sondern für dessen Formulierung schon die Unterscheidungen der anderen Disziplinen - deren »Grundbegriffe« - nicht zureichen, das in diesem Sinne »kategorial verschieden« ist von den Problemstellungen dieser anderen Disziplinen. Ich möchte zeigen, daß und auf welche Weise die philosophische Anthropologie in diesem Sinne eine eigene Disziplin darstellt. In einem ersten Teil möchte ich das Problem der philosophischen Anthropologie entwickeln, in einem zweiten Teil möchte ich mit Überlegungen zu einigen grundlegenden Unterscheidungen – »Vernunft«, »Handlung« und »Erfahrung« - sowohl einige Anfänge dieser Anthropologie darstellen als auch dadurch das vorgeschlagene Verständnis von ihr erläutern.

1. DAS PROBLEM EINER PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE

Kant hat »alles Interesse« unserer Vernunft in den drei Fragen »uereinigt« gesehen: »I. *Was kann ich wissen?* 2. *Was soll ich tun?* 3. *Was darf ich hoffen?«2, und er hat diese drei Fragen wiederum in der einen zusammengefaßt: »Was ist der Mensch?«, in der Frage der Anthropologie*[3].

1. Charakteristisch in diesem Sinne die Aufsätze, die unter dem Titel einer »Philosophischen Anthropologie« in der von *Hess-Georg Gadamer* und *Paul Vogler* herausgegebenen Reihe »Neue Anthropologie« (Stuttgart 1972ff.) gesammelt sind.
2. Kritik der reinen Vernunft B 833, Akademie-Ausgabe Bd. 3, S. 522.
3. *Immanuel Ka"fs* Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, Akademie-Ausgabe Bd. 9, S.25.

Entgegen dieser prominenten Rolle, die Kant damit der Anthropologie zuweist, und selbst entgegen seiner eigenen Aufgabenformulierung für die »Anthropologie in pragmatischer Hinsicht«, bleibt diese Anthropologie doch in seinem kritischen Werk eine - wenn auch äußerst belebende – Randerscheinung. Wozu bedarf es noch einer eigenen Anthropologie, wenn doch die Kritik der reinen Vernunft die Grenzen unseres Wissens absteckt, die Kritik der praktischen Vernunft das Prinzip unserer Pflichten begründet und - auch dies schon eher am Rande der kritischen Werke - die Religionsphilosophie »innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft« uns eine vernünftige Deutung unseres Glaubens anbietet? Die Antwort jedenfalls, daß die Anthropologie - im Sinne der »pragmatischen Menschenkenntnis« und im Unterschied zur »physiologischen« - »auf die Erforschung dessen« geht, »was er« - nämlich der Mensch – »als frei handelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und solle", mischt sich ebenfalls in die schon abgesteckten Kompetenzen anderer Disziplinen: Was der Mensch aus sich in Freiheit, nämlich im freien Gebrauch seiner Vernunft, machen soll, dies sagt ihm die Ethik; was er aus sich machen kann, ist damit ebenfalls bereits gesagt – zumindest wenn man die Frage so versteht, daß er auf jeden Fall das aus sich machen kann, was er aus sich machen soll>. Versteht man die Frage aber im Sinne der faktisch ergriffenen Möglichkeiten und derjenigen, von denen zu erwarten steht, daß die Menschen sie ergreifen, so lehrt uns die Geschichte und die Geschichtsphilosophies die Antworten. Die Anthropologie - eine von Kants liebsten Vorlesungen und jedenfalls die letzte, die er überhaupt noch gehalten hat? -

4. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Akademie-Ausgabe Bd. 7, S. 119.
5. So das Kantische Verständnis des Zusammenhangs von Sollen und Können: Man kann etwas darum, weil man sich bewußt ist, daß man es tun soll (vgl. dazu die Kritik der praktischen Vernunft A 54, Akademie-Ausgabe Bd. 7, S. 30; aber auch A Mf., Akademie-Ausgabe Bd.7, S. 36f., und die Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, Einleitung, Akademie-Ausgabe Bd. 6, S. 380).
6. Zur Auffassung *Kants* von den Möglichkeiten, aus der Geschichte zu lernen - und zwar insbesondere über die Möglichkeiten für einen »Fortschritt zum Besseren« - vgl.: Der Streit der Fakultäten, Akademie-Ausgabe Bd. 7, S. 83-89.
7. Vgl. dazu die von *Oswald Külpe* in den Anmerkungen zur Anthropologie mitgeteilte Notiz aus dem »Neuen Teutschen Merkur«, daß Kant seine Anthropologie »noch immer zurückgehaltene habe, »weil die Studenten unter allen seinen

gewinnt ihre Einheit als eine besondere Disziplin außer aus kontingent historischen Gründen (wie dem, daß sie als Nachfolgerin der »psychologia rationalis« eben ein etabliertes philosophisches Fach war, das gelesen werden sollte) auch für Kant nur aus der diffusen Einsicht, daß alle philosophischen Fragen auf den Menschen »bezogenef sind und man sich daher noch einmal ausführlich – ausführlicher als in den besonderen Untersuchungen zur Ethik, Erkenntnistheorie, Geschichts- und Religionsphilosophie - mit den Eigenschaften dieses Menschen bzw. der Menschen beschäftigen müsse.

Durch die Arbeiten vor allem von *Max Sehe/er, He/ml/th Plessner* und *.Amold Geh/en* hat die philosophische Anthropologie zwar einen Platz im Fächerkatalog der Philosophie errungen, der sich nicht der Nachfolge eines ehemals etablierten und nun modernisierten Faches verdankt, sondern jeweils eigenständigen systematischen Bemühungen. Gleichwohl fällt es schwer, die begrifflichen und methodischen Konturen dieser Bemühungen so deutlich hervortreten zu lassen, daß sich eine klar erkennbare Gestalt zeigt, durch die die philosophische Anthropologie sich identifizieren ließe. Sowohl die Autoren dieser Entwicklung einer philosophischen Anthropologie als auch deren (zumeist kritische) Kommentatoren? haben keine solche Gestalt erkennbar werden lassen. Die Schelersche Gegenüberstellung des machtvollen Lebensdranges und des machtlosen, aber leitungsfähigen Geistes, die Plessnersche Suche nach einer elementaren Kategorie zur Darstellung des eigentümlich menschlichen Handelns und Lebens (die er in der »exzentrischen Positionalität« sehen zu können glaubt) und zum Verständnis der besonderen »geisteswissenschaftlichen Erfahrung«, die Gehlensehe Konzeption des Menschen als eines die Bedingungen seiner (gattungsmäßigen) Existenz handelnd sich

---

Vorlesungen fast nur diese noch besuchten«, und daß Kant jetzt »gar keine Kollegia« mehr lese. (Akademie-Ausgabe Bd. 7, S. 354).

8. So die Formulierung der Logik, s. Anm. 3.

9. Ich denke hier vor allem an die beiden Darstellungen von *Jürgen Habermas* (sein »Anthropologie«-Artikel in der ersten Auflage des Fischer-Lexikons, Bd. Philosophie, von 1958) und von *Odo Marquard* (in seinem Aufsatz »Zur Geschichte des philosophischen Begriffs Anthropologie« seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. In: Collegium Philosophicum. Studien Joachim Ritter zum 60. Geburtstag, Basel – Stuttgart 1965, S.209-239).

selbst schaffenden »Mängelwesens« – alle diese Kernpunkte anthropologischer Konzeptionen dienen zwar dem' Ziel, die Besonderheiten menschlichen Lebens und Handeins herauszufinden, lassen aber – zumindest auf den ersten Blick, d.h. ohne zusätzliche Interpretationen dieser Ansätze über die Selbstdarstellungen der Autoren hinaus - kein disziplinkonstituierendes Problem, keine daran anschließende anthropologische Begrifflichkeit oder Methodologie erkennen. Es handelt sich meinem Verständnis nach einfach um verschiedene und zum Teil tatsächlich neue Positionen zu traditionellen Fragen. Auch Kant liefert ja »Definitionen« des Menschen, insbesondere durch dessen Vermögen der Vernunft und Sinnlichkeit, und er nutzt diese »Definitionen« auch zum Aufbau seiner Philosophie - vornehmlich seiner Erkenntnistheorie und Ethik –, aber diese »Definitionen« konstituieren noch keine eigene Disziplin – und werden in der Kantisehen Anthropologie selbst im übrigen vorausgesetzt.

Statt von einer eigenen Disziplin der philosophischen Anthropologie zu reden, würde man daher besser von anthropologischen Teilen der philosophischen Disziplinen reden, in denen einige Prämissen für den Aufbau dieser Disziplinen - und zwar ohne daß daraus ein eigenes Arbeitsprogramm sich ergeben würde - ausformuliert werden. Daß man diese Prämissen auch für verschiedene Disziplinen einer besonderen Untersuchung – die damit die Aufgabe hätte, alle die Besonderheiten menschlichen Lebens und Handelns gleichsam ein für allemal herauszufinden – zuordnet, hätte dann lediglich arbeitsökonomische, nicht aber darum auch schon systematische Gründe für sich. Wenn sich dabei eine Tendenz ergibt, die bisherigen Prämissen (d, s. die »Definitionen« des Menschen) in einer bestimmten Richtung zu verändern - in unserem -Falle in der Richtung einer stärkeren Berücksichtigung seiner historischen, sozialen und biologischen Situiertheit, dann mag man den Titel der philosophischen Anthropologie auch noch zum Wahrzeichen einer philosophischen Richtung wählen –, liefert damit natürlich aber erst recht keinen systematisch einsehbaren Grund für die Einrichtung einer neuen Disziplin.

Meine These ist nun, daß sich die philosophische Anthropologie im Sinne einer eigenständigen Disziplin einer bestimmten - und zwar grundlegenden - philosophischen Einsicht und einem dadurch begründeten pbiloso-

phischen Interesse verdankt. Die Einsicht bestebt in der Anerkennung bestimmter Aporien, die sich bei dem Versuch ergeben, die philosophischen Grundfragen – hier in der Formulierung Kasts verstanden - zu beantworten. Das Interesse läßt sich in dem Willen sehen, diese Aporien nicht auf sich beruhen zu lassen, sondem vielmehr durch eine Änderung des gesamten Rahmens, in dem diese zu den Aporien führenden Fragen überhaupt verstanden und zu beantworten versucht werden können, aufzulösen.

In einem *ersten Schritt* möchte ich im allgemeinen die Entstehung der Aporien darstellen, die sich für den Versuch ergeben, die Kantischen Grundfragen zu beantworten. Zunächst einmal ist festzustellen, daß alle drei Fragen so, wie Kant sie formuliert, in einer charakteristischen Weise doppeldeutig sind. So geht es ja nicht darum herauszufinden, was ich zu dieser bestimmten Frage wissen kann, was ich *hier und jetzt* tun soll oder was ich von einer jetzt sich abzeichnenden Entwicklung hoffen darf, sondern es geht – wie Philosophen geme sagen - darum, was ich *überhaupt* wissen kann, tun soll oder hoffen darf. Dieser zweite – und »philosophische« - Sinn der Kantischen Fragen läßt sich durch eine umständlichere Weise der Formulierung verdeutlichen: Erfüllt das, was wir an (einem bestimmten) *Wissen* zu besitzen glauben, unsere Vorstellung davon, was Wissen sein sollte? Kommt den *Geboten,* die wir uns selbst und anderen auferlegen, kommt also dem »Sollen« die Verbindlichkeit zu, die diese Gebote nach unserer Überzeugung überhaupt zu Geboten machen? Erweist sich die *Hoffnung,* die wir auch in Ansehung unserer kritischen Vemunft - und sogar unter Berufung auf sie - noch schöpfen können, d. i. die Hoffnung auf die Wirksamkeit dieser Vernunft selbst, tatsächlich als der tragfähige Grund unseres Lebens und Handelns, der sie für uns zu sein beansprucht? Und noch einmal in eine Frage gebracht: Kommt unseren theoretischen und praktischen Überzeugungen, auch wenn wir sie durch den sorgfältigen Gebrauch unserer kritischen Vemunft gewonnen haben, zu Recht (nämlich als theoretisch zweifelsfreien und verläßlichen und praktischen verbindliche Orientierungen) und tatsächlich (nämlich als uns theoretisch und praktisch motivierenden und in diesem Sinne für uns tragfähigen Gründe) jene Überzeugungskraft zu, durch die sie unser Leben und Handeln orientieren?

Mit dieser Formulierung soll deutlich werden, daß der »philosophische« Sinn der kantischen Fragen bereits einen gewissen »Widerspruch« erzeugt zu dem Sinn, den diese Fragen in ihrer alltäglichen Verwendung haben, daß damit schon der Fragesinn die Entwicklung der Aporien vorzeichnet, in die die »philosophischen« Fragen führen. Denn mit den *alltäglich gestellten Fragen nach zweifelsfreiem und verläßlichem Wissen, nach verbindlichen Geboten und nach tragfähigen Hoffnungen bzw. Erwartungen* wollen wir ja Orientierungen für unser Leben und Handeln gewinnen, die uns nicht weiter zu fragen zwingen, sondern uns erlauben, ihnen gemäß zu handeln und uns ihnen gemäß zu verhalten. Wir wollen mit den Antworten auf diese Fragen jeweils unser Fragen - soweit es den umgrenzten Bereich unserer Fragen betrifft - beenden und unser Handeln und Verhalten beginnen können. Und tatsächlich gewinnen die Antworten ihre besondere Orientierungskraft (die weiteres Fragen überflüssig erscheinen läßt) auch dadurch, daß ihnen unser Handeln und Verhalten (unser Leben) folgt. Denn wenn wir uns diesen Antworten entsprechend verhalten und ihnen entsprechend handeln, dann können sie sich auch in unserem Handeln und Verhalten »bewähren«: Dadurch nämlich, daß unser Handeln und Verhalten sich jeweils als Bestätigung der in den Antworten formulierten theoretischen und praktischen Überzeugungen verstehen läßt, werden die in diesen Antworten gegebenen Orientierungen gleichsam »wirklich«, weil sie die Orientierungen unseres wirklichen Handelns und Lebens geworden sind. Zugleich damit verleihen sie diesem Handeln und Leben eine uns verständliche Identität, weil wir es nun als ein Handeln und Verhalten dadurch darstellen können, daß es unseren Orientierungen folgt.

Zu »wirklichen« Orientierungen unseres Lebens und Handelns werden die Antworten auf unsere alltäglich gestellten Wissens- und Sollensfragen - bzw., wie ich insgesamt auch kurz sagen möchte, auf unsere Orientierungsfragen - nicht nur durch ihre sorgfältige - der kritischen Vernunft folgenden - *Brarbeitung,* und auch nicht nur durch methodisch geleitete und d. h. genaue *Überprüfung* (d. h. ihre Prüfung an methodisch gewonnenen Beobachtungen oder logisch rekonstruierten Argumentationen), sondern auch durch ihre *Unterstellung* als überzeugungskräftige und damit sicher unser Handeln und Verhalten leitende Antworten.

Das soll nicht heißen, daß es auf die sorgfältige Erarbeitung und genaue Überprüfung nicht ankäme: beides sollen ja gerade diese Fragen - und damit gewinnen sie ihren kritischen Sinn für die alltäglichen Rede- und Handlungszusammenhänge – erzwingen. Worauf ich hier hinweisen will, ist der besondere »Sicherheitsgewinn«, der durch die Tatsache geschaffen wird, daß die auf unsere alltäglich – und durchaus in kritischem Sinn! - gestellten Orientierungsfragen gegebenen Antworten sich überhaupt in unserem Handeln und Verhalten bewähren können. Erst dadurch, daß wir unser Handeln und Verhalten an ihnen ausrichten, sie in diesem Sinne »in die Wirklichkeit umsetzen«, *verleihen* wir ihnen den Rang »wirklicher« Orientierungen, die uns tatsächlich sicher leiten.

In der *»philosophischen« Wendung der Orientierungsfragen* wird hingegen gerade diese Sicherheit aufzulösen versucht. Und diese philosophische Auflösung unserer alltäglich gewonnenen und bewährten Sicherheit verdankt sich ebenfalls nicht nur den ausdrücklich formulierten Antworten, den einzelnen Zweifeln und Gründen, die in der die Fragen beantwortenden philosophischen Reflexion ausgearbeitet werden, sondern auch schon allein der Tatsache, daß unseren Orientierungsfragen überhaupt dieser »philosophische« Sinn beigelegt wird.

Der Grund für diese mit der »philosophischen« Fragestellung als solcher verbundenen Auflösungstendenz liegt darin, daß der »philosophisch« gewendeten Orientierungsfrage - wie auch den sie aufnehmenden Antworten - kein Handeln oder Verhalten, keine Praxis, zugeordnet werden kann, worin die entsprechenden Antworten als überzeugungskräftig unterstellt und damit bewährt werden könnten. Denn indem nach der Begründung eben jener Gewißheit, Verbindlichkeit oder Tragfähigkeit unserer Orientierungen gefragt wird, die durch eine in dem alltäglichen Handeln und Verhalten vollzogene Unterstellung entstehen und erhalten bleiben, wird diese Unterstellung aufgehoben und ihrem weiteren Vollzug entzogen. Mit der Befragung der praktisch gesicherten Unterstellung auf deren Grund hin wird so die Unterstellung rückgängig gemacht und zugleich jede neue Unterstellung, eben weil sie bloß Unterstellung bliebe und sich nur praktisch - nicht aber auch durch eine ausdrücklich formulierte und begründete Antwort - sichern könnte, ausgeschlossen.

Philosophie in diesem Sinne zwingt damit nicht nur zur Auflösung unserer alltäglichen Sicherheit, mit der wir uns an unseren (sorgfältig erarbeiteten und sogargenau überprüftenI) Orientierungen in. unserem Handeln und Verhalten ausrichten, sie verwehrt darüber hinaus auch die Begründung eines Handelns und Verhaltens, das die durch sie erzeugte Unsicherheit wieder beseitigen könnte. Denn wenn die Berechtigung der Überzeugungskraft unserer Überzeugungen, der Sicherheit, mit der wir uns durch sie orientieren, selbst in Frage steht und begründet werden soll, dann können wir ja auch unser Handeln und Verhalten nicht eher als an den entsprechenden »philosophischen« Antworten orientiert ansehen, als diese Fragen tatsächlich beantwortet sind. Da es aber - wie sich aus dem Sinn der »philosophischen« Fragestellung ergibt - eine »philosophische« Antwort, die unsere Zweifel an der Überzeugungskraft unserer Überzeugungen beseitigt, nicht geben kann, kann sich auch keine Praxis auf solche »philosophischen« Ergebnisse berufen.

Dazu zwei Zwischenbemerkungen: (1) »Philosophische« Antworten kann es nicht geben, weil mit der sie einfordernden Orientierungsfrage eben die Instanz ausgeklammert wird, die uns unsere Antworten überzeugend werden läßt, nämlich die unseren Antworten folgende Praxis. Die eigentümliche Überzeugungskraft unserer theoretischen und praktischen Überzeugungen – die wir dadurch charakterisieren, daß wir von einem »Wissen«, von »Geboten« (oder wie Kant von einem »kategorischen Imperativ«), von »vernünftigen« Hoffnungen reden -, entsteht erst dadurch, daß wir über die Fragen und Antworten, mit denen wir diese Überzeugungen gewinnen, hinaus auch handeln und uns verhalten, und zwar diesen Überzeugungen entsprechend. Die unseren Überzeugungen folgende Praxis macht diese Überzeugungen zu verläßlichen, verbindlichen und uns tatsächlich leitenden Orientierungen. Die »philosophische« Frage überläßt nun nicht mehr dieser Praxis die Erzeugung der Überzeugungskraft, sondern will sie einer eigenen Überlegung übertragen, nämlich dem «philosophischen« Denken, d. i. dem Versuch, die philosophische Orientierungsfrage zu beantworten. Solange sich dieses Denken aber nicht seine eigene Verabschiedung erlaubt, also die Beendigung der Orientierungsfragen durch die nun orientierte Praxis, solange also die philosophische Frage überhaupt aufrechterhalten wird, solange kann eben auch keine Überzeugungskraft für unsere grundlegenden Orientierungen entstehen, also auch keine überzeugende Antwort auf die »philosophische« Frage gegeben werden.

(2) Die zweite Zwischenbemerkung soll der Vermeidung eines naheliegenden Mißverständnisses dienen. Wenn ich erst in der Praxis den Grund für die Überzeugungskraft unserer Überzeugungen sehe, so möchte ich damit nicht sagen, daß die Erarbeitung und Überprüfung unserer Überzeugungen - also deren »theoretische« Ausbildung - für die Entwicklung dieser Überzeugungskraft gleichgültig seien. Vielmehr werden sich ja nur diese Überzeugungen für uns als »wirkliche« Orientierungen bewähren, die wir auch als richtig und wahr beurteilen, d. h. deren Erarbeitung und Überprüfung unseren Kriterien eines sorgfaltig und methodisch geordneten Vorgehens entsprechen. Entscheidend für die hier vorgetragenen überlegungen ist es aber, daß auch die sorgfältigste Erarbeitung und genaueste Überprüfung für sich alleine noch keine Überzeugungskraft im Sinne der uns »wirklich« leitenden Orientierungen erzeugen. Denn die Sorgfalt der Erarbeitung und die Genauigkeit der Überprüfung läßt sich ja eben verstehen als der Versuch, diese Überzeugungskraft so weit wie möglich bereits vorwegzunehmen und unser Handeln und Verhalten dadurch bereits im Vorhinein vernünftig zu leiten. Keinesfalls aber darf diese *gedankliche Vorwegnahme* der Überzeugungskraft mit dieser Überzeugungskraft *selbst* verwechselt werden. In einem Bilde gesprochen: Die Erarbeitung und Überprüfung unserer Überzeugungen lassen sich wie die verschiedenen Phasen einer Gerichtsverhandlung sehen. Die Sorgfalt und Genauigkeit bei der Informationserhebung und -deutung, bei der Abwägung verschiedener Einschätzungen des jeweiligen Sachverhaltes, bei der Zumessung von Schuld usw. liefern eine bessere oder schlechtere Grundlage für eine gerechte Urteilsfindung. Die Urteilsfindung selbst aber - also auch die Entscheidung darüber, um welchen Sachverhalt es sich denn gehandelt hat – bedarf einer eigenen Handlung, die dann (nämlich über die sorgfaltige Erarbeitung und genaue Überprüfung aller Gründe für die Urteilsfindung) nur noch die verantwortete Bemühung des oder der Urteilenden um ein gerechtes Urteil zu ihrem Maßstab hat. Ebenso wie ein als gerecht beurteiltes Urteil auf die Sorgfalt seiner Erarbeitung und die Genauigkeit seiner Überprüfung angewiesen bleibt, bleibt auch die Überzeugungskraft nur den Überzeugungen erhalten, die ebenso sorgfältig und genau ausgebildet worden sind. Die Betonung der Praxis als des Grundes für die Überzeugungskraft unserer Überzeugungen ist daher auch nicht mit einer existentialistischen Position zu verwechseln, gemäß derer in der Verwirklichung einer Überzeugung als solcher bereits die einzige - und legitime - Basis für die Überzeugungskraft unserer Überzeugungen gesehen wird.

Nach diesen beiden Zwischenbemerkungen möchte ich als Resümee des ersten Schrittes festhalten, daß die *Frage nach der*

Überzeugungskraft unserer theoretischen und praktischen Überzeugungen auf der einen Seite die kritische Vernunftphilosophie im Sinne des (von Kant auf den Begriff gebrachten) Antwortversuchs auf die drei »philosophischen« Grundfragen konstituiert, diese Philosophie zugleich aber auch in einen unauflösbaren Widerspruch mit sich selbst bringt - nämlich eine Antwort dort suchen zu müssen, wo es sie nicht geben kann: in der philosophischen Reflexion. Die alltägliche Praxis liefert demgegenüber zwar)wirklich« orientierende Überzeugungen, aber ihre Sprachlosigkeit gegenüber den philosophischen Fragen macht sie zur Antwort untauglich. Sie könnte diese Fragen nur ignorieren und weiterlaufen. Die Eliminierung der alltäglichen Praxis zwingt auf der anderen Seite diese philosophische Reflexion entweder dazu, skeptisch ihre Ansprüche aufzugeben und in der Bestätigung des alltäglichen Faktischen zu resignieren oder ihre Erbebnisse dogmatisch zu dekretieren.

In einem *zweiten Schritt* möchte ich dieses allgemeine philosophische Dilemma dadurch verdeutlichen, daß ich es für eine der drei kantischen Grundfragen näher zu erläutern versuche. Ich wähle dazu die zweite Grundfrage *)Was soll ich tun?«*, weil sie ohnehin die Frage unter den dreien ist, die die Orientierungssuche für unser Handeln und Leben am deutlichsten artikuliert und die zudem die Einrichtung einer neuen Disziplin wie der philosophischen Anthropologie überflüssig machen würde, wenn sie selbst - nämlich in der Ethik - beantwortet werden könnte. Gerade die Unbeantwortbarkeit der ethischen Frage »Was soll ich tun?« – im Sinne der Frage nach Möglichkeiten zur Begründung von Handlungsorientierungen - würde daher den Sinn einer philosophischen Anhropologie besonders deutlich werden lassen.

Die Ethik im Verständnis der Vernunftphilosophie sucht nach Möglichkeiten zur Kritik und Begründung unserer Moral, d. i. der individuellen Gewohnheiten oder allgemeinen Weisen unseres Handelns, insbesondere derjenigen, die sich auf ausdrückliche Vorschriften (in einer bestimmten Gruppe oder Gesellschaft) berufen können. Ohne hier die verschiedenen Wege zu diskutieren, auf denen solche Möglichkeiten in der Geschichte tatsächlich gesucht worden sind oder nach eigenem Verständnis gesucht werden sollten, ergibt sich für alle Versuche, überhaupt unter Berufung alleine auf die – jedermann zugängliche- Vernunft, solche Möglichkeiten zu finden, also insbesondere Prinzipien der

moralischen Kritik und Begründung aufzustellen, ein besonderes Problem, das ich das *»moralpbilosopbiscbe* (bzw. ethische) *Dilemma«* nennen möchte.

Dieses Dilemma läßt sich schematisch verdeutlichen, wenn man die Ziele und Mittel einer ethischen Argumentation betrachtet, die sich alleine durch ihre Vernünftigkeit ausweisen will, und wenn man zugleich die Idee zu klären versucht, durch die Moralität - d. i. das, was das moralische Gute oder Gebotene zu definieren vermag - zur Leitvorstellung nicht nur unseres Lebens und Handelns, sondern vor allem auch unseres ethischen Argumentierens selbst werden soll. Das Ziel einer ethischen Argumentation besteht darin, handlungsleitende Vorstellungen - seien sie durch zu erreichende Zustände oder durch auszuführende Handlungen, seien sie allgemein-schematisch oder konkret-exemplarisch beschrieben - so zu begründen, daß jedermann sie als für sein eigenes Handeln verbindlich einsehen kann. Die Mittel, die für eine solche Argumentation zur Verfügung stehen, müssen solche sein, die ebenfalls für jedermann zugänglich sind - da es zur Definition der Vernunft gehört, daß sie das Vermögen eines jeden ist.

Wie man im einzelnen auch die Begründungsmöglichkeiten in einer ethischen Argumentation bestimmen wird, ist jedenfalls die Angabe dessen, was gewollt wird, erforderlich, um irgendein *»Sollen«,* also eine verbindliche Vorschrift für unser Handeln und Leben, begründen zu können. Ohne eine Kenntnis dessen, was gewollt wird, können wir auch nicht - für jedermann einsichtig! – begründen, was gewollt werden soll. Denn um eine handlungsleitende Vorstellung als eine zu wollende (d. i. als eine, deren Verwirklichung im Handeln gewollt werden soll) jemandem einsichtig machen zu können, muß ich mich auf das *Wollen* berufen, das ihm bereits einsichtig ist: nämlich sein eigenes Wollen. Dieses sein Wollen ist das Ergebnis seiner Handlungen und Erfahrungen, seiner Überlegungen und Entschlüsse - der von ihm verantworteten geistigen Bewältigung seines bisherigen Lebens (sowohl der Umstände als auch der Gestaltungsversuche dieses Lebens) -, so daß es gleichsam als das praktisch gewendete Resümee seiner Einsichten verstanden werden kann. Mit dem, was jemand will, sind so bereits die Möglichkeiten eröffnet und eingegrenzt für das, was er wollen kann, also auch dafür, was ihm als das, was er wollen

soll, einsichtig gemacht werden kann. Damit ergibt sich nun als eine grundlegende Schwierigkeit für jede ethische Argumentation, zur Berufung auf etwas - nämlich auf das, was gewollt wird – gezwungen zu sein, das seinerseits nicht nur nicht eindeutig feststellbar, sondern auch dort, wo es überhaupt feststellbar ist, offensichtlich widersprüchlich ist (widersprüchlich in dem Sinne, daß miteinander unverträgliche Ziele verfolgt und Handlungen erstrebt werden).

Weil mit der Unverträglichkeit dessen, was gewollt wird, auch die Einsichten in das, was gewollt werden sollte, widersprüchlich sind, muß es sich eine ethische Argumentation, will sie ihr Ziel erreichen, zur Aufgabe machen, die *Unverträglichkeit des Wollens*- auf einsichtige Weise! - *aufzuheben*. Damit besteht die Frage, wer seinen Willen wie und warum verändern soll, damit ein gemeinsames Handeln möglich wird.

Nur am Rande sei hier vermerkt, daß es nicht darum gehen muß, daß alle am Ende und wenigstens in ihren obersten Zielen das gleiche wollen sollen. Auch verschiedene Willen - also das Wollen verschiedener Ziele oder Handlungsweisen, verschiedener Präferenzen usw. - können durchaus miteinander verträglich sein. Verträglich nenne ich verschiedene handlungsleitende Vorstellungen bereits dann, wenn ihre Verwirklichung sich nicht verhindert. Man kann natürlich die stärkere Forderung vertreten, daß eine ethische Argumentation auch die verschiedenen Willen selbst in eine Gesamtordnung bringen soll, so daß sich jede handlungsleitende Vorstellung mindestens einer anderen durch eine argumentative Beziehung wie der zwischen Grund und Folge, Teil und Ganzem, Zweck und Mittel usw. zuordnen läßt. Eine solche Frage führt aber bereits in die Diskussion der Ethik selbst hinein und ist für die hier vorgetragene Überlegung unnötig. Ich begnüge mich daher mit der schwächeren Formulierung, nach der überhaupt ein gemeinsames Handeln gefordert wird, unabhängig davon, ob diesem Handeln auch ein gemeinsames Wollen zugrunde liegt oder nicht.

Solange nun die Personen, um deren Wollen und Handeln es geht, die »Betroffenen«, miteinander über ihre Schwierigkeiten reden können, könnte man versucht sein zu sagen, daß sie sich eben selber einigen müßten, daß jedenfalls die Entwicklung einer eigenen Argumentationsform in einer eigens dazu aufgebauten philosophischen Disziplin nicht nötig sei. Abgesehen von der Problematik einer solchen Antwort, ist diese Situation, in der die

Betroffenen miteinander reden können, in vielen, und zwar gerade den entscheidenden Fragen (soweit sie jedenfalls unsere politischen, rechtlichen, sozialen, ökonomischen, sogar physischen Existenzbedingungen betreffen) nicht einmal gegeben. Wir sind daher gezwungen, auch dort nach einsichtigen Willensänderungen zu suchen, wo man mit den Betroffenen nicht unmittelbar reden kann. Damit ist das Problem deutlich: *In einer ethischen Argllmentation ist man gezwungen, WilJensänderllngen zu begründen, ohne die Möglichkeit zu haben, für diese Willensänderllng allch die Zustimmung der Betroffenen anzuführen.* Man kann zwar - sorgfaltig und genau - begründen, warum man diese Zustimmung erwarten dürfe. Aber diese begründete Erwartung einer Zustimmung ersetzt nicht die Zustimmung selbst. Man bleibt in der Lage desjenigen, der für andere abwägen und entscheiden muß, ob sie etwas wollen, wollen können oder wollen sollten.

Zum Dilemma wird dieses Problem dadurch, daß an die ethische Argumentation ein bestimmter Anspruch erhoben ist, nämlich der, von jemandem nur das zu fordern, was er auch einsehen kann. Dieser Anspruch läßt sich als die Verwirklichung der Idee der Moralität für die ethische Argumentation verstehen. Auch hier wieder ohne weitere Diskussion unterstelle ich, daß diese Idee in der Anerkennung eines jeden anderen als einer Person besteht, die - wie ich selbst auch - zur vernünftigen Bildung ihrer praktischen und theoretischen Einsichten, insbesondere ihres Willens, fähig ist. Pragmatisch verstehe ich diese *Anerkennllng der Vernllnftfähigkeit eines jeden anderen* so, daß seine Zustimmung, insbesondere aber seine Ablehnung gegenüber einem Vorschlag - hier: zur Willensänderung - auch dann ein mit diesem Vorschlag gleichgewichtiges Argument ist, wenn mein Vorschlag mit größtmöglicher Sorgfalt und Genauigkeit erarbeitet und überprüft ist, und zwar unabhängig davon, ob die Äußerung des anderen nur schlicht vorgetragen ist oder ebenfalls meinen Vorstellungen von Sorgfalt und Genauigkeit folgt.

Da die Zustimmung durch eine ethische Argumentation nicht wirklich erreicht wird, sondern immer nur - unter Berufung auf einsehbare Vorschläge zur Willensänderung - zu begründen versucht werden kann, daß etwas zustimmungs*fähig* ist, kann mit einer solchen Argumentation auch keine Verbindlichkeit erzeugt

werden. Alle Versuche, trotzdem das Ergebnis einer ethischen Argumentation für verbindlich zu erklären - also auch der Versuch Kants, kategorische Imperative aufzustellen –, müßten die gedachte Zustimmung aller für die allgemeine Zustimmung nehmen und würden damit die *wirkliche* Anerkennung eines jeden anderen als einer vernunftfähigen Person durch die bloß *gedachte* Anerkennung ersetzen. Die Anerkennung von Personen gibt es aber nur als wirkliche. Ich kann mir diese Anerkennung zwar insofern »denken«, als ich sie mir vornehme, ich kann sie aber nicht gegenüber gedachten Personen - nämlich gegenüber Personen, deren Zustimmung zu meinen Vorschlägen ich gemäß meinen Vorstellungen (von ihrem Willen) denkend vorwegnehme – als geleistet ansehen. Sicher kann auch bereits die Anerkennung gedachter Ansprüche, die von meinen eigenen abweichen oder ihnen sogar widersprechen, von mir eine Überwindung meiner tatsächlichen Überzeugungen fordern, eine – wie ich im Anschluß an *Paul Lorenzen* sagen will- *»Transzendierung meiner Subjektivität«*. Der *Idee der Moralität* entspricht eine solche »Transzendierung« aber erst, wenn sie sich nicht nur in den Grenzen des von mir (jetzt) Einsehbaren verschließt und den anderen auch dann noch anerkennt, wenn sein Wollen mir nicht einsichtig ist.

Auf eine Formel gebracht läßt sich das *»moralphilosophische Dilemma«* nun so darstellen: Jeder Versuch, durch ethisches Argumentieren – und d. h. durch für jedermann einsehbare Begründungsschritte zu Willensänderungen – zur Auszeichnung allgemein verbindlicher handlungsleitender Vorstellungen oder Vorschriften zu kommen, erreicht entweder nicht sein Ziel - diese allgemeine Verbindlichkeit - oder verstößt gegen die Idee der Moralität - die wirkliche Anerkennung eines jeden anderen als einer vernunftfähigen Person. Soll das Ziel erreicht werden, so müssen auf irgendeine Weise die eigenen Vorstellungen von dem, was für alle einsichtig gewollt werden kann und soll, zu den Vorstellungen aller von dem, was gewollt werden soll, erklärt und damit letztlich die eigenen Überzeugungen zum obersten Maßstab des Guten oder Gebotenen erhoben werden - was ersichtlich gegen die Idee der Moralität verstößt. Soll hingegen die Idee der Moralität verwirklicht werden, so scheint kein Weg mehr zu einer Begründung von verbindlichen handlungsleitenden Vorstellun-

gen zu führen - wenn nicht alle Betroffenen sich ohnehin schon selbst geeinigt haben.

Man kann nun auf mehrfache Weise versuchen, diesem Dilemma zu entgehen. Das einfachste scheint zu sein, das Ziel der ethischen Argumentation zurückzustecken oder die Idee der Moralität nicht mehr für die Begründung von Verbindlichkeit zu beanspruchen. So könnte man die ethische Argumentation darauf beschränken, lediglich die eigene Gesinnung zu befestigen - ohne daß daraus eine auf irgendeine Weise auch für andere verbindliche Forderung folgen würde. Gleichsam komplementär dazu könnte man für die Forderungen, die sich an andere - vor allem auch an die anderen, die im unmittelbaren Gespräch nicht erreichbar sind - richten, den Anspruch auf Vernunft und damit auf Moralität aufgeben und die Legitimation solcher Forderungen etwa institutionalisierten Mechanismen der Entscheidung und Willensfestlegung überlassen. Keinem der beiden Wege will ich hier folgen - nicht, weil ich sie nicht für gangbar halte, sondern weil ich in ihnen »zu frühe« Abzweigungen von dem ursprünglich eingeschlagenen Weg, nämlich dem Weg einer vernünftigen Begründung von Antworten auf die »philosophischen« Grundfragen, sehe. Auch wenn ich selbst zugeben möchte, daß eine »direkte«, nämlich sich auf die Möglichkeiten der argumentierenden Vernunft alleine berufene, Antwort auf die angeführten Grundfragen nicht möglich ist, möchte ich diese Fragen doch zu beantworten versuchen, und zwar sogar in der Richtung; in der sie die Vernunftphilosophie zu beantworten versucht hat: nämlich durch einsichtige Gründe. Was ich allerdings verändern möchte, ist die Deutung dessen, was »einsichtig« - oder auch »vernünftig« und »begründet« - heißt. Damit nehme ich den *dritten Schritt der Überlegungen* auf, in denen das *Problem derphilosophischen Anthropologie* entwickelt werden soll.

Das »moralphilosophische Dilemma« entsteht dadurch, daß Willensänderungen durch Argumentationen »einsichtig« - oder auch »vernünftig« und »begründet« - herbeizuführen versucht werden, die die Einsichtigkeit für die anderen in der jeweiligen Vorstellung des Argumentierenden vorwegnehmen müssen. Überzeugungskraft gewinnen Überzeugungen - bzw. Einsichtigkeit (für denjenigen, der sie übernehmen soll) erreichen Argumentationen - aber erst dadurch, daß sie sich im Handeln und Verhal-

ten, in der *Praxis,* bewähren. Wollte man dem aufgezeigten Dilemma entgehen, so müßte man Argumentationen anbieten, die nicht zur gedanklichen Vorwegnahme von Zustimmung zwingen, sondern die sich bereits auf solche praktischen Bewährungen von Überzeugungen stützen können. Diese Forderung scheint aber das Dilemma nicht aufzulösen, sondern nur in eine andere Form zu bringen. Denn wie soll man auf eine bereits bestehende Praxis hinweisen können, wenn es gerade darum geht, unsere Praxis – mit unserem sie leitenden Willen - zu ändern? Wie kann man - um die traditionelle philosophische Unterscheidung aufzunehmen – ein *Sollen durch das Sein begründen?* Tatsächlich liefert diese Frage den Ansatzpunkt für jene Änderung des Fragerahmens, mit der die *Disjunktion von Sein und Sollen, von (faktischer) Praxis und (normativer) Argumentation* nicht länger selbstverständlich bleibt und aufgrund derer somit die »kategorial verschiedene« Problemstellung einer philosophischen Anthropologie entwickelt werden kann.

Anschließen möchte ich diese Entwicklung an eine kurze Reflexion auf das *alltägliche Reden über snser Handeln und Verhalten.* Wenn wir sagen, daß wir – in einer bestimmten Situation - so oder so gehandelt bzw. uns so oder so verhalten haben, geraten wir normalerweise nicht in Schwierigkeiten darüber, ob diese unsere Mitteilungen als zutreffend angesehen werden können oder nicht. Daß gleichwohl diese alltäglichen Beschreibungen problematisch sein können, bemerken wir aber jedenfalls dann, wenn jemand deren Angemessenheit anzweifelt. »Hast Du wirklich nur höflich gefragt, oder war das nicht schon eine Provokation?« Wir brauchen uns um Beispiele nicht zu bemühen, sie gehören ebenso wie unsere Beschreibungen selbst zum Alltag. An solchen Fragen läßt sich deutlich machen, daß die Beschreibungen unseres alltäglichen Handelns und Verhaltens auch dann, wenn sie ohne eigens dazu angestellte Überlegungen zustande gekommen sind, gleichwohl Deutungen enthalten, die umstritten sein können. Diese Deutungen bestehen insbesondere in Einschätzungen der für das jeweilige Handeln und Verhalten bestehenden Möglichkeiten und Erfordernisse - d. i. in Situationsdeutungen - und in Zuschreibungen von Absichten, Überzeugungen oder Empfindungen - d. i. in Handlungs- oder Verhaltensdeutungen im engeren Sinne.

In besonderer Weise zeigt sich dieser Zusammenhang von Beschreibungen und Deutungen übrigens in der *Rechtsprechung*, die man geradezu als die Bemühung um »richtige« - und gerechte - Beschreibungen des zur Verhandlung anstehenden Handeins und Verhaltens ansehen kann. Denn die Entscheidung über die richtige Beschreibung bedingt - über die Berufung auf das den beschriebenen Sachverhalt regelnde Gesetz - auch die richterliche Entscheidung über den jeweiligen Fall. Beschreibungen verdanken sich so Deutungen, die ihrerseits von Entscheidungen getragen werden - und zwar von Entscheidungen nicht nur darüber, was (von dem, was der Fall gewesen ist) als wichtig anzusehen sei, sondern auch darüber, was denn überhaupt der Fall (insbesondere die Absicht, die Überzeugung oder die Empfindung des Handelnden) gewesen sei.

Um diesen Zusammenhang begreifen zu können, möchte ich auf die *aristotelische Unterscheidung von Dynamis und Energeia*, und zwar hier im Sinne einer Möglichkeit und deren Verwirklichung, zurückgreifen. Mit dieser Unterscheidung läßt sich sagen, daß wir unser Handeln und Verhalten in konkreten Situationen als die besondere Verwirklichung von allgemein - z. B. durch die Vorstellung eines schematisch fixierten Handlungs- oder Verhaltensablaufs - charakterisierten Handlungs- und Verhaltensmöglichkeiten beschreiben - und auch vollziehen. Diese Handlungs- und Verhaltensmöglichkeiten stellen unserem Handeln und Verhalten gleichsam ein Muster voran, das diesem unserem Handeln und Verhalten überhaupt erst seine Identität verleiht, indem es als eine Nachbildung oder Anwendung dieses Musters angesehen werden kann. Dadurch nun, daß sie als Muster unser Handeln und Verhalten sowohl bestimmen als auch beschreibbar werden lassen, bilden die von uns verwirklichten Handlungs- und Verhaltensmöglichkeiten die Vorstellungen, die unser Handeln und Verhalten leiten, die in diesem Sinne also auch ein »Sollen« darstellen. Weil sie zugleich die »Wirklichkeit« unseres Handelns und Verhaltens - und zwar im Sinne sowohl von dessen Beschreibung als auch von ‚dessen Vollzug - definieren, stellen sie zugleich aber auch das »Sein« unseres Handeins und Verhaltens dar. Anders gewendet läßt sich sagen, daß die Disjunktion von Sein und Sollen das Begreifen unserer Handlungs- und Verhaltenswirklichkeit - wie

sie sich in dem Vollzug und der Beschreibung unseres Handelns und Verhaltens zeigt –, weil sie bereits kategorial unangemessen ist, verhindert. (Diese Disjunktion verdankt sich der oben kritisierten Aufspaltung in eine dem Handeln und Verhalten vorausgehende - und dessen Ergebnisse vorwegnehmende - Argumentation und eine dieser Argumentation gegenüberstehende - sei es ihr folgende, sei es ihr widerstrebende – Praxis. Sie expliziert damit den kategorialen Rahmen für die »philosophischen« Fragen, die uns in das dargestellte Dilemma führen.)

Damit scheint mir ein Weg aus dem angeführten Dilemma – und zwar durchaus ohne das in den drei »philosophischen« Fragen sich artikulierende »Vernunftinteresse«, wie Kant es bestimmt, aufzugeben - eröffnet zu sein. Eine *praktische* - d. h. auf die Bildung unseres Willens und die Gestaltung unseres Handelns und Verhaltens abzielende – *Argumentation*, die überzeugen will, muß unser Handeln und Verhalten als Versuch zur Verwirklichung von Handlungsmöglichkeiten darstellen, die damit als die uns tatsächlich leitenden Vorstellungen hervortreten. Will man nun die ethische Frage nach dem, was wir sollen, beantworten - bzw. danach, ob unsere tatsächlichen Orientierungen auch die sind, denen wir folgen sollen –, so wird man sich einerseits nicht nur auf die Möglichkeiten, die wir in unserem Handeln und Verhalten zu verwirklichen suchen, berufen können, andererseits aber auch nicht einer zur Antizipation gezwungenen ethischen Argumentation diese Aufgabe übertragen dürfen. Auch zur Beantwortung dieser ethischen Frage wird man daher die Praxis heranziehen müssen. Für eine kritische Beurteilung unserer handlungsleitenden Vorstellung liefert diese Praxis dadurch eine Grundlage, daß man sie nicht nur als Versuch zur Verwirklichung dieser Leitvorstellungen ansieht, sondern sie auch daraufhin befragt, ob sie sich denn auch tatsächlich als eine Verwirklichung - und nicht nur als deren Versuch - der Leitvorstellungen verstehen läßt.

Nun ist klar, daß sich dieser Unterschied zwischen einem Verwirklichungsversuch und der Verwirklichung nicht durch ein äußeres – d. h. unabhängig von den Selbstdeutungen der handelnden und sich verhaltenden Personen anwendbares – Kriterium festlegen läßt. Über einen solchen Unterschied wird am Ende das Gelingen des Versuchs entscheiden, sein Handeln und Verhalten

als Teil der durch die eigenen Leitvorstellungen definierten Lebensform zu begreifen. Doch dieses Problem möchte ich hier nicht weiter erörtern, da ich es als ethisches Problem ansehe – und zwar als Problem einer Ethik, die auf einer anthropologischen Grundlegung aufbaut und nicht nur als Theorie der ethischen Argumentation auftritt.

An dieser Stelle soll nur deutlich werden, daß mit der hier vorgeschlagenen »anthropologischen« Betrachtung unseres Handelns und Verstehens nicht auch eine unkritische Affirmation des Faktischen erzwungen wird.

Mein Vorschlag ist nun, in der philosophischen Anthropologie diejenige Disziplin zu sehen, die die Aufgabe hat, für die Darstellung unseres Handelns und Verhaltens - in der Geschichte, in einer Gruppe oder in einer Gesellschaft – als Verwirklichung bzw. Verwirklichungsversuch von Handlungs- und Verhaltensmöglichkeiten, die als Muster unser Handeln und Verhalten orientieren, die begrifflichen Klärungen zu leisten. Das Ziel einer solchen *»anthropologischen« Darstellung unseres Handeins und Verhaltens* ist, wie ich zu zeigen versucht habe, die Leitvorstellungen unseres Handeins und Verhaltens über eine Klärung der Überzeugungen zu gewinnen, die sich in unserer Praxis ausgebildet und sich dort bewährt haben oder aber uns fragwürdig geworden und manchmal sogar von uns verworfen worden sind. An die Stelle der Normierung unseres Handelns und Verhaltens durch eine antizipierende Argumentation, soll eine Interpretation des Handelns und, Verhaltens in einer kritischen Reflexion gesetzt werden. Im zweiten Teil dieses Aufsatzes möchte ich an einigen Grundbegriffen der praktischen Philosophie dieses allgemein formulierte Programm - das hier nur in seiner Begründung diskutiert worden ist - erläutern. Hier sollte lediglich die »kategoriale Möglichkeit« gezeigt werden, dem allgemeinen philosophischen und dem besonderen moralphilosophischen Dilemma zu entgehen, wenn man die Wirklichkeit unseres Handelns und Verhaltens - also die spezifisch »menschliche« Wirklichkeit - als eine Realität auffaßt, die nicht nur einfach zu beschreiben oder durch (begründete) Forderungen zu bestimmen ist, sondern die in sich selbst bereits die Instanzen zur (praktischen) Prüfung unserer Orientierungen entwickelt und an die sich daher auch unsere ausdrückliche Überlegung zur Verläßlichkeit,

Verbindlichkeit und Tragfähigkeit unserer Überzeugungen anschließen kann.

Am Ende dieses ersten Teiles bleibt mir noch die Frage zu beantworten, warum ich dieses Programm für eine besondere Betrachtung unserer Handlungs- und Verhaltenswirklichkeit »philosophische Anthropologie« nennen will. Daß es sich um eine philosophische Fragestellung handelt, ist dadurch begründet, daß es um begriffsanalytische und -historische Aufgaben geht. Dies näher zu zeigen, dient ohnehin der zweite Teil dieses Aufsatzes. Aber warum »Anthropologie«, wenn es im Grunde um die Ausarbeitung und Anwendung einer bestimmten begrifflichen Unterscheidung - nämlich der von Möglichkeiten und ihren Verwirklichungen –, die doch allgemein anwendbar sein könnte, geht?

Die Antwort auf die Frage besteht darin, daß die *Unterscheidung von Möglichkeiten und deren Verwirklichungen in der Tat nur auf das menschliche Handeln und Verhalten sinnvoll anwendbar ist* und damit diese menschliche Wirklichkeit in besonderer Weise zu charakterisieren erlaubt. Durch die Schaffung von Handlungs- und Verhaltensmöglichkeiten, durch den Versuch zu deren Verwirklichung, durch das Verständnis des eigenen Handelns und Verhaltens als einer solchen (mehr oder weniger gelungenen) Verwirklichung, durch die Deutung der eigenen Leitvorstellungen aufgrund dieses Verständnisses - durch all dies läßt sich ja unser Handeln und Verhalten als vernünftig begreifen, läßt sich die unser Handeln und Verhalten leitende und an ihm auch sich bewährende und bildende Vernunft selbst definieren. Entscheidend ist dabei, daß die *Vernunft*, von der hier geredet wird, nicht in einer durch bestimmte Prinzipien oder Regeln ihres richtigen Gebrauchs dargestellten, theoretischen Konstruktion besteht, sondern als das Vermögen eines jeden einzelnen verstanden wird, der sein Handeln und Verhalten mit seinen Überzeugungen in Übereinstimmung zu bringen sucht. Diese Vernunft, so läßt sich pointierend formulieren, ist bereits »an der Arbeit« gewesen, als sich die Handlungs- und Verhaltensweisen, die Lebens- und Gesellschaftsformen ausgebildet haben, die wir nun reflektieren. Sie hat sich in der Geschichte verwirklicht und bildet sich weiter aus der Erfahrung, die wir in unserer Praxis gewinnen. Die Definition des Menschen als eines vernunftbegabten Lebewesens - an die sich alle

anderen Definitionsversuche, auch wenn sie polemisch gegen diese Definition gewendet sind, anschließen lassen - führt in einem solchen (hier erst angedeuteten und im zweiten Teil zu erläuternden) Vernunftverständnis zu einer Konzeption der Anthropologie, gemäß der die Betrachtung der menschlichen Wirklichkeit als einer Verwirklichung von sich praktisch bewährenden Leitvorstellungen lediglich als eine Übersetzung dieser Definition gelesen werden kann: *Der Mensch ist das Lebewesen, das sich seine verläßlichen, verbindlichen und tragfähigen Überzeugungen in seiner Geschichte, d. i. seinem Handeln und Verhalten, bildet und dessen Geschichte, d. i. dessen Handeln und Verhalten, damit als die Ergebnisse seiner Vernunftleistungen begriffen werden müssen.* In diesem - ersichtlich an *Hegel* anschließenden - Vernunftverständnis läßt sich dann auch die Kantische Bestimmung der Anthropologie wieder übernehmen, nämlich als der Erforschung dessen, was der Mensch »als freihandelndes« - wir können hier einsetzen: als vernunftbegabtes »Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll«.

Prof Dr. Oss/ald Schwemmer

Institut für Philosophie
der Universität Brlangen-Nürnberg
Bismarckstr. " 8520 Erlangen

Sachzwänge und strukturell Böses in der Wirtschaft

ANALYSEN UND KONSEQUENZEN AUS DER SICHT DER CHRISTLICHEN SOZIALETHIK

VON ARTHUR RICH

Vier fragen sind es, mit denen sich die nachfolgenden, in ihrem normativen Kern theologisch geleiteten Erwägungen befassen wollen: 1. Was heißt »strukturell« Böses im Verhältnis zu seinem »personalen« Modus? 2. Ist strukturell Böses mit Sachzwängen in eins zu setzen oder gibt es Gründe, zwischen beidem zu unterscheiden? 3. Wie wirkt sich strukturell Böses konkret im Wirtschaftsleben aus? und 4. Welches sind die sozialethischen Konsequenzen, die sich für die christliche Existenz aus dem Faktum des strukturell Bösen in der Wirtschaft ergeben? Wir beginnen mit der ersten Frage.

1. STRUKTURELL UND PERSONAL BÖSES

Die frage nach dem strukturell Bösen[1] wirft die Frage nach dem Wesen des Bösen überhaupt auf. Was ist das *Böse?*

Die einfachste Antwort wäre: Das Böse ist das Gegenteil des Guten. Doch kann das selbstredend keine echte Antwort sein, weil sie nur eine neue Frage, die Frage nach dem Guten aufwirft. Wie ist das *Gute* zu bestimmen?

Darauf läßt sich keine Antwort geben, die Anspruch auf allgemeine Anerkennung erheben könnte. Je nach den weltanschaulichen und glaubensmäßigen Voraussetzungen wird sie anders ausfallen. Hier soll eine Antwort aus der Perspektive christlicher Theologie versucht werden.

Denken wir von der Bibel her - und theologisches Denken orientiert sich nun einmal an der biblischen Botschaft - dann wird

1. Der Begriff des »strukturell Bösen« stammt m. W. von *Paul Tillich* (so z. B. in: Der Protestantismus, Stuttgart 1950, S. 21).

die Antwort lauten müssen: *Gut ist, was Gott will.* Wer will, was Gott will, der handelt gut. Und wer will, was Gott nicht will, der handelt böse. Was aber will Gott?

Die Antwort auf diese Frage ist *Jesus,* der in eschatologischer Radikalität und Einmaligkeit wollte, was Gott will, und in, dessen Existenz der Wille Gottes zur vollkommenen Transparenz gelangt. Denn in ihm *wird die Liebe geschichtliche Realität,* die Liebe, von der es heißt, sie sei Gott, und wer in ihr bleibe, der bleibe in Gott und-Gort in ihm-. So artikuliert denn Jesus selber das, was Gott mit und von dem Menschen will durch die beiden alttestamentlichen Gebote: »Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüte und mit allen deinen Kräften« (5. Mose 6,5) und »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (3. Mose 19,18)3. Mit andern Worten meint dies: Ich kann nur wollen, was Gott will, wenn ich mich dem Du Gottes und dem Du des Menschen voll und ganz öffne und mich nicht als »homo incurvatus in se« auf mich selbst zurückziehe und die Selbstverwirklichung zum höchsten Anliegen mache. Denn Liebe üben heißt ja nicht für sich selbst, Liebe üben heißt vorrangig mit dem Du und für das Du leben, für das Du Gottes und das Du des Menschen. Und das eben bedeutet: Liebe ist ihrem Grundwesen nach, wie fortan gesagt werden soll, *dialogische Existenz,* Existenz in der Zwiesprache mit Gott und Existenz in der Mitmenschlichkeit mit allen, die uns begegnen. Sie ist, was Gott im Eigentlichen will. Und sie ist darum das, was mit Fug und Recht als das Gute bezeichnet werden kann.

Erweist sich dergestalt das Gute als dialogische Existenz in betendem Vertrauen zu Gott und in mitmenschlicher Solidarität mit allen denen, die unser Dasein teilen, so ist das *Böse* das Gegenteil davon: *monologisches Leben,* das um sich selber kreist, rücksichtslos sich selbst behauptet und die selbstangemaßte Autonomie zu seinem höchsten Prinzip erhebt. Dieses Prinzip, das sich im letzten der Stimme Gottes so gut wie der Stimme der Mitgeschöpfe versagt, deckt tatsächlich nach dem biblischen Zeugnis den tiefsten Grund des Bösen auf: das fundamental Böse.

---

2. 1. Joh. 4,16b.
3. Mk.12,30f.

In der *Sündenfallgeschichte* von Kapitel 3 der Genesis wird in mythischer Sprache erzählt, wie der Mensch dieses fundamental Bösen schuldig wurde und es immer wieder von neuem wird. Adam und Eva wurden nicht erst schuldig als sie von der verbotenen Frucht im Garten Eden aßen. Das Schuldigwerden fing viel früher an. Es fing damit an, daß sie der versucherischen Stimme: »Sollte Gott gesagt haben?« ... Gehör schenkten. Denn in dieser Frage kommt das erste, noch versteckte Gieren nach einem Grund zum Vorschein, der den Menschen dazu berechtigen würde, sich Gottes konkretem Anspruch zu entziehen. Wenn es nämlich unsicher wird, daß Gott ein material bestimmbares Gebot gegeben hat, dann kann mich sein Wille auch nicht mehr eigentlich verpflichten. Alles gerät in die Schwebe. Und so geht es folgerichtig in mein selbstmächtiges Belieben über, festzusetzen, was faktisch als »gut«, und was als »böse« zu gelten hat. Das macht der weitere Fortgang der alten mythischen Geschichte unüberhörbar klar durch die Versicherung der Schlange: »Wenn ihr euch lossagt vom Gebot Gottes, dann werdet ihr wie Gott sein und wissen, was gut und böse ist.« Um die Aussage dieser Stelle in ihrer ganzen Tragweite zu erfassen, muß beachtet werden, daß »Wissen« für die alte Welt immer auch den Sinn von »Können« hat, und weiter, daß die Formel »gut und böse« im Hebräischen zugleich die Bedeutung von»Über-alles-Verfügen« annehmen kanrr', Was also die Einflüsterung der Schlange zutiefst suggerieren will, ist ein *Dasein totaler Mächtigkeit,* in der ich mir in letzter Instanz selbst erlaube, alles zu tun und zu machen, was ich tun und machen kann, gehindert weder durch den Anspruch eines göttlichen noch eines menschlichen Du. Und dies alles meint nun eben eine Existenz, in der der Mensch schließlich nur noch mit sich selber rechnet, seinen eigenen Bedürfnissen, Wünschen und Ambitionen höchste Priorität verleiht und damit das dialogische Leben ins monologische verkehrt, also in das, was sich vorhin als das fundamental Böse erwiesen hat. Dieses fundamental Böse, wo immer es konkret wird, ist unsere ureigenste Entscheidung. Und darum eignet ihm in seinem Kern ein ganz persönlicher Habitus.

---

4. Siehe dazu *Gerhard von Rad,* Das erste Buch Mose, in: Das Alte Testament Deutsch (2), Göttingen 1949, S. 71 f.

Allein, das Böse in seiner vollen Wirklichkeit ist nie bloß personaler Art. Denn wo Menschen zusammenleben, da leben sie nie nur unmittelbar zusammen als ein loser Verband von Personen, sondern eingefügt in die Mittelbarkeit bestimmter *Institutionen:* Ehe, Familie, Gemeinde, Berufsstand, Arbeitsplatz, Wirtschaft, Staat etc. In diesem Sinne trifft *Kar/ Marx* den Nagel auf den Kopf, wenn er sagt: »Der Mensch ist kein abstraktes, außer der Welt hockendes Wesen, der Mensch, das ist die Welt des Menschen, Staat, Sozietät".« Zwischen Mensch und Person besteht dergestalt ein unentwirrbares Geflecht. Mit andern Worten: Der Mensch als Person läßt sich nicht trennen von seiner Welt. Ist der Personkern böse, monologisch sich selbst behauptende und so unter den Menschen Feindschaft stiftende Existenz, dann ist es auch seine Welt, und zwar bis hinein in ihre elementarsten Strukturen, die hinwiederum über die einzelnen Personen Macht gewinnens. Und soweit das zutrifft, müssen wir eben, im Unterschied zum personalen, auch von einem *strukturell Bösen* sprechen, das den Menschen schuldig macht, obwohl er sich mit seiner Welt schon immer in ihm vorfindet[7]

Von da aus gesehen, ist es nun kein Zufall, sondern Ausdruck bestürzender Logik, daß auf die Erzählung vom Sündenfall die *Geschichte von Kain und Abel* folgt. Diese Geschichte demaskiert in ihrem kontextliehen Zusammenhang die reale, in sich bereits entzweite Welt als unausweichliche Folge monologischer Selbstbehauptung, die zu einer sachlichen Gewalt über den Menschen wird. Man muß nämlich sehen, soll der alte Text in seiner unerhörten Aussage nicht verkürzt und so verharmlost werden, daß Kain und Abel als Exponenten zweier verschiedener sozialer Klassen in der frühstagrarischen Gesellschaft auftreten, deren miteinander rivalisierenden Lebensinteressen hart im Raume aufeinanderstießen. Der erste, Kain, war seßhafter Ackerbauer, und der zweite, Abel, nomadischer Hirt. Beide lebten also, längst vor der

5. MEW, Bd.l, S.378.
6. So spricht *Marx* im Blick auf unterdrückensehe gesellschaftliche Strukturen als vom »Sichfestsetzen ... unsres eignen Produkts zu einer sachlichen Gewalt über uns« (MEW, Bd. 3, S.33).
7. Das ist der Realitätsgehalt dessen, was in der christlichen Lehre von der Erbsünde zur Sprache kommt.

Mordtat, in einer schon verfallenen Weh, die die Struktur der klassenspezifischen Selbstbehauptung hatte. Und zwar betraf dies das Ganze ihres Daseins, die familiäre, gesellschaftliche, ja selbst die religiöse Sphäre. Denn es gab da, entsprechend der sozialen Differenzen, eine »Mehrzahl von Altären«,8 einen für den Nomaden und einen für den Ackerbauer. Und ausgerechnet bei der Darbietung der Opfergabe kam es zum Ausbruch des tödlichen Hasses, der dann den Brudermord entband. Faßt man die Mordtat selbst ins Auge, so mutet sie an fast wie ein tragisch-düsternes Verhängnis. Da sind zwei Brüder, die in sozial geschiedenen Lebenswelten hausen. Beide bringen von den Produkten, mit denen sie, je nach ihrer Lebenslage, besonders zu tun haben, Gott ein Opfer dar: Feldfrüchte der eine, ein Schaf der andere. Abels Opfergabe findet Wohlgefallen, Kains dagegen nicht. Dieser empfindet das als brüskierende Zurücksetzung und gerät darob in wilde Wut über den favorisierten Bruder. Er lockt Abel auf das Feld und erschlägt ihn dort. Eine verschlungene Kausalkette, in der soziale Gegensätze, die Erfahrung einer unerklärlichen Benachteiligung wie natürlich auch affektive Erregtheit eine fatale Rolle spielten. Jedenfalls war hier ein Böses involviert, das in gesellschaftlich-sozialen wie auch kultischen Strukturen wurzelte, also den Bereich des Personhaften überstieg, aber deswegen Kains Tat noch nicht entschuldigt. Und daran wird deutlich: Es gibt ein Böses, das schon zur Struktur unserer Weh gehört, in die wir hineingeboren sind, mithin nicht unmittelbar auf persönliches Verschulden zurückzuführen ist, das uns aber gleichwohl in Verhängnisse verstrickt, durch die wir selbst schuldig werden. »Wo ist dein Bruder Abel?« Und soweit das zutrifft, müssen wir im Unterschied zum personalen auch von einem strukturell Bösen sprechen.

Es bereitet nun aber, wie die Erfahrung zeigt, immer wieder Mühe, die Realität dieses, wie gesagt, strukturell Bösen einsehen und es in seinem uns auch persönlich mitschuldig machenden Charakter anerkennen zu wollen. Man redet sich nur zu gerne darauf hinaus, »Zwängen« ausgesetzt zu sein, die zu Handlungen treiben, die einem, zumindest im Nachhinein, subjektiv zuwider

8. *Gerhard von Rad,* ap. cit, S. 84.

sind. Und man tut dies, ohne sich dabei zu fragen, ob es da wirklich um unvermeidbare, weil in der Sache selber begründete Nötigungen gehe, oder nicht doch um solche, deren Ursprung in Strukturen liegt, die vom Menschen stammen und deshalb auch nicht eigentlich sein müßten. So weiß ich, um das Gemeinte zu verdeutlichen, von einem Werkmeister, der sich persönlich sehr darum bemühte, zu seinen Untergebenen in ein menschlich gutes Verhältnis zu kommen, zu seinem Leidwesen aber erfahren mußte, daß die Beziehungen desungeachtet immer schlechter wurden. Eine nähere Analyse der Sachlage ergab, daß in seinem Betrieb strukturell einiges nicht stimmte, voran das dort praktizierte und, wie der Werkmeister selbst einräumte, die Arbeiter nicht nur stressende, sondern fast erpressende Akkordsystem. Auf die Frage, ob denn das unerfreuliche Verhältnis zwischen ihm und seinen Untergebenen nicht wesentlich mit der mißlichen und von ihm zu handhabenden Lohnstruktur zusammenhänge, gab er zur Antwort, das sei wahrscheinlich schon der Fall, doch gerade darin bestehe das Unrecht, das ihm widerfahre. Er hätte doch das üble Lohnsystem nicht selbst in die Welt gesetzt. Dies sei eine Anordnung von oben her, darein er sich nun einmal zu schicken habe, obwohl es ihm selber nicht gefalle. Man könne von ihm doch nur verlangen, innerhalb der gegebenen Strukturen seines Betriebes sich ernstlich um ein gutes Verhältnis zu seinen Mitarbeitern zu bemühen. Ihn jedoch für die Folgen eines Lohnsystems, das er nur angetreten und als Werkmeister zu beachten habe, mitverantwortlich zu machen, sei doch schlechterdings absurd. Der Mann war außerstande, einzusehen, daß es sich hier um einen schuldhaften Zwang handelt und er niemals seine strukturelle Funktion als Werkmeister im Betrieb von seinem persönlichen Menschsein loslösen könne. Er wollte es einfach nicht gelten lassen, daß das Ungute, wozu ihn die vorhandenen Strukturen des Betriebes nötigten, etwas sei, das er doch selber mittue und wofür er darum auch selber die Mitverantwortung zu tragen habe. Und so verharmloste er die Wirklichkeit des Bösen, weil er es, wie das gerade unter Christen oft geschieht, nur in seiner personhaften Gestalt anerkennen wollte, genau so, wie es etwa auch Marxisten verharmlosen, die zwar ein waches Gespür für das strukturell Böse in Gesellschaft und Wirtschaft bekunden, dafür aber leicht das personal Böse

übersehen oder es doch bagatellisieren. Das Böse in seiner Ganzheit ist eben immer personal und strukturell bestimmt", Als strukturell Böses erweist es sich als Objektivation des personalen zu einer Art »fremden Macht« über uns, und als personal Böses ist es der Wurzelgrund des strukturellen.

II. SACHZWÄNGE UND STRUKTURELL BÖSES

Ist damit deutlich geworden, was strukturell Böses im Verhältnis zum personalen besagen will, so stellt sich nun eine zweite Frage. Wie verhalten sich *Sachzwänge* und strukturell Böses zueinander? Sind Sachzwänge immer strukturell böse? Und beruht strukturell Böses immer auf Sachzwängen?

Das Wort Zwang hat für unsere Ohren von Haus aus einen mißlichen Klang. Der Aberwille gegen alles, was nach Zwang aussieht, ist groß. Und weil Staat, Gesellschaft, Wirtschaft immer mehr oder minder mit Zwang verbunden sind, gibt es heute viele, vorab unter der jungen Generation, die in vermeintlich radikaler Auflehnung gegen jede Form von Zwang aus dem allem auszuflippen suchen und von einer Welt ohne jede Zwänge träumen. Doch eine solche Welt gibt es nicht, und kann es auch nicht geben, schon darum nicht, weil unsere Welt nach Gottes Willen endliche Struktur besitzt genau so wie das uns zugemessene Leben auch. Wir finden uns also von vorneherein innerhalb bestimmter *Grenzen* vor. Von Grenzen gehen aber *Zwänge* aus. So sind unsere Energiequellen und Rohstoffreserven. trotz der vielfaltigen Substitutionsmöglichkeiten, grundsätzlich begrenzt",

In noch evidenterem Maße gilt das vom nutzbaren Boden unseres Planeten.

Diese Grundtatsache zwingt uns, und zwar je länger, je mehr, nicht nur haushälterischer mit den kostbar gewordenen Naturgü-

9. Dazu eingehender *Arthur Rieh,* Christliche Existenz in der industriellen Welt, Zürich 1964², S. 201 f.

10. Es ist eigentlich bemühend, daß erst seit den alarmierenden Berichten des Club of Rome *(Dennis Meadows* u. a., Die Grenzen des Wachstums, Stuttgart 1972; *Mihailo Mesarović* u. *Eduard Pestei,* Menschheit am Wendepunkt, Stuttgart 1974) diese elementare Tatsache ins Bewußtsein einer breiteren Öffentlichkeit gedrungen ist.

tern umzugehen, sondern auch dafür besorgt zu sein, daß die Brdbevölkerung nicht ins Ungemessene wächst, mag das noch so sehr das herkömmliche Lebensgefühl befremden. Es handelt sich da um objektive Gegebenheiten, die ohne Dazutun des Menschen bestehen, also um Zwänge, die massiv unser ökologisches Eingebundensein in das Ganze der Schöpfung und damit unsere unentrinnbare Geschöpflichkeit zutage treten lassen. Derartige Zwänge, auch wo sie sich wirtschaftlich hart auswirken, sind indessen dem strukturell Bösen nicht gleichzusetzen. Wohl werden sie zu bösen, sogar, wie wir heute sehen und erleben, zu ganz bösen Situationen führen, wenn sich der Mensch in seiner angemaßten Autonomie, als wäre er ihr Herr und Gebieter, quasi monologisch zur Natur verhält, nicht auf die Stimme hört, die aus ihren Konstanten und Gesetzmäßigkeiten spricht, und so die eigenen geschöpfliehen Grenzen notorisch mißachtet. Wo das geschieht, und es ist geschehen, da allerdings werden Zustände geschaffen, die durch und durch strukturell böse sind und Zwänge auf uns ausüben, die verheerend wirken und uns auch in einem persönlichen Sinne mitschuldig machen müssen.

Man denke vor allem an unsere grenzenlos gewordene, der Natur abgetrotzte und gegen sie gewalttätig auftretende *technokratische Zivilisation* mit ihrer horrenden, sich nun bedrohlich gegen uns selber kehrenden Vmweltverwüstung. Allein, das sind nicht Folgen dieser Grenzen, sondern Folgen ihrer freventlichen Mißachtung.

Ähnliches, wenngleich mit Abstand, gilt von den Zwängen, die in *Sachgegebenheiten* gründen. Auch sie müssen vom strukturell Bösen abgehoben werden. Dahin gehört beispielsweise der vielverkannte Zwang zur *Rentabilität in der Wirtschaft.* Wirtschaften läßt sich nun einmal auf die Länge nur unter der Bedingung, daß man nicht in die roten Zahlen kommt. Und zwar trifft das zu, ob jetzt die Wirtschaft eine sogenannt »sozialistische« oder »kapitalistische« Struktur besitzt. Es ist einfach nicht wahr, daß die sozialistisch strukturierte Wirtschaft im ganzen gewinnuninteressiert sein könnte. Auch sie nimmt das Rentabilitätsinteresse wahr und muß das tun, freilich mit anderen Methoden und unter einem anderen Titel. So sprechen zwar sowjetische Wirtschaftstheoretiker nicht von Gewinn- und Verlustrechnung, wohl aber von

»Chozrastschott«!! und meinen damit die in den Betrieben buchhalterisch ausgewiesene Differenz zwischen den Kosten und Einnahmen und die durch besondere Prämien geförderten Anreize zur Steigerung dieser Differenz, also schlicht und einfach den Gewinn bzw. das Interesse am Gewinn[12]. Man sollte darum die aus der Sache selber sich ergebende Gewinnorientiertheit in der Wirtschaft nicht schon als solche verdammen, sondern vielmehr einsehen lernen, daß es hier um eine Notwendigkeit geht, die sich auf die Dauer nicht mißachten läßt, mit der allerdings auch – davon wird noch die Rede sein - schlimmer Mißbrauch getrieben werden kann.

So also gibt es Zwänge in der Wirtschaft, die ihre natürlichen und sachlichen Gründe haben. Derartige Zwänge wird man nicht, nur weil von ihnen eine bestimmte Nötigung ausgeht, dem strukturell Bösen gleichsetzen oder doch mit ihm in einen bestimmten Zusammenhang bringen dürfen. Wo das geschieht, und faktisch geschieht das häufig, zumal unter emotionell argumentierenden oder idealistisch gesinnten Gemütern, da verläßt man den Boden der Realitäten und gibt sich weltfremden Illusionen hin. Das ist die eine Gefahr, vor der man sich in dieser Sache hüten muß.

Die andere Gefahr besteht nun darin, daß man, gerade umgekehrt, Zwänge, die weder aus natürlichen noch aus sachlichen Gegebenheiten stammen, sondern vom *kollektiven Verhalten der Wirtschaftenden* selbst verursacht sind, dann aber, einmal in Gang gebracht, wie »fremde Mächte wirken« und objektiv zu Entscheidungen nötigen, die man subjektiv vielleicht bedauern mag, als »natürlich« oder »sachlich« begründet ausgibt. Wir sind in solchen Zwangslagen nur zu schnell bereit, zu unserer eigenen Rechtfertigung einfach und unbesehen als von »force majeure« zu reden.

Das wurde wieder einmal mehr bestätigt, als unlängst ein Mitglied der Geschäftsleitung eines schweizerischen Industrieunternehmens über die Konkurrenzverhältnisse in seiner Branche sprach. Das Bild, das er entwarf, war sehr beklemmend. Es herrsche international ein Kampf aller gegen alle um das pure Überle-

11. Das russische Wort bedeutet soviel wie »wirtschaftliche Kosrenrechnung«,

12. *Ota Šik,* Der Strukturwandel der Wirtschaftssysteme in den osteuropäischen Ländern, Zürich 1971, S.37.

ben. Wer sich da nicht rücksichtslos zu behaupten wisse, werde unbarmherzig ausgemerzt. Das sei die reine Wahrheit.

An den Fakten selber, die der Industriemanager vortrug, gab es kaum etwas zu deuteln. Er sah die Dinge so, wie sie waren, und er sah sie doch wieder nicht so. Denn unversehens holte er zu einer weltanschaulichen Deutung des Ganzen aus. Er las nämlich einen Passus aus *Darwiss* Werk über »Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl« vor und gab anschließend den folgenden Kommentar dazu: Wie in der Tierwelt diejenigen überlebten und zur Fortpflanzung gelangten, die den Kampf ums Dasein bestünden, so gehe es auch im wirtschaftlichen Konkurrenzkampf von heute her und zu. Die lebenstüchtigen Unternehmen kämen davon, die anderen blieben auf der Strecke oder würden von den Erfolgreicheren aufgesogen. Hier wie dort spiele dasselbe Naturgesetz, und daran müsse man sich halten.

Auf diese Weise also wurde das in der westlichen Welt vorherrschende Konkurrenzsystem zu einer Art Naturgesetz emporgehievt, dessen sich die Wirtschaftenden nichts vermöchten und das man hinnehmen müsse wie man nun einmal Naturgesetze hinzunehmen habe. Was man tun könne, sei lediglich, daraus das Beste für sich selbst zu machen. Allein, die Dinge so sehen wollen, läuft auf einen Trug hinaus. Denn es geht da weder um »Natur« noch um unabdingliche »Notwendigkeit«. Dieses System mit seinem Leitprinzip der rücksichtslosen unternehmerischen Selbstbehauptung hat der Mensch selbst geschaffen. Es gehört, um in den großen Sprachbildern der Bibel zu reden, nicht zu Gottes Schöpfungswelt, es gehört zur Welt nach dem Fall, zur Welt Adams und Evas, Kains und Abels. Mit anderen Worten: Wir haben es auf die eigene Kappe zu nehmen. Sein Böses ist unser Böses, freilich zu wirtschaftlichen Strukturen gewordenes Böses, das uns nun seine eigenen Gesetze aufzwingt, als müßte es so sein. Aber es muß nicht so sein! Es muß nicht so sein, weil das Böse nicht sein muß, weil es nicht von Gott ins Leben gerufen worden ist, sondern unserer höchsteigenen, den Willen Gottes verkehrenden Existenz entspringt.

Damit ist eine grundlegende Einsicht in den Blick gekommen. Es gibt Zwänge in der Wirtschaft, die in der Tatsache der Gesehöpflichkeit oder in sachlichen Notwendigkeiten begründet

sind, und es gibt solche, die auf dem strukturell Bösen beruhen, das in letzter Instanz auf uns selber zurückzuführen ist. Anders gesagt: Es gibt *sinnvoJie Zwänge,* die wir nicht ändern können noch sollen; und es gibt *unsinnige Zwänge,* mit denen wir uns niemals abfinden dürfen, weil sie aus dem Bösen stammen und Böses bewirken. Das alles liegt in dem starken Wort des Theologen und Philosophen *Friedrid: Oetinger,* wonach um drei Dinge zu bitten sind: Um die Gelassenheit, Dinge hinzunehmen, die wir nicht ändern können, um den Mut, die Dinge zu ändern, die wir zu ändern vermögen, und um die Weisheit, das eine vom andern zu unterscheiden.

IH. STRUKTURELL BÖSES IN DER WIRTSCHAFT

Nachdem nun hinreichend klargeworden sein dürfte, was der Begriff "strukturell Böses" im Unterschied zu seinem personalen Modus meint und wie sich Zwänge, die strukturell böse sind, von solchen unterscheiden lassen, auf die das nicht zutrifft, gilt es jetzt, in einem dritten Schritt sich der weiteren Frage zuzuwenden: Wie etabliert sich *strukturell Böses in der Wirtschaft* und wie wirkt es sich dort aus? Es wird sich dabei von selbst verstehen, daß es aus Raumgründen zu mehr nicht reichen wird, als wenigstens anzudeuten, worum es in dieser Sache geht.

Es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß die *Rentabilitätsorientiertheil* der wirtschaftlichen Unternehmen einer sachlichen Notwendigkeit entspricht, die mit dem strukturell Bösen nichts zu tun haben braucht. Will ein Unternehmen überleben, so muß es auf seine Kosten kommen, also rentieren.

Das Rentabilitätsinteresse ist somit legitim, weil sachgeboten. Daran gilt es festzuhalten. Allein, das heißt noch lange nicht, daß dieses Interesse alle anderen dominieren soll. Wo das geschieht, da führt die Wahrnehmung des an sich gerechtfertigten Rentabilitätsinteresses zur sogenannten »Gewinnmaximierung«. Gewinnmaximierung und rentabilitätsbewußtes Wirtschaften sind indessen zwei verschiedene Dinge.

Gewinnmaximierung bedeutet, daß die Erzielung eines möglichst hohen Gewinnes zum vorherrschenden, ja, in extremis, zum

einzigen Unternehmenszweck erhoben wird, dem sich alles übrige unterzuordnen habe. Es geht da um eine ökonomische Grundeinseellung, die man als »kapitalistisch« zu bezeichnen pflegt. Wo sie die Wirtschaftstätigkeit bestimmt, da entstehen zwangsläufig in Unternehmen und Betrieb wie im Wettbewerbsverhalten Strukturen, die die effiziente Verfolgung dieses Zweckes begünstigen. Früher führte das zu gedrückten Löhnen, ja massiver Ausbeutung der Lohnabhängigen. Heute, wo wenigstens in den entwickelten Industrieländern die Arbeitnehmer durch starke Gewerkschaften wirtschaftlich geschützt werden, geht das nicht mehr so. Doch können die Lohnkosten im Interesse der Gewinnmaximierung noch anderweitig herabgedrückt werden, beispielsweise durch Verschärfung des Arbeitstempos, durch den Abbau von Arbeitsplätzen mittels hemmungsloser Rationalisierung oder ähnlicher Maßnahmen in der Fertigungsorganisation, allenfalls auch durch die Verlegung von Produktionszweigen in Billiglohnländer. Und das geht in der Regel zu Lasten der im Lohnverhältnis Arbeitenden. Die Folgen sind bekannt: Streßerfahrung, Monotonie in der Arbeit, Angst vor dem Verlust der Stelle usf. Und damit wird ein anderes Grundinteresse verletzt, das ebenso geboten ist wie dasjenige der Rentabilität, nämlich das Interesse an humanen Arbeitsbedingungen - der Begriff im weitesten Sinn verstanden – ohne dessen entschiedene Wahrnehmung die Arbeit zur Qual werden muß. Kommt dieses Grundanliegen nicht zu seinem Recht, weil es von Wirtschaftsstrukturen her, die auf einseitige Wahrnehmung des Rentabilitätsinteresses ausgerichtet sind, behindert wird, dann eben ist Böses, strukturell Böses, im Spiel. Und das muß sich auf die Länge, nicht nur sozial, sondern auch wirtschaftlich, verheerend auswirken.

Die hier, wie vermerkt, nur andeutbaren Zusammenhänge decken auf, wie sich *strukturell Böses in der Wirtschaft* etabliert. Es etabliert sich so, daß *ein als solches gerechtfertigtes Grundinteresse die He"schaft an sich reißt,* das Gegeninteresse schlechthin dominiert und es, im Extremfall, zum Schweigen bringt. Das geschieht nun eben dann, um das Gesagte nochmals zu unterstreichen, wenn die notwendige Rentabilitätsorientierung der Wirtschaft zur Gewinnmaximierung ausartet. Es müßte freilich auch dazu kommen, falls das Gegenteil eintreten würde, nämlich die Verdrängung des

Rentabilitätsinteresses durch eine Maximierung der humanen und sozialen Anliegen der Beschäftigten, was ebenfalls destruktive Folgen haben müßten. Und warum das alles? Die Antwort darauf ist schon gefallen: weil dahinter das fundamental Böse steckt, monologisches, die Liebe in ihrer Dialogik verratendes Sein und Leben. Es gibt auch eine Monologie der Interessen, da einzelne, Gruppen, Klassen etc, Wirtschaft und Gesellschaft so einzurichten suchen, daß ihre je eigenen Forderungen und Aspirationen, entgegen einer auf dem Dialogischen beruhenden Menschlichkeit, zur Dominanz gelangen. Und in dem Maße das geschieht, etabliert sich strukturell Böses, treten Unterdrücker und Unterdrückte auf den Plan, gibt es Leid und Opfer.

Fängt man einmal an, die Dinge in diese Perspektive zu rücken, dann erwacht auch der Sinn für die Wirklichkeit des strukturell Bösen in der Wirtschaft, und zwar in ihrer ganzen komplexen Vielfalt. Vom heutigen Konkurrenzkampf als einer seiner Äußerungsformen war bereits kurz die Rede. Zwischen der monologischen Entartung dieses Kampfes und dem *echten Wettbewerb* als der Grundordnung der Wirtschaft ist ähnlich zu unterscheiden wie zwischen Gewinnmaximierung und Rentabilität. Auch der wirtschaftliche Wettbewerb braucht nicht strukturell böse zu sein, entgegen ideologisch bestimmten Vorurteilen, wie sie weit verbreitet sind. Er kann dazu dienen, die Wirtschaft möglichst freiheitlich zu organisieren, den Fähigen, Tüchtigen und Wagemutigen annähernd gleiche Chancen einzuräumen und die Produzenten- und Konsumenteninteressen miteinander in Einklang zu bringen, überhaupt die Gesamtproduktivität der Wirtschaft zu

13. Es sei hier daraufhingewiesen, daß selbst *Karl Marx* in seiner »Kritik des Gothaer Programms«, das unter dem bestimmenden Einfluß von Lassalle die unverkürzte Verteilung des Arbeitsertrages an die Arbeiter gefordert hatte, gegen eine derartige Maximierung des Sozialinteresses Stellung bezog. Marx machte geltend, auch in einer sozialistisch geführten Wirtschaft müßten zur Ersetzung verbrauchter Produktionsmittel, zur Ausdehnung der Produktion und zur Bildung von Reserven und Assekuranzfonds Abzüge vom Arbeitsertrag der Arbeiter vorgenommen werden. »Diese Abzüge vom ›unverkürzten Arbeitsertrage sind eine ökonomische Notwendigkeit, und ihre Größe ist zu bestimmen nach vorhandenen Mitteln und Kräften, zum Teil durch Wahrscheinlichkeitsrechnung, aber sie sind in keiner Weise aus der Gerechtigkeit kalkulierbar« (MEW, Bd. 19, S. 18f.).

optimierent". Allein, das trifft nur zu, sofern neben unumgänglichen Lenkungsmechanismen taugliche Rahmenbedingungen bestehen, die von der staatlichen Wirtschaftspolitik festzulegen und zu gewährleisten sind. »Innerhalb des Marktsystems ist die allgegenwärtige Tendenz zu beachten, Machtpositionen aufzubauen und damit wettbewerbliche Prozesse abzubauene'>. Fehlen solche Rahmenbedingungen oder sind sie zu schwach ausgebildet, um die Entstehung marktbeherrschender Mächte zu verhindern, sei es in Form von monopolartigen Einzelunternehmen wie nicht wenige der großen Multis, oder sei es in Gestalt von Unternehmensgruppen wie Kartelle, Konzerne etc., dann beginnt die Wettbewerbswirtschaft in einen Tummelplatz umzuschlagen, auf dem die Machtposition und nicht die wirtschaftliche Tüchtigkeit entscheidet. Kurzum: sie wird zu einem Monolog der Mächtigen, zu einer Art Wirtschaftsdarwinismus, wo der Stärkere den Schwächeren schluckt und die ökonomischen Machtkonzentrationen ins Maßlose gehen. Ist man nun einmal in eine derartige Entwicklung hineingeschlittert, dann bleibt es faktisch unvermeidlich, daß die Gewinnmaximierung mit allen ihren fatalen Folgen zum Lebensprinzip der Unternehmen wird. Denn je höher der Gewinn, desto stärker die Machtposition und um so größer die Überlebenschancen in diesem wilden, sich selbst überlassenen Daseinskampf. Es waltet da ein Teufelskreis, der nicht nur zu höchst gefährlichen Machtballungen in der nationalen wie in der Weltwirtschaft führt, sondern auch in einem hohen Maße dafür mitverantwortlich ist, daß in der heutigen Welt die wirtschaftlichen Gewichte so provozierend ungleich verteilt sind und gerade die Ärmsten unter den Entwicklungsländern noch immer ärmer werden.

---

14. Gerade die negativen Erfahrungen mit der Zentralverwaltungswirtschaft haben selbst unter Ökonomen, die von ihr her kommen, die Unaufgebbarkeit des Marktprinzips neu zur Evidenz gebracht. So betont *Ota Sik*, »... daß der Markt im heutigen Stadium der menschlichen Gesellschaft durch nichts anderes ersetzbar ist. Es ist eine der Grunderkenntnisse aus dem Kommunismus, daß der Markt nicht durch eine direktive zentrale Planung ersetzt werden kann. Die Vorstellung einer Ersetzung des Marktes durch den Plan ist die große Illusion« (Marktwirtschaft ohne Kapitalismus, in: Demokratisierung der Wirtschaft, hrsg. v. W. Fricke, A. Geissler, Hamburg 1973, S. 305).

15. *Helmut Leipold,* Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme im Vergleich, 2. Auf}. Stuttgart 1980, S. 98.

Auf einen weiteren Zusammenhang, der dem strukturell Bösen in der Wirtschaft zuzurechnen ist, sei schließlich noch hingewiesen. In den Industrie1ändern vorab der westlichen Welt besteht nicht nur ein unternehmerisoher Trend zur Gewinnmaximierung, sondern auch ein Hang zu stetiger *Anspruchssteigerung* bei breiten Arbeitnehmerschichten, somit zu noch höheren Löhnen, besseren Sozialleistungen, kürzeren Arbeitszeiten usf, Beides erzeugte und erzeugt weiterhin einen Trend zu quantitativem Wachstum der Wirtschaft in den besagten, ökonomisch und technologisch ohnehin schon hoch entwickelten Regionen. Das führt einerseits zu einer Erschwerung der Wachstumsförderung in den minderentwickelten Ländern, also zu neuem sozialen Unrecht. Und anderseits führt es im Blick auf die nachkommenden Generationen zu einem bedrohlichen Verzehr der vorhandenen Rohstoffreserven und Energievorkommen sowie zu einem längst nicht mehr verantwortbaren Ausmaß der Verschmutzung, ja Zerstörung unserer Umwelt. Auch dahinter steht wieder Interessenmonologie. Man will seine je eigenen Interessen über alles stellen, ohne Rücksicht auf das Ganze, ohne den Dialog mit dem Partner zu suchen, der in diesem Falle - man muß das heute mit ganz besonderer Dringlichkeit sagen - nicht nur die Dritte Welt, sondern auch die mißhandelte Natur ist. Und so manövriert man sich in Daseinsstrukturen hinein, die böse Zwänge auslösen müssen und die sich, wenn überhaupt, nur schwerlich wieder abbauen oder gar beseitigen lassen. Damit ist auch schon die letzte und anspruchsvollste Frage in den Blick gekommen, die sich hier stellt.

IV. DIE SOZIALETHISCHE HERAUSFORDERUNG

Bei dieser Frage geht es um die *ethische Herausforderung,* der sich *christlicher Glaube* angesichts des strukturell Bösen in der Wirtschaft ausgesetzt sieht. Auch sie läßt sich in dem zur Verfügung stehenden Rahmen nur fragmentarisch angehen. Durch fünf Hauptthesen soll versucht werden, wenigstens die Richtung anzudeuten, in der christliche Existenz auf die gemeinte Herausforderung zu antworten hätte.

1. Strukturell und personal Böses sind, wie der 1. Teil ersichtlich

machte, eng *ineinander verwoben*. Denn strukturell Böses erwächst auf dem Grund des personal Bösen, und personal Böses kann wieder vom strukturell Bösen veranlaßt sein. Es geht hier also um eine Realität, die das Ganze der menschlichen Existenz umgreift und sie in ihrem innersten Kern betrifft. Darum wird auch dieses Böse in der Welt solange Bestand haben als die totale Umkehr, die in der Sprache der Bibel »metanoia« heißt und mit dem Kommen des Reiches Gottes zusammentrifftts, noch ausbleibt. Die Absage an die monologische Existenz selbstangemaßter Autonomie!", die unser Unglück ist, und der Aufbruch zum dialogischen Leben in der Gottes- und Nächstenliebe fängt damit an, daß man dies in seiner ganzen Tiefe und Schwere erkennt. Dann wird man auch de profundis zu rufen anfangen: »Dein Reich komme?« »Erlöse uns von allem Bösen!«

2. Christlicher Glaube ist Existenz der *Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes in unsere Welt*. Diese Hoffnung will nicht als metaphysische Garantie dafür verstanden sein, daß die Geschichte der Menschheit zwangsläufig einen guten Ausgang nimmt. Mit Geschichtsoptimismus hat sie darum nichts zu tun. Es gibt in der Geschichte weder Zwangsläufigkeiten zum Guten noch zum Bösen. Das Böse muß nicht, aber es kann geschichtlich siegen. Christlicher Glaube weiß gerade in seiner Reichgotteshoffnung darum. So spricht denn Paulus von ihr als von »Hoffnung wider aller Hoffnung«18, als Hoffnung wider alle Geschichtswahrscheinlichkeit. Es ist geschichtlich nicht wahrscheinlich, daß der Mensch mit dem Bösen in seiner Totalität als personal und strukturell Bösen fertig wird. Aber Glauben heißt nun gerade, daß der Mensch nicht allein mit sich selber, sondern vor allem und zuerst mit Gott rechnet und sich auf das Geschehnis seines Reiches einläßt, das mit Jesus von Nazareth begonnen hat. Und wo das geschieht, da gibt es Neuanfang, Umkehr, Hinwendung zum Guten, kurzum Bewegung auf das Reich Gottes hin inmitten der Verfallenheit der Welt. Das heißt nun wieder nicht, daß dort, wo christlicher Glaube zum Leben kommt, das Böse hinweggezaubert würde. Aber das heißt,

16. Mk. 1,15.
17. »Selbstangemaßre Auronomie« steht hier im Gegensatz zur·Autonomie im Glauben, die Paulus mit seinem Verständnis der "Freiheit" meint.
18. ae, 4,18.

daß dort, wo es zu einem derartigen Erwachen kommt, der Kampf gegen das Böse in dessen verschiedensten Spielarten aufgenommen werden wird. Und wo das nicht geschieht, da eben ist christlicher Glaube noch gar nicht zum Leben erwacht.

3. Zur christlichen Existenz gehört also wesensnotwendig der *Kampf gegen das strukturell Böse.* Mit anderen Worten: es geht da nicht nur um die Wandlung im eigenen persönlichen Verhalten, so wichtig das immer ist und bleibt; es geht auch um die Änderung unguter, Böses bewirkender Strukturen in Gesellschaft und Wirtschaft. Wo letzteres unterbleibt, da wird der Kampf gegen das Böse nicht zur Gänze ausgetragen und bleibt man fraglos in Halbheiten stecken. Denn das strukturell Böse in der Welt mindert sich nicht schon automatisch mit der Minderung des personal Bösen in den eigenen Lebenszusammenhängen. So sieht sich auch ein christlicher Unternehmer, er mag in seinem persönlichen Verhalten noch so sehr von der Nächstenliebe motiviert sein, gleichwohl den Zwängen ausgesetzt, die von schlimmen Wirtschaftsstrukturen ausgehen und die ihn nötigen, anders zu handeln als er handeln möchte. Er wird im besten Falle einiges mildern können, doch mehr nicht. Sollen die Impulse der Liebe als Antrieb zu einer dialogisch gearteten Daseinsverfassung auch in Wirtschaft und Gesellschaft zum Zuge kommen, dann müssen dort Strukturen entstehen, die der Monologie der Macht, der Interessen, der Entscheidungsbildung usf. effektiv entgegenwirken. Ansonsten bleibt alles frommer Wunsch. »Liebe« im neutestamentlichen Sinne läßt sich jedenfalls nicht auf persönliche Motivation reduzieren, vielmehr bricht mit ihr »schon die Macht der künftigen Weltzeit herein in diese Weltform«19. Und darum bedeutet wirkliche Liebe nicht nur Angriff auf das personal, sondern zugleich auf das strukturell Böse, wo immer es sich als monokratische Ordnung der Daseinsverhältnisse zeigt.

4. Der Kampf gegen das strukturell Böse in der Wirtschaft ist nicht nur eine harte, er ist auch eine schwierige Sache. Um ihn zu führen, braucht es mehr als Standfestigkeit und guten Willen. Es braucht darüber hinaus viel *Einsicht, Nüchternheit* und *Sachverstand.* Dreierlei sollte man vor allem beachten.

---

19. Ethe/hert Stallffer, in: ThW, Bd. 1, S.52.

Einmal muß man sich stets vergegenwärtigen, daß das strukturell Böse in der Wirtschaft nicht einfach bestimmten Personen, seien es nun natürliche oder juristische, angelastet werden darf. Emotionsgeladene Anklagen in dieser Richtung können zwar die Massenmedien mobilisieren und die Gemüter erregen, sie zielen aber doch an der komplexen Wirklichkeit vorbei. Jedenfalls kann es nicht Sache des Christen sein, über die »böse Welt« erhaben zu Gericht zu sitzen, zumal sich keiner von der Mitschuld an diesem Bösen freizusprechen vermag.

Weiter hat man sich vor einer Ideologisierung der Frage zu hüten, um die es hier geht. Es ist nicht einfach so, daß man das strukturell Böse mit dem »Kapitalismus« in eins setzen könnte, und daß dieses mit dessen Beseitigung, wenn auch nicht auf einen Schlag, so doch allmählich, verschwinden würde. Auch in den Gesellschaften des sogenannten »real existierenden Sozialismus« gibt es strukturell Böses, nur in andern Formen. Zu meinen, daß mit einem bloßen Systemwechsel die Sache im ganzen schon getan wäre, ist illusionär, und wer so denkt gibt sich realitätsfremden Erwartungen hin. Ein wirtschaftlicher Systemwechsel allein schafft noch keine guten Menschen, sowenig die personhafte Umwandlung von Menschen schon allein ein System zum Guten hin verwandeln würde. Solange es darum personal Böses gibt, wird eben auch strukturell Böses immer wieder in der Welt zur Macht gelangen, wie natürlich umgekehrt.

Und schließlich wird man sich angesichts dieses unbequemen Sachverhaltes darüber Rechenschaft geben müssen, daß wir mit unserm Kampf gegen das strukturell Böse in der Wirtschaft und anderwärts nie an ein Ende kommen werden. Das politische Ziel kann also nie so etwas wie eine perfekte Gesellschaft sein. Was erreichbar ist, ist ein Mehr an Menschlichkeit, ein Mehr an Menschlichkeit auch in den wirtschaftlichen Strukturen. Im Kampf um dieses Erreichbare wird allerdings der von der Hoffnung auf das Reich Gottes Getriebene bis an die Grenzen des Möglichen gehen und dennoch realistisch bleiben müssen.

5. Mehr *Menschlichkeit in der Wirtschaft* kann nur heißen, deren monologischen Strukturen aufbrechen und jenen Geist des Mit- und Füreinanders in sie hineintragen, der vom Dialogischen lebt, darum auch den Widerpart im Kampf der wirtschaftlichen Kräfte

und Interessen nicht schlechthin als Feind, sondern als möglichen Kontrahenten betrachtet und so nach Verständigungslösungen sucht, die das Recht aller im Auge haben. Eine Patentlösung gibt es da selbstredend nicht, schon gar nicht eine christliche. Man wird da immer unterwegs sein müssen. Aber die sozialethische Richtung, in der es zu gehen und eine Neuordnung der Wirtschaft in Angriff zu nehmen gilt, ist angebbar. Dazu zum Schluß nur die folgenden Hinweise.

Es ist ein Schritt in die rechte Richtung, die Unternehmensverfassung auf eine Weise zu ordnen, die der Struktur nach einen optimalen, auch die wirtschaftlichen Grundentscheidungen einschließenden Ausbau des *Mitbestimmungsrechts der Arbeitnehmer* zu gewährleisten vermag. Mitbestimmung, recht verstanden, zielt darauf hin, die Trägerschaften der Faktoren »Kapital« und »Arbeit« zu einer partizipativ gearteten Kooperations' zusammenzuführen, um sie so strukturell zu nötigen, die Verantwortung für das Ganze zu einer gemeinsamen Sache zu machen und entsprechend die gebotenen Rentabilitätsinteressen und das legitime Interesse an der Befriedigung der sozialen und humanen Bedürfnisse im Betrieb aufeinander abzustimmen. Das entspricht in seinem Wesen dem verantwortlichen Anspruch des Dialogischen als ethisches Prinzip des Guten. Es versteht sich dabei, daß dieser Anspruch in Unternehmen und Betrieb nicht einfach erzwungen werden kann, sondern die willentliche Bereitschaft aller Beteiligten zu einer partizipativen Kooperation voraussetzt. Es versteht sich aber nicht minder, daß diese Bereitschaft, soll sie wirtschaftlich konkret werden und nicht bloß eine schön klingende Absichtserklärung bleiben, zu wirklich partizipativen Unternehmens- und Betriebsstrukturen fü'hren muß, durch die die Mitbestimmung erst Realitätsbedeutung gewinnen kann.

Ferner wird es unbedingt geboten sein, das Verhältnis von Freiheit und Bindung in der Wirtschaft neu zu überdenken und zu ordnen-'. Für die dialogisch verstandene Humanität als Mit-

20. Zur Mitbestimmung als partizipativer Kooperation s. *Arthur Rieh,* Mitbestimmung in der Industrie, Zürich 1973, insbes. S. 63-80.

21. Dazu *HartmNt Christian Lüling,* Freiheit und wirtschaftlicher Liberalismus, Göttingebn 1979, eine bemerkenswerte wirtschaftswissenschaftliche Dissertation, die bis in die theologische Dimension dieser Frage vordringt.

menschlichkeit in der Liebe sind Freiheit und Bindung keine Gegensätze, sondern Werthaltungen, die relational zueinander stehen. So sagt Paulus im Galaterbrief, und zwar ausgerechnet dort, wo er den Glaubensbrüdern einschärft, daß Christus sie zur Freiheit berufen habe, sie sollten einander dienstbar sein in der Liebe[22] und mithin Solidarität üben. Wirtschaftliche Freiheit, die nicht wirtschaftliche Solidarität in sich befaßt, ist eine schlimme Freiheit. Gerade in einer Zeit wie der unsrigen, da wir schon aus ökologischen Gründen das Wirtschaftswachstum begrenzen müssen, da es mit dem Energie- und Rohstoffverbrauch haushälterisch umzugehen gilt, da uns die strukturelle Arbeitslosigkeit immer mehr zu schaffen gibt und da wir auf die Länge kaum darum herumkommen werden, zugunsten der Volkswirtschaften der Dritten Welt weit höhere Lasten auf uns zu nehmen als bisher, wird die Ausrichtung auf vermehrte Solidarität zum dringlichen Gebot. Denn es geht natürlich nicht an, daß die schwachen Schultern die Hauptlast bei dem allen zu tragen haben. Um solches nach Möglichkeit zu verhüten und eine wahrscheinliche Senkung des Lebensstandards gerecht zu verteilen, müssen über bloß fiskalische Maßnahmen hinaus gezielte Vorkehrungen getroffen und die notwendigen Instrumentarien bereitgestellt werden, damit das *Soiidaritätsprinzip in der Wirtschaft* im Rahmen einer freiheitlichen Ordnung auch wirklich spielen kann und nicht zum Opfer einer falsch verstandenen, sich desaströs auswirkenden Wirtschaftsfreiheit wird. Auch das liegt in der Konsequenz einer dialogisch begründeten Humanität.

Was sich schon auf nationalem Boden aufdrängt, gilt erst recht im Blick auf die Weltwirtschaftsordnung. Diese wirkt in ihrer heutigen Struktur unzweifelhaft so, daß die Entwicklungsländer - wenn man von den Oelstaaten absieht - noch immer, oft massiv benachteiligt werden, was insbesondere von den ärmsten unter ihnen gilt. Bei den ungleichen Spießen im internationalen Wettbewerb haben sie keine große Chance, auf den Märkten mithalten zu können. Und so zeigt sich eine immer größer werdende Gefahr, daß die Dritte Weh sich von den Industrieländern wirtschaftlich abzukoppeln sucht, den ohnehin schon höchst prekär gewordenen

22. Ga!. 5,13.

Dialog mit ihnen vollends abbrechen will, und daß derart, soweit das nicht bereits geschehen ist, eine Art Klassenspaltung in neuer, nämlich globaler Gestalt um sich greift, was ungeheuerliche Perspektiven zeitigen müßte. Änderungen der Weltwirtschaftsstrukturen mit dem erklärten Ziel, die Chancengleichheit der Entwicklungs- mit den Industrieländern zu verwirklichen, sind von da aus gesehen schlechthin unvermeidlich-t, Unterbleiben sie, dann wird die Kainswelt ihr selbstzerstörerisches Antlitz in bisher noch nie erlebter Grausamkeit enthüllen.

So zeigt es sich, daß wir auf den verschiedensten Ebenen vor schweren strukturellen Entscheidungen stehen, soll der Kampf gegen das strkturell Böse in der Wirtschaft ernsthaft aufgenommen werden. Und es zeigt sich weiter, daß dieser Kampf wegen der unauflöslichen Verflochtenheit von strukturell und personal Bösem einen jeden ganz persönlich fordert bis hinein in die alltäglichen Lebensgewohnheiten. Ist man in seinen eigenen Existenzbedürfnissen nicht zu spürbaren Opfern bereit, bleibt es im Gegenteil bei der herkömmlichen Tendenz zur Maximierung des materiellen Anspruchsniveaus, dann wird die Grundvoraussetzung für eine möglichst menschen- und sachgerechte strukturelle Neuordnung unserer wirtschaftlichen Verhältnisse überhaupt entfallen.

Prof Dr. Arthur Rich *Limmattalstr. 333*
eH - 8049 Zürich

23. Darüber neuerdings *Hans-Balz Pe/er, Hans Ruh* u. *RlldolJ Höhn,* Die neue internationale Wirtschaftsordnung - Test für die Schweiz, Studien und Berichte aus dem Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbuades, Bd. 26/27, Betn 1979.

Die gemeinsame Verantwortung von Mann und Frau in Familie, Gesellschaft und Kirche

Bericht über ein Studienprojekt des LWB

VON CHRISTINE LIENEMANN-PERRIN

An Veröffentlichungen zur Frauenemanzipation ist heute kein Mangel mehr. Das Thema wird auch in Kirche und Theologie weit häufiger als früher diskutiert. Hier soll über ein Studienprojekt berichtet werden, das sich nicht isoliert mit Problemen der Frau befaßt, sondern nach dem *Miteinander von Mann und Frau* in verschiedenen Lebensbereichen fragt. Weil die Diskriminierung von Frauen in Familie, Gesellschaft und Kirche mit dem Verhalten beider Geschlechter zusammenhängt, kann sie nur wirkungsvoll abgebaut werden, wenn beide an den Veränderungen beteiligt sind. Ein einseitiges Bemühen der Frauen treibt sie erneut in die Isolation, aus der sie sich befreien möchten.

Im Auftrag des *Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes* hat 1973 eine Gruppe von Frauen und Mannern ein Studienprojekt in Angriff genommen, dem sie den Titel gaben »Frauen als Innovationsgruppen«. Inzwischen hat die ständig wachsende Projektgruppe neun Bände mit Ergebnissen und Problemberichten vorgelegt. Eine weitere Veröffentlichung ist in Vorbereitung. Band 1 und 2 enthalten exegetische und historisch-systematische Untersuchungen zur Rolle der Frau im Alten und Neuen Testament, in der alten Kirche und der Reformation. Band 3 enthält Studien zur Situation der Frauen in Gesellschaft und Kirche, Band 4 befaßt sich mit Problemen der Hausfrauenarbeit. In zwei weiteren Bänden (5 und 7) wird die kirchliche Frauenarbeit anhand von Beispielen aus mehreren Landeskirchen untersucht. Historische und erziehungswissenschaftliche Studien zum Wandel der Frauenrolle sind in Band 6 zu finden; in Band 8 geht es um Frauen in internationalen Organisationen der Ökumene. Pflegerische und diakonische Tätigkeiten werden primär von Frauen wahrgenommen; zwei Fallstudien dazu (Band 9 und in Vorbereitung: Band 10) beenden − vorläufig - die Reihet.

1. Die Reihe »Studien und Problemberichte« aus dem Projekt >Frauen als Innovationsgruppenc, hrsg. von Gerta Scharffenorth, Gudrun Diestel und Niels Hasselmann erscheint im Burckhardthaus-Verlag, Gelnhausen. Die bisher erschienenen Bände sind:
   Band 1: *Gerta Scharffenorth/Klaus Tbraed«,* »Freunde in Christus werden«. Die Beziehung von Mann und Frau als Frage an Theologie und Kirche (1977).

Das Projekt ist also interdisziplinär breit angelegt, was dem Gegenstand der Untersuchung zweifellos angemessen ist. Die Projektgruppe will sich nicht mit verkürzten und ideologisierenden Thesen zur Situation der Frauen zufrieden geben. Im Gegenteil: Die Studien sind mit viel Kompetenz geschrieben und tragen zur Versachlichung einer aktuellen Diskussion bei, die oft unter unkritischer Emotionalität, Legitimationsversuchen und apologetischen Argumenten leidet.

Obwohl die einzelnen Beiträge in den vorliegenden Bänden in ihrer Thematik sehr weit auseinanderliegen, gibt es *übergreifende Probleme,* auf die man überall stößt, wenn auch jeweils unter einer anderen Perspektive. Nur eines dieser allgegenwärtigen Probleme kann hier aufgegriffen werden: *das Verhältnis von Ober- und Unterordnung zwischen Mann und Frau«.* Man begegnet ihm in Theologie, Kirche und Gesellschaft, im öffentlichen und privaten Leben, in der Vergangenheit ebenso wie in der Gegenwart. Wie die Unterordnung der Frau theologisch legitimiert worden ist, zeigt ein Zitat aus einem Aufsatz von *Peter Brenner,* den er 1960 in der Diskussion um die Frauenordination veröffentlicht hat: »Beide Ereignisse der Urgeschichte, Erschaffung und Sündenfall, bestimmen das gegenwärtige Sein und die gegenwärtige Grundstellung der Frau, auch der Frau, die Christin ist. Für sie gilt darum jene Haltung, die in dem Begriff Unterordnung (hypotage) zusammengefaßt ist. Dieser der Frau

---

Band 2: *Frank Crüsemann/Hartwig Thyen,* Als Mann und Frau geschaffen. Exegetische Studien zur Rolle der Frau (1978).

Band 3: *Claudia Pinl/Mechlhi/d Fischer/Erika Reichle* u. a., Frauen auf neuen Wegen. Studien und Problemberichte zur Situation der Frauen in Gesellschaft und Kirche (1978).

Band 4: *Silvia Konlos/Karin Walser,* ... weil nur zählt, was Geld einbringt. Probleme der Hausfrauenarbeit (1979).

Band 5: Wir Frauen in der Kirche. Eine Selbststudie zur organisierten Frauenarbeit, hrsg. von der Frauenarbeit der Evangelischen Landeskirche in Württemberg (1980).

Band 6: *Annelle Kuhn/Gerda Tornieportb,* Frauenbildung und Geschlechtsrolle. Historische und erziehungswissenschaftliche Studien zum Wandel der Frauenrolle in Familie und Gesellschaft (1980).

Band 7: *Ingrid Lukatis/Anna-Barbara Naß,* Phantasie für sich und andere. Mitarbeit von Frauen und neue Formen der Frauenarbeit in der Kirche (1981).

Band 8: *Gudrun Kaper* u. a., Eva, wo bist du? Frauen in internationalen Organisationen der Ökumene. Eine Dokumentation (1981).

Band 9: *Erika Schuchardt,* Warum gerade ich ... ? Behinderung und Glaube. Pädagogische Schritte mit Betroffenen und Begleitenden (1981).

Da die Bände 8 und 9 erst nach Abfassung dieses Artikels erschienen sind, können sie hier nicht berücksichtigt werden.

gebotenen Unterordnung widerspricht jenes Lehren (gemeint ist das Predigen, C. L.). Wenn eine Frau im Gottesdienst lehrend auftritt, tritt sie aus der ihr gebotenen Unterordnung heraus und übt mit solchem Lehren eine Amtsgewalt über den Mann aus. Darum ist ein solches Lehren ein selbstherrliches Heraustreten aus dem ordo (taxis), in den auch die Christin aufgrund der Erschaffung des Menschen und des Falles des Menschen hineingestellt ist. Daher darf die Frau als solche im Gottesdienst nicht predigen-.«

1. Eine sorgfaltige *exegetische Analyse* von biblischen Texten, die für solche Legitimationszwecke immer wieder herangezogen worden sind (und werden), ist für Theologie und Kirche unerläßlich. Im Folgenden möchte ich zunächst auf *Criisemanns* Auslegung von Genesis 2f eingehen>, Die Erzählung von der Erschaffung des Menschen (’ădăm) und seiner Frau in Gen. 2 verrät laut Crüsemann ein androzentrisches Weltbild und eine androzentrische Sprache - anderes sei in der patriarchalischen Gesellschaft des Alten Testaments auch nicht zu erwarten. Der eigentliche, uneingeschränkte Mensch sei in der Erzählung von Gen. 2 der Mann, und neben dem Menschen stehe seine Frau". Die Entstehung der Frau aus der Rippe des Mannes ist laut Crüsemann eine bildliehe Darstellung der engsten Zusammengehörigkeit von Mann und Frau. Das von Gott für die beiden bestimmte gegenseitige Verhältnis ist »engstes Aufeinanderangewiesensein, auch da, wo es ökonomisch nicht notwendig ist; volle Entsprechung, Jubel und schamlose Freude aneinander. Das war Gottes Ziel – und das ist es doch wohl noch immer. Und überall, wo Menschen davon etwas erfahren, ist Eden, ist Ursprung, ist Identität mit dem Ziel der Schöpfunget, »Von Kindern ist hier gar nicht die Rede, sie sind nicht der Zweck der Erschaffung der Frau oder der Beziehung zum Manns.« Erst in Gen. 3 verwandelt sich die Beziehung zwischen Mann und Frau zum Schlechten; dies wird als Folge des Sündenfalls erzählt. Die Frau hat unter den Folgen des Sündenfalls mehr zu leiden als der Mann; denn von seiner Strafe – harte Arbeit und Tod - ist sie ja ebenso betroffen wie der Mann. Darüber hinaus muß sie aber noch Zusätzliches erleiden: ihre Abhängigkeit vom Mann und die Schmerzen bei Schwangerschaft und Geburt. Crüsemann sieht in der Ge-

2. P. Brunner, Das Hirtenamt und die Frau, in: Lutherische Rundschau, 1959/60, 312.
3. Frank Crüsemann, »... er aber soll dein Herr sein« (Genesis 3,16). Die Frau in der patriarchalischen Welt des Alten Testaments, in: Band 2, 11-106.
4. A. a. O., 57.
5. A. a. O., 61.
6. Ebd.

schichte von der Verführung der Frau durch die Schlange eine Ätiologie, die erklären soll, warum die Frau das härtere Los trifft als den Mann. »Nur als Ätiologie für die vom allgemeinen Menschengeschick noch abweichende Minderung ihrer Existenz und ihrer Rechte kann die Verführung der Frau verstanden werden, für die größere Spannung zwischen dem von Gott Gewollten und dem, was sie konkret triffr".« Crüsemanns Folgerung daraus lautet, daß das, was die Strafsprüche aussagen, weder Gottes gute Schöpfung noch sein eigentlicher Wille sei, sondern vom Menschen selbst verschuldetes Leid, verfehlte Existenz". Die *Unterdrückung der Frau,* die *Herrschaft des Mannes* über die Frau und die in den alten Traditionen des Patriarchallsmus wurzelnde Minderbewertung der Frau habe der Erzähler *nicht* zur *Schöpfungsordnung* gemacht. Ebensowenig habe er das Wesen der Frau in ihrer Bestimmung zur Schwangerschaft und zum Dienst des Mannes gesehen. Vielmehr habe der Erzähler das, »was er auf diesem Gebiet kannte, als das angesehen, was es war, als schlecht, durch den Menschen verschuldet und nicht im Willen Gottes gelegene", »Theologisch wird man *aus Strafen keine Ordnung machen* dürfen, aus Negativitäten keinen guten Willen Gottes[10].« (Hvhbg. C.L.)

Soweit die Auslegung Crüsemanns. Welche Konsequenzen ergeben sich aus seiner Auslegung für ein theologisches Verständnis der Beziehung von Mann und Frau? Die eine Konsequenz ist einfach und einleuchtend: Das Verhältnis zwischen Mann und Frau soll nach Gottes gutem bzw. ursprünglichem Willen kein Herrschaftsverhältnis sein. Es soll vielmehr ein Verhältnis engsten Aufeinandergewiesenseins, verbunden mit Jubel und von Komplexen befreiter Freude sein. Was bedeutet seine Auslegung aber hinsichtlich der anderen »Strafe« der Frau: der Schwangerschaft und Geburt - und (könnte man im Blick auf ihre Mehrbelastung durch die Kinder hinzufügen) ihrer primären Verantwortung für die Erziehung der Kinder? Ist auch dieses Los durch den Menschen, speziell durch die Frau, verschuldet? Wie können Frau und Mann ihre diesbezügliche »Schuld« überwinden und sich nach »Gottes gutem bzw. ursprünglichen Willem« richten? Die Möglichkeit der Frau, Kinder zur Welt zu bringen und aufzuziehen, bestimmt ja das Verhältnis zwischen ihr und dem Mann zu einem ganz erheblichen Maßl". Jedenfalls

7. A. a. O., 64f.
8. A. a. O., 66.
9. A. a. O.,67.
10. Ebd.
11. Kinder spielen in der Beziehung von Mann und Frau natürlich nicht generell eine zentrale Rolle, sondern primär in der Ehe. Im Strafspruch

kann man im Verhältnis zwischen Ehegatten nicht von den Kindern abstrahieren und es nur als Problem zwischen zwei Partnern betrachten. In der Auslegung des Berichts von der Erschaffung und dem Sündenfall des Menschen müßte deshalb nach dem guten Willen Gottes für das Verhältnis von Mann und Frau *mit Kindern* gefragt werden. Da reicht Crüsemanns Feststellung nicht aus, daß in Gen. 2 von Kindern gar nicht die Rede ist und daß Kinder weder Zweck der Erschaffung der Frau noch ihrer Beziehung zum Mann seien. Seine Auslegung kann daher in dieser Hinsicht nicht voll überzeugen.

2. Wie müßte eine Auslegung von Gen. 2f aussehen, die den *Kindern* in der gleichberechtigten Beziehung von Mann und Frau Rechnung trägt? In der Regel wird man eine solche Auslegung nicht gerade bei *Luther* vermuten. In der Lutherrezeption überwiegt die Auffassung, Luthers Schöpfungsverständnis habe den Über- und Unterordnungsverhältnissen in Ehe und Familie einen heiligen Charakter zugeschrieben, der eine Gleichheit der Partner ausschließe. *Gerta Scharffenorth* zeigt aber in ihrem Beitragt- auf, daß Luther gerade von seinem Schöpfungsverständnis her die *gemeinsame* Verantwortung beider Eltern für die Kinder unterstreicht. In der Schrift »Vom ehelichen Leben« (WA 10, 265ff, 1522) kritisiert er die ungleiche Verteilung der Erziehungsaufgaben in der Familie des ausgehenden Mittelalters. Die verbreitete Ablehnung der Männer, Pflichten in der Familie zu übernehmen, bezeichnet er als Meinung der natürlichen Vernunft, die der christliche Glaube nicht gelten lassen könne. Die natürliche Vernunft spricht: »Ach, sollt ich das Kind wiegen, die Windeln waschen, Betten machen, Gestank riechen, die Nächte durchwachen, auf sein Schreien achten, seinen Grind und Blattern heilen, danach die Frau pflegen, sie ernähren, mich abmühen, hier sorgen, da sorgen, hier tun, da tun, das leiden und dies leiden, und was denn der Ehestand mehr an Unlust und Mühe lernt? Ei, sollt ich so gefangen sein[13]?« Luthers Auffassung von der gemeinsamen Verantwortung der Ehepartner für ihre Kinder kommentierend, schreibt Scharffenorth: »Der Auftrag, Got-

von Gen. 3 ist lediglich von der Ehegemeinschaft die Rede. Andere Aspekte der Mann-Frau-Beziehung kommen an weiteren Stellen des Alten Testaments vor. Ihnen widmet sich Crüsemann unter dem Stichwort »Durchbrechung der Grenzen«, vgl. a. a. O., Kp. 3.

12. Freunde in Christus. Die Beziehung von Mann und Frau bei Luther im Rahmen seines Kirchenverständnisses, in: Band 1, 183- 302.
13. Zitiert nach G. Scharffenorth, a. a. O.,219.

tes Schöpfung zu bewahren und verantwortlich zu gestalten, umfaßt die Sorge für die Kinder. An diesem Teil der weitgespannten Aufgaben des Menschen können Mann und Frau einüben, was Gott von ihnen fordert, da er sie zu seinem Ebenbild erschuf. *Ihr Auftrag prägt ihre Beziehung zueinander.* Sie sind Gefährten, die aufeinander angewiesen sind und gegenseitig die Lasten des anderen mittragen. Werden der Frau allein sdie geringen, unlustigen, verachteten Werke< zugewiesen, wird die Bestimmung des Menschen verfehlt>.« Angesichts der heute verbreiteten einseitigen Aufgabenverteilung in der Kindererziehung gewinnt Luthers Verständnis des Schöpfungsberichts besondere Aktualität.

3. Zu der Unterordnung der Frau in der *Ehe* kommt ihre Unterordnung im *öffentlichen Leben von Kirche und Gesellschaft* hinzu. Auch dies wird von Theologen nicht selten mit biblischen Texten legitimiert, Gerne wird die neutestamentliche Briefliteratur dafür in Anspruch genommen. Die Verbannung der Frauen aus dem öffentlichen Amt der Wortverkündigung wird beispielsweise mit dem Schweigegebot in 1Kor 14,34ff begründet. Auch Peter Brunner schließt sich dieser Auffassung an und meint, das Schweigegebot sei der Frau »für die Gemeindeversammlung auferlegt, im Einklang mit dem Werk des Heiligen Geistes«15. Gegen ein im Einklang mit dem Heiligen Geist ausgesprochenes Pauluswort können Frauen, die sich als Christinnen verstehen, nicht handeln wollen – so wird Brunner gedacht haben. Interessanterweise gibt es heute vor allem in Ländern der Dritten Welt Kirchen, die der Auffassung sind, Paulus sei nicht vom Heiligen Geist inspiriert gewesen, als er den Frauen in den Gemeindeversammlungen zu schweigen geboten habe. So vertritt z. B. die Kimbanguistenkirche in Zaire offiziell die Meinung, Paulus habe als gewöhnlicher Sterblicher, d. h. als Sünder, geredet, als er das Schweigegebot aussprach. Dies ist um so bemerkenswerter, als die Kimbanguistenkirche im allgemeinen streng biblizistisch argumentiert und im Unterschied zu etlichen charismatischen Kirchen die eigene Inspiration nicht höher wertet als Bibelworte. Dem kimbanguistischen Paulusurteil korrespondiert eine

14. Ebd. Die Gleichwertigkeit von Mann und Frau ist für Luther im Schöpferwillen Gottes begründet, wie er sich in Christus offenbart hat (a. a. O., 280). Luthers christologisch begründete Anthropologie ist im Luthertum teilweise wieder preisgegeben worden zugunsten einer Lehre von der prinzipiellen Unterordnung der Frau, so z. B. *P. .Altbaes,*Grundriß der Ethik, 2. Auflage 1959, 118f. (vgl. *Scbarffenortb,* a. a. O., 234, Anm.74).

15. *Pe/er Brsomer,* a, a. O., 301.

hohe Achtung der Kimbanguisten vor der Mitverantwortung der Frauen im geistlichen Amt, insbesondere im Amt des prophetischen Redens, des Predigens und des Vorbetens in der Gemeindeversammlung. Gerade die charismatischen Aufgaben also, die in der alten Kirche im Zuge der Zurückdrängung der Frauen aus der Gemeindeöffentlichkeit an Bedeutung verloren haben, werden in der Kimbanguistenkirche besonders ernstgenommen.

Im Beitrag von *Klaus Thraede*[16] geht es im Grunde um die Frage, ob die alte Kirche im Sinne der Verkündigung Jesu gehandelt hat oder nicht, als sie die Frauen von den öffentlichen Aufgaben der Gemeinde ausschloß. Thraede geht davon aus, daß in Jesu Umgang mit den Frauen und in seiner Verkündigung kein Herrschaftsverhältnis zwischen den Geschlechtern bestanden hat. Dies voraussetzend untersucht Thraede die Stellung der Frauen in der entstehenden Kirche und in der Umwelt des Neuen Testaments. Ihn interessiert, in welchem sozio-ökonornischen Kontext die alte Kirche die Freiheit des Evangeliums vernommen und verwirklicht hat. Welche rechtliche Stellung hatte die Frau im altrömischen Reich? Was wurde damals philosophisch über die Beziehung zwischen Mann und Frau gelehrt? Welche Sitten und Ordnungen bestimmten das Verhältnis zwischen den Geschlechtern? Wie verbindlich waren diese Ordnungen? Erst wenn diese Fragen geklärt sind, kann beurteilt werden, ob die alte Kirche die Verkündigung Jesu ihren historischen Möglichkeiten entsprechend aufgenommen hat oder ob sie sie nicht voll zur Geltung gebracht hat. Thraede weist aufgrund seiner profunden Kenntnisse der neutestamentlichen Zeitgeschichte nach, daß zur Zeit der Entstehung der christlichen Gemeinden ein breites Spektrum von unterschiedlichen Auffassungen über die Stellung der Frau in Haus und Öffentlichkeit vertreten wurde. Es gab also keine allgemein verbindliche sittliche Ordnung, von der jede Abweichung unmöglich gewesen wäre. In einem Klima zunehmender Liberalisierung ist damals die Stellung der Frau besonders in den Städten verbessert worden. Die *Stoiker* haben das Postulat der Einehe und die rigorose Verwerfung der »porneia« vertreten. *Antipater von Tarsus* (ca. 120 v. ehr) hat die Ehe als höchste Form mitmenschlicher Beziehung bezeichnet, in der es Gemeinschaft an Besitz, Kindern, Seele und Leib gibt. Nicht erst im Neuen Testament ist der Begriff der »agape« auf

16. *Klaus Thraede*, Ärger mit der Freiheit. Die Bedeutung von Frauen in Theorie und Praxis der alten Kirche, in: Band 1, 31-182; vgl. auch den Beitrag von *Hartwig Thyen*, »... nicht mehr männlich und weiblich ...«. Eine Studie zu Galater 3,28 (in: Band 2, 107- 208), auf die ich hier nicht eingehe.

das Verhältnis von Mann und Frau angewandt worden, sondern bereits in der hellenistischen und jüdischen Tradition.

Kurz: »Liebe und Verantwortung zweier monogam lebender Ehepartner waren in vorchristlicher Gesellschaft als Norm verbreitet und nicht bloß als esoterische Schulüberlieferung!".« Im alten Rom hat sich nach Thraedes Erkenntnissen die rechtliche Stellung der Römerinnen wesentlich verbessert. Gleichzeitig hat allerdings auch eine Reaktion gegen die Liberalisierung eingesetzt, indem der Gleichstellung von Mann und Frau das Ideal von der sittsamhäuslichen Gattin entgegengestellt wurde. Diese gegenläufigen Strömungen um die »Frauenfrage« wurden viel diskutiert. Von einer einheitlichen sittlichen Ordnung, die die Unterordnung der Frau in Haus und Öffentlichkeit allgemeinverbindlich festschrieb, ist jedenfalls nicht die Rede gewesen[18].

Die jungen Gemeinden und ihre Apostel fanden also eine Vielfalt von Ansichten und Sitten vor, zu denen sie ihren Glauben in Beziehung setzten. Nach Thraedes Beobachtung gab es in den »charismatisch geordneten paulinischen Gemeinden« keine Diskriminierung von Frauen, was ihre Mitarbeit in Mission und Gottesdienst betraf. Die Teilnahme von Frauen an verantwortlichen Aufgaben in der Gemeinde (prophetie, Vorbeten im Gottesdienst) setzte *Paulus* voraus (1Kor. 11,5). Damit haben diese Gemeinden praktiziert, was in den hellenistischen Städten damals üblich war - keine Besonderheit christlichen Gemeindelebens also. Aber schon bald setzten sich in den Gemeinden Tendenzen durch, die die Gleichstellung der Frau gegenüber dem Mann zurückdrängten. Dies zeichnet sich bereits in den *Hallstafe/n* in den Briefen an die Kolosser und Epheser ab. Im Kolosserbrief, der dem engsten Umkreis von Paulus zuzurechnen ist, findet das antike Unterordnungsdenken Eingang, das zwar die Frau nicht uneingeschränkt der Herrschaft des Mannes aussetzt, aber doch an Privatisierung und Subordination als Maßstab festhält, »obwohl dies weder in hellenistischen Urgemeinden noch in der heidnischen Umwelt der Realität hinreichend entsprachel". Die Haustafeln spiegeln nicht einfach »allgemeine Sitte« wider, sondern ein bestimmtes, nämlich der jüdischen Tradition nahestehendes Denkmuster, das anderen, ebenso gebräuchlichen und verbreiteten Denkmustern vorgezogen wird. Durch diese Option bringen die Haustafeln ein Interesse an »hypotage« als Tugend der Frau und ein Interesse an Furcht und Gehorsam der Frau gegenüber dem Mann zum Ausdruck - ein Motiv, dem

17. Thraede, a. a. O., 59.
18. A. a. O., 81ff.
19. A. a. O., 118.

andere, damals ebenfalls gebräuchliche Motive gegenüberstanden. Thraede ist der Ansicht, daß nicht nur die Unterordnung »en kyrio« gesellschaftskonform und christologisch begründbar gewesen wäre, sondern auch die Gleichordnung.

Welche sachkritischen Probleme ergeben sich aus diesem Befund? Aus Thraedes Untersuchung muß man den Schluß ziehen, daß die *Option der Unterordnung nicht die einzig mögliche* und deshalb nicht unbedingt die richtige gewesen ist. Andere damals gebräuchliche Denkmuster und Verhaltensweisen hätten der *Freiheit des Evangeliums* besser entsprochen als der Liebespatriarchalismus (E. Troeltsch) der Haustafeln. Die Option der Paulusschule verrät, daß die alte Kirche zunehmend »Ärger mit der Freiheit« (Thraede) bekam und aus diesem Grund die Weichen für eine Entwicklung stellte, die zur Verdrängung der Frauen aus wichtigen Bereichen des Gemeindelebens führte. Die *privatisierende Gehorsamsethik für Frauen* wurde Kehrseite eines *auf männliche Bischofsautorität gegründeten Kirchenverständnisses*[20]. Thraede zieht daraus den Schluß: »Wenn nötig, müssen altchristliche Texte, auch solche des Neuen Testaments, als zeitbedingt auf die Seite gelegt werden-t.« Sind die angesprochenen Texte wirklich nur »zeitbedingt«? Aufgrund von Thraedes Untersuchung muß man eher zum Schluß kommen, daß die Gehorsamsethik schon im Kontext ihrer Entstehung auf der falschen Option beruhte, weil sie die Frauen in ein Unterordnungsverhältnis gegenüber ihren Ehemännern und männlichen Gemeindeleitern brachte, obwohl dies weder von der Freiheit des Evangeliums noch von den damaligen Sitten her geboten war[22].

4. Von den vier *Amtern der Kirche,* nämlich dem Apostel-, Lehr-, Bischofs- und diakonischen Amt, waren die Frauen vom 4. Jahrhundert an - teilweise aber auch schon früher - nur zum Letztgenannten zugelassen. Diese Einschränkung hat sich während der ganzen europäischen Kirchengeschichte bis ins 20. Jahrhundert hinein durchgehalten - von einigen vorübergehenden Ausnahmen abgesehen.

Einzig die *Reformation* führte eine Diversifikation der Gemeindeämter ein, die vor allem den Frauen mehr Möglichkeiten der Beteiligung brachte. In der Familie

20. A. a. O., 127.
21. A. a. O., 124.

22. In der Schriftenauslegung des Gemeindegottesdienstes wird heute gerne auf die einheitliche, geschlossene Sittenordnung hingewiesen, in deren Kontext angeblich die Urgerneinde gar keine Alternative zur Unterordnung der Frau gehabt habe. Mit dieser Behauptung versucht man, die Anstößigkeit zu entschuldigen, die gewisse Texte des Neuen Testaments für das moderne Gleichheitsempfinden enthalten.

als der kleinsten Zelle der Gemeinde sind nach Luther Vater und Mutter »gewiß der Kinder Apostel, Bischöfe, Pfarrer, in dem sie ihnen das Evangelium kund machen«[23]. Wie G. Scharffenorth in ihrer bereits erwähnten Untersuchung feststellt, ist die Übertragung der kirchlichen Ämter auf die Eltern im Priestertum aller Gläubigen begründet. Den Frauen kam in der Reformationszeit darüber hinaus eine wichtige Aufgabe in anderen Gemeindeämtern zu: sie konnten als Lektorinnen, Hebammen und Kirchendienerinnen neu geschaffene kirchliche Amter übernehmen. Luther lehnte eine Über- und Unterordnung zwischen dem Predigtamt und anderen Ämtern ab mit dem Hinweis auf die in der Taufe begründete Einheit des Amtes[24]. Die Frage der Ordination von Frauen zum Predigtamt konnte sich Luther nach Auffassung von Scharffenorth noch nicht stellen, weil den Frauen damals die Bildungsvoraussetzungen zu diesem Amt gefehlt haben[25]. Doch die Impulse der Reformation für eine stärkere Beteiligung der Frauen an kirchlichen Ämtern haben im wesentlichen nicht über das 17. Jahrhundert hinaus gewirkt. In der fast zweitausendjährigen europäischen Kirchengeschichte haben sich die Frauen mit dem ihnen zugewiesenen Platz in der Kirche abgefunden und sich darin eingerichtet: sie sind Zuhörerinnen. Beterinnen. Dienerinnen und Erzieherinnen geworden. Ihre Fähigkeiten zu anderen Ämtern und Aufgaben in der Kirche haben sie verkümmern lassen bzw. durch Einübung jener Rollen in der Kirche verloren. Die Kirche ist sich bis in die jüngste Vergangenheit hinein diesbezüglich kaum eines Mangels oder gar eines Verschuldens bewußt geworden. Sie hat die fehlende Mitverantwortung der Frauen in Leitung, Lehre und Apostelamt der Kirche sogar mit theologischen Argumenten gerechtfertigt, indem sie auf das gottgewollte Über- und Unterordnungsverhältnis zwischen den Geschlechtern hinwies.

Erst nach dem Ersten Weltkrieg wurden europäische Kirchen mit der Frage konfrontiert, ob sie Frauen den Zugang zur Ordination und damit zum Pfarramt gewähren sollten. Die Kirchen stellten sich diese Frage nicht aus eigenem Antrieb, sondern weil sie durch die Zulassung der Frauen zum Hochschulstudium dazu genötigt wurden, für die Theologinnen ein Tätigkeitsfe1d zu finden, Der Diskussion um die Einführung der

23. Zit. nach G. Scharffenorth, a. a. O., 229.
24. G. Scharffenorth, a. a. O., 266.
25. A. a. O., 275. Scharffenorth ging dieser Frage nicht weiter nach; doch es wäre interessant zu erfahren, ob Frauen aufgrund ihrer unzureichenden Ausbildung für das Pfarramt nicht in Frage kamen. Gab es z. B. keine ehemaligen Nonnen mit einem Ausbildungsniveau, das zumindest demjenigen der »einfältigen Pfarrer und Prediger« entsprach, für die

Frauenordination ist *Erika Reichle* äm Beispiel der Württembergischen Landeskirche nachgegangen[26]. Auch hier soll nur ein Aspekt von Reichles Ausführungen herausgegriffen werden, um zu zeigen, wie stark die Diskussion um die Frauenordination von der Frage der Über- und Unterordnung zwischen den Geschlechtern bestimmt gewesen ist. In einer 40 Jahre dauernden Debatte um die Einführung der Frauenordination wurden die stärksten Bedenken gegen sie nicht etwa damit begründet, daß Frauen prinzipiell die Sakramentsverwaltung und das Predigtamt verwehrt werden müssen. Bedenken hegten Theologen vielmehr gegenüber der Vorstellung, Frauen würden diese Ämter *gegenüber Männern* ausübens". In pietistischen Kreisen der Württembergischen Landeskirche wurde das Argument ins Feld geführt, Paulus habe das »geistliche Autoritätsverhältnis« des Mannes gegenüber der Frau bestätigt, aus dem die für die Gemeinde verbindliche »geistliche Grundordnung« folge: Gott - Christus - Mann - Frau. Diese Grundordnung dürfe durch die Einführung der Frauenordination nicht zerstört werden[28]. So wurde sogar noch nach dem Zweiten Weltkrieg, als viele Theologinnen durch jahrelange Gemeindepraxis längstens bewiesen hatten, daß sie ein Pfarramt selbständig zu führen in der Lage waren, durch die Theologinnenordnung von 1948 der Auftrag für Theologinnen fast ausschließlich auf den Dienst an Frauen und Mädchen beschränkt. Predigtamt und Sakramentsverwaltung gestand man den Theologinnen also zu, aber um die Unterordnung der Frauen durch das geistliche Amt nicht in Frage zu stellen, verwehrte man ihnen die Ausübung desselben an den männlichen Gemeindegliedern. Daß diese absurde Einschränkung mit dem biblischen Amtsverständnis unvereinbar war, wurde den betroffenen Theologinnen bald klar.

Die Diskussion um die Ordination von Frauen zum Pfarramt wirft auch ein Licht auf das damit verbundene Amtsverständnis: Die Beziehung zwischen Pfarramt und Gemeinde wird als ein Herrschaftsverhältnis gesehen. Wäre dem nicht so, hätte man die Zulassung der Theologinnen zum Pfarramt nicht als Bedrohung männlicher Überordnung aufgefaßt. Weil im Pfarramt die Aufgaben des Leitens

Luther den Kleinen Katechismus schrieb? Wie stand es mit der Ausbildung der Lehrerinnen und Kateeherinnen? Im Unterschied zu den kirchlichen Hauptströmungen der Reformation gab es im 17. Jh. bei den Quäkern oft Gemeindevorsteherinnen.

26. Frauenordination. Studie zur Geschichte des Theologinnen-Berufes in den evangelischen Kirchen Deutschlands (BRD), in: Band 3, 103-180.

27. A. a. O., 126.

28. A. a. O., 133.

und Bestimmens gegenüber den dienenden Aufgaben heute so dominieren, ist dieses Amt für Frauen als ungeeignet betrachtet worden. Nicht in Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung kommt die pfarrherrliche Machtausübung primär zur Geltung, sondern in den vielen zusätzlichen Kompetenzen, die mit dem Pfarramt verknüpft sind: Gemeindeleitung, Beaufsichtigung anderer kirchlicher Mitarbeiter, Verwaltungsaufgaben, Einfluß in kirchendisziplinarischen Angelegenheiten. Als die Frauenordination ins Gespräch kam, wurde in mehreren Modellen versucht, für die Frauen ein geistliches Amt ohne gemeindeleitende Kompetenzen zu schaffen.

Lange Zeit waren es die Theologinnen selber, die ein geistliches Amt dieser Art anstrebten. Ihnen schwebte ein »Amt sui generis« vor, in dem sie das geistliche Amt des Predigens, der Sakramentsverwaltung und der Seelsorge ausüben konnten, ohne gleichzeitig die umfassende Verantwortung des Gemeindepfarramts übernehmen zu müssenö'. Mag sein, daß die Theologinnen ebenfalls in der Vorstellung der weiblichen Unterordnung befangen waren. Oder stellten sie damit grundsätzlich dasjenige Amtsverständnis in Frage, das am Herrschen statt am Dienen orientiert ist? Es ist zu hoffen, daß es Pfarrerinnen besser als »Pfarrherren« gelingt, ihr Amt unter Verzicht auf Machtausübung auszufüllen. Ob ihnen dies möglich ist, muß sich allerdings noch erweisen.

5. Als Pfarrerinnen sind Frauen in der Gemeindearbeit eher selten tätig. Um so zahlreicher arbeiten Frauen aber in Gemeindekreisen und diakonischen Einrichtungen. Ohne ihre zahlreiche Präsenz in allen Gemeindeveranstaltungen würde das Leben der Kerngemeinde rasch zusammenbrechen, und die Volkskirche wäre in ihrer Struktur zutiefst erschüttert. Von daher liegt es nahe, daß sich im Rahmen des Frauenprojekts gleich mehrere Studien mit der *kirchlichen Frauenarbeit* befassen. Die in der Frauenarbeit der Evangelischen Kirche in Württemberg organisierten Frauen haben in einer Selbststudie Merkmale ihrer Tätigkeit und Beweggründe ihrer Mitarbeit untersucht-",

In Ergänzung dazu ist eine empirische Untersuchung über neue Formen der Frauenarbeit in drei weiteren Regionen durchgeführt worden: in der Hannoverschen und Bayerischen Landeskirche sowie der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg-'.

Aus den Ergebnissen beider Unter-

29. A. a. O., 131.

30. Band 5, vgl. Anm. 1. Bei dieser Studie ist bemerkenswert, daß sie von den Betroffenen selbst durchgeführt wurde; es ist keine Studie *über* sie.

31. Band 7, vgl. Anm. 1.

suchungen kann hier wiederum nur ein Aspekt berücksichtigt werden: Die mangelnde Bereitschaft zur gemeinsamen Verantwortung von Mann und Frau führt in der kirchlichen Frauenarbeit zu charakteristischen Widersprüchen. Drei Beispiele mogen dies aufzeigen.

5.1 Die Frauenkreise sind die Stützen des Gemeindelebens - aber viele engagierte Frauen erwarten wenig von der Kirche. In den Umfragen beider Studien überwiegen übereinstimmend drei Beweggründe von Frauen, an Frauenkreisen teilzunehmen: die Isolation des Hausfrauenalltags zu durchbrechen, Gesprächspartnerinnen mit ähnlichen Erfahrungen zu treffen, Handlungsmöglichkeiten außerhalb der Familie zu fmden[32]. Unter den Mitarbeiterinnen in Frauenkreisen sind die Hausfrauen und Mütter von älteren Kindern in der großen Mehrzahl. Auf ihre Bedürfnisse sind die Frauenkreise meistens abgestimmt. Frauen suchen hier Erholung vom Alltag im Haushalt, welcher Langeweile und Streß zugleich bedeutet-'. Vergleichbar vielseitige Kontaktmöglichkeiten werden den Hausfrauen durch öffentliche Wohlfahrtseinrichtungen nicht geboten. Die Kirche steht mit ihrem Angebot für diese Bevölkerungsgruppe konkurrenzlos da - und profitiert von der »Marktlücke«, indem die Teilnehmerzahl ihrer Frauenkreise entsprechend hoch ist[34]. In einer Umfrage der Württembergischen Frauenarbeit äußerten 50% der Frauen, die Kirche habe der Frauenarbeit noch nie Aufgaben übertragen oder ihre Mitarbeit erbeten. Ein Viertel der Befragten erwartet von der Gemeinde lediglich, daß ihnen Geld und ein Raum zur Verfügung gestellt wird, in dem sie ihre Treffen abhalten können->. Von den 29 befragten Frauengrup-

32. Band 5, 58ff. Im Unterschied zu der Württembergischen Selbststudie (Band 5) haben I. Lukatis und A.-B. Naß speziell nach *neuen* Formen von kirchlicher Frauenarbeit gefragt. Es ist jedoch auffällig, daß die von diesen Frauengruppen genannten Ziele - Hilfe zum Überleben im Alltag von Haushalt und Kindererziehung, Durchbrechen der Einsamkeit zu Hause - mit den Zielen herkömmlicher Frauenkreise übereinstimmen. Sind die neuen Frauenkreise *Innovationsgruppen,* oder passen sie lediglich die Aufgaben der herkömmlichen Frauenarbeit an die gewandelten gesellschaftlichen Verhältnisse an?

33. Das Bedürfnis nach Regeneration ist bei der Mehrzahl der Teilnehmerinnen so groß, daß ihre Kraft für die Beschäftigung mit Sachfragen nicht weit reicht. Sie vermögen auch im Frauenkreis - für zahlreiche Frauen der einzige außerfamiliäre Kontakt - ihren Horizont von Familie, Erziehung und Hausarbeit nicht zu erweitern. Die psychische und physische Belastung von Hausfrauen haben *S. Kontes* und *K. Wa/ser* eindrücklich dargestellt, vgl. Anm. 1: Band 4.

34. Band 7, 110, 114.

35. Band 5, 60.

pen in der Württembergischen Landeskirche haben neun die Fragen, die sich auf die Beziehung der Gruppe zur Kirche bezogen, unbeantwortet gelassenw, Die hohe Mitgliederzahl in kirchlichen Frauengruppen darf also nicht ohne weiteres als Zeichen lebendiger Gemeinden interpretiert werden; vielmehr deutet die Diskrepanz zwischen der regen Beteiligung von Frauen an Frauenkreisen und ihrer resigniert-distanzierten Einstellung gegenüber der Kirche darauf hin, daß Frauenkreis und Gemeinde aneinander vorbeileben. Die Gründe dafür können sowohl bei den Frauenkreisen als auch bei der Gemeinde liegen. In einigen Frauenkreisen wächst das Mißfallen an dieser Beziehungslosigkeit. Sie vermissen ein gegenseitiges Geben und Nehmen, wechselseitige Lernbereitschaft, gemeinsame Verantwortung, Austausch von Kritik und Erfahrung-".

5.2 Obwohl Frauen in der Gemeinde überaus aktiv sind, bilden sie mit ihren Tätigkeiten eine isolierte Form von Gemeinde und stehen dem übrigen Leben der Gemeinde oft distanziert gegenüber. In der Gemeinde sind größtenteils Frauen dafür zuständig, Basare vorzubereiten und durchzuführen; sie sammeln Geld für das Diakonische Werk und Brot für die Welt, besuchen alte, kranke und behinderte Menschen, betreuen Kinder, verteilen Gemeindebriefe und tun anderes mehr. Neben den diakonischen Tätigkeiten aller Art wenden sie viel Zeit und Geduld darauf, sich gegenseitig zu helfen. Sie lassen es an oft vermißter Anerkennung und Aufmunterung nicht fehlen, unternehmen viel zur Minderung ihres stark empfundenen Informationsdefizits, bilden Kommunikationszentren als Ausgleich für die Abkapselung im modernen Kleinfamilienhaushalt. Kurz: Frauen helfen sich selbst und helfen den Schwachen in der Gemeinde. Aber trotz dieser beachtenswerten Leistung führen Frauenkreise in der Gemeinde oft ein vom übrigen Gemeindeleben isoliertes Dasein. Die Frauenarbeit steht nur in Ausnahmefällen auf der Traktandenliste von Kirchengemeinderat und Synode, »weil es ja allein läuft«38. Hinter diesem vordergründigen Lob eines Kirchengemeinderates verbirgt sich Nichtbeachtung der Frauenarbeit. Für die Planung kirchlicher Arbeit, für kirchenleitende Maßnahmen und kirchenpolitische Entscheidungen scheint man die Arbeit der Frauengruppen ignorieren zu können. Informationspotential und praktische Erfahrungen von Frauenkreisen in Erziehungsfragen, Diakonie und Entwicklungsarbeit und nicht zuletzt in Friedensfragen werden in den für diese Bereiche zuständigen Gremien zu wenig genützt, da gegenüber den Frauen-

36. A. a. O., 92ff.
37. So z. B. Band 5, 110-115.
38. Band 5, 26.

kreisen das Vorurteil der Selbstbeschäftigung verbreitet ist[39]. *Die Kombination von kritiklos-stummer Dienstbereitschaft und fraulicher Tugend ist ein in Gemeinden verbreitetes Diakonieverständnis*[40]. Die Frauen neigen selbst zu einem solchen Diakonieverständnis. wie die beiden Untersuchungen deutlich belegen. Es widerstrebt kirchlich engagierten Frauen meistens, ihren Dienst mit einer kritischen Herausforderung an die Gemeinde(leitung) und die Stellung der Kirche in der Gesellschaft zu verbinden. Durch ihre zahlenmäßige Stärke und ihre unentbehrliche Bedeutung für das Funktionieren der Kerngemeinde haben die Frauen ein Machtpotential. mit dem sie einem neuen Diakonieverständnis wirksamen Ausdruck verleihen könnten. Ein organisiertes Auftreten von Frauen zur Durchsetzung gemeinsamer Interessen würde höchstwahrscheinlich auf allen Ebenen der kirchlichen Hierarchie Urängste freisetzen. Aber vor dieser Handlungsstrategie schrecken Frauen in der Kirche meistens zurück - aus Furcht davor, als Feministinnen abqualifiziert zu werderr". Der »Frauenboykott« gegen die »Früchte der Apartheid« in Südafrika hat nur deswegen Schlagzeilen gemacht, weil er eine Ausnahme vom gewohnten Verhalten der Frauen in der Kirche darstellt. Die Isolation von Frauenkreisen wird fortdauern, solange sie nach außen hin stumm bleiben. Ihre kritische Herausforderung an das Diakonieverständnis von Pfarrern, Gemeinden und Kirchenleitungen ist ein wichtiger Bestandteil der *gemeinsamen* Verantwortung von Männern und Frauen in der Kirche.

5.3 Die Frauen als zahlenmäßig stärkste Gruppe in der Kirche

39. A. a. O., 28.

40. *Dieses* Diakonieverständnis stimmt mit den Erwartungen an Hausfrauen recht genau überein, wie die Untersuchung von Kontos und Walser zeigt (Band 4). Das gesellschaftliche Ideal der »immer gewährenden, immer liebevollen und hilfsbereiten Mutter und Ehefrau« (a. a. O., 180) gibt den Frauen das Gefühl, 24 Stunden am Tag im Dienst oder zumindest in Dienstbereitschaft zu stehen. Die Erwartungen an die diakonischen Tätigkeiten der Frauenkreise in der Kirche sind .eher Ausdruck »natürlicher Vernunft« (Luther) als christlicher Diakonie.

41. Band 7, Kp.4. Die Furcht, als Feministin bezeichnet zu werden, hängt m. E. mit einer allgemein stark ausgeprägten *Kritik- und Konfliktscheu der Hausfrauen* zusammen. Hierzu gibt die Studie über die Hausfrauenarbeit ebenfalls zahlreiche Hinweise: Die Hausfrau habe für die Familienharmonie zu sorgen, sei also an kontroversen Strategien nicht interessiert. Ihre Arbeit sei in extremer Weise von der Anerkennung der Hausbewohner abhängig; sie vermisse Anerkennung, weil ihre Leistungen als selbstverständlicher Dienst für die Familie betrachtet werde.

werden kaum an Leitungsaufgaben beteiligt. Zum üblichen Bild unserer Kirche gehört auch, daß Frauen sehr selten an kirchenleitenden Aufgaben beteiligt sind und kaum dazu ermuntert und darauf vorbereitet werden. Wie in vielen Bereichen der Gesellschaft ist es auch in der Kirche ein nahezu unumstößliches Gesetz, daß Frauen kaum in Ämter mit Leitungsaufgaben aufsteigen. Nur wo Frauen unter sich sind, gelangen heute vermehrt als früher Frauen in Leitungspositionen. Ansonsten gilt nahezu lückenlos die Unumkehrbarkeit von männlicher Überordnung und weiblicher Unterordnung. Am auffälligsten springt diese Rangordnung im diakonischen Bereich ins Auge. Zu 91% werden in der EKD die diakonischen Tätigkeiten von Frauen geleistet, während überwiegend Männer dafür zuständig sind, die kirchliche Diakonie zu planen, zu verwalten, zu repräsentieren und sie wissenschaftlich-theologisch zu interpreriererrü. Die als selbstverständlich hingenommene Trennung zwischen weiblich-dienenden und männlich-leitenden Zuständigkeitsbereichen entspricht der »natürlichen Vernunft«, von der Luther gesagt hat, daß sie durch das Evangelium überwunden worden sei.

42. Im Rahmen des Frauenprojekts wird an einer Studie zur kirchlichen Diakonie gearbeitet (Band 9. Arbeitstitel: Diakonie – Aufgabe allein von Frauen?).

6. Das leitende Kriterium aller Untersuchungen im Rahmen des *Studienprojekts »Frasen als Innouationsgruppen«* ist die gemeinsame Verantwortung von Männern und Frauen in Familie, Gesellsch.n] und Kirche": Dieses Kriterium Ist am paulinischen Bild vom »Leib Christi« orientiert (Röm. 12,3-8; 1Kor. 12, 12-31). Die dem Leib zugehörigen Glieder tragen alle füreinander Sorge (1Kor. 12,25) und sind sich im gegenseitigen Dienen alle gleich. Den dienenden Gliedern stehen keine herrschenden gegenüber; es gibt weder eine Aufspaltung in stumme und tonangebende Glieder noch eine Unterscheidung zwischen spezifisch männlichen und spezifisch weiblichen Aufgaben. Die in Christus begründete neue Ordnung des Gemeindelebens läßt Frauen und Männer zu Freunden werden (Luther). Unter der neuen Ordnung werden diejenigen nicht mehr diskriminiert, die caritative Aufgaben erfüllen, und kirchenleitende Aufgaben und Wortverkündigung werden nicht mehr zur Machtausübung mißbraucht.

Das Studienprojekt des LWB kann dazu nützlich sein, die Zerteilung der Kirche aufgrund des Geschlechts besser zu erkennen und offene Wege zur gemeinsamen Verantwortung von Männern und Frauen in der Kirche zu entdecken. Für die Arbeit mit den bisher erschienenen Studien sollen ab-

43. Band 1, 24.

schließend einige *Lesevorschläge* gemacht werden.

Frauengruppen und Männerkreise (I), die eine kritische Reflexion ihrer eigenen Arbeit wagen wollen: Bände 4, 5 und 7.

Leiter von Gemeindekreisen, die bereit sind, exegetische und historisch-systematische Untersuchungen zur Beziehung von Mann und Frau in einer für Laien verständlichen Sprache weiterzuvermitteln: Bände 1 und 2.

Akademieleiter und Kursteilnehmer, die sich mit der Diskriminierung der Frau in Familie, Bildung und Gesellschaft auseinandersetzen: Bände 3, 4 und 6.

- Gemeindepfarrer, die dem Vorurteil gegensteuern möchten, daß männliche Überordnung und weibliche Unterordnung ein christliches Gebot sei: Bände 1 und 2.

Theologiestudenten und Vikare beiderlei Geschlechts, die ein von Männern und Frauen gemeinsam verantwortetes Pfarramt anstreben: Band 3.

Personen in kirchenleitenden Ämtern auf *allen* Ebenen der Kirche, die vor der Dringlichkeit der vollen Beteiligung von Frauen an diesen Aufgaben nicht die Augen verschließen: Bände 3, 5 und 7.

Theologische Lehrer, die das Fach Sozialethik unterrichten: Bände 1-7.

Dr. Christine Lienemann-Perrin
Schmei/weg 5, *6900 Heide/berg*

Die Diastase von Theorie und Praxis und die Kontingenz der Weh nach Johannes Duns Scotus

VON WILHELM ALFRED MÜLLER

In seiner Studie »Die theologischen Wurzeln der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der Philosophie der Neuzeit«! hat *Christian Link* über die *Kontingenz in der Welt* nach *Johannes Duns Scotus* gehandelt. Er zeigt dabei ein ambivalentes Verhältnis zum Kontingenzbegriff. Er nennt ihn einen »unheilvollen Begriff« (13)2, und fragt, ob er nicht durch den *eschatologischen Begriff des Gleichnisses* ersetzt werden sollte (26). Andererseits billigt er diesem Begriff eine eminente Bedeutung zu: »Man kann mit einem gewissen Recht behaupten, daß das Selbstverständnis der neuzeitlichen Philosophie in diesem Begriff und dessen theologischer Auslegung seinen verborgenen Ursprung hat« (13).

Wenn Link die scotische Kontingenz allerdings durchgehend durch die *Nicht-Notwendigkeit* bestimmt und darin sich das Wesen der Freiheit ausdrücken sieht, dann ist man geneigt zu fragen, wie denn eine negative Bestimmung von solch weitreichendem Einfluß hat sein können. Man versteht so nicht den Ausruf jenes alten Scotisten »Nescio quid latentis energiael« in bezug auf die Lehre seines Meisters. Link sieht im Kontingenzbegriff des Duns die Schöpfung insgesamt unter die Bestimmung der Nicht-Notwendigkeit rücken. Es ist aber zu fragen, warum Link die ungeheure *Positivitiit* in der Kontingenz des Duns Scotus nicht sieht. Es sei hier die Vermutung geäußert, daß unser Denken heute noch dieser Positivität – sie ist in dem Sinn gemeint, wie wir etwa von wissenschaftlichem Positivismus sprechen – zu sehr verhaftet, assimiliert und mit ihr identifiziert erscheint, um sich davon abzuheben. Es soll in diesem Beitrag versucht werden, diese Positivität der scotischen Kontingenz bei Christian Link als verdeckt vorhanden aufzuzeigen. Zunächst stehe hier aber der Versuch, diese bei deren Urheber selbst darzustellen.

Wir stoßen hier auf einen höchst auffälligen Sachverhalt. Dabei ist Christian Link durchaus zuzustimmen, daß Duns Scotus die Kontingenz im göttlichen Willen als Nicht-Notwendigkeit bestimmt (18). Es ist derselbe Scotus, der in seiner Definition von Kontingenz, die wir außer in »De primo princi-

1. In: ZEE 21 (1977), S. 3ff.
2. Die Zahlen in Klammer beziehen sich auf die Seiten in dem genannten Artikel.

pio« in »Ordinatio« I d 2 pars 1 q 1-2, 86 finden>, die Nicht-Notwendigkeit als Inbegriff der Kontingenz ablehnt: »Ich nenne nicht das kontingent, was nicht-notwendig oder nicht-immerwährend ist - non voco hic contingens, quodcumque non-necessarium vel non-sempiternum ...« Ist das ein logischer Widerspruch? Es tut sich folgender Tatbestand auf: das *Wollen* ist nach Scotus *nicht notwendig;* es ist aber auch *nicht kontingent* (= nicht-notwendig) im traditionellen (= aristotelischen) Sinn. Traditionell müßte man sagen: tertium non datur. Duns Scotus würde man damit aber nicht gerecht. Die negative Ausgrenzung am Beginn seiner Kontingenz-Definition führt ja nur hin zu der – ich möchte es noch einmal ausdrücklich so nennen - *ungeheuren* Positivität: »... sondern das, dessen Gegenteil gemacht werden könnte, während es gemacht wird – sed cuius oppositum posset fieri, quando illud fit.« Zunächst zu der Übersetzung vonfieri mit *»gemacht* werden« statt mit einem bloßen »werden« oder »geschehen«: Es ist Link zuzustimmen, »daß Duns Scotus nie versucht hat, eine rein metaphysische Rechtfertigung dieser These (von der Nicht-Notwendigkeit der gesamten Schöpfung - d. Verf.) zu erbringen« (14). Seine positive Definition von Kontingenz ist nicht metaphysisch, sondern empirisch, experimentell. An anderer Stelle sagt Duns: »Es ist die Erfahrung dessen, der will (experitur enim, qui vult), daß er nicht wollen kann ...4« Im Experiment ist aber immer ein »Etwas« vorausgesetzt. Es gibt kein metaphysisches, sondern nur ein physisches Experiment. Auch dieser Tatbestand ist vom Negativen her bei Christian Link gesehen: »Was dieser Begriff (der Kontingenz - d. Verf.) zu denken versucht, die Nicht-Notwendigkeit der Existenz einer bestimmten Welt, ist unter den Bedingungen der Endlichkeit ein beinahe unvollziehbarer Gedanke, muß er doch, damit er überhaupt *etwas* denkt und nicht nichts, diese bestimmte Welt und ihre innerweltliche Ursachenkette, von der er sich abzustoßen versucht, immer schon voraussetzen (25).« Positiv integriert sieht es Link aber nur bei *Descartes:* »Die Theorie, von der menschliches Handeln sich leiten läßt, hat, so sahen wir, gemessen an der uns verborgenen -eigentlichen Wahrheit der Dinger nur den Status einer Hypothese. Ihr ist die *gegebene* Realität gleichgültig; lediglich als Rohmaterial der zu *bewirkenden* und als Kontrollinstanz der produzierten Realität hat sie eine selbständige Bedeutung. Doch was sich auf der einen Seite als)Ausdruck des Verzichts auf Wahrheit im traditionellen Sinne der Adäquation. ausnimmt, erweist sich auf der ande-

3. Opera Omnia, Civitas Vaticana 1950ff.

4. Quaest. in Metaph. IX q 15 n 5.

ren Seite nun als >Mittel der Selbstbehauptung, Potential der menschlichen Produktion... (23f)« Es ist aber schon bei Duns Scotus in seiner Kontingenz-Definition, wo sie positiv formuliert ist, fertig da: die in der Definition dargebotene Theorie ist selbst die Hypothese, die die Natur als Material für das voraussetzt, was nicht gemacht werden könnte, während es gemacht wird. Die Natur ist damit absolut und total der Herrschaft des Willens unterworfen. Hier ist die Ur-Einheit und das Ur-Prinzip der zweiten, künstlichen Welt entworfen, die in der Neuzeit dann entwickelt wurde.

Auffallend für einen Denker des hohen Mittelalters ist auch die Redeweise in der ersten Person. Könnte man sich etwa ein Menschenalter zuvor bei Thomas von Aquin ein solch pronunziertes »ich« an entscheidender Stelle in der Metaphysik vorstellen? Es ist der Sache nach das ego cogito des Descartes, der nach Christian Link »den *Willen* zum Bestimmungsgrund des Verstandes erklärt, d. h. die Wahrheit und Gewißheit des Denkens auf den im *Ich-denke* sich manifestierenden Willen zurückgeführt (hat)« (6).

. Duns Scotus gibt seiner Definition von Kontingenz nun noch eine sehr aufschlußreiche Verständnishilfe mit: »daher sagte ich >etwas wird in kontingenter Weise verursacht<, und nicht setwas ist kontingent< «, Damit sagt Scotus, daß er hier nicht von Sein und von Seiendem redet, sondern von der Art und Weise einer Produktion. Duns macht damit deutlich, daß es ihm bei seinem Zentralbegriff Kontingenz nicht um Ontologie, sondern um etwas anderes geht. Zweifelhaft erscheint mir deshalb, ob man mit Christian Link bei Descartes noch von Ontologie sprechen kann: »Im Sinne ontologischer Definition reden, heißt nach Aristoteles, das Sein der Substanz - neuzeitlich gesprochen: die Subjektivität des Subjekts, also die Perspektive des ego-cogito - zur maßgeblichen Hinsicht erklären, in welcher allein nach der Wahrheit der Welt gefragt werden kann>.« Schon Johannes Duns Scotus hat sich von der Ontologie als dem Thema der Philosophen distanziert. Was ist aber der Gegenstand seiner Lehre? Worum geht es in seinem Kontingenzbegriff. Das *fieri* weist in die Richtung der Machbarkeit. Wir sind heute dabei, unseren Machbarkeitswahn zu erkennen und sind sensibel geworden für Weichenstellungen in unserer Tradition, die in diese Richtung führen. Soviel scheint sich jetzt schon abzuzeichnen: in seiner Kontingenz-Definition redet Duns nicht mehr im Rahmen von Ontologie und Metaphysik, sondern im Rahmen von Machbarkeit und Technik. Duns

5. *Christian Link*, Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie. München 1976. S.306.

redet nicht mehr über das, was ist, sondern was zu machen ist.

Es gehört zu einer öfter wiederkehrenden Eigenart des scotischen Denkens, sich als katholischer Theologe von dem Denken der Philosophen abzusetzen. »Duns Scotus war sich bewußt, daß sein ichristlicherx Begriff der omnipotentia der matürlichenx Ratio der Philosophen unzugänglich sein mußte (15).« Diese omnipotentia bezieht Duns expressis verbis auf Gott, der Sache nach auch auf den Menschen und das menschliche Wollen: cuius oppositum posset fieri quando illud fit — das ist die Macht über Sein oder Nicht-Sein (bis auf jenes »naturverbundene« und zugleich »zusammengeschrumpfte« Etwas, das dabei vorausgesetzt, wenn auch nicht thematisiert ist); und nicht jene potentielle Ohnmacht, durch die sich das Ich in jene kreatürliche Potenz hinausgehalten fühlt, sein oder nicht sein zu können (aristotelische Kontingenz). Damit gerät die zeitliche Existenz des Subjekts unter den Vorrang der Möglichkeit vor der Wirklichkeit (16), aber es ist der Vorrang des Machbaren. Das Wissen der potentia als Möglichkeit in der Theorie steht dem Befehl des Willens als dem Wirklichkeit schaffenden, eigentlichen Akt zu Gebote; aber die Freiheit verkümmert zu Manipulation und technischer Innovation (24). Die Lebenszeit des Menschen entartet zu Arbeitszeit, und die Dimension einer vorgegebenen Wirklichkeit ist ausgeblendet. Über sie kann es so auch kein Wissen in dem durch Willensentschluß festgelegten Sinn des Machbaren geben. Was hier durch das Ausziehen von heute sichtbaren Konsequenzen versucht wird, ist nicht die Interpretation des subjektiven religiösen Glaubens eines Johannes Duns, der an der Wende des 13. zum 14. Jahrhundert lebte; sondern es geht um das Ermessen von heute virulenten »Präparierungen«, die einst geschehen und heute bewußt zu machen und in ein neues wissenschaftliches Paradigma aufzuheben sind.

Was wir im Kontingenzbegriff des Duns feststellen, ist ein *Paradigmenwechsel: aus dem Bereich von Theorie und Praxis in den Bereich der Poiesis.* Dieses bedarf der Ausführung, die in Anlehnung an Gedankengänge von *Georg Picht* geschehen soll. Er unterscheidet neben Theorie und Praxis nach *Aristoteles* noch eine dritte Grundform der Erkenntnis: »sie trägt den Namen Poiesis. Poiesis heißt das Hervorbringen, oder das Schaffen. Poiesis ist also jedes Tun, das ein Werk hervorbringt, welches vorher nicht da war, und welches, wenn es einmal hervorgebracht ist, für sich selbst bestehts«, »Die theoretische Vernunft betrachtet und analysiert das, was ist. Die praktische Vernunft entwirft die Regeln unseres

6. Georg Picht, Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien. 1969. S. 427ff: Die Kunst des Denkens. Zitat S. 428.

Verhaltens. Aber das unheimlichste und tiefste von allen menschlichen Vermögen, nämlich das Vermögen, solches hervorzubringen, was zuvor nicht da war, ja eine künstliche Welt zu erbauen, wurde bisher noch nicht als eine ursprüngliche Gestalt der menschlichen Vernunft begriffen, in seinen eigentümlichen Strukturen dargestellt und im Verhältnis zu den heiden anderen Gestalten der menschlichen Vernunft, nämlich der theoretischen und der praktischen Vernunft bestimmt".« Picht führt auch den Begriff des Entwerfens und des Entwurfs ein: »Das Entwerfen ist das Grundvermögen der Kunst. Das Denken ist dann eine Kunst, wenn es im tiefsten Grunde ein Entwerfen ist[8].« Der *Begriff des Entwerfen:* kann uns den Inhalt des Kontingenzbegriffs des Scotus erhellen. Schon die pronunzierte Rede in der ersten Person weist auf das Vorliegen eines Entwurfs hin. Was wird darin entworfen? Nichts Konkretes, z. B. Häuser, Städte, Staaten, die in eine vorhandene Welt eingepaßt werden sollen. Was wird aber dann entworfen? Hier wird das Entwerfen selbst entworfen. Es handelt sich um den Entwurf des Entwerfens. Dieses geschieht aber nicht sozusagen im luftleeren Raum, sondern es wird an der Stelle in die mittelalterliche Philosophie und Theologie eingefügt, wo es um das zentrale Interesse geht, nämlich um die konkrete zeitliche Welt, in der der Sohn Gottes Fleisch geworden ist. Aber gerade diese konkrete Welt ließ die griechische Ontologie abstrakt im Allgemeinen und unbestimmt im Kontingenten bleiben. *Thomas von Aquin* konnte sich in seiner Erstlingsschrift De ente et essentia (c, IV) noch dabei beruhigen, daß der Begriff Mensch das Wesentliche so ausdrückt, daß damit auch alles über das einzelne Individuum gesagt ist - wenn auch unausdrücklich und ununterschieden. An der Wende vom 13. zum 14. Jahrhundert wollte der individuelle Mensch aus der Anonymität des »implicite et indistincte« heraustreten. So begann er seine eigene Welt zu entwerfen, die er mit seinem Entwurf total in seiner Hand halten wollte. Das Ganze sollte nicht länger im Allgemeinbegriff der Welt und des Menschen angeschaut werden, sondern das Individuum wollte sich selbst und seine Welt ganz in die Hand nehmen. Was man dabei gewann, war eine künstliche, technische Welt. Was man verlor, war die von Gott geschaffene Welt, die uns in der Natur begegnet.

Der *Entwurf des Entwerfens}* wie er im Kontingenzbegriff des Duns vorliegt, beinhaltet zweierlei: einmal die *Substitution der Natur durch die Technik.* Heute wird es uns allmählich deutlich, daß wir auf diesem Wege die Schöpfung und uns selbst zerstören, die wir ein Teil der Natur sind. Aber wir

7. A. a. O. S.429.
8. A. a. O. S. 431f.

haben noch etwas verloren, die wir unseren Entwurf an die Stelle des Fühlens und Empfangens der uns umgebenden Wirklichkeit gesetzt haben. Wir haben den Urheber der Natur, Gott verloren, indem wir uns an seine Stelle gesetzt haben. Wir sind zu Gottlosen geworden. Christian Link: »Man hat mit Recht von einem)*Theomorphismus* des autonomen Subjekts. gesprochen« (6).

Es bedurfte nicht einmal eines Theologen, um uns modernen Menschen unseren Gotteskomplex vorzuhalten. *Horst Eberbard Richter:* »Die nur noch einer Welt trauen, die sie selbst durch Berechnen und Machen in der Hand haben - oder zumindest in der Hand zu haben glauben. Der lange Zeit als großartige Selbstbefreiung gepriesene Schritt des mittelalterlichen Menschen in die Neuzeit war im Grunde eine neurotische Flucht aus narzißtischer Ohnmacht in die Illusion narzißtischer Allmacht".«

Gotteskomplex und Machbarkeitswahn sind die beiden Seiten einer und derselben Medaille. »Die spoietische. Vernunft empfängt (nach Aristoteles - d. Verf.) ihre Regeln aus den Bedingungen des Lebensvollzugs selbst; so wird der Einklang zwischen Handeln und Wissen gewahrt. Eben dies ist in der *Neuzeit* micht mehr der Fall. Ein Zeitalter, dem jeder Lebensvollzug zum Herstellen gerät, muß den Sinn jener Unterscheidung aus den Augen verlieren. Wird aber die Frage nach dem Worumwillen der Produktion nicht mehr gestellt, dann hindert nichts, daß der Lebensvollzug selbst nun ins Schlepptau einer entfesselten Produktion gerät und die Produkte dem Menschen)über den Kopf wachsenc. Das aristotelische Verhältnis hat sich in sein Gegenteil verkehrt: die Idee des)guten Lebens: erfährt ihre Definition durch die *instrumentelle 'Vemunft,«* (4)

Fassen wir als vorläufiges Ergebnis zusammen: Sowohl unser Gotteskomplex wie unser Machbarkeitswahn sind in der scotischen Kontingenzdefinition angelegt. Daß die in dieser Definition ausgesprochene Entscheidung des Johannes Duns Scotus nach wie vor von uns als unsere Entscheidung mitvollzogen wird, habe ich anderswo anhand der Quantenlogik *Carl Friedricb von Weizsäckers*[10] und des Objektivitätspostulats von *Jacques Monod*[11] einsichtig zu machen versucht. Hier möchte ich den gleichen Versuch anhand einer Aussage von Christian Link in seinem grundlegenden Werk »Die

9. *H. E. Richter,* Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen. Rowohlt 1979. Zitat: S.29.

10. *Wilhe1m Alfred Müller,* Die Wiederkehr des Zufalls. Kontingenz und Naturerfahrung bei Naturwissenschaftlern, Philosophen und Theologen. GTB Siebenstern 1977 Nr. 220, hier Kap. VII, S. 49 ff.

11. Ebd. S. 169 ff.

Welt als Gleichnis« machenl-. Auf dem Hintergrund eines Grundaxioms *Viktor von Weizsiickers:* »Um Lebendes zu erforschen, muß man sich am Leben beteiligene'> diskutiert Link die hermeneutische Funktion des neutestamentlichen Gleichnisses. Die Wahrheit, die sich im Gleichnis zur Geltung bringt, läßt sich nach ihm am treffendsten am Leitfaden des *Spiels* explizieren. »Das Spiel geht in seinen Regeln - einer abstrakt proklamierten Zukunft - nicht auf; es braucht seinen >Raum< und seine Spieler - den Weinbergbesitzer mit seinen Arbeitern (Mt 20,1 ff.) oder den König bei seinem Gastmahl (Lk 14, 15ff. par) - die, was für das Gleichnis geradezu konstitutiv ist, durch ihre Beteiligung (ihren -existentiellenx Status) die sie übertreffende Wirklichkeit des Spiels erst ins Dasein treten lassen.

Hier trifft das Gleichnis mit einem Grundvorgang menschlicher Welterfahrung zusammentt.« Das Gleichnis als eschatologischer Begriff sollte nach Link – so haben wir oben[15] gesehen - den philosophischen Begriff der Kontingenz ersetzen. Das Gleichnis trifft aber nach Link - deshalb wird es für ihn fruchtbar bei der Diskussion der Frage nach der natürlichen Theologie - zugleich »mit einem Grundvorgang menschlicher Welterfahrung« zusammen. Daß Christian Link die neue Positivität im Kontingenzbegriff des Duns Scotus nicht gesehen hat, muß daran liegen, daß er sie selbst vollzieht und so keinen Hintergrund und keine Distanz besitzt, worauf sie sich ihm abheben könnte. Was Link als den Grundvorgang menschlicher Welterfahrung beschreibt, ist jedenfalls der Sache nach eine Wiederholung des Inhaltes des scotischen Kontingenzbegriffes: »Denn was immer wir wahrnehmen, ist uns niemals schlechthin gegeben; wir müssen es uns im wörtlichen Sinne -nehmend?«.

In dem >Nehmen< steckt das Etwas; in dem Etwas diese unsere bestimmte Welt, die auf einen Punkt zusammengeschrumpft als Material für das eintreten muß, was wir daraus machen. Irgendwie Gestaltetes, durch bestimmte Qualitäten Ausgezeichnetes, wird als »niernals schlechthin Gegebenes« abgewiesen. Das wahre Nehmen (»was immer wir wahrnehmen«) ist jenes Nehmen, das eigentlich nur das Nehmen-an-sich beinhaltet, wobei stillschweigend vorausgesetzt ist, daß *etwas* genommen wird. Es ist das reine Nehmen, in einem sauberen Begriff beschrieben. Es ist jene reine Erkenntnis, von der wir inzwischen erkennen, daß sie

12. VgI. oben Anmerkung 5.
13. *V. vonWeizsäcker,* Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen. suhrkamp tasehenbuch wissenschaft 18/1973 S.3.
14. Die Welt als Gleichnis, S. 293.
15. Ebd. S. 1.
16. Ebd. S. 293, Anmerkung.

unsere Welt verschmutzt. Dieses reine Nehmen ist ohne weiteres mit dem reinen Machen der scotischen Kontingenzdefinition austauschbar: dessen Gegenteil gemacht werden könnte, während es gemacht wird. Denn hier geht es weder um Nehmen noch um Machen - inhaltliche Unterscheidung wäre ja wieder ein Stück Gegebenes – sondern hier geht es um Dominanz, Autonomie, Theomorphismus, wofür die Welt als Demonstrationsmittel herhalten muß. Hier konstituiert sich die »Subjektivität des Subjektes«, Was Georg Picht für *Kant* feststellt, »daß die theoretische Vernunft auf den gesamten Besitz der griechischen theoria verzichten muß, wenn es gelingen soll, die Unbedingtheit der praktischen Vernunft und ihre Freiheit zu behaupten«!", das gilt für Duns Scotus und für Christian Link in gleicher Weise. Interessant ist Links Fortsetzung seines Satzes vom Nehmen: »Wahrheit *ist* nicht, sie *suird«.* Das kommt Duns Scotus sehr nahe, der an seine Kontingenzdefinition anfügt: »daher sagte ich setwas wird in kontingenter Weise verursacht< und nicht -erwas ist kontingen«.«

Hier ist nun aber auch auf einen Unterschied in den Formulierungen von Duns Scotusund Christian Link hinzuweisen. Link formuliert den »Grundvorgang menschlicher Welterfahrung« mit Gesetzescharakter: wir müssen, immer, schlechthin, niemals. Hier wird in metaphysischer Notwendigkeit und Zeitlosigkeit geredet. Duns Scotus befindet sich dagegen noch in der biographisch einmaligen Entdeckersituation: *Ich* nenne das folgende kontingent und nicht das, was die seitherige Philosophie so genannt hat ... deshalb habe ich gesagt... Was sich bei Link zwar griffig, aber gerade so verdächtig eindimensional anhört: Wahrheit *ist* nicht, sie *wird.*

In dem soeben festgestellten Unterschied liegt aber auch die Chance für uns. Wir haben heute - gerade aus der Denkentwicklung der Naturwissenschaften, besonders der Physik, in diesem Jahrhundert, die Möglichkeit und den Begriffsapparat, Dinge alternativ zu sehen und darzustellen. *Niels Bohr* hat das Modell der Komplementarität gefunden, *Car] Friedrieb von Weizsäeker* die Quantenlogik entwickelt. *A. M. Klaus Müller* beschreitet in seiner »Präparierten Zeit« den Weg der Iteration. Wir kennen Ausblendung und Einblendung, den Wechsel von Aspekten. Wir können Aspekte scharf und unscharf machen. Wir vermögen heute der Metaphysik zu geben, was der Metaphysik gehört, und der Empirie, was der Empirie zukommt.

Können wir es wirklich? Vielleicht können es nur die Naturwissenschaftler. Wie steht es mit den

17. G. Picht, Der Sinn der Unterscheidung von Theorie und Praxis in der Philosophie der Neuzeit, a. a. O., S.139.

Theologen, die sich im hohen Mittelalter der Metaphysik angenommen haben? Es könnte sein, daß in dem Bereich, der *nach* der Physik kommt, eine Wende und eine Umkehr besonders schwierig ist. In der Tat wartet dort der Tod des autonomen Subjekts. Aber der Christ kann den Tod nur im Kreuze Jesu Christi verstehen, das zugleich Zeichen des neuen Lebens ist. Denn hier geschieht die Rechtfertigung des Gottlosen. Da unterstellen wir uns der göttlichen Empirie (»deren Gegenteil gemacht werden könnte, während sie gemacht wird«), Wir hören das Wort der Verheißung und nehmen es allein im Glauben an: Christus für mich! Sünder und gerecht zugleich! wird zum Grundvorgang christlicher Welterfahrung.

Diesen empirischen Aspekten im Blick auf Gott und auf die Natur entsprechen zwei schauende, spekulative Aspekte – im Hinblick auf die Natur, und analog dazu im Blick auf Gott. Dabei kann der Begriff der Kontingenz an die Naturphilosophie zurückgegeben werden. In der empirischen Wissenschaft ist er verzichtbar. In gleicher Weise kommen wir so der bei Christian Link aufgenommenen Forderung einer besseren Logik nach (26). Die bessere Logik wird in einem Paradigmenwechsel bestehen, durch den Theorie und Praxis das Ihre gegeben wird, wenn sie zum Thema anstehen, und der Poiesis entsprechend. Ein solcher praktisch gehandhabter Paradigmenwechsel kann die krebsartige Wucherung des Machens in unserer Zeit zum Stillstand bringen und der menschlichen Lebenspraxis sinnvoll einfügen. Die Poiesis hat dann nicht mehr die Beweislast dafür zu tragen, daß das autonome Subjekt theomorph ist.

Carl Friedrich von Weizsäcker hat sich kürzlich – wie mir scheint - in neuartiger Weise zur Frage eines wissenschaftlichen Paradigmenwechsels geäußert[18]. Aus der Erkenntnis der Verflechtung von Erkenntnis und Weltveränderung sieht er sich eine Veränderung des Erkenntnisbegriffes anbahnen. Offensichtlich liegen hier zwei Begriffe von Erkenntnis vor. Wenn von Weizsäcker in seiner ersten These sagt: »Der Grundwert der Wissenschaft ist die reine Erkenntnis«, und in seiner zweiten These folgert: »Eben die Folgen der reinen Erkenntnis verändern unaufhaltsam die Welt«, dann kann man von Weizsäckers Forderung in seiner dritten These, den Zusammenhang *dieser* Erkenntnis und der Weltveränderung zu erkennen, mit dem Ergebnis dessen, was er in seiner vierten These in Aussicht stellt, nämlich die Veränderung des Begriffs der Erkenntnis selbst, nicht besser nachkommen, als daß man die reine Erkenntnis, von der von Weizsäcker spricht, in jenen

18. C. *F. von Weizsäcker,* Die Wissenschaft ist noch nicht erwachsen. DIE ZEIT Nr. 42, S. 33-34 vom 10. Oktober 1980.

sauberen Begriffen der modernen Wissenschaft dargestellt sieht, die von allem Natürlichem gereinigt sind und mit Hilfe derer ein narzißtisches Ich durch reines Wollen unter Einsatz der Ichvernichtung seiner selbst habhaft werden will. Die Gleichsetzung dieser reinen Erkenntnis mit reinem Wollen wird durch Aussagen von Weizsäckers in seinem Buch »Deutlichkeit«19 getragen. Danach erscheint als Grundwert der Wissenschaft *Wertneutralität* (157). »Wertneutralität ist eine Hochstilisierung eines willentlichen Verhaltens (175).« »Entscheiden ist ein Willensakt. In diesem Sinne kann der Verstand denken, was der Wille wollen kann, und der Wille kann wollen, was der Verstand denken kann (169).« Dieses Denken ist aber ein Ausdenken, das einem Entwerfen und Erfinden gleichkommt, d. h. die Natur ist im Aus. Wie kann es dann aber eine »Erfindung der Natur« (172) sein? Auf unserer jetzt erlangten Bewußtseinsstufe, die in der unaufhaltsamen Weltveränderung einen Machbarkeitswahn erkennt, ist zu fragen, ob die Evolutionstheorie nicht der output des inputs: Erfinden + Wollen = Machbarkeit ist. In der Erfindung des reinen Wollens setzt sich das Ich selbst »gegen die Wahrnehmung durch die Affekte und gegen die Wahrnehmung des Ganzen, die man Vernunft nennen darf« (171/2). Von diesem Willen beherrschter Verstand setzt sich gegen die »Vernunft der Affekte« (162).

Von Weizsäcker versucht, gegen diese Einengung anzugehen: »die moderne wissenschaftliche Wahrheitssuche ist eingeengt durch das so fruchtbare Prinzip der Entscheidbarkeit der Fragen.« Denn: »Entscheidbare Theorie ist nicht Kontemplation des höchsten Sinns.« »Die Einschränkung der Wirklichkeit, auch des Erkenntnisbegriffs, auf die Willens- und Verstandeswelt schafft eine Verzerrung des Blicks und des Handelns, die sich heute mörderisch auswirkt.«

So fordert von Weizsäcker eine »Wahrnehmung, also eine Weise der Erkenntnis«, von der er sagt: »Ein Erkenntnisbegriff, der sie nicht umfaßt, ist zu eng.« Er sieht sie gegen die bisher herrschende Wahrnehmung und Erkenntnis abgesetzt: »Diese Wahrnehmung ist nicht wertneutral; sie ist auch nicht durch den Willen zu erzeugen.« Aber er enthält dieser Erkenntnis vor, ein Werk des Urteilsvermögens zu sein. Diese Wahrnehmung wird also von ihm beurteilt, erhält aber kein eigenes Urteil. So muß sie unvollkommen bleiben. Aber das ist nur ein ihr von außen aufgezwungenes Urteil: »Der Mensch ist einer wenngleich

19. C. *F. von Weizsäcker*, Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen. München 1978. Die Zahlen in Klammern beziehen sich auf die Seiten in diesem Buch. Zitate ohne Zahlen in Klammern sind dem genannten ZEIT-Artikel entnommen.

stets unvollkommenen Wahrnehmung dessen fähig, worauf es für sein Leben ankommt.« Sollten wir kein Urteil der Vernunft für das haben, worauf es für unser Leben ankommt? So kommt von Weizsäcker am Ende seines Artikels doch wieder auf die Kunst heraus. Er zeigt keinen Ausweg aus dem in unseren Tagen diagnostizierten Machbarkeitswahn. Zu einem Paradigmenwechsel kann es nur kommen, wenn der Wille dem Urteil der Vernunft von der Priorität der uns gegebenen und nicht von uns gemachten Wirklichkeit zustimmt. Dieses neue Paradigma der »Trias von Affekt, Erkenntnis und Wille« (87) ist nur durch Gewaltverzicht möglich, durch die Entscheidung, uns nicht länger dem Einströmen der Eindrücke von außen zu verschließen, sondern ihnen im Urteil der Vernunft Ausdruck zu geben.

Daneben kann der Wille seinen Herrschaftsbereich in der Technik haben, die dann den Sinn verwirklicht, »Mittel für Zwecke zu schaffen und zu gebrauchen« (90). Diese Entscheidung des Individuums könnte jene »dernokratische Askese« (98ff) sein, die durch »Präzision des Bewußtseins« und »Deutlichkeit des Denkens« zur »intellektuellen Selbstbeherrschung« führt (103).

Pfarrer Wilhelm .Alfred Müller
Große Pfarrgasse 3}
D 3520 Hofgeismar

Buchbesprechungen – Buchhinweise

Grathwohl} Manfred: Energieversorgung: Ressourcen, Technologien, Perspektiven, 294 Seiten, 1978, gebunden, 68,- DM.

Bis vor kurzem war der Glaube, jederzeit über beliebig große Mengen Energie verfügen zu können, fraglose gesellschaftliche Selbstverständlichkeit: dieser Glaube wurde gelebt und war deswegen kein Thema öffentlicher Diskussion. Inzwischen hat sich die Szene grundlegend geändert. *Meadows*-Studie und Ölkrise(n), Gorleben und US-amerikanische Überlegungen zu einer sogenannten Eingreiftruppe signalisieren das Gewicht, das die Energiethematik und -problematik inzwischen angenommen hat. Und nicht selten wird die öffentliche Diskussion darüber mit quasi gesinnungsethisch aufgeladenen Zielkonflikten belastet, die -

wie es scheint - Kompromisse nur schwer zulassen: da steht das aus der Verantwortung gegenüber den kommenden Generationen resultierende Ziel der Energieressourcenschonung gegen das aus wirtschaftspolitischer Verantwortung resultierende Ziel steigender Energieproduktion; da steht das nur mit Hilfe steigender Energieproduktion mögliche Ziel eines angemessenen Lebensstandards für alle gegen das nur unter Verzicht auf eben dieses Wachstum mögliche Ziel ökologischer Lebensqualität; und da steht schließlich das aus sicherheitspolitischen Gründen verständliche und nur mit Hilfe des Aus- und Aufbaus atomarer Kraftwerke mögliche Ziel relativer energiepolitischer Unabhängigkeit gegen das demokratisch unverzichtbare Ziel der Rücksicht auf massenhafte Bürgerängste. Wie bei kaum einem anderen Thema wird also beim Energiethema das ethische Substrat politischer Entscheidungen, wird rn. a. W. die Konvergenz von Politik und Moral sichtbar. Und diese Konvergenz ist nicht zuletzt deshalb so zwingend, weil alle anstehenden Entscheidungen Entscheidungen mit teilweise irreversiblen Konsequenzen sind. Von daher versteht sich wohl das ungeheure Bürgerengagement in dieser Frage, versteht sich also konkret die Abneigung, das Energieproblem bürokratischer und expertokratischer Kompetenz allein zu überlassen.

Nun ist solches Bürgerengagement ohne solide Kenntnis gesicherter Sachverhalte in der Energieproblematik nicht möglich. Nachdem bisherige Veröffentlichungen i. w. Einzelaspekte der Energieproblematik thematisierten, ist das vorliegende Werk über »Energieversorgung« der Versuch, »die Problematik der künftigen Energieversorgung und vielschichtiger damit zusammenhängende Fragen in einer *geschlossenen* Darstellung zu behandeln« (S. 5). Zur Sprache kommen die geläufigen Prognosen zur Entwicklung des Energieverbrauchs in der Welt, die mit den Primärenergiereserven (Kohle, Erdöl, Erdgas, Ölsande, Ölschiefer, nukleare Energieträger) und deren Reichweite zusammenhängenden Fragen, die verschiedenen (heute üblichen und morgen möglichen) Energieversorgungssysteme und schließlich die mit der Energieversorgung zusammenhängenden Umweltbelastungen und Sicherheitsprobleme.

Gerade in den wohl brennendsten Problemkreisen »Umweltbelastung« und »Sicherheit« erfährt nun der engagierte Bürger manche Expertenbelehrung, die es zunächst einmal hinzunehmen gilt. Es seien exemplarisch einige Punkte benannt:

1. Es gibt keine umweltneutrale Energiegewinnung. Umweltbelastung ist nämlich nicht nur eine Frage einer speziellen Ressourcenpräferenz, sondern auch eine Frage des in der Energietechnologie angewandten Maßstabes. Auch So-

larenergie hat - im Großmaßstab angewandt – unübersehbare ökologische Konsequenzen.

2. Die durch Energiefreisetzung verursachten globalen Umweltbelastungen sind ernster zu nehmen als die Energieressourcenprobleme. Trotz allem ist auch in der Frage der Umweltbelastung noch manches ungeklärt. So sind z. B. die Auswirkungen des CO_2-Gehalts in der Luft in ihren Konsequenzen nicht so absehbar, wie es die wissenschaftsfeuilletonistische Presse immer wieder suggeriert. Denn »bei einem Temperaturanstieg der Erde nimmt beispielsweise die atmosphärische Wasserdampfkonzentration zu, was eine dichtere Wolkendecke zur Folge haben könnte, die ihrerseits die Sonneneinstrahlung reduzieren würde; eine Temperaturabnahme auf der Erde könnte die Folge sein« (5.203).

3. Von der Technologie her sind heute schon Atomreaktorenanlagen mit einem hohen Maß an sogenannter »inhärenter Sicherheit« möglich. So hat beispielsweise der Hochtemperaturreaktor »einen so hohen negativen Temperaturkoeffizienten der Reaktivität, daß bei störfallbedingten Temperaturerhöhungen (z. B. Kühlmittelverlust) der Reaktor selbständig unkritisch wird« (5.232).

4. Interessant sind ferner Ausführungen zur i. e. S. sicherheitspolitischen Dimension. Möglicherweise wirkt sich das Vorhandensein von Kernreaktoren, deren Zerstörung ja auch einen möglichen Gegner gefährdet, im Sinne der Erschwerung der Kriegsführung de facto friedenserhaltend aus (vgl. S. 240ff.).

Aufgrund der ausführlich dargestellten Daten- und Problemlage kommt der Autor schließlich zu vorsichtig formulierten Optionen. Der Experte zeigt sozusagen Bürgerengagement. Die wesentlichen Optionen seien auch hier genannt:

1. Obwohl Erdöl auch in naher Zukunft Hauptenergieträger bleiben wird und der nukleare Ausbau zunehmen wird, sollte aus Gründen der Reduktion der Umweltbelastung und der Sicherheit doch »langfristig angestrebt werden, den notwendigen Energiebedarf der Menschheit durch Nutzung der Sonnenenergie und Kernfusion zu decken« (5. 263). Gegenwärtig bleibt zur Minimierung des Sicherheitsrisikos nur der verstärkte Einsatz von Hochtemperaturreaktoren.

2. Aus denselben Gründen sollte der Einsatz energiesparender Technologien forciert vorangetrieben werden (5. 262).

3. Die zwangsläufig zunehmende Nuklearisierung der Energieversorgung sollte »nicht losgelöst von der verteidigungspolitischen Konzeption von Ländern (Regionen) betrachtet werden« (S.261).

Bleibt noch zu sagen, daß die Vielzahl der Tabellen und die Anschaulichkeit der graphischen Darstellungen den vorliegenden

Band zu einem informativen und allgemeinverständlichen Nachschlagewerk machen.

t». W. Gerhard 2112 Jestebllrg

Ein deNtscher Beitrag zum »Troeltscb reoiua!«:

Karl-Ernst Apfe/bacher: Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm (= Beiträge zur ökumenischen Theologie Bd.18). München, Paderborn, Wien (Verlag Ferdinand Schöningh) 1978, 44,- DM.

»Eine Troeltschrenaissance wird sicher einmal kommen.« Was E. Spranger 1951 in einem Brief an F. Meinecke prognostizierte *(F. Meinecke.* Werke Band VI = Ausgewählter Briefwechsel. Hrsg. und eingeleitet von *L. Debio* und *P. Classen.* Stuttgart 1962, S. 627), ist zumindest im Bewußtsein weiter Kreise der angelsächsischen Theologie inzwischen eingetreten. Kein Geringerer als]. *I. Adams* beschrieb schon 1974 »Reasons for the renewed interest in the thought of the great German theologian Ernst Troeltsch«, und die Formel, die er dabei im Selbstbewußtsein eines Vertreters der »post Barthian period« ausgab: *»Why tbe Troeltscb revival?«* (in: The Unitarian Universalist Christian 29 [1974] Nr. 1-2, S. 4-15), ist zumindest im englischen Sprachraum inzwischen rezipiert worden: dort werden nicht nur »the first fruits of the sTroeltsch revivak« bereits begrüßt *(5. Coakley,* Rez.: *J. P. C/ayton* [Hrsg.], Ernst Troeltsch and the Future of Theology 1976, in: The Heythrop Journal 1977, 327 f.; vgl.: *dies.,* Theology and cultural relativism: What is the problem?, in: NZSTR 21 [1979], 223-243 [weitere Lit.lj), sondern inzwischen werden dem englischen Publikum auch bisher nicht übersetzte Arbeiten des schon zu seinen Lebzeiten in England und den USA viel rezipierten Troeltsch zugänglich gemacht *(R. Morgan/ M. Pye* [Hrsg.], Ernst Troeltsch, Writings on Theology and Religion 1977). Blickt man über die Grenzen, duldet es in der Tat kaum Zweifel, daß Troeltsch Konjunktur hat: das beweisen nicht bloß, um nur Beispiele zu nennen, zahlreiche in den 70er Jahren entstandene US-amerikanische Dissertationen, verschiedene Ausgaben von Troeltschs Texten in Italien *(G. Canti/la* [Hrsg. J. E. Troeltsch, L'essenza del mondo moderne, Napoli 1977, bietet S. 79 eine Bibliographie des bisher Übersetzten; *F. Tessitore,* Troeltsch Politico, in: *ders.,* Storicismo e Pensiero Politico, Milano - Napoli 1977, S. 185-241, und *G. Cantillo* in der Einleitung zur genannten Edition geben einen Überblick über die italienische Sekundärliteratur) und eine intensive Troeltsch-Rezeption in den Niederlanden (vgl. das ausschließlich

Troeltsch gewidmete Heft der Zeitschrift Vox Theologica 41 [1971], 277ff.) und die zahlreiche, bei *J. Klapwijk,* Tussen Historisme en Relativisme: Een studie over de dynamiek van het historisme en de wijsgerige ontwikkelingsgang von Emst Troeltsch, Assen 1970, genannte Literatur, sondern auch das stark zunehmende Interesse an Troeltsch außerhalb der Theologie, etwa bei den Soziologen und Philosophen. Im Akt der Selbstreflexion auf die Geschichte des eigenen Faches haben die Historiker Troeltsch sogar zu einem der Ihren erklärt *(G. Schmidt,* Emst Troe1tsch, in: *H.-V. Weh/er,* Deutsche Historiker Bd. III, Göttingen 1972, S. 91–108)!

K.-F. Apfe/bacher, der sich bereits durch eine - zusammen mit *P. Neuner* veranstaltete - exellente Edition von Troe1tschs »Briefe(n) an Friedrich von Hügel 1901-1923« (Paderbom 1974) Verdienste um die »Wiedererweckung« Troeltschs erworben hat, geht in seiner Münchner Dissertation denn auch vom »seltsamen Kontrast« zwischen dem »hohen Ansehen« Troeltschs »außerhalb der Theologie« und der »Troeltsch-Vergessenheit« innerhalb der deutschen Theologie aus. Doch will er nicht bloß Vergessenes wieder zur Erinnerung bringen. A.s »Darstellung von Troeltschs Lebenswerk im Horizont seiner Biographie« (270) zielt vielmehr auf den Aufweis der »neuen Aktualität« Troeltschs (27ff.) und insofem auf ein besseres Begreifen der »gegenwarngen theologischen Lage« (um mit Troeltsch zu sprechen). Das Buch endet in einem systematischen Ausblick, in dem A. sein eigenes Programm einer Theologie thetisch skizziert, welche bestimmte Grundeinsichten Troeltschs in die Probleme der Selbstdarstellung des christlichen Bewußtseins unter den spezifischen Bedingungen der Modeme konstruktiv sich anzueignen vermag.

Unter der Überschrift »Troeltschs Weg in die Theologie« (Teil I, S. 39-78) beschreibt A. zunächst Troeltschs Lebensweg bis zum Beginn der Heidelberger Lehrtätigkeit (1894). Dann wird die Erfahrung der Differenz von subjektiver Frömmigkeit und transindividuellem Wahrheitsanspruch der Wissenschaft als *das* »Lebensthema« Troeltschs entfaltet. Schließlich sucht A. seine Interpretationsthese zu begründen, daß die sukzessive Ausarbeitung des theologischen Programms und die zunehmend sich radikalisierende Kritik der herrschenden Theologien als. durch die persönliche Frömmigkeit Troeltschs provoziert zu begreifen sind. Sehr viel stärker als bisher wird Troe1tschs eigene Religiosität, die vor allem durch die christlich-mystische Tradition geprägt sei, zum Ausgangspunkt der Deutung seiner Theologie gemacht.

Im H. Hauptteil »Religionsphilosophie als wissenschaftliche Grundlegung der Theologie« kann

A., der auch aus 31 unveröffentlichten Briefen Troeltschs u. a. an *W. He"11Iann, A. Jülicher, R.Otto* und *A. von Harnack* breit zitiert, sich vor allem auf unpublizierte Transskripte von Vorlesungsnachschriften aus dem Nachlaß von *G. von Le Fort* stützen. Die Berücksichtigung dieser neuen Quellen ist besonders beachtenswert. Denn seit 1902 kündigte Troeltsch immer wieder eine *ausgearbeitete Religionsphilosophie* an; aber über Vorarbeiten ist er nie hinausgekommen, weil er fortwährend neue Probleme sah, die erst gelöst sein müßten, bevor dann eine konsistente Theorie der »Selbständigkeit« des religiösen Bewußtseins materialiter entfaltet werden könne. Desto wichtiger ist es, durch Vorlesungsmitschriften zumindest Aufriß und Intention dieser »Religionsphilosophie« rekonstruieren zu können, die für Troeltsch notwendiger Abschluß und Höhepunkt von Theologie sein sollte (GS IV, 15). Dabei ist A. freilich zu bestreiten, daß die Nachschrift, auf die er sich zumeist stützt, »vielleicht« (11; vgl. 129 Anm.4) aus dem Jahre 1910 stammt. Als Troeltsch im Sommersemester 1910 4stündig »Religionsphilosophie« las, war G. von Le Fort in Rom; aus ihrem Nachlaß läßt sich belegen, daß sie die »Religionsphilosophie«-Vorlesung des Sommersemesters 1912 gehört und mitgeschrieben hat.

Ein 111. Hauptteil beschreibt einige der »theologische(n), kirchliche(n) und politische(n) Auseinandersetzungen«, die durch Troeltsch bzw. die Kritik an ihm provoziert wurden. Nachdem »Troeltschs Weg in die theologische Isolation« gezeichnet wird, werden hier u. a, auch die Diskussionen »besonders umstrittener Schriften Troeltschs« dargestellt (209-238). Dabei macht A. jedoch den bekannten Fehler vieler Biographen, sich mit ihrem Helden so unmittelbar zu identifizieren, daß sie die ihm geltende Kritik nurmehr apologetisch aufzunehmen vermögen. Gerade so aber wird diese Kritik nicht widerlegt, sondern affirmiert. Wo die Verteidigung von Troeltschs berühmtem Vortrag »Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben« (1911) z. B. auf die Argumentation hinausläuft, er sei »ausschließlich eine religionspsychologische Studie«, wolle aber »keine neue Christologie sein ..., die an die Stelle der traditionellen Dogmatik treten soll« (229), wird die theologische Spitze von Troeltschs Entschlüsselung der traditionellen Christologie in den Terms der – wissenschaftsgeschichtlich gesehen gerade erst auftretenden – Sozialpsychologie abgebrochen; für Troeltsch ist entscheidend, daß schon das bloße Daß einer sozialpsychologisehen Rekonstruierbarkeit der Christologie die Destruktion ihres traditionellen Begriffs impliziert und also das Programm einer »Christologie« aus sich heraussetzt, die im Medium einer an sich nicht theologischen Begriff-

lichkeit den traditionell intendierten Gehalt des christologischen Dogmas zu formulieren vermag. Gegen seine zeitgenössischen und späteren Kritiker ist insofern offensiv zu vertreten, daß der Vortrag von 1911 »neue Christologie« sein will (gegen A., 227-238).

Neben diesen Einwänden sind einige Ungenauigkeiten zu nennen: Was *H. Baron* in nur kaum zu überbietender editorischer Willkür 1925 vorlegte, heißt »Deutscher Geist *und* Westeuropa« (anstatt: »Deutscher Geist *in* Westeuropa«, 15 u. *ö.); W. Bodenstein* ist primär ein Schüler *E. Hirschs* (anstatt: »ein Schüler von *P. .Altbaus«, 27);* Abitur machte Troeltsch bereits 1883; vor dem Wechsel nach Erlangen (WS 1884/85) diente er in Augsburg beim Königlichen Bayerischen Feld-Artillerieregiment und studierte zugleich am Augsburger katholischen »Lyceum« zwei Semester Philosophie; und daß Troeltschs »politisches Wirken« »erfolglos« blieb (265), wird man wohl nur dann behaupten können, wenn man von seiner weitreichenden Tätigkeit als Unterstaatssekretär im Preußischen Ministerium für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung beispielsweise von seinen Vorschlägen zur Neuordnung des Verhältnisses von Kirche und Staat - absieht.

Gleichwohl stellt A.s Buch einen deutlichen Fortschritt gegenüber der bisherigen Troeltsch-Literatur dar. Erstmals werden die Modifikationen genauer thematisiert, die Troe1tsch an seinen Texten immer wieder vorgenommen hat; erstmals wird die innere Architektonik einzelner Texte analysiert; erstmals wird auf die im Falle Troeltschs besonders deutlich hervortretende Einheit von Lebensgeschichte und schrittweiser Entfaltung des theologischen Programms reflektiert; und erstmals wird eine Interpretationsperspektive entfaltet, die das Ganze von Troeltschs weitgespanntem Werk unter einem einheitlichen systematischen Aspekt zu sehen erlaubt - im Versuch, die Spannung von »Frömmigkeit und Wissenschaft« zum Ausgangspunkt der Interpretation zu machen und die Theologie Troe1tschs von seiner »religiös-mystischen Lebensposition« aus zu deuten, dürfte denn auch das besondere Gewicht von A.s Arbeit liegen. Sie stellt schon insofern einen notwendigen Ausgangspunkt aller weiteren Troeltsch-Beschäftigung dar, als diese entweder eine alternative Interpretationsperspektive zu entfalten hat oder aber durch weitere Detailuntersuchungen zu Troeltsch und der Theologie seiner Zeit -- insbesondere die Internstruktur seiner Religionsphilosophie und deren (von A. nicht thematisiertes) Verhältnis zur Ethik und Zeitdeutung bedürfte noch weiterer Aufklärung - A.s Sicht nur bestätigen bzw. präzisieren kann.

Gerade weil die Frage nach der »Aktualität« Troeltschs die sachliche Mitte seiner Darstellung bildet,

provoziert A. die Theologie dazu, der Frage sich anzunehmen, ob es nicht innere Gründe der Theologie bzw. notwendige Folgeprobleme ihres »inneren Gangs« in diesem Jahrhundert sind, die ein »Troeltsch revival« geboten erscheinen lassen. Revival kann ja nur meinen, Troeltsch die Intensität historischer Anstrengung und die Konzentration systematischer Rekonstruktion einzelner Gedankengänge zu widmen, die in Hinblick auf beispielsweise *Schleiermacher, Barth* und *Tillich* längst selbstverständlich sind. Es ist das Verdienst A.s, den faktischen Zwang zum Bedenken jener Frage eindringlich thematisiert zu haben. Die deutschsprachige protestantische Theologie aber sollte sich überlegen, warum immer die »anderen« es sind, die sie an die theologische Relevanz eines zunächst ihr zugehörigen Lebenswerkes erinnern, in dem, als Theologie und notwendig über einen dogmatisch fixen Begriff theologischer Tätigkeit hinaus, die Grundlagen *aller* Theologie dieses Jahrhunderts formuliert worden sind. Denn auch die bisher beste Monographie über Troeltsch ist von der Position eines uns »anderen« aus geschrieben; es ist eine *katholische* Diss., die hier angezeigt wurde. So ist es nicht erstaunlich, daß hier erstmals auch die Beziehungen Troeltschs zum katholischen Modernismus seiner Zeit ausführlich dargestellt werden (242ff.). Dabei ins Bewußtsein zu rufen, daß Troeltsch wie kein anderer die Grundprobleme *aller* Theologie formuliert, die an den nicht hintergehbaren Bedingungen der Modeme sich nicht vorbei lügen will, ist A.s besonderes Verdienst.

Dr. Friedricb Wilhelm Graf
8000 München

Bibliographie

1. Allgemeine ethische Fragen

Bersasconi, Oliviero: Morale autonoma ed etica della fede. Bologna: Edizioni Dehoniane 1981. 224 S.

Hseer, Gerhard: Erfahrung und Vernunft. Untersuchungen zum Problem sittlich relevanter Einsichten unter besonderer Berücksichtigung der Naturrechtsethik von Johannes Messner. Düsseldorf: Patmos Verlag 1981. 240 S. 32,80 DM.

Boozer, Jade Stewart {Hrsg.}: Rudolf Otto: Aufsätze zur Ethik. München: Verlag C. H. Beck 1981. 304 S. Kt. 58,-DM.

Koszyk, Kurt, und *Karl Hugo Pruys:* Handbuch der Massenkommunikation, München – New York – London – Paris: Verlag K. G. Saur 1981. 368 S. 48,- DM.

Leuenberger, Theodor: Lebenskonzepte: Brauchen wir veränderte Leitbilder?

Zürich: Edition Interfrom 1981. 100 S. 12,- DM.

Rendtorff, Trutz [Hrsg.): Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religionstheoretischen Forschung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 256 S. Kt. 56,-DM.

Schlögel, Herbert: Kirche und sittliches Handeln. Zur Ekklesiologie in der Grundlagendiskussion der deutschsprachigen katholischen Moraletholegie seit der Jahrhundertwende. Mainz: Matthias-Gtünewald-Verlag 1981. 288 S. 42,- DM.

Schmitt, Cer], Eberhard Jüngel und Sepp Schelz: Die Tyrannei der Werte. Hamburg: Luth. Verlagshaus 1981. 112 S. 19,80 DM.

Witschel, Günter: Ethik auf realistischer Grundlage. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1981. 97 S. 18,50 DM.

2. Politische Ethik

FrieJli, Richard: Frieden wagen. Ein Beitrag der Religionen zur Gewaltanalyse und zur Friedensarbeit. Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1981. 29,-DM.

Funk, Albrecht u.a.: Verrechtlichung und Verdrängung. Antworten der Bürokratie auf Minderheiten. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1981, ca, 300 S. ca, 28,-DM.

Kloepfer, Michael: Kernkraftwerk und Staatsgrenze. Völkerrechtliche, verfassungsrechtliche, europarechtliche, kollisions- und haftungsrechtliche Fragen grenznaher Kernkraftwerke. Berlin: Verlag Duncker & Humblot 1981. 213 S. 58,- DM.

Lefever, Ernest W.: Weltkirchenrat und Dritte Welt. Ökumene im Spannungsfeld zwischen Theologie und Politik. Stuttgart: Seewald Verlag 1981. 144 S. 19,80 DM.

Nowak, Kurt: Evangelische Kirche und Weimarer Republik. Zum politischen Weg des deutschen Protestantismus zwischen 1918 und 1932. Göttingen: Vandenhock & Ruprecht 1981. 68,- DM. 400 S.

Reding, Kurt: Die Effizienz staatlicher Aktivitäten. Probleme ihrer Messung und Kontrolle. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 1981. 261 S. 69,- DM.

Sennett, Richard: Die Tyrannei der Intimität. Eine Studie über den Verfall von Öffentlichkeit. Aus dem Amerik. v. Reinhard Kaiser. Köln: Europäische Verlagsanstalt 1981. 440 S. 48,- DM.

Sorel, Georges: Über die Gewalt. Frankfurt: Suhrkamp 1981. 400 S. 16,- DM.

Wulff, Erich: Psychisches Leiden und Politik. Ansichten der Psychiatrie. Frankfurt: Campus Verlag 1981. 176 S. 19,50 DM.

3. Arbeit, Beruf, Wirtschaft, soziale Fragen

Eckensberger, Lutz H., und *Rainer K. Silbereisen (Hrsg.):* Entwicklungen sozialer Kognitionen: Modelle, Theorien, Methoden, Anwendung. Stuttgart: Verlag Klett-Cotta 1980. 501 S. Kat. 48,- DM.

Giersch, Herbert [Hrsg.): Macroeconomic Policiers for Growth and Stability, A European Perspective. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1981. 255 S. 55,- DM.

Gorz, André: Abschied vom Proletariat. Jenseits des Sozialismus. Aus dem Französischen von Heinz Abosch. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1981. 160 S. 16,80 DM.

Hoffmann, Julius: Jugendhilfe in der DDR. München: Juventa Verlag 1981. 240 S. 26,80 DM.

Ibe«, Gerd, Anke Drygala, Irm« Bingel und *Rudolf Fritz:* Gemeinwesensarbeit in sozialen Brennpunkten. München: Juventa Verlag 1981. 168 S. 16,80 DM.

Jansben, Doris, Otto Keck, und *Wolf-Dietrich Webler [Hrsg.):* Technischer und sozialer Wandel. Königstein: Athemäum 1981. 296 S. 68,- DM.

Keller, Bernhard: Interne Arbeitsmärkte und Arbeitsmarktstruktur. Tübingen: Verlag J.C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1981. 272 S. 70,- DM.

Klages, HelMllt, und *Detlef Merten (Hrsg.):* Sozialpolitik durch soziale Dienste. Berlin: Verlag Duncker & Humblot 1981. 107 S. 36,-DM.

Laborem Exercens. über die menschliche Arbeit. 3. Enzyklika von Papst Johannes Paul 11. Mit der Erklärung von Kardinal Höffner und einer Einführung von Oswald von Nell-Breuning. Aschaffenburg: Pattloch-Verlag 1981, ca. 120 S. ca, 8,80 DM.

Lederer, Emil: Technischer Forschritt und Arbeitslosigkeit. Eine Untersuchung der Hindernisse des ökonomischen Wachstums. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1981. ca. 240 S., ca. 19,80 DM.

Leithäuser, Ulrieb Mückenberger, Oskar Negt, Claudion Pozzoli, Hans-Josef Steinberg: Politischer Streik. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1981. 399 S. 24,80 DM.

Meißner, Werner; jiri Kosta und johann Welsch (Hrsg.): Für eine ökonomische Reformpolitik. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1981. 222 S. 19,80 DM.

Nitsch, Jürgen R. (Hrsg.): Stress. Theorien, Untersuchungen, Maßnahmen. Bern, Stuttgart und Wien: Verlag Hans Huber 1981. 685 S. 85,- DM.

Oser, Fritz: Moralisches Urteil in Gruppen-Soziales Handeln-Verteilungsgerechtigkeit. Stufen der interaktiven Entwicklung und ihre erzieherische Stimulation. Frankfurt: Suhrkamp 1981. ca. 550 S. 20,- DM.

Rstb«, Klaus: Chancengleichheit, Leistungsprinzip und soziale Ungleichheit. Zur gesellschaftspolitischen Fundierung der Bildungspolitik. Berlin: Verlag Duncker & Humblot 1981. 391 S. 114,- DM.

Schienstock, Gerd: Industrielle Arbeitsbeziehungen. Leverkusen: Leske Verlag + Budrich GmbH 1981, ca. 216 S. ca, 36,80 DM.

Schobei, Paul: Dem Fließband ausgeliefert. Ein Seelsorger erfährt die Arbeitswelt. München: Chr. Kaiser Verlag 1981, ca 216 S. ca. 19,80 DM.

Simai, M.: Interdependence and Conflicts in the World Economy. Budapest: Verlag der Ungarischen Akademie der Wissenschaften 1981. 210 S.

Spescha, Plasch: Arbeit-Freizeit-Sozialzeit. Die Zeitschrift des Alltags als Problem ethischer Verantwortung. Bern, Frankfurt und Las Vegas: 1981. 335 S. 58,- DM.

Streithofen, Heisricb ßasiliNS {Hrsg.): Christliche Ethik und Arbeitskampf. Walberberg: Institut für Gesellschaftswissenschaften 1981. ca, 150 S.

Thompson, Michael: Die Theorie des Abfalls. über die Schaffung und Vernichtung von Werten. Vorwort von E. C. Zeeman. Stuttgart: Verlag Klett-Cotta 1981. ca. 280 S. 32,- DM.

Zoll, Rainer: Partizipation oder Delegation. Gewerkschaftliche Betriebspolitik in Italien und der Bundesrepublik Deutschland. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt 1980. ca. 200 S. 24,- DM.

4. Ehe, Familie, Sexualethik

Cramer, Alfo1ls: Zur Lage der Familie und der Familienpolitik in der Bundesrepublik. Leverkusen: Leske Verlag + Budrich GmbH 1981. ca. 188 S. 36,-DM.

Cyran, Wolfgong: Verantwortete Elternschaft. Kritische Anmerkungen zur Enzyklika »Humanae vitae«. Frankfurt: Verlag JosefKnecht 1981. 188 S. ca. 26,80 DM.

Findhorn Community: Faces of Findhorn. Images of a Planetary Family. Bussum: Harper & Row 1981. 192 S. 6.95 S.

Franck, Bsrbara: Mütter und Söhne. Gesprächsprotokolle mit Männern. Hamburg: Hoffmann & Campe 1981. 224 S. 14,80 DM.

Gropp, Walter: Der straflose Schwangerschaftsabbruch. Die rechtliche Einordnung der Straffreiheit zu § 218 StGB. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1981. 270 S. 69,- DM.

Liedloff, Jean: Auf der Suche nach dem verlorenen Glück. Gegen die Zerstörung unserer Glücksfähigkeit in der frühen Kindheit. München: Verlag C. H. Beck 1980. 221 S. 19,80 DM.

Moore, John: Sexuality and Spirituality. The Interplay of Masculine and Feminine in Human Development. Bussum: Harper & Row 1981. 256 S. 6.95 S.

Neumann, Karl (Hrsg.): Kindsein. Zur Lebenssituation von Kindern in modernen Gesellschaften. Göttingen: Vandenhock & Ruprecht 1981. 216 S. 19,80 DM.

Paczensky, Susanne von: Verschwiegene Liebe. Zur Situation der lesbischen Frau in der Gesellschaft. München: C. Bertelsmann 1981. 260 S. 24,80 DM.

Rsbi«, Zick: Kinderfreundschafsen. Aus dem Eng!. von Thomas M. Höpfner. Stuttgart: Verlag Kletr-Corra 1981. 140 S. 15,- DM.

Tanne», Fritz: Bis daß der Mord euch scheidet. Ein Therapeut zum verhängnisvollen Weiterfuhren zerrütteter Ehen. Olten u. FreiburgfBr.:

Mitteilungen des Schriftleiters

Die ZEE erscheint von jetzt ab in kleinerem Format, aber ihr Inhalt behält den seiben Umfang bei (120 statt 80 Seiten). Die Umstellung wurde bereits im vorigen Heft angekündigt. Die in diesem Heft begonnene Debatte zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik soll fortgesetzt werden. Das nächste Heft wird sich der Frage der Feindesliebe und weiteren Themen widmen. C. F.

Schriftleiter: Prof Dr. Frey (Universität Bochum), Reiherhorst 13,4600 Dortmund 15
Bibliographie: Dr. H. Kühne, Postfach 1343,4830 Gütersloh

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich' Preis 1982 je Heft im Abonnement 13,- DM; einzeln 15,- DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und Porto) . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen: Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Verlag: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 1343.

Mitglied des Gemeinscbaftswerks der Evangelischen Publizistik (GEP) e. V.
Gesamtherstellung: Lengericher Handelsdruckerei, Lengerich. Printed in Germany.

Zur Einführung

Im vergangenen Jahr erschien die Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland »Frieden wahren, fördern und erneuem«. Beiträge dieses Heftes kommentieren sie zwar nicht unmittelbar, sollen aber als Aufforderung zur theologisch-ethischen Weiterarbeit am Friedensthema gelesen werden.

Die beiden ersten Studien widmen sich dem Verständnis der *Feindesliebe*. *W. Huber,* Professor für Sozialethik an der Universität Marburg, behandelt die Bergpredigt-Antithese von der Feindesliebe, Seine Überlegungen formulierte er zuerst für einen Arbeitskreis, der das Verhältnis der Theologie zum Recht diskutiert. Die Exegese kann nach Huber nachweisen, daß Jesus nicht nur vom persönlichen Feind, sondern auch vom nationalen Gegner spricht. *Carl Schmitts* Versuch, dieses Gebot auf den individuellen Feind einzuschränken, ist nicht gerechtfertigt. Jesus wollte nicht nur eine persönliche Gesinnung ändern, sondern das Ethos gegenseitiger Aufrechnung aufsprengen. Diesem Anliegen wollen die hyperbolischen Formulierungen bei Matthäus dienen. Huber mustert die Versuche, *ethische Weisung,* den Feind zu lieben, und *rechtliche Regeln* in Beziehung zu setzen. Weder strikte Unterscheidung noch Gleichsetzung (in verschiedenen Gestalten der Christenheit) stellen zufrieden. Mit Bonhoeffer sei festzuhalten, daß der Christ in der Nachfolge – der sich zuvor selbst als Feind des Kreuzweges Christi erfahren hat - am Außerordentlichen, am Feind, die Einseitigkeit der Liebe lernt. Huber greift eine Formel C. *F. von Weizsäckers* auf und rät zur »intelligenten Feindesliebe«, - *H. R. Reuter,* Mitarbeiter der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FESt), erkundet in Anknüpfung an eine frühere Studie (ZEE 23, 1979, S. 84-105) die Bedeutung der Bergpredigt für eine Ethik des Politischen. Ausgehend von der in Bonhoeffers Gedanken der Diesseitigkeit enthaltenen Kritik jeder religiösen Sondermoral verbindet der Aufsatz neuere exegetische Befunde mit systematischen Überlegungen. In konstruktiver Aufnahme der eigentümlichen Verschränkung von weisheitlichem und eschatologischem Überlieferungsgut plädiert der Verfasser für eine theologische Entsprechungsethik, die Iegalistische und

individualistische Fehldeutungen hinter sich läßt. Im Blick auf die gegenwärtige friedensethische Diskussion in der EKD werden unterschiedliche Aktualisierungen des Feindesliebegebots sowie Recht und Grenze einer komplementären Gestalt des christlichen Friedensdienstes erörtert. - *K. von Bosin,* juristischer Studienleiter an der Evangelischen Akademie Hofgeismar, untersucht die ursprünglichen Absichten des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland. Er zeigt. daß dieses Grundgesetz Ausdruck der Erfahrungen mit Krieg und Diktatur ist und deshalb dem äußeren und inneren Frieden den Vorzug gibt. Die Ost-West-Konfrontation führte zu zahlreichen Änderungen. die halfen. die Einrichtung der Bundeswehr verfassungskonform zu machen. Auch nach deren Einrichtung hat die Friedenssicherung ohne Waffen Vorrang. Das Grundgesetz fordert keine bewaffneten deutschen Streitkräfte, aber es läßt sie zu. Dieser Beitrag erinnert in einer Zeit der Polarisierung an die zentralen Aufgaben deutscher Politik.

Sowohl die Friedensdiskussion als auch politische Kundgaben von Pfarrern von der Kanzel herab waren der Anlaß. daß sich *K. M. Kodall«,* Mitarbeiter am Sozialethischen Institut der Theologischen Fakultät Hamburg, mit der Grundlegung politischer Ethik befaßt. Er nimmt einen überraschenden Einsatz – nämlich beim Problem des Subjekt-Seins. *HegeJ* und *Kierkegaard* stehen Pate, was vor allem im Blick auf den letzteren überrascht, weil sein Ansatz gern unpolitisch verstanden wird. K. findet den revolutionären Anspruch des christlichen Glaubens darin, daß er die Grenzen von Theorien zeigt und die »Ausnahme« beanspruchen kann. Diese Möglichkeit soll die Kirche gerade in ihrer institutionellen Gestalt bewahren. Wer aber die Ausnahme in Anspruch nimmt. muß auch die Folgen auf sich nehmen. So behandelt K. dasselbe Problem wie Huber: Wie kann die Radikalität der Liebe auf das Recht einwirken?

In einen anderen Bereich kirchlicher Diskussion zielt der Beitrag des Mitherausgebers *H. RingeJing.* Aus seiner Arbeit in der Familienrechtskommission der EKD präsentiert er Vorschläge für eine Wertetafel für Ehe und Familie. Der Reiz seines Ansatzes liegt darin, daß er betont geschichtlich denkt und die spätneuzeitliche Vorordnung der Ehe vor die Familie herausstellt. Christliche Verantwortung bezieht sich dann nicht auf Werte und Normen in

gegebenen Ordnungen, sondern auf die geschichtlich bedingte Neugestaltung der Ordnungen selbst.

C. P./H. R. R.

Introduction

Last year the Evangelical Church in Germany produced a memorandum entitled: »The Preservation, Advancement and Renewal of Peace«. The contributions to this number are not direct commentaries on this document, are conceived however as an invitation to further theological-ethical work on the topic of peace.

The first two contributions are devoted to an understanding of *enemy love. W. Huber,* professor of social ethics in the theological faculty of Marburg university, deals with the antithesis of enemy love in the sermon on the mount. His contribution was originally delivered to a discussion group on Law and Theology. The exegesis of the passage shows him that it is not the personal enemy that is in question but the personal and national opponent, *Carl Schmitt's* effort to reduce it to the individual enemy is not justified. It was Jesus' intent to transcend the boundaries of calculating reciprocacy: the hyperbolic formulations of Matthew's gospel serve to underline this concern. Huber looks at the various efforts to bring the *ethical precept* to love one's enemy into relationship with *rules 0/ law.* Neither their apposition nor their separation from one another have been satisfactory in the history of the church. To put it with Bonhoeffer: the Christian simply following Christ (who has experienced himself as the enemy of the way of the cross of Christ) learns the one-sidedness of love in the extra-ordinary, in the enemy. In this sense Huber encourages »intelligent love of the enemy«. In this he is taking up a formula of *C. P. von Weizsäcker. - H. R. Reuter,* of the Protestant Institut for Interdisdplinary Research (Evangelische Studiengemeinschaft, FESt) reconnoitres

the importance of the Sermon on the Mount for a politicalethic. Taking as his starting point Bonhoeffer's ideas on the immanent criticism of every form of religious special ethics because of its thisworldliness, he continues on from an earlier study (ZEE 23, 1979, p.84-105). In his contribution he combines more recent exegetical results with systematic reflections. He uses the specific interlacing of the wisdom and eschatological traditions and pleads for a theological responsive ethic which bequeaths to the past legalistic and individualistic misinterpretations. With a view to the present ireno-ethical discussion in the EKD he discusses various actualisations of the commandment of enemy love as weH as law and boundaries of a complementary form of a ministry of peace. – *K. von Bonin*, legal instructor in the Evangelical Academy, Hofgeismar, examines the original designs of the constitution of the Federal Republic of Germany. He points out that this constitution is an expression of the experience of war and dictatorship and therefore gives preference to external and interaal peace. The east-west-confrontation resulted in many changes which helped to bring the federal army into conformity with the constitution. Even after its coming into existence precedence was given to securing peace without the use of weapons. The constitution does not demand armed German forces, however it permits them. In a time of polarisation this contribution is areminder of the central tasks of German politics.

Both the discussion on peace and also proclamations by pastors from the pulpit were the reasons why *K. M. Koda//e*, Instruetor in the socio-ethical institute of the theological university, Hamburg, devoted himself to the foundations of political ethics. His starting-point is somewhat surprising, namely the problem of being a subject. *Hegel* and *Kierkegaard* are his guarantors which is particularly surprising with regard to the latter, as his starting point is generally interpreted as being unpolitical. For K. the revolutionary demand of the christian faith is that it shows the boundaries of theory and can »claim« use of the exception. The church should preserve this possibility in particular in her institutional construction. Whoever lays claim to the exception must also reckon with the consequences. K. attacks the problem in the same way as Huber: How can the radicality of love influence the legal?

.The contribution of co-editor *H. Ringe/ing* belongs to still another area of ecc1esiastical discussion. As a result of bis work in the Commission in the EKD for Family Rights he presents a number of suggestions for a catalogue of valucs for marriage and family. His starring point is fascinating in that he thinks with emphasis on the bistorical and deals in particu1ar with the neo-modern prestructuring of marriage and the family. Christian tesponsibility does not refer then to values and norms in pre-cast seructures but to the bistorically conditioned reorganisation of the structures themselves.

Translated by Bruno E. Mulvihill C. *P./H. R. R.*

Prologue

L'Eglise Evangelique d'Allemagne federale (EKD) fit paraitre I'annee derniere un memoire sur le theme suivant: preserver la paix, la faire progresser et la renouveler (Frieden wahren, fördern underneuern).

Les commentaires de ce numero ne portent pas directement sur ce sujet mais ils peuvent être interpretes comme la prolongation d'une reflexion ethico-theologique sur le theme de la Paix.

Les deux premiers exposes s'interessent particulierement à la comprehension de »I'amour envers les ennemis«. Le theologien *W. Huber,* professeur de science ethique sociale à la faculte de Marbourg, traite I'antithese du sermon sur la Montagne: Mt. 5,44 – l'amour envers ses ennemis. Gest tout d'abord dans un groupe de travail s'interrogeant sur les rapports du droit et de la theologie qu'il formule ses idees. A son avis, l'exegese fait la demonstration qu'il ne s'agit pas uniquement de l'ennemipersonnel mais aussi de l'adversaire national et personnel. Pour lui l'essai de C. *Schmitt* qui veut reduire ce devoir à I'ennemi personnel, ne peut être [ustifie,

Jésus voulait ebranler la morale des reglements de compte reciproques. C'est cette intention primordiale que recherche la formule hyperbolique de St, Matthieu. Ici Huber examine les differents essais qui tentent de coordonner *fexhorta/ion mora/ede* l'amourde ses ennemis avec les *règles du droit.* Ni I'egalisation, ni la separation de ces deux elements n'ont pu satisfaire l'histoire de l'Eglise. En accord avec la pensee de Bonhoeffer, le Chretien (qui auparavant a déjà fait I'experience de sa propre hostilite au chemin de Croix du Christ) apprend le principe unique de l'amour envers ses ennemis dans I'humilite de l'imitation de Jésus face à l'extraordinaire. C'est dans cette voie que nous invite Huber, faisant appel à la formule de C. *F. von Weizsäcker:* aimer ses ennemis d'une facon intelligente (»intelligente Feindesliebe«). - *H. R. Reuter,* collaborateur au centre de recherche d'etudes des Eglises evangeliques (FESt) - faisant suite à une etude preliminaire de notre ZEE 23, 1979, S. 84-105 - analyse la signification du sermon sur la montagne dans le cadre de l'ethique dans le domaine politique. C'est en partant de la reflexion de Bonhoeffer sur la critique de la morale particuliere en religion sur cette terre, que cet expose tente de lier les derniers resultats de l'exegese avec des reflexions d'ordre systematique. C'est aussi dans une reception constructive de barrieres propres à l'apport de la tradition dans le domaine de la sagesse philosophique et de l'eschatologie, que l'auteur plaide pour une ethique theologique qui serait adoptee et qui abandonnerait les mauvaises Interpretations juridiques et individualistes. En vue de la discussion au sein de l'EKD sur la Paix, on traite les differentes actualisations du devoir chretien d'aimer ses ennemis d'une part, d'autre part le droit et les limites d'une forme complementaire au service de la Paix. - *K. von Bonin,* Directeur des etudes juridiques à l'academie evangelique de Hofgeismar, analyse les intentions primordiales de la »Loi fondamentale« de la R.F.A. 11 montre que cette institution est l'expression et le fruit des experiences faites au cours de la Guerre et de la Dictature; c'est la raison pour laquelle elle donne avant tout la priorite à la Paix interieure et exterieure. La confrontation Est-Ouest l'a conduite à maintes modifications qui aiderent à rendre conforme à la constitution la fondation d'une armee federale, Mais meme apres cette creation, assurer la Paix sans les armes garde la priorite, La loi fondamentale

n'exigepas la creation d'une armee mais elle ne l'interdit pas non plus. Cet expose dans une ere de polarisation souligne la place essentielle de politique federale allemande.

Les deux sujets suivants touchent . des conflits actuels. Les revelations pastorales du haut de la chaire, abordant la paix comme la politique donnerent l'occasion *à K. M. Koda//e* d'etudier les fondements d'une ethique pour la politique. Nous surprenant, il commence par traiter les relations etre-sujet. *Hegel* et *Kierkegaard* en sont les parrains, ce qui nous etonne . premiere vue surtout en ce qui concemele dernier, car son activite est consideree de facon generale comme apolitique. Kodalle trouve l'exigence revolutionnaire de la foi chretienne dans le fait qu'il montre les limites de la theorie et qu'il pretend à l'exception. L'Eglise devrait preserver cette possibilite directement dans ses formes institutionnelles. Mais qui pretend à l'exception, doit aussi en porter les consequences. En fait Kodalle traite le meme sujet qu' Huber. De quelle facon le radicalisme de l'amour peut influencer le droit?

Dans un autre domaine de la discussion des Eglises, on rencontre l'expose de *H. RingeJing.* 11 presente des propositions pour un tableau de valeur pour le mariage et la Famille, provenant de son travail à la commission du droit de famille de l'EKD. L'attraction de sa these repose essentiellement dans l'accentuation de l'histoire et il constate de ce fait que l'ordre preetabli du mariage se place devant la famille. La responsabilite chretienne ne se rapporte pas aux valeurs et aux normes dans les ordres donnes mais au contraire à la nouvelle forme des ordres memes, qui sont conditionnes par l'histoire.

Traduitpar Jean Pbilippe Salamier C. *P./H. R. R.*

Feindschaft und Feindesliebe

Notizen zum Problem des »Feindes« in der Theologie[1]

VON WOLFGANG HUBER

1. Die Aufforderung zur *Feindesliebe* gilt als eine der Schlüsselaussagen in der Verkündigung Jesu. Neben den Worten, in denen Jesus den Verzicht auf Gewalt und Vergeltung nahelegt, wird gerade diese Aufforderung immer wieder als Beleg für die Radikalität genannt, die dem von Jesus vertretenen und insbesondere in der matthäisehen Bergpredigt zusammengefaßten Ethos eignet. In der aktuellen Diskussion über die Gefährdung des Friedens und Wege zu seiner Sicherung gewinnt der Hinweis auf das *Ethos der Bergpredigt* und insbesondere auf das Gebot der Feindesliebe an wachsender Bedeutung. Im Anschluß an einen Vortrag von *Car! Friedricb von Weizsäcker* ist die *Formel von der »intelligeRten Feindesliebe«* geprägt worden, die das Verhalten in den politischen Konflikten unserer Zeit leiten solle-. In der *Denkschrift der EKD »Frieden wahren, fördern und erneuern«* vom Oktober 1981 heißt es, das Gebot der Feindesliebe stelle die Christen unter die Pflicht, »den Geist der Feindschaft zu überwinden und nach Wegen zu suchen, wie in allen Bereichen - gerade auch in der Politik - an die Stelle von Feindschaft neue Formen des gemeinsamen Lebens und der Zusammenarbeit treten können«>, Doch derartigen Aussagen stehen nach wie vor Stellungnahmen gegenüber, die bestreiten, daß die Bergpredigt für den Bereich der politischen Ethik aussagekräftig sei". Die Aufforderungen der Bergpredigt, das Gebot der Feindesliebe vor allem, auf den Bereich des Politischen zu bezie-

1. Um die Nachweise erweiterte und veränderte Fassung eines Referats vor dem Arbeitskreis »Recht und Theologie« der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) in Heidelberg am 27. März 1981.
2. C. *F. von Weizsäcker,* Die intelligente Feindesliebe, in: ders., Der bedrohte Friede, 1981, S. 533ff. (der Titel stammt ursprünglich nicht von Weizsäcker).
3. Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, 1981, S. 48.
4. Besondere Aufmerksamkeit haben die entsprechenden Stellungnahmen von *Hel",lIt 5ch",idt* (EvKomm 14, 1981, S. 209ff., hier 214) und von *Karl Carstens* (epd-Dokumentation Nr. 25/81, S. H.) vom April 1981 erregt.

hen, trage keineswegs zur Orientierung, sondern viel eher zur Desorientierung in der politischen Aufgabe bei. So hat das Gebot der Feindesliebe in unserer Gegenwart vielfältige, wenn auch häufig oberflächliche Kontroversen ausgelöst.

Wer durch eine Interpretation dieses Gebots zu solchen Kontroversen Vertiefendes .und Klärendes beitragen will und dafür in der theologischen Diskussion unseres Jahrhunderts nach Hilfe sucht, stößt allerdings in ein erschreckendes Vakuum. Nur einmal in unserem Jahrhundert, so scheint es, hat das Gebot der Feindesliebe in der deutschsprachigen evangelischen Theologie eine monographische Behandlung erfahren: in der schmalen, von *Ferdinand Kattenbusch* während des Ersten Weltkriegs verfaßten Schrift »Über Feindesliebe im Sinne des Christentums« (1916).

Schon Kattenbusch registriert, wie spärlich nur dieses Thema literarisch erörtert worden ist. Das Gebot der Feindesliebe fristet - und dies hat weiterreichende-Gründe in der Tradition, die später zu erörtern sind - in der evangelischen Ethik unseres Jahrhunderts wie auch in der katholischen Moraltheologie ein Schattendasein. Und dem korrespondiert, daß auch das Problem des Feindes und die Problematik der Feindschaft weder in den Lehrbüchern der katholischen Morallehre noch in den gängigen Abhandlungen zur evangelischen Ethik einer eingehenderen Analyse unterzogen werden. Wo immer man unter diesen Stichworten nach Auskünften sucht, stößt man ins Leere; es gibt nur sehr wenige Ausnahmen, die diese Regel bestätigen.

Von hier aus ist es nicht weiter verwunderlich - auch wenn es einen zunächst doch in Staunen versetzt –, daß die wichtigeren Nachschlagewerke aus dem Bereich evangelischer Theologie und Sozialethik durchgängig weder dem »Feind« noch der »Feindesliebe« ein eigenes Stichwort widmen. Wendet man sich angesichts dieses Befundes den Registern der entsprechenden Werke zu, so stellt man fest: Im »Handbuch der christlichen Ethik« (1978) ist vom »Feind« nicht die Rede; die »Feindesliebe« klingt im Rahmen des »Liebesgebots« gelegentlich an. Das neue »Evangelische Soziallexikon« (7. Aufl. 1980) erwähnt die Feindesliebe immerhin einmal, nämlich im Rahmen des Artikels über die Bergpredigt, den der Neutestamentler *Wolfgang Schrage* beigesteuert hat>. Zwar bleibt völlig unerörtert, was mit dem Gebot der Feindesliebe gemeint sein könne - doch immerhin: Im Vergleich zum »Evangelischen Staatslexikone (2. Auft. 1975) muß man doch schon in der bloßen Erwähnung einen Fort-

5. Ev. Soziallexikon, 7. Aufl. 1980, Sp. 137.

schritt sehen. Denn in ihm - dem als repräsentativ geltenden Werk zur evangelischen Staatsethik - ist ausweislich des Registers von der Feindesliebe schlechterdings überhaupt nicht die Rede; das Stichwort des Feindes begegnet ausschließlich im Zusammenhang der »Feindstaarenklauseles.

Die neue »Theologische Realenzyklopädie« kennt zwar - im Gegensatz zu ihrer Vorgängerin, der »Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche« – einen eigenen Artikel über die Bergpredigt"; doch die Stichworte »Feindschaft« und »Feindesliebe« sind auch in ihr nicht vorgesehen.

Da die bisherigen Beobachtungen auf Zufallen beruhen können, ist eine Überprüfung an der »Religion in Geschichte und Gegenwart« angezeigt. Das Ergebnis: Die 3. Auflage der RGG (1957-62) behandelt den »Feind« ausweislich des Registers nicht, die »Feindesliebe« einmal, nämlich in dem Beitrag des Neutestamentlers *Werner Georg Kümmel* zu dem Artikel »Sittlichkeites, Doch auch Kümmel behandelt das Gebot der Feindesliebe nicht in seinem sachlichen Gehalt, geschweige denn in seinen Konsequenzen, sondern nur als Beispiel für die »Gesetzesverschärfung« durch Jesus von Nazaret.

Zwar kamen auch die Herausgeber der 2. Auflage der RGG (1927-31) nicht auf die Idee, der Feindschaft oder der Feindesliebe einen eigenen Artikel zu widmen; doch in ihr begegnet die »Feindesliebe« immerhin in einer Reihe von Zusammenhängen: nicht nur im Blick auf die Verkündigung jesu", sondern auch in systematischen Zusammenhängen-", im Blick auf die Geschichte der christlichen Predigt!' und vor allem in religionsvergleichenden Bemerkungent-. In der 1. Auflage der RGG schließlich (1909-13) läßt sich das Auftauchen der Stichworte nicht ebenso präzise verfolgen, da zu dieser Auflage wegen des Kriegsausbruchs von 1914 kein Registerband mehr erschienen ist. Aber schon Stichproben zeigen, daß auch in dieser Auflage ungleich ausführlicher vom Gebot der Feindesliebe die Rede ist als in der dritten Auflage dieses Werks[13].

Was ist der Sinn dieser etwas buchhalterisch wirkenden Feststellungen? Sie zeigen, daß weder das Phänomen und Problem der

6. Ev. Staatslexikon, 2. AufL 1975, Sp. 1405.
7. TRE 5, S. 603ff.
8. RGG³, Bd. VI, Sp.72.
9. RGG², Bd.III, Sp. 1628ff.
10. Z. B. RGG², Bd. 11, Sp. 1229; Bd. III, Sp. 1641.
11. RGG², Bd. 111, Sp. 161; Bd. IV, Sp. 1427.
12. RGG², Bd. I, Sp. 1320, Sp. 1513; Bd. III, Sp. 138, Sp. 1636f.
13. Vgl. etwa RGG¹, Bd. I, Sp. 1039; Bd. 111, Sp.2119ff.

Feindschaft noch das in den Kembereich der Verkündigung Jesu gehörende Gebot der Feindesliebe für die protestantische Theologie und Ethik – und Analoges gilt für den katholischen Bereich – in unserem Jahrhundert zentrale Bedeutung gewonnen haben. *Der Feind gehört nicht zum Grundbestand theologischer Themen; die Feindesliebe erscheint nicht als dem Kernbereich des neutestamentlichen Kerygmas zugehörig.* Diesen Befund wollen wir durch einen Rückblick auf die neutestamentliche Rede von der Feindesliebe überprüfen.

2. Die überlieferungsgeschichtliche Untersuchung des Gebots der Feindesliebet- führt, zu folgendem Ergebnis: Es handelt sich um ein *ursprünglich selbständig überliefertes Logion* fes«, dessen Gestalt sich etwa folgendermaßen rekonstruieren läßt (der Wortlaut des einleitenden Imperativs ist nicht mehr vollständig zu ermitteln):

»Liebet eure Feinde und betet für (die, die euch bedrängen), damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet, denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte.«

In der Logienquelle (Q) wird dieser Spruch zum Rahmen für eine Reihe von Sprüchen, die vermutlich schon in der Logien-

14. Aus der neueren Literatur zur Auslegung des Gebots der Feindesliebe im Rahmen der Bergpredigt nenne ich exemplarisch: *D. Lührmann,* Liebet eure Feinde (Lk 6,27-36/Mt 5,39-48), in: ZThK 69,1972, S. 412-438; *L. Schottroff,* Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition, in: *G. Strecker* (Hrsg.), Jesus Christus in Historie und Theologie, FS Conzelmann, 1975, S.197-221; *P. Ho.ff11lann, V. Eid,* Jesus von Nazareth und eine christliche Moral, 1975, S. 147-185; O. *Bayer,* Sprachbewegung und Weltveränderung. Ein systematischer Versuch als Auslegung von Mt 5,43-48, in: EvTheol35, 1975, S.309-321, abgedruckt in: ders., Zugesagte Freiheit, Zur Grundlegung theologischer Ethik, 1980, S. 60-76; *P. Ho.ff11lann,* »Eschatologie« und »Friedenshandeln« in der Jesusüberlieferung, in: *G. Liedke* (Hrsg.), Eschatologie und Frieden, Bd. 11,1978 (Texte und Materialien der FEST, Reihe A, Nr. 7), S. 179-224; abgedruckt in: *U. Luz* u. a., Eschatologie und Friedenshandeln. Exegetische Beiträge zur Frage christlicher Friedensverantwortung, 1981 (Stuttgarter Bibelstudien 101), S. 115-152; *H.-R. Reuter,* Die Bergpredigt als Orientierung unseres Menschseins heute, in: ZEE 23, 1979, S. 84-105; *G. Barth,* Bergpredigt I, in: TRE 5, 1980, S. 603-618; *P. E. Lapide,* Es geht um die Entfeindungsliebe. Realpolitik, wie sie die Bergpredigt eigentlich meint, in: Luth. Monatshefte 20, 1981, S.505-508.]. *Becker,* Feindesliebe - Nächstenliebe - Bruderliebe, in: ZEE 25 (1981), S. 5-17. Im Folgenden verzichte ich auf Einzelnachweise aus diesen Arbeiten.

quelle selbst unmittelbar an die Seligpreisungen angeschlossen waren. Was wir im Blick auf das Matthäusevangeliumdie Bergpredigt und im Blick auf das Lukasevangelium die Feldrede nennen, enthielt also schon in der gemeinsamen Vorlage beider Evangelien, nämlich in Q, als die beiden ersten. und gewichtigsten Abschnitte zunächst die Seligpreisungen und dann den Abschnitt über die Feindesliebe. Die Abschnitte über das Richten, über die Früchte und über Hören und Tun schlossen sich an.

Die Gliederung des Abschnitts über die Feindesliebe nach Q kann man noch in Lk 6,27- 36 finden; Einleitend wird das Gebot der Feindesliebe - sozusagen als Thema- formuliert. Es wird dann in zwei Doppelsprüchen hinsichtlich der, Verhaltensweisen ausgelegt, die.man unterlassen soll: den Gewalttätigen, den Bettelnden und Borgenden soll man keinen Widerstand leisten. Darauf folgt als Achse der ganzen Komposition die »Goldene Regel«: »Wie ihr wollt, daß euch die Leute tun sollen, so .tut ihr ihnen auch!";« Damit ist die Frage nach einem der Feindesliebe entsprechenden Tun gestellt. Sie wird in drei Fragen und Antworten erörtert; diese machen deutlich, daß die *Feindesliebe* – im Unterschied zu dem in der Goldenen Regel beschriebenen symmetrischen Handeln – *zu einem asymmetrischen Verhalten auffordert:* nicht nur den zu lieben, der mich auch liebt, nicht nur dem Gutes zu tun, von dem ich Gutes erfahre, nicht nur dem zu leihen, von dem ich die Rückgabe des Geliehenen erhoffen kann. Den Abschluß bildet eine Wiederholung des Gebots der Feindesliebe. *Lukas* hat dieses au's Q übernommene Material im Rahmen seiner Feldrede in mancher Hinsicht erweitert. Ich will nur die beiden wichtigsten Erweiterungen nennen: Er hat das ursprünglich doppelgliedrige Gebot der Feindesliebe zu einem viergliedrigen Gebot entfaltet:

»Liebet eure Feinde; tut Gutes denen, die euch hassen; segnet, die euch fluchen; betet für die, die euch bedrängen« (Lk 6,27f.).

Und er hat zum andern zwischen die Seligpreisungen und den Abschnitt über die Feindesliebe die »Weherufe« eingefügt - die

15. Mit *A. Dible,* Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik, 1962 (Studienhefte zur Altertumswissenschaft, 7), S.113 verstehe ich das *poieite* in Lk 6,31 nicht als Imperativ, sondern als Indikativ: v, 31 beschreibt die üblichen, in den vv. 32-34 näher erläuterten Verhaltensweisen.

Weherufe gegen die Reichen, die Satten, die Lachenden und diejenigen, von denen die Menschen Gutes reden (Lk 6,24-26). Sie sind den Seligpreisungen genau parallel gebaut und unterstreichen dadurch deren Aussage. Und zugleich greifen sie - auf eine allerdings nicht einfach zu deutende Weise - dem Motiv der Feindschaft voraus, das sich dann im folgenden Abschnitt anschließt.

Weit tiefer als Lukas hat *Matthäus* in die Komposition der Logienquelle eingegriffen. Zunächst paßt er das Gebot der Feindesliebe in die Form der Antithese ein und fügt sie den anderen Antithesen als eine sechste Antithese an. Dadurch wird das Gebot der Feindesliebe zu einer antithetischen Auslegung und Verschärfung des Gebots der Nächstenliebe (Mt 5,43-48). Matthäus versteht das Gebot als eine Kritik an einer den Feind ausschließenden Deutung des alttestamentlichen Gebots der Nächstenliebe (Lev. 19,19). Dieser Sinn des alttestamentlichen Gebots ergibt sich freilich erst durch dessen midraschartige Erweiterung: »und deinen Feind hassen« (Mt 5,43). Diese Erweiterung des Gebots läßt sich im Alten Testament nicht belegen. Doch mag sie das »Feindbild« der Zeit des römisch-jüdischen Krieges zutreffend erfassen. Die nächste Parallele für die Formulierung des Matthäus findet sich in der Sektenregel von Qumran (1 QS 1,1-4):

»(Buch der Ord)nung der Gemeinschaft: Gott zu suchen (mit ganzem Herzen und ganzer Seele, zu) tun, was gut und recht vor ihm ist, wie er durch Mose und durch alle seine Knechte, die Propheten, befohlen hat; und alles zu lieben, was er erwählt hat, und alles zu hassen, was er verworfen hat ...«

Das Gebot der Feindesliebe gewinnt durch diese Gegenüberstellung bei Matthäus also den Sinn, daß jede den Feind ausschließende Deutung des Gebots der Nächstenliebe als unzulässig betrachtet wird. Dies wird durch den zweiten Teil des Imperativs auf die Situation der nachösterlichen Gemeinde bezogen: »und betet für die, die euch verfolgen«. Dadurch wird das Gebot der Feindesliebe im Sinn einer Gemeinderegel weiterentwickelt: Es gibt das Kriterium an, nach welchem die christliche Gemeinde mit ihren Gegnern umgehen soll. Eine überlieferungsgeschichtliche Analyse des Logions von der Feindesliebe läßt uns also vier Stadien seiner Weitergabe unterscheiden:

- das ursprünglich isolierte, wahrscheinlich auf Jesus zurückzuführende Logion;
  seine Einfügung in die Logienquelle;
  seine lukanische Redaktion; und schließlich
  die Redaktion bei Matthäus.

Es wäre reizvoll, der weiteren Überlieferungsgeschichte des Logions genauer nachzugehen. Hier muß der Hinweis genügen, daß das Logion wie im Neuen Testament so auch in nachneutestamentlicher Zeit zunächst ausgesprochen spärlich begegnet. Im Neuen Testament selbst finden wir das Wort von der Feindesliebe außerhalb des Matthäus- und des Lukasevangeliums nicht. Die nächste Parallele enthält der Römerbrief. Zwar ist dort nicht ausdrücklich von der Feindesliebe die Rede; doch immerhin darin, daß den römischen Christen die Verhaltensweisen des Verfluchens und des Vergeltens ausdrücklich untersagt werden, klingt deutlich an, daß Paulus zu einem veränderten Umgang mit Feindschaft auffordern will (Rm. 12,14.17). Bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts begegnet das Gebot dann mit Sicherheit nur, möglicherweise in abgeschwächter Form, in der Didache (1,3)16. Häufiger werden die Bezugnahmen auf dieses Wort Jesu erst mit den Apologeten; gegen den Vorwurf, die Christen zeigten eine feindselige Haltung gegenüber ihrer Umwelt, wenden sie ein, die Christen seien es doch gerade, denen das Gebot der Feindesliebe gegeben sei!". Die weitere überlieferungsgeschichtliche Entwicklung muß hier jedoch unberücksichtigt bleiben; unsere Aufmerksamkeit muß jetzt vielmehr der Frage nach dem Sinn des Logions gelten.

3. Wie viele der in der Bergpredigt zusammengefügten Logien Jesu hat auch das Gebot der Feindesliebe seine bezwingende Kraft zunächst darin, daß es eine genaue Schilderung der Lage enthält, in welcher der Mensch sich befindet, dem das Logion gilt und der von ihm angesprochen wird. Wem die Möglichkeit der Feindesliebe zugemutet wird, dem wird zunächst zu verstehen gegeben, daß er Feinde hat. Er lebt inmitten von Feindschaft; diese Feindschaft wird, soweit wir sehen können, nicht durch Jesus selbst, wohl aber dann durch die sich an ihn anschließende Tradition

16. Die Belege in 2. Gern. 13,4 und Ep. Ap. 18 können nicht mit Sicherheit in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts datiert werden. Wichtige Hinweise zur nachneutestamentlichen Überlieferung des Gebots der FeindesJiebe verdanke ich einem Vortrag über »Feindes- und Nächstenliebe zwischen Tora und Euangelion«, den *H.-W. Kuhn* am 2. Februar 1981 in Marburg gehalten hat.
17. Vgl. *Justin,* Dial. 85, 7; Diognet 6,6 u. a,

genauer erläutert. Im Blick auf den ursprünglichen Wortlaut des Logions wird man zunächst nur feststellen können, daß hier wohl kaum, wie die Vertreter der späteren privatisierenden Auslegung dachten, nur der persönliche Gegner gemeint ist; sondern *gemeint ist auch der nationale und religiöse Feind, der Heide oder der abtrünnige Jude.* Die römische Besatzungsmacht, die Verfolger der Christen unter Juden und Römern waren für die ältesten christlichen Gruppen und Gemeinden dann diejenigen, an die sie vor allem dachten, wenn vom Feind die Rede war.

Zu den prominentesten - und in unserem Zusammenhang besonders interessierenden - privatistischen Deutern des Logions gehört *Carl Schmitt.* Er behauptet'", das Gebot der Feindesliebe meine den persönlichen Gegner, nicht den öffentlichen Feind, den *inimicus,* nicht den *bostis,* den *ecbtbros,* nicht den *polemios,'* die Feindesliebe sei also der Gegenbegriff zum persönlichen Haß19. Der Sinn des Logions wäre dann: Statt in der Gesinnung des Hasses solle man mit dem persönlichen Gegner in der Gesinnung der Liebe umgehen. Und abgewehrt wird die Deutung, man solle die Feinde seines eigenen Volkes lieben und sie gegen sein eigenes Volk unterstützen.

Diese Auslegung hat jedoch am Sprachgebrauch des Neuen Testaments keinerlei Anhalt. Zunächst ist festzustellen, daß das Neue Testament das Wort *polemios* für den Feind nie verwendet. Deshalb deckt *ecbtbras* die gesamte Breite möglicher Feindschaft ab. Damit knüpft das Neue Testament an den Sprachgebrauch der Septuaginta an. Das hebräische'*ojeb,* für das *ecbthros* in der Septuaginta.fast durchgängig als Übersetzungswort erscheint, bezeichnet sowohl den persönlichen als auch den nationalen Gegner. Ganz entsprechend bezeichnet *ecbtbros* im Neuen Testament sowohl den persönlichen Gegner[20] als auch die Feinde Israels-! als auch die

18. C. *Sch11litt,* Der Begriff des Politischen, hier zitiert nach: Probleme der Demokratie, 1928, S. 6.

19. C. *Sch11litt* nimmt damit ein geläufiges Argument auf; vgl. beispielsweise den Aufsatz des klassischen Philologen *Tb. Birt,* Was heißt »Liebet eure Feinde«? Ein Wort der Beruhigung in Kriegszeiten. in: ChristI. Welt 29, 1915, Sp.475-483 (479), zitiert bei *U. Berner,* Die Bergpredigt. Rezeption und Auslegung im 20. Jahrhundert, 1979 (Göttinger Theologische Arbeiten 12), S. 25.

20. Z. B. Rm 12,20 (Zitat aus Provo 25.21f.); Gal. 4,16.

21. Z. B. Lk 1,71.74; Lk 19,43.

Feinde der neutestamentlichen Zeugen beziehungsweise der neutestamentlichen Gemeinde[22]. Schließlich aber bezeichnet *echthros* auch denjenigen, der Gott und Christus gegenüber feindlich ist[23].

Dieser sprachliche Befund wie auch der Zusammenhang von Mt 5,43 und Mt 5,44 ergeben eindeutig, daß echthros nicht in einem exklusiven Sinn als der persönliche Gegner verstanden werden kann: In dem Zusammenhang, in den Matthäus das Logion rückt, erhält der echthros durch die Parallelisierung mit dem Verfolger und durch die Unterscheidung vom plesios, das heißt dem Volksgenossen, sogar eindeutig eine politisch-nationale und zugleich religiöse Färbung. Doch es wäre nun auch umgekehrt verfehlt, den Begriff des echthros auf diesen Bereich einzuschränken. Vielmehr liegt eine Vorstellung von Feindschaft vor, die den persönlichen, den gesellschaftlich-politischen und den religiösen Bereich umgreife,

Es bleibt also festzuhalten. daß Carl Schmitts privatisierende Auslegung am Textbefund keinen Anhaltspunkt hat. Feindschaft ist vielmehr in einem umfassenden Sinn verstanden, der *persönliche und öffentliche Gegnerschaft* umgreife. Und festzuhalten bleibt darüber hinaus, daß in dem Gebot der Feindesliebe zunächst die Realität von Feindschaft anerkannt wird. Den Feind zu lieben, heißt zuallererst, die Realität von Feindschaft anzuerkennen.

Dies hervorzuheben ist unter anderem deshalb wichtig, weil man aus dem Gebot der Feindesliebe auf den unpolitischen Charakter des Christentums und der christlichen Kirchen geschlossen hat. Dieser Schluß geht von Carl Schmitts Begriff des Politischen aus, nach welchem die Möglichkeit, zwischen Freund und Feind zu unterscheiden, das Kriterium des Politischen darstellt. *Hans Barion* ist es gewesen, der aus diesem Schmittschen Kriterium die Folgerung abgeleitet hat, die Kirche erhebe keinen Anspruch auf politische Macht und Beteiligung. »Die Kirche erhebt einen solchen Anspruch nicht, und zwar nicht .etwa deshalb, weil sie politisch neutral wäre, wie liberalisierende Theologen so gern

22. Z. B. Apk 11,5.12.

23. Z. B. Lk 19,27. - Zum neutestamentlichen Sprachgebrauch im ganzen vgl. *E. Foerster*, echthros, in: ThWb 11, S. 810-815; zutreffend auch *L. Hoelscher*, Aspekte des Feindbegriffs in der frühen Neuzeit, MS 1979, S. 3f.

sagen; auch nicht, weil sie unpolitisch wäre, im Sinne des Fehlens einer Eigenschaft, die sie an sich haben könnte; sondern darum nicht, weil politische Macht ihrem Wesen zuwider ist. Sie ist überpolitisch; um es von der schon angezogenen Definition des Politischen aus auf die schärfste, wenn auch nicht geriaue Formel zu bringen: sie steht jenseits von-Freund und Feind>'.«

Es ist leicht zu sehen, daß diese Argumentationsfigur den Hintergrund noch für Barions Kritik an der Pastoralkonstitution über »die Kirche in der Welt von heute« des Zweiten Vaticanums »Gaudium et spes« darstellt-". Daß Barion dem Zweiten Vaticanum eine Politisierung der Kirche zum Vorwurf macht, hat also den Schmittschen Begriff des Politischen zur Voraussetzung. Ihn verbindet Barion mit einer Fehldeutung des Gebots der Feindesliebe dergestalt, daß dieses den Christen und die Kirche außerhalb der Feindschaft stelle.

Eine erste These zur Auslegung des Logions Jesu besagt also: Das *Gebot der Feindesliebe setzt die Anerkenntnis von Feindschaft floraus.* Dem ist nun eine weitere Überlegung anzufügen. Das Logion Jesu setzt das alttestamentliche Gebot der Nächstenliebe voraus: »Du sollst dich nicht rächen, auch nicht deinen Volksgenossen etwas nachtragen, sondern du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; ich bin der Herr« (Lev. 19,18). Dieses Gebot hat schon im hellenistischen Judentum eine universalistische, über den Bereich der Volks- oder Religionsgenossen hinausweisende Deutung erfahren; die palästinisch-rabbinische Auslegung hat es demgegenüber vorrangig auf den Volks- und Glaubensgenossen hin ausgelegt. Im Verhältnis zum Wortlaut des alttestamentlichen Gebots setzt Jesus an die Stelle des Nächsten den Feind. Darin liegt nicht allein eine quantitative Ausweitung, sondern eine qualitative Veränderung dessen, was mit Nächstenliebe gemeint

---

24. H. Barion, Kirche oder Partei? Der Katholizismus im neuen Deutschland, in: Europäische Revue 9, 1933, S. 401ff. (407). Vgl. auch H. Barion, Kirche oder Partei? Römischer Katholizismus und politische Form, in: Der Staat 4, 1965, S. 131-176. In der Überschrift dieses Aufsatzes verbindet Barion den Titel seines Aufsatzes von 1933 mit dem Titel einer Schrift von Carl Schmitt aus dem Jahre 1925.

25. Vgl. *H. Barion,* Das konziliare Utopie. Eine Studie zur Soziallehre des H. Vatikanischen Konzils, in: Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, 1967, S. 187-233.

ist. Es geht nicht allein darum, den Kreis derer, die von der Liebe erreicht werden könnten, möglichst weit zu ziehen, sondern vielmehr darum, daß die Liebe präzise dem gelten soll, der sich ihr zu verweigern scheint. Darin liegt eine radikale Neufassung des Gebots. Denn der Sinn der Veränderung besteht keineswegs nur darin, daß der Kreis derer erweitert wird, denen die Liebe gelten soll. Eine solche rein quantitative Deutung des Gebots ist indes häufig vertreten worden. Auf eine besonders präzise Formel ist sie in einem von *Arnold Gehlen* zitierten Tagebucheintrag Friedrich Hebbels gebracht. Hebbel notiert im Dezember 1836: »Religion ist erweiterte Freundschaftw.« Auch Feindesliebe, so muß man vermuten, gilt als ein Moment in dieser Freundschaftserweiterung.

Daß sich an der Frage, ob die »Feindesliebe« als »Freundschaftserweiterung« zu deuten sei, Wichtiges entscheidet, kann man an der Weise deutlich machen, in welcher Gehlen in seiner unter dem Titel »Moral und Hypermoral« veröffentlichten »pluralistischen Ethik« von Hebbels Formel Gebrauch macht. Denn der Gedanke, es handle sich bei der religiösen und der aus ihr hervorgehenden humanitären Ethik um eine Extension von Verhaltensweisen, die ihren verstehbaren Sinn allein im Nahbereich unmittelbarer Interaktion haben, bestimmt Gehlens Kritik dieser Ethik. Oder schärfer gesagt: Gehlen hat gegen das religiöse und humanitäre Ethos überhaupt kein anderes Argument vorzubringen als die immer wieder variierte Behauptung, es handle sich dabei um eine »Ausdehnung und Entdifferenzierung des ursprünglichen Sippen-Ethose-". Mißt man diese These jedoch am Gebot der Feindesliebe, so ist sie nachweisbar falsch. Das *Gebot der Feindesliebe* ist schon und gerade an seinem ursprünglichen Ort in der Verkündigung Jesu und in der Überlieferung der Jüngergemeinde *nicht als Überdehnung des Sippenethos oder des Ethos der Freundschaft interpretierbar.* Denn die in diesem Gebot enthaltene Behauptung besagt nicht, man könne mit Feinden so umgehen, als seien sie Freunde; sondern es sagt, der Feindschaft – und zwar gerade auch der sozial

26. F. Hebbel, Tagebücher, S. 492, zitiert bei *A. Gehlen,* Moral und Hypermoral, 2. Aufl. 1970, S. SO.

27. Ebenda S. 83.

und politisch begriffenen Feindschaft - solle von denen, die Jesus nachfolgen, allein durch Taten der Liebe begegnet werden.

Die *Radikalität des Gebots der Feindesliebe* liegt gerade nicht darin, daß der Kreis der Freundschaft auf Personen erweitert wird, die normalerweise als Feinde betrachtet werden, womit zu einer Verharmlosung von Feindschaft eingeladen würde; sie liegt vielmehr darin, daß *präzise der Feind als der zu Liebende definiert wird*. Die Radikalität liegt zum andern darin, daß *damit das Ethos der Gegenseitigkeit aufgesprengt* wird.

Daß Gegenseitigkeit, Reziprozität ein Grundmotiv jedes Ethos ist, läßt sich leicht zeigen. In unserem Zusammenhang mag der Hinweis genügen, daß dieses *Ethos der Gegenseitigkeit* in *Gestalt der Goldenen Regel* auch Eingang in den Abschnitt über die Feindesliebe gefunden hat, der den Ausgangspunkt unserer Überlegungen bildet. In der *Lukas*-Fassung bildet die Goldene Regel die Achse des ganzen Abschnitts über die Feindesliebe (Lk 6,31). Aller Wahrscheinlichkeit nach ist sie hier freilich indikativisch gefaßt: sie *beschreibt* ein unter Menschen alltägliches Verhalten; sie *schreibt* es keineswegs *vor*[28]. Denn die Reziprozität, von der die Goldene Regel ausgeht, wird im Fortgang gerade unter einen ausdrücklichen Vorbehalt gestellt und dadurch relativiert: Daß man den liebt, von dem man Liebe erfährt, dem Gutes tut, von dem man Gutes empfängt, demjenigen leiht, der das Geliehene zurückgibt, das ist charakteristisch für das Verhalten der »Sünder«; dieses Verhalten wird nicht abgelehnt - doch es verdient keine besondere Anerkennung. Diejenige Verhaltensweise, zu der das Gebot der Feindesliebe einlädt, ist, vergleicht man sie mit dem in der Goldenen Regel beschriebenen Ethos der Gegenseitigkeit, durch eine fundamentale Einseitigkeit ausgezeichnet. Die Illustrationen, mit denen das Gebot versehen wird, sollen überhaupt nichts anderes, als diese Einseitigkeit zu veranschaulichen: Demjenigen, der einen schlägt, soll man auch noch die andere Backe darreichen; dem, der den Mantel nimmt, soll man auch noch das Hemd überlassen; dem, der etwas geliehen hat, soll man die Rückgabe nicht abfordern.

28. Vgl. oben Anm. 15. - Von dieser indikativischen Verwendung der Goldenen Regel bei Lukas zu der Behauptung der matthäisehen Bergpredigt, die imperativisch verstandene Goldene Regel sei das, was das Gesetz und die Propheten sagen, ist es, wie man sieht, ein langer und keineswegs unproblematischer Weg.

Matthäus redigiert insofern ganz konsequent, wenn er das Gebot der Feindesliehe und die ihm zugewachsenen Illustrationen in seine Antithesen einordnet, als es mit diesen tatsächlich durch das rhetorische Mittel der Hyperbole, der sinnvollen Übertreibung-? verbunden ist. Um Übertreibungen handelt es sich darum, weil sie in der Form einer allgemeinen Regel formulieren, was allgemein als undurchführbar erscheinen muß. Sinnvoll aber sind sie gerade darin, daß sie das Prinzip der Gegenseitigkeit relativieren und die Einsicht im Hörer zu wecken vermögen, daß einseitiges, in diesem präzisen Sinn »zuvorkommendes« Handeln möglich ist und Veränderungen zu bewirken vermag. Die These, die sich aus dieser Überlegung ergibt, heißt: *Daß die Logien der Bergpredigt in der Form allgemeiner Regeinformlliert sind, gehört zu der rhetorischen Form der Hyperbole.* Es ist abwegig, sie - unter Absehen von diesem Charakter - als allgemeine Normen zu interpretieren, um dann aus ihnen entweder den Versuch abzuleiten, eine theokratische Sonderwelt aufzurichten, in der sie angeblich ungeschmälert befolgt werden können, oder sie unschädlich zu machen, indem sie ausschließlich als Ausdruck des *usus elenchticIIs legis* interpretiert werden, was heißt, daß ihre Unerfüllbarkeit als Erweis der menschlichen Sünde gelten soll. Sondern: Die Allgemeinheit der Form mutet uns zu, in jeweils besonderen Situationen nach Chancen einseitigen, zuvorkommenden Handelns zu suchen, durch welches Feindschaft durchbrochen und Gewalt beendet werden kann.

Feindesliebe in dem nun verdeutlichten Sinn wird in der Bergpredigt als *Weg der Friedensstiftllng* betrachtet. Das wird darin deutlich, daß das Gebot der Feindesliebe und die Seligpreisung der Friedensstifter mit derselben Verheißung verknüpft werden: sie sollen Söhne Gottes heißen beziehungsweise werden (Mt 5,9 und 45). Darin knüpfen heide Logien an den alttestamentlichen Sprachgebrauch an. Das Alte Testament betrachtet zunächst den davidischen König, dann alle Israeliten als Söhne Gottes. Die weisheitliehe Tradition gibt diesem Prädikat eine besondere Zuspitzung: Der Gerechte (Weish. 2,18) und der Barmherzige (Sir. 4,10) werden nun als Söhne Gottes bezeichnet. Daß der, der

29. Vgl. *H.-R. Reuter,* a, a. O., S.95f.

seinen Feind liebt, Sohn des Vaters im Himmel wird, hat seinen Grund darin, daß sich in seinem Verhalten eine abbildhafte Entsprechung zu dem Verhalten Gottes selbst zeigt.

Auch zur Beschreibung des göttlichen Handelns wird wieder eine Feststellung der weisheitliehen Tradition herangezogen. Dort freilich wird die Tatsache, daß Gott nicht zwischen den Gerechten und den Frevlern unterscheidet, eher resignativ festgestellt: »Es trifft auch alle das gleiche Los, den Gerechten und den Frevler, den Reinen und den Unreinen, den, der opfert, und den, der nicht opfert. Dem Guten geht es wie dem Sünder, dem, der schwört, wie dem, der den Eid scheut. Das ist das Schlimme bei allem, was geschieht unter der Sonne. daß ein gleiches Los alle trifft« (Koh.9,2f.).

Genau der Tatbestand, der hier resignativ, ja klagend angeführt wird, wird in dem Logion Jesu jedoch zum Lob des gnädigen Gottes herangezogen: Seine Gnade macht es dem Menschen unmöglich, die Unterscheidung von Bösen und Guten, von Gerechten und Ungerechten zur bestimmenden Unterscheidung seines Handelns zu machen. Eben dies aber wird als Grund dafür genannt, daß es auch für die Menschen, die dazu berufen sind, Söhne Gottes zu heißen, unmöglich ist, die Unterscheidung von Freund und Feind zur Leitlinie ihres Handelns zu machen. Der Rekurs auf die Gnade des Schöpfers »durchstößt die vom Menschen errichtete Welt der Unterschiede, Ungleichheiten und Gegensätze«30.

Ich breche die Überlegungen zum Sinn der Feindesliebe an dieser Stelle ab. Es kam mir darauf an, fünf Momente zur Auslegung des Gebots hervorzuheben, die ich noch einmal folgendermaßen zusammenfasse:

- Die Feindesliebe setzt die *Anerkenntnis von Feindschaft* voraus, meint also nicht eine Position »jenseits von Freund und Feind«.
- Feindesliebe *definiert präzise den Feind als den zu Liebenden,* meint also nicht eine Erweiterung oder Überdehnung der Freundschaft.
- Feindesliebe *iiberbietet und relativiert das Ethos der Gegenseitigkeit durch ein Ethos der Einseitigkeit,* ein Ethos des Zuvorkommens.

---

30. Hof/mann, Eid, a. a. O., S. 154.

- Die *Allgemeinheit der Form,* in die das Gebot der Feindesliebe gefaßt ist, *gehört zu seiner hyperbolischen Redestruktur;* sie soll dazu befähigen, in besonderen Situationen besondere Möglichkeiten eines einseitigen, zuvorkommenden Handelns zu finden.
- Das Gebot der Feindesliebe *findet seine theologische Begründung in der Menschenfreundlichkeit Gottes,* dessen Gnade Gerechten und Ungerechten gilt; das Gebot muß deshalb konsequent im Horizont des Evangeliums ausgelegt werden.

4. Die christliche Überlieferungsgeschichte hat sich mit dem Gebot der Feindesliebe schwer getan. So oft es wiederholt wurde, so oft wurde auch Feindschaft im Namen des Christentums proklamiert und exekutiert. Es wäre eine Illusion zu meinen, wir könnten uns dieses Gebot in einem unmittelbaren Rückgriff auf den neutestamentlichen Befund aneignen und seien dann vergleichbaren Schwierigkeiten nicht ausgesetzt. Wer im Rahmen theologisch-ethischer Urteilsbildung nach der Relevanz des Gebots der Feindesliebe fragen will, darf den Umweg nicht scheuen, auf dem nach den *Auslegungen* zu fragen ist, die dieses Gebot im *Gang der Cbristentumsgeschichte* gefunden hat. Das kann im folgenden nur an wenigen Exempeln geschehen. Ich orientiere mich für die folgende Skizze an der Leitfrage, wie in unterschiedlichen theologischen Konzeptionen das Gebot der Feindesliebe zum Bereich des Rechts in ein Verhältnis gesetzt worden ist. Denn am *Phänomen des Rechts,* so scheint es, stoßen die Aufforderung zur Feindesliebe und die für das politische Zusammenleben bestimmenden Regeln besonders deutlich aufeinander. Während es zum Wesen des Rechts gehört, Grenzen - die Grenze zwischen »mein« und »dein« vor allen anderen – zu bestimmen und zu sichern'", zielt das Gebot der Feindesliebe auf die Aufhebung einer Grenze: auf die Aufhebung der Feindschaft, die Menschen voneinander trennt, durch die Liebe, die in der Kommunikation zwischen Menchen wirklich wird. Wie also wird in der Geschichte des Christentums das Verhältnis zwischen Recht und Feindesliebe gedacht?

31. Vgl. den Rechtsbegriff *I. Kalif.!:* »Das Recht ist also der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andem nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit zusammen vereinigt werden kann« (Metaphysik der Sitten AB 33, ed. Weischedel, Bd. IV, S.337).

Eine erste Antwort auf unsere Frage findet sich in den *Versuchen, dieAntithesen der Bergpredigt* nicht nur als unmittelbar verpflichtende ethische Weisungen von allgemeinem Charakter, sondern ineins damit *als Rechtsregeln zu verstehen.* Solche Versuche sind in der Geschichte des Christentums immer wieder unternommen worden; der *linke F/iigel der Reformation.* gilt als eines der prominentesten Beispiele. Wenn ich recht sehe, so ist dieser Versuch immer wieder gerade am Problem der Feindesliebe gescheitert. Denn gerade Versuche einer radikalen politischen Neuorientierung bringen die Abgrenzung von einem äußeren Feind mit sich; und die theokratische Legitimation solcher Versuche enthält dann zugleich auch ein besonderes Motiv für die Legitimation von Feindseligkeit. Aus solchen Erfahrungen hat sich in einem nächsten Schritt die Konsequenz ergeben, die Bergpredigt nicht als Modell rechtlicher Gestaltung, sondern als *Negation der bestehenden und* darin aber eigentlich jeglicher *Rechtsgestalt des Zusammenlebens* auszudeuten. Diese Konsequenz findet man vor allem von *Leo Tolstoj* formuliert'<.

5. Ein zweiter Typus der Verhältnisbestimmung von Recht und Feindesliebe findet sich in dem *klassischen Modell der Unterscheidung* von *praecept«* und *consilia evangelica.* Nach dieser seit *Origenes* und *Tertullia«* auftauchenden, in der scholastischen Moraltheologie bis ins einzelne ausgearbeiteten Zwei-Stufen-Ethik sind die *praecepta* gerade dadurch ausgezeichnet, daß sie sich im Einklang mit dem *jus naturale* und dem *jes divinum* befinden, daß ihnen also prinzipiell Rechtscharakter zukommt. Dieser Rechtscharakter zeigt sich in den Momenten der Gegenseitigkeit, der Zumutbarkeit und der Erzwingbarkeit. Das aber bedeutet, daß die einzelnen Akte, in denen der Mensch den *praecepta* folgt, von dem *habitus,* aus dem sie hervorgehen, auch abgelöst betrachtet werden können. Zwar gilt, daß für den Christen die einzelnen Akte seines

32. Vgl. etwa *L. Tolstoj,* Worin besteht mein Glaube?, 1885. - Zur Auslegungsgeschichte der Bergpredigt vgl. die zusammenfassenden Hinweise und Literaturangaben bei G. *Bartb,* Bergpredigt I, in: TRE 5, 1980, S. 611ff. und *T. Aukrust,* Bergpredigt II, ebenda S. 618ff.; zum 20. Jahrhundert insbesondere *U. Bemer,* a.a. O.

Handelns aus dem *habitlls* der Liebe hervorgehen sollen; man kann jedoch für ihre Beurteilung als einzelner Akte von diesem Zusammenhang auch abstrahieren. Gerade dies ermöglicht es erst, sie unter Rechtskategorien zu betrachten.

Die *consili« evangelica* dagegen sind im Rahmen der *Zwei-Stufen-Ethik* rechtlicher Erfassung nicht zugänglich. Sie zu befolgen, bedeutet, nicht erzwingbare und nicht verallgemeinerungsfähige *opera sllpererogatoria* zu erbringen, die wegen ihres außergewöhnlichen Charakters auch ein außergewöhnliches Verdienst erwirken. Das Gebot der Feindesliebe gehört in diesem Denkmodell den *consilia evangelica* an. Diese *consilia* werden erst dann wieder zu verpflichtenden Rechtssätzen, wenn sie nicht in eine Zwei-Stufen-Ethik, sondern in eine *Zwei-Klassen-Ethik* eingeordnet werden, wenn sie also die Vollkommenheiten beschreiben, die für den Stand der Mönche kennzeichnend sind. Denn die aus den *consilia evangelica* entwickelten Mönchsgelübde - Armut, Keuschheit, Gehorsam gegenüber den Oberen - gewinnen für die Mönche selbst den Charakter von *praecepta,* deren Nichtbefolgung mit Sanktionen versehen ist. Im Rahmen der Zwei-Klassen-Ethik aber hat die Feindesliebe dann überhaupt keinen systematisch angebbaren Ort mehr: Sie gehört nicht zu den *praecepta,.* sie zählt aber auch nicht zu den Mönchsgelübden. In dieser *Ortlosigkeit der Feindesliebe im klassischen leatholischen ModelJ* mag es begründet sein, daß - soweit ich sehe - das Gebot der Feindesliebe nie in einer längerfristig wirksamen Weise auf das exemplarische innerkirchliche Problem von Feindschaft, nämlich das Problem der Häresie, angewandt worden ist. Daß die Kirche selbst gegenüber denjenigen, die sie als ihre eigenen Feinde definiert, gemäß dem Gebot der Feindesliebe handeln sollte, ist eine Perspektive, die in den mir zu diesem Thema erinnerlichen Texten nicht auftaucht.

Die Unterscheidung zwischen *praecepta* und *consilia evangeJica* hat in der neueren katholischen Moraltheologie erhebliche Kritik erfahren-t, Doch gerade unter dem Gesichtspunkt des möglichen rechtlichen Charakters ethischer Normen werden erhebliche Teile der traditionellen Unterscheidung auch heute noch aufrechterhal-

33. Vgl. bes. *B. Schüller,* Gesetz und Freiheit. Eine moraltheologische Untersuchung, 1966.

ten. So erörtert *Wilhelm Korff* die Frage, inwieweit die Forderungen der Verkündigung Jesu Inhalt von *Recht* und damit *iss divinum* werden können, am Beispiel der Feindesliebe. Dabei kommt er zu folgendem Ergebnis: »Für das Gebot der Feindesliebe zum Beispiel bleibt dies (sc. seine Überführung in einen Rechtssatz) wesenhaft ausgeschlossen. Man kann einen Menschen. nicht mit Mitteln des Rechts (das sozialpsychologisch der Ordnung des Mißtrauens und nicht des Vertrauens angehört) dazu zwingen, seinen Feind zu lieben, insofern im Recht - als Zwangsinstitut - selbst ein Stück sPeindseligkei« gegenüber dem steckt, der da zu vernünftiger Ordnung im Miteinander gebracht werden soll. Das Recht kann nicht gebieten, die linke Wange hinzuhalten, wenn man auf die rechte geschlagen wird, eben weil das sSchlagenx selbst ein potentielles Moment des Wesens von Recht ist[34].«

Die Antithesen der Bergpredigt, so argumentiert Korff, sind ihrem Wesen nach von einem das Recht transzendierenden Charakter und gehören deshalb auch nicht in den Bereich des *ius divinum*. Die kirchliche Tradition hat dies anerkannt und die Antithesen als *consili« evange/ica* vom Bereich des *ius divinum* ausgenommen. Nur in einem Fall hat sie eine Ausnahme gemacht. Die Forderung unauflöslicher ehelicher Treue hat sie als *ies divinum* gedeutet und deshalb als ein mit Sanktionen ausgestattetes Rechtsinstitut behandelt. In höchst vorsichtigen Wendungen deutet Korff an, daß er darin eine unglückliche Inkonsequenz sieht[35].

6. Lutber« expliziter Widerspruch gegen die Lehre von den *consilia evange/ica* beginnt mit seiner Schrift *»De sotis monasticis«* von 1521[36]. Im Kern ist sie eine Kritik an der Verdienst-Lehre, die in dem Konzept der »evangelischen Räte« enthalten ist. Insofern ist auch und gerade diese reformatorische Kritik am tradierten Deutungsmodell von der Neuentdeckung der Rechtfertigungslehre her bestimmt. Aus ihr ergibt sich, daß das Thema der Bergpredigt nicht darin bestehen kann, wie man vor Gott gerecht wird; ihr

34. *W. Korff,* Objektive Wirkfaktoren des Geltungsanspruchs von Normen: das Sanktionsgefüge und das Legitimationsgefüge, in: Handbuch der christlichen Ethik I, 1978, S. 134ff. (141f.).

35. Ebenda S. 142.

36. WA 8,573ff.; Clemen 2,188ff.

Thema sind vielmehr die Früchte, die der Glaube in dem gerechtfertigten Christen bewirkr'", Differenzierungen ergeben sich hier nicht nach den Graden der Vollkommenheit, sondern gemäß den unterschiedlichen Verantwortungsbereichen, in denen Menschen stehen und handeln. Die *Unterscheidung uon Person und Amt* und in weiterem Sinn Luthers Lehre vom Beruf werden nun zu den Ausgangspunkten, von denen her Luther begründet, warum die Weisungen der Bergpredigt von Christen in unterschiedlicher Weise aufgenommen werden: Die *persona priuata* vermag in ihren Entscheidungen für sich selbst dem Gewaltverzicht ungeschmälert zu folgen, während die *persona publica,* die im Dienst des Nächsten handelt, für den Schutz des Schwächeren und für die Durchsetzung seines Rechts auch Gewalt einzusetzen bereit sein muß. Luther greift diese Unterscheidung auf, um im Gegensatz zur mittelalterlichen Zwei-Klassen-Ethik die *Verbindlichkeit der Bergpredigt für alle Christen* einzuschärfen. Dennoch konnte sich an diese Unterscheidung im Protestantismus die Entwicklung zu einer Art doppelter Moral knüpfen, nach welcher eine konsequente Praxis des christlichen Glaubens sich nur in der Sphäre des privaten Lebens verwirklichen läßt, während der Bereich des öffentlichen Lebens eigenen Gesetzen überantwortet wird[38]. Diese Scheidung von Bereichen bildet dann das Legitimationsmuster dafür, daß das Gebot der Feindesliebe auf den Bereich der »Privatmoral« eingeschränkt wird und daß die Bereiche der »Staatsmoral« und der »Völkergemeinschaftsmoral« davon ausgenommen werden[39]. An derartige, weit über den Bereich der Theologie hinaus

37. Vgl. auch *Lstber»* Wochenpredigten über Mt 5- 7 in: WA 32, 299- 555, bes. WA 32,541,14 und dazu *Harald Diem,* Luthers Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus (1938, abgedruckt in: *G. Sauter* [Hrsg.], Zur Zwei-Reiche-Lehre Luthers, 1973, S. 1-175).

38. Ernst Troeltsch hat Luthers Ethik im Licht dieser späteren Entwicklung interpretiert und ihr eine Trennung zwischen der Innerlichkeit der Person und der Ethik des Amtes unterstellt, die von Luther so gerade nicht gemeint ist; vgl. E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1912, bes. S. 485f. Sein Schüler *Georg Wünsch* ist ihm hierin gefolgt; vgl. G. Wünsch, Der Zusammenbruch des Luthertums als Sozialgestaltung, 1921, bes. S. 16ff.

39. Bei *E. Troeltsch* findet sich der Satz: »Nun aber bleiben diese drei: Privatmoral, Staatsmoral, Völkergemeinschaftsmoral; aber die Staatsmoral ist für die Gegenwart das Größte unter ihnen« (privatmoral und Staatsmoral (1916], in: Deutscher Geist und Westeuropa, 1925, Nachdruck 1966, S. 165).

wirksame Auffassungen knüpft auch Carl Schmitt an; er retrojiziert sie in den Text des Gebots der Feindesliebe, wenn er - wie oben dargestellt - erklärt, daß mit dem *ecbtbras* nur der persönliche Gegner, nicht aber der öffentliche Feind gemeint sei.

7. Doch mit einer solchen Scheidung verschiedener Bereiche ist das Problem nicht gelöst, sondern erst in besonderer Zuspitzung gestellt. Denn wenn die Bereiche des Privaten und des Öffentlichen in so schroffer Form unterschieden werden, stellt sich mit um so größerem Nachdruck die Frage, wie das Verhalten diesen verschiedenen Bereichen gegenüber in der Identität des Christen zusammengefügt werden kann. Diese Frage wurde zu einem der exemplarischen Probleme, mit denen sich der *theologische Liberalismus* an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert auseinanderzusetzen hatte. Unter den Antwortversuchen der liberalen Theologie verdient für unseren Zusammenhang *Wilhelm Herrmanns* Schrift über die »Die sittlichen Weisungen Jesu. Ihr Mißbrauch und ihr richtiger Gebrauch« besondere Beachtung[40].

Herrmanns Ausgangspunkt ist die Einsicht in den Gegensatz zwischen der Verkündigung Jesu und der sittlichen Kulturaufgabe in der Gegenwart, wie sie von *Friedricb Naumann* in seinen »Briefen über Religion« in unüberbietbarer Schärfe formuliert worden war[41]. Angesichts dieser Diastase fragt Herrmann, worin die Bedeutung der sittlichen Weisungen Jesu für die Gegenwart zu sehen ist. Dabei scheidet er eine Antwort aus, die seit der Schrift *vonJohannes Weiß* über die »Predigt Jesu vom Reich Gottes«[42] und seit *Albert Schweitzer*s Schrift über das »Messianitäts- und Leidensgeheimnisev nahelag: die Antwort nämlich, daß die sittlichen Weisungen Jesu, wie sie in der Bergpredigt zusammengefaßt sind, sich aus der Naherwartung erklären, daß also die Ethik der Bergpredigt nur als eine interimistische Ethik verstanden werden kann.

---

40. 1. Aufl. 1904,2. Aufl. 1907; abgedruckt in: *W. Herrmann,* Schriften zur Grundlegung der Theologie, hrsg. von *P. Fischer-Appelt,* Teil 1, 1966, S. 200-241. Die Schrift geht zurück auf einen Vortrag vor der Jahrestagung des Evangelisch-Sozialen Kongresses in Dannstadt 1903, der ersten Tagung unter der Präsidentschaft von *Adolf Harnack.*
41. Abgedruckt in: Werke, Bd. 1, hrsg. von *W. Uhsadel, 1964.*
42. 1. Aufl. 1892; 2. Aufl 1900.
43. 1901.

Herrmann akzeptiert diese Deutung nur für diejenigen Weisungen Jesu, die *in sich selbst* nur von der Naherwartung aus verständlich sind und unabhängig von ihr ihren sittlich einsehbaren Sinn verlieren. Dies aber trifft nach seinem Urteil nur für das Verbot zu, »irdische Schätze zu sammeln« (Mt 6,19). Dieses Gebot hat zur Voraussetzung, daß wir der Welt und unserer Existenz in ihr keinen Wert mehr beilegen, weil uns das Ende der Welt unmittelbar bevorsteht, und hat deshalb außerhalb des Horizonts der Naherwartung keinen sittlich verstehbaren Sinn. Von allen anderen Weisungen der Bergpredigt aber gilt, daß ihr Sinn nicht an die Naherwartung gebunden ist. Zwar sind sie, so sagt Herrmann, »nicht als allgemeine Regeln zu verstehen, wohl aber als Ausdruck sittlicher Notwendigkeiten, die unter bestimmten Umständen eintreten können und von der Nähe oder Feme der Weltkatastrophe nicht berührt werdener', Mit besonderer Schärfe lehnt Herrmann es ab, das Gebot der Feindesliebe aus der Naherwartung zu verstehen. Was an ihm als unbegreiflich erscheinen mag, muß vielmehr nach seiner Auffassung aus der»Wirklichkeit Jesu« verstanden werden. Nur von Jesus her gewinnt diese Forderung ihren elementaren und zugleich sittlich verständlichen Charakter.

Die sittliche Notwendigkeit freilich, die durch die Weisungen Jesu hervortreten soll, bezieht sich nicht auf einzelne Handlungen; sondern sie ist auf die Einsicht gerichtet, daß man »in seinem Wollen der eigenen Erkenntnis der Wahrheit folgen« so1l45. Die Radikalität der Forderungen Jesu hat ihren Grund also darin, daß damit jede Trägheit und Unwahrhaftigkeit in der Auffassung des Sittlichen an der Wurzel angegriffen wird.

Die Weisungen Jesu sind im Verständnis Herrmanns *Darstellungen der Moralität im reinen Sinn.* In ihnen kommt die Differenz zwischen Moralität und Legalität in voller Klarheit zum Ausdruck. Herrmann verdeutlicht dies an Jesu Auslegung des Gebots der Liebe, und das heißt: an Jesu Fassung der Nächstenliebe als Feindesliebe. Entscheidend für die Auslegung ist der Unterschied

44. A. a. O., S.218f.
45. Ebenda S. 224.

zwischen Liebe und Recht. Er läßt sich in drei Hinsichten deutlich macherr's.

(1) Man deutet den Unterschied zwischen Liebe und Recht gewöhnlich so, daß die Liebe weicher sei als das Recht. Das Gegenteil ist richtig. Die Liebe ist härter als alles Recht; denn während das Recht Ausnahmen kennt, kennt die Liebe solche nicht. Während" das Recht sich auf veränderbare Ziele richtet, ist die Liebe, so wandlungsfähig und beweglich sie sich auch immer darstellt, in ihrem Ziel unveränderlich. Ihr ewiges Ziel ist die »persönliche Gemeinschaft, in der jeder am andern eine Freude hat, für die er alles andere hingeben möchte ... In dieser inneren Sammlung in einem klar erkannten festen Ziel ist der Wille der Liebe stärker und härter als alles rechtliche Verhalten«. Diese Zielrichtung der Liebe nun kommt gerade in der Feindesliebe zu besonders deutlicher Anschauung; in ihr handelt es sich deshalb keineswegs um eine »absonderliche Leistung«, sondern vielmehr um eine folgerichtige Auslegung dessen, was mit der Liebe überhaupt gemeint isr'".

(2) Der zweite Unterschied zwischen Liebe und Recht zeigt sich in der Art ihrer Begründung. Der Rechtsgehorsam orientiert sich an Vorschriften, die Liebe nicht. Erneut zeigt sich Herrmanns konsequenter Kantianismus, wenn er formuliert: »Die wirkliche Liebe gibt sich ihre Vorschriften selbst«, und wenig später: »Wie aber die Liebe eigene Erkenntnis eines ewigen Zieles ist, so ist sie auch von Schritt zu Schritt durch das geleitet, was sie selbst sich vornimmt ... Ließe sie sich durch irgendwelche anderen Vorschriften bestimmen, so wäre ihre freie Zuversicht durch Furcht überwältigt oder ihre Energie in Trägheit aufgelöst.« Diese an Kant orientierte Interpretation wird allerdings darin aufgehoben, daß in einem nächsten Schritt der Meinung gewehrt wird, als ließe sich »aus unserer sittlichen Erkenntnis allein die freie Kraft der Liebe gewinnen«. Die Erkenntnis, daß wir darin immer wieder scheitern, führt vielmehr in das »Selbstgericht des wirklichen Schuldgefüh1s«. Und dieses Selbstgericht führt zu der Einsicht, daß der Anfang aller Liebe darin besteht, daß der Mensch Liebe erfährt[48].

46. Vgl. Herrmann, a. a. O., S. 227ff.
47. Ebenda S. 227.
48. Ebenda S. 228.

(3) Der dritte Unterschied zwischen der Liebe und dem Recht schließlich besteht darin, daß die Liebe in ihrem Wesen und Wirken unbegrenzt ist, während das Recht es seinem Wesen nach immer mit Begrenzung zu tun hat. Wenn wir uns auf die Liebe einlassen, müssen wir uns also auf die Möglichkeit einrichten, »daß wir uns über alle Zäune unseres Rechts hinwegsetzen müssen, wenn wir dadurch dem dienen können, was wir wollen, der Gemeinschafte'". Die Liebe enthält also darin eine Relativierung des Rechts, daß es sittliche Notwendigkeiten geben kann, »die allen sonst gerechtfertigten Gebrauch des Rechts beseitigen«. Im Blick auf das Recht besteht also der Sinn der Weisungen Jesu darin, »daß niemand sich vor dem Zwang des sittlich Notwendigen hinter sein Recht verkriechen kann«so.

All diese Überlegungen Wilhelm Herrmanns zielen darauf, daß die sittlichen Weisungen Jesu auf die Ausbildung einer sittlichen Gesinnung gerichtet sind, die in sich selbst der Gesinnung Jesu entspricht. Diese sittliche Gesinnung aber zeigt sich in dem freien und selbständigen Ergreifen des sittlich Notwendigen. Diese Gesinnung bildet die Brücke zwischen der Verkündigung Jesu und den Lebensbedingungen der Gegenwart.

Deshalb entspricht es gerade dem Sinn der Verkündigung Jesu, wenn wir in der Entscheidung heute anstehender Fragen der stattlichen Existenz oder des wirtschaftlichen Handelns gemäß der uns heute verfügbaren Einsicht handeln und nicht nach Einzelweisungen Jesu fragen. Aus dieser richtigen Erkenntnis hat Friedrich Naumann nach Herrmanns Meinung den falschen Schluß gezogen, wenn er sagt: »Ich stimme und werbe für die deutsche Flotte, nicht weil ich Christ bin, sondern weil ich Staatsbürger bin und weil ich darauf (zu) verzichten gelernt habe, grundlegende Staatsfragen in der Bergpredigt entschieden zu sehen!'.« Nach Herrmanns Auffassung dagegen muß man sagen: »Haben wir die Gesinnung verstanden, für die Jesus uns gewinnen will, so sehen wir doch wohl, daß wir ebenso frei und selbständig werden sollen wie er. Aus der Gesinnung heraus, in der wir mit Jesus einig sind, wollen wir den

49. Ebenda S. 229.
SO. Ebenda S. 234.
51. F. Nall11lann, Briefe über Religion. in: Werke. Bd. 1, 1964, S.626.

nationalen Staat, dessen Wesen und Aufgaben Jesus noch nicht kannte, und lassen uns dadurch nicht irre machen, wenn manches an diesem Gebilde der menschlichen Natur mit der Lebensführung und Stimmung Jesu in so grellem Widerspruch steht wie die Waffenrüstung und ihr mutiger Gebrauch's.«

So endet Wilhelm Herrmanns Auslegung der sittlichen Weisungen Jesu in einer Apologie des »Kampfs ums Dasein«, dem wir uns nicht entziehen können, wenn wir überhaupt »etwas Reelles sein und wirken« wollen'". Seine Überlegungen münden in eine Anpassung an die sozialdarwinistische Auffassung von Politik, die in seiner Zeit vorherrschend ist. Theologisch wird diese Anpassung vorbereitet und ermöglicht durch den Begriff der *Gesinnung*[54]. Die Gesinnung ist der Transformationspunkt, an dem der Richtungssinn der Verkündigung Jesu um der Anpassung an die »eigenen Gesetze«[55] des modernen Lebens willen aufgehoben und zugleich doch die Identität der christlichen Existenz in den heterogenen Bereichen ihrer Verwirklichung gewahrt werden kann. Doch die Spannung zwischen Recht und Liebe, die Herrmann zunächst so scharf herausgearbeitet hat, wird durch die Orientierung an der Kategorie der Gesinnung im Ergebnis wieder eliminiert.

8. Zu den wichtigsten Auslegungen der Bergpredigt in unserem Jahrhundert zählt *Dietrich Bonhoeffers* Buch »Nachfolgee's, Der Abschnitt über Mt 5,43-48 trägt die Überschrift: »Der Feind

---

52. *Herrmann,* a. a. O., S.237.
53. Ebenda, S. 239.
54. Dazu ausführlicher: *W. Huber,* »Eigengesetzlichkeit« und »Lehre von den zwei Reichen«, in: *N. Hasselmann* (Hrsg.), Gottes Wirken in seiner Welt. Zur Diskussion um die Zweireichelehre, Bd, 2, 1980, S. 27 ff.
55. Der Begriff der »eigenen Gesetze« begegnet -lange vor dem ersten Auftreten des Begriffs der »Eigengesetzlichkeit« bei Leonhard Ragaz im Jahr 1914 und bei Max Weber im Jahr 1916 (dazu Belege in dem in Anm.45 genannten Aufsatz) in Wilhelm Herrmanns 1904, also gleichzeitig mit den »Sittlichen Weisungen Jesu« erschienener Schrift »Der Glaube an Gott und die Wissenschaft unserer Zeit«, abgedruckt in: W. Herrmann, Schriften zur Grundlegung der Theologie, Teil 1, 1966. S. 242ff. (247). Herrmann fordert dort zu der Einsicht auf, daß die Dinge sich nach ihren eigenen Gesetzen richten, nicht »nach unserem Herzens.
56. Vgl. zu *Bonhoeffers* »Nachfolge« zuletzt: *R. Strunk,* Nachfolge Christi. Erinnerungen an eine evangelische Provokation, 1981, S. 173ff.

- Das >Außerordentliche(<<57. Achtet man auf die dieser Interpretation zugrunde liegende Struktur, dann treten folgende Hauptelemente hervor:

(1) Die Intensität, mit der Bonhoeffer sich dem Gebot der Feindesliebe zuwendet, hat ihren Grund in der Erfahrung real begegnender Feindschaft. Was er von den Jüngern Jesu sagt, gilt auch von ihm und seiner Umgebung selbst: Der Feind ist für ihn »kein leerer Begriff«58. Bonhoeffer verschlüsselt die Erfahrung von Feindschaft während des Dritten Reiches in einem Zitat von *August Vilmar*. Dessen Kernsätze heißen: »Es kommt die Zeit heran, in welcher Jeder, welcher den lebendigen Gott bekennt, um dieses Bekenntnisses willen nicht allein ein Gegenstand des Hasses und der Wut sein wird - denn soweit sind wir ziemlich schon jetzt gekommen -, sondern wo man ihn bloß um dieses Bekenntnisses willen aus der smenschlichen Gesellschaftc, wie man das nennt, ausschließen, von Ort zu Ort jagen, wo man leiblich über ihn herfallen, ihn mißhandeln und nach Umständen töten wird[59].« Man muß davon ausgehen, daß Bonhoeffer im Jahr 1937 ein klares Bewußtsein davon hatte, daß es im nationalsozialistischen Deutschland vor allem die Juden waren, die diese Folgen des Bekenntnisses zum lebendigen Gott zu tragen hattens",

Paradigmatisch kommt in der im Zitat von Vilmar beschriebenen Situation die *Einseitigkeit der Feindschaftserfahrung* zum Ausdruck. Schon an der neutestamentlichen Rede vom Feind fällt auf, daß der Feind immer derjenige ist, »der mir feindlich ist. Mit einem, dem der Jünger feind sein könnte, rechnet Jesus gar

57. 1. Aufl. 1937, hier zitiert nach der 9. Auf}. 1967, S. 120ff.

58. Ebenda S. 121.

59. Ebenda S. 126. Bonhoeffer, der keine genaue Stellenangabe liefert, datiert das Zitat zu Unrecht auf das Jahr 1880. Es findet sich aber bei *A. F. C. Vilmar*, Zur neuesten Culturgeschichte Deutschlands, Teil 1/11, 1858; vgI. dazu *R. Strunk*, Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution, 1971, S.282ff.; ders., Nachfolge Christi, a. a, O., S.216.

60. Die Erfahrung der Feindschaft hat sich in den Bonhoeffer noch verbliebenen Jahren weiter intensiviert. Deutlich klingt dies in den Gedanken zum Tauftag seines Patensohns vom Mai 1944 an, in denen es heißt: »In unserem Leben war der ›Feind‹ eigentlich keine Realität. Ihr wißt, daß Ihr Feinde und Freunde habt, und was ein Feind und was ein Freund im Leben bedeutete (Widerstand und Ergebung, Neuausgabe 1970, S. 326).

nicht[61].« Vom Feind zu reden, heißt also davon zu sprechen, daß mir reale Feindschaft entgegentritt, Feindschaft im übrigen, die auch angesichts meiner Liebe ungerührt bestehen bleiben kann.

(2) Damit scheint eine Ausgangssituation geschaffen, in welcher der, an den sich das Gebot der Bergpredigt richtet, selbst nicht unter die Kategorie des Feindes fällt. Doch dieser Ausgangspunkt wird nun in einem nächsten Schritt aufgehoben. Bonhoeffers theologische Grundentscheidung findet sich nach meinem Urteil in folgendem Satz: »Vor dem Kreuzesweg Jesu Christi aber erkennen auch die Jünger, daß sie selbst unter den Feinden Jesu waren, die von seiner Liebe überwunden wurden-s.« *Feindesliebe hat zur Voraussetzung, daß ich mich selbst als Feind erfahre,* der sich der Wahrheit verschließt und nur durch die Liebe des Gekreuzigten überwunden wird. Der bei Wilhelm Herrmann nur angedeutete Gedanke, daß sich die Feindesliebe allein von der Wirklichkeit Jesu her erschließt, wird hier bei Bonhoeffer expliziert; er wird zum tragenden Grund seiner gesamten Argumentation.

(3) Denn die Erfahrung der Liebe Jesu - und sie allein - ist der Grund dafür, daß der Jünger im Feind den Bruder erkennt und an ihm handelt wie an seinem Bruder. Nicht die Leugnung oder Verharmlosung der Feindschaft ist in der Feindesliebe gemeint, sondern eine *Zuwendung, die erkannt hat, daß gerade der Hassende der Liebe am meisten bedarf.* Jesu Gebot zielt auf eine ungeteilte Liebe, die »sich nicht parteiisch denen zuwendet, die uns ihre Gegenliebe schenkenes>, auf eine Liebe also, die auf die Einseitigkeit der erfahrenen Feindschaft mit einer unkalkulierten Einseitigkeit der Liebe antwortet. In dieser das natürliche Ethos überschreitenden Einseitigkeit liegt das »Außerordentliche« (*perissón,* Mt 5,47), durch das sich das Handeln des Jüngers auszeichnet: ein »Außeror-

---

61. A. a. O., S.122. Man vergleiche damit das Motiv in Bonhoeffers Kirchenverständnis, daß nicht die Kirche sich selbst Grenzen setzt, sondern daß sie auf Grenzen stößt, die von außen gesetzt werden; vgl. *D. Bonhoeffer,* Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft, in: Gesammelte Schriften II, 2. Aufl. 1965, S. 217 ff., und dazu *W. Huber,* Wahrheit und Existenzform. Anregungen zu einer Theorie der Kirche bei Dietrich Bonhoeffer, in: *E. Feil, I. Tödf,* Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute, 1980, S. 87 ff. (11Hf.).

62. A. a. O., S. 125.

63. Ebenda S. 127.

dentliches« freilich) zu dem, wie Mt 6 dann zeigt) wesentlich seine Verborgenheit gehört[64]. Jesu Gebot aber zielt zugleich auch darin auf eine ungeteilte Liebe, daß es keinen Zwiespalt in der Person des Liebenden kennt) keinen Zwiespalt also zwischen Privatperson und Amtsperson. »Ich kann doch in heiden nur eines sein, oder ich bin es überhaupt nicht, nämlich Nachfolger Jesu Christi[65].« Damit wird das Handeln der Christen auch in der Sphäre der Politik, auch im Bereich des Rechts, dem Kriterium der ungeteilten, unparteiischen Liebe unterstellt. Während Wilhelm Herrmann die Identität von »Christperson« und »Weltperson« in der Gesinnung zu verankern sucht, die sich als Hintergrund der sittlichen Weisungen Jesu ermitteln läßt, sucht Bonhoeffer in neuer und unmittelbarer Zuwendung zum biblischen Text diese Identität in der Erfahrung wie im Gebot der Liebe selbst. Freilich leitet auch er daraus nicht einen neuen ethischen Rigorismus ab, der sich seiner Christlichkeit durch die »Exzentrik christlicher Lebensformen« meint vergewissern zu könnenw, Vielmehr sieht er diese Identität allein in der »Einfalt christlichen Gehorsams« gewahrt, von dem vor Augen stehen muß, daß er ins Leiden führen kanns". Die ersten Schritte dieses »einfältigen Gehorsams« sind in der Bergpredigt deutlich vorgezeichnet: »segnen, wohltun. beten, ohne Bedingung, ohne Ansehen der Person«[68].

(4) Es ist deutlich, daß sich die *Spannung zwischen Liebe und Recht* bei Bonhoeffer im Vergleich zu Wilhelm Herrmann erheblich verschärft. Denn Bonhoeffer schneidet den Weg ab, der sich bei Wilhelm Herrmann am Ende seiner Überlegungen gerade wieder eröffnet hatte, jenen Weg und »großen Irrtum einer falschen protestantischen Ethik, daß hier Christusliebe aufgeht in Vaterlandsliebe, in Freundschaft oder in Beruf, daß die bessere Gerechtigkeit aufgeht in *derjustitia civilis«*[69]. Wer, so muß man folgern, im Bereich der *justitia civilis* an dem »Außerordentlichen« der Liebe festhalten will, der muß die Grenzziehungen immer wieder über-

64. VgJ. die Auslegung von Mt 6 ebenda S. *130ft.*
65. Ebenda S. 123.
66. Ebenda S. 129.
67. Ebenda.
68. Ebenda S. 123.
69. Ebenda S. 128.

schreiten, in denen sich diese *justitia civilis* verfestigt, die Grenzziehungen gegenüber dem religiösen, dem politischen und dem persönlichen Feind[70].

9. Bonhoeffer erlaßt in dieser Interpretation die Grundstruktur des neutestamentlichen Gebots der Feindesliebe schärfer als viele Ausleger vor ihm. Er deckt den Grund und damit die Radikalität der neutestamentlichen Rede von der Feindesliebe erneut auf. Für den Grund aller Feindesliebe verweist er auf den Kreuzesweg Jesu und damit auf das Geschehen, das im Neuen Testament als die Bewahrheitung und Verwirklichung der Liebe Gottes zu der ihm feindlichen Welt geschildert wird (vgl. Joh 3,16). Daß die Liebe Gottes zu der ihm feindlichen Welt wirklich geworden ist, ist der Grund aller Feindesliebe. Nicht zuletzt darin, daß der Gedanke der Feindesliebe auch außerhalb des christlichen Überlieferungszusammenhangs und außerhalb der christlichen Kirchen begegnet, zeigt sich die Wahrheit dieses Grundes. Gerade was dieses Thema betrifft, haben Christen oft genug Anlaß einzuräumen, daß Nichtchristen die Wahrheit der Feindesliebe besser verstanden haben als die Christen. Dies ist dann einer der Fälle, in denen *Karl Barths* Diktum gilt: »Haben die Gottlosen Gott besser verstanden als die Christen, dann kann es nicht deren Sache sein, jene durch eine schristlichec Nachahmung überbieten zu wollen; dann heißt es, Gott die Ehre, und in diesem Fall den Gottlosen Recht geben?'.«

Doch die Kirche ist durch eine solche Einsicht nicht davon dispensiert, die Bezeugung der Feindesliebe Gottes als ihre Aufgabe wahrzunehmen; sie wird vielmehr erst recht zu dieser Aufgabe zurückgeführt. Die *Kirche*, die sich zur Wahrheit des Evangeliums bekennt, ist Zeuge der Feindesliebe Gottes[72]. Sie bezeugt,

---

70. Diese drei Kategorien bei Bonhoeffer, a. a. O., S. 128.

71. K. Barb, Vergangenheit und Zukunft. Friedrich Naumann und Christoph Blumhardt (1919), in:]. *Moltmann* (Hrsg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Teil 1, 2. Aufl. 1966, S. 37ff. (47f.). VgI. die Wiederaufnahme dieses Gedankens in Barths späterer Lehre vom Licht und den Lichtern, in: KD IVj3, 1. Hälfte, 1959, S.I22ff.

72. H.-G. Geyer, der diesen Zusammenhang scharf herausgearbeitet hat, formuliert zeitgemäßer, aber gerade darin auch mißverständlich, die Kirche sei die »Interessenvertretung der Feindesliebe Gottes auf Erden«, die »Agentur der Feindesliebe Gottes«; vgI. H.-G. Geyer, Wahre Kirche? Betrachtungen über die Möglichkeit

daß die Welt, die sich der Liebe Gottes zu entziehen sucht, dennoch und endgültig Gottes Welt ist. Im Vollzug dieses *Zeugnisauftrags* kann sie gar nicht anders, als unter den jeweils besonderen geschichtlichen Verhältnissen, unter denen sie lebt, ihrerseits *Feindesliebe* zu praktizieren. Der *erste Ort* dieser Praxis ist die *Ordnung der christlichen Gemeinde* selbst; in ihr zuerst muß sich zeigen, ob die Kirche in ihrer Existenzform der Wahrheit zu entsprechen sucht, von der Zeugnis abzulegen der einzige Sinn ihrer Existenz ist. Doch Christen können die Ordnung der Gemeinde nicht als eine Sonderwelt neben anderen Welten betrachten; sie können sich nicht auf eine »Exzentrik christlicher Lebensformen« (Dietrich Bonhoeffer) zurückziehen. Sie müssen sich deshalb der Frage aussetzen, wie die Eindeutigkeit der Liebe sich in die *Vieldeutigkeit geschichtlichen Lebens* vermittelt, wie die unkalkulierte Unparteilichkeit der Liebe in den Parteilichkeiten politischer oder ökonomischer Kalkulation bezeugt werden kann. Jeder Generation von Christen stellt sich diese Frage in veränderter Form; im Gang ihrer Geschichte haben die Kirchen auf diese Frage höchst unterschiedliche Antworten gefunden. Diese Antworten haben das Zeugnis der Kirche mindestens so oft verdunkelt wie erhellt; glaubwürdig waren sie in der Regel gerade nicht dann, wenn sie erfolgreich waren, sondern wenn sie ins Leiden führten.

Ein Zusammenhang, in dem sich *unsere Generation* vor die Frage gestellt sieht, wie die unkalkulierte Unparteilichkeit der Liebe in den Parteilichkeiten politischer oder ökonomischer Kalkulation bezeugt werden kann, besteht darin, daß für uns Feindschaftsaustragung mit der *Verfügbarkeit der modernen Massenvernichtungsmittel* verbunden ist. Carl Schmitt, der das Gebot der Feindesliebe auf den Bereich des Privaten eingegrenzt wissen wollte, ging davon aus, daß öffentliche, politische Feindschaft mit kalkuliert eingesetzten Mitteln ausgetragen werden könne; *Clausewitz* folgend, sah er auch im Krieg ein Mittel der Politik - wobei Politik als Umgang mit dem Feind verstanden werden muß. Unser Verhältnis zur öffentlichen Feindschaft hat sich, wenn auch weithin unbegriffen, dadurch fundamental verändert, daß der Krieg als ein Mittel,

der Wahrheit der christlichen Kirche, in: *A. Burgsmüller* (Hrsg.), Kirche als »Gemeinde von Brüdern«. Barmen III, Bd. 1, 1980, S. 223ff. (240).

Feindschaft auszutragen, sich der Begrenzung durch Kalkulation jetzt entzieht; die Folgen des Waffeneinsatzes sind unabsehbar geworden. Auf diese Situation muß auch die christliche Rede von der Feindesliebe bezogen werden. Dabei muß man sich vor dem Mißverständnis hüten, als könne man aus dem Gebot der Feindesliebe besondere christliche Programme für die Überwindung von Feindschaft mit Eindeutigkeit ableiten. Aber eine notwendige Konsequenz aus dem Gebot der Feindesliebe besteht für Christen darin, *in Gemeinschaft mit anderen nach Wegen zu suchen, auf denen Feindschaften abgebaNt, Kriege verhiitet, Konflikte anders als durch gewaltsame Unterwerfung gelöst werden können.* Dabei stehen sie mindestens so sehr wie andere unter der Verpflichtung, die politische Situation nicht nur aus der eigenen Interessenlage, sondern auch mit den Augen des andern zu sehen, zwischen den Gründen von Feindschaft und der Person des Feindes zu unterscheiden; und dabei liegt ihnen mindestens so sehr wie anderen die Frage nahe, ob durch einseitiges, »zuvorkommendes« Handeln - etwa im Bereich der Rüstung - der tödliche Wettlauf um die besseren Chancen, den anderen zu vernichten, verlangsamt oder gar zum Stillstand gebracht werden kann'". Doch die »intelligente Feindesliebe«'", für die Christen und Kirchen politisch einzutreten vermögen und eintreten sollten, bleibt vom Angebot der Feindesliebe, das in der Verkündigung Jesu gemacht und im Bekenntnis der Kirche bezeugt wird, deutlich unterschieden: Die nüchtern die eigenen Chancen *abwägende Analyse der Situatio« des anderen* tritt an die Stelle der vorbehaltlosen Zuwendung; kalkulierte politische Signale treten an die Stelle eines unkalkulierten Zuvorkommens. Darin zeigt sich auf schmerzhafte Weise, daß unsere Weit, die als Weit Gottes an seiner Feindesliebe Anteil hat, als Welt der Sünde keinen Anlaß sieht, auf die Zukunft dieser Feindesliebe unter den

73. Das ist der Grundgedanke des Diskussionsvorschlags »Schritte zur Abrüstung«, der im Mai 1981 von einer evangelisch-katholischen Arbeitsgruppe vorgelegt worden ist; abgedruckt u. a. in: epd-Dokumentation Nr. 21*a/81;* Zum Frieden berufen. Dokumente, Initiativen, Streitfragen, Breklum 1981 (Nordelbische Ev.-Luth. Kirche), S. 6Off.; Arbeitsheft Friedenswoche der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Darmstadt 1981, S. 38ff.

, 74. Vgl. C. *F. von Weizsäcker,* Die intelligente Feindesliebe, a. a. 0.; dazu auch *M. Linz,* Gedanken zum Gebot der Feindesliebe, in: Wird es denn überhaupt gehen? Beiträge für Waltet Dirks, 1981, S. 137ff.

Menschen zu vertrauen. Gerade darin steht sie unter dem Kreuz, daß aus keinem Element ihres geschichtlichen Daseins mit Eindeutigkeit abgelesen werden kann, daß sie bereits und endgültig Gottes Welt ist. Wenn Feindesliebe ungeschmälerte Wirklichkeit ist, dann ist für alle offenbar, daß diese Welt die Welt Gottes ist. Vor dieser Zukunft müssen wir bekennen, daß Feindesliebe mehr und anders Frieden sucht als die »Vernunft des Überlebenss'". Doch der uns zugesagte und verheißene Frieden ermutigt uns, mit den Mitteln der von der Liebe erleuchteten Vernunft dazu beizutragen, daß menschliches Handeln nicht dem Wahn folgt, als könne, ja müsse man in letzter Konsequenz durch die Vernichtung des Feindes sich selber retten. Die uns zugesagte Feindesliebe Gottes ermutigt uns, nach Möglichkeiten zu suchen, wie auch im Bereich des politischen Kalküls Feindschaft abgebaut und neue Formen eines gemeinsamen Lebens entwickelt werden können. Auch dann geht die Aufforderung zur Feindesliebe nicht in der Wirklichkeit des Politischen auf; aber sie findet in ihr einen Widerschein, eine Entsprechung.

Prof. t». Wo/fgang Huber *Bettewiese 13*
3550 Marburg-Schröck

75. Feindesliebe sei die Vernunft des Überlebens, heißt die Schlußthese der Gedanken von *M. Linz* zum Gebot der Feindesliebe (a. a. O., S. 142).

Liebet eure Feinde!

*Zur Aufgabe einer politischen Ethik im Licht der Bergpredigt**

VON HANS-RICHARD REUTER

Man kann im Sinn des Neuen Testamentes nicht prinzipiell, nur *praktisch* Pazifist sein. Es sehe aber Jeder zu, ob er es, in die Nachfolge gerufen, vermeiden kann und unterlassen darf, praktisch *Pazifist* zu werden! (Karl Barth, KD IV/2, S. 622)

Die Weisung fes« *zur Feindesliebe* ist jüngst im Zuge der öffentlichen Diskussion über Friedens- und Sicherheitspolitik auch einem breiteren Publikum als eine äußerste Zuspitzung jener Provokation bewußt geworden, die die *Bergpredigt* für uns bedeutet. In ein paar eher grundsätzlichen, aber auf die aktuelle Diskussion bezogenen Gedankengängen soll überlegt werden, inwieweit wir berechtigt, ja sogar genötigt sind, die Bergpredigt und in Sonderheit Jesu Weisung zur Feindesliebe für die Aufgabe einer *theologischen Ethik des Politischen* in Anspruch zu nehmen. Allein: Wer die Frage so, nämlich als Aufgabe des Nachdenkens und der Reflexion aufwirft, sieht sich sogleich einem Verdacht ausgesetzt. C. *F. v. Weizsäcker,* der sich in seinen Beiträgen zur Friedensthematik von der Bergpredigt zutiefst bewegt zeigt, hat ihn einmal so formuliert: »Die Kirche glaubt die Bergpredigt ja normalerweise nicht, sondern erklärt sie wegt,« Und im Nachwort zum neuesten Buch heißt es: »Gewiß ist die Bergpredigt nicht -Gesetz- sondern >Evangelium<, d. h, nicht eine Vorschrift für heilsnotwendiges Handeln, sondern das Angebot erlösender Liebesfähigkeit. Aber wieviel tiefer haben zu allen Zeiten diejenigen gesehen, die, sei es auch in unreflektiert naiver Gläubigkeit, von diesem Angebot Gebrauch machten, als die klugen Konformisten-l«

---

* Der folgende Text geht auf Referate zurück, die beim Studienkurs >Friedenssicherung< der Württembergischen Landeskirche am 21. 9. 81 und im Arbeitskreis >Recht und Theologie- der Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft am 16. 10. 81 vorgetragen werden.

1. C. *F. v. Weizsäcker,* Der Garten des Menschlichen, München/Wien 1977, S. 449.
2. *Ders.,* Der bedrohte Friede, München/Wien 1981, S. 608.

Wenn ich selbst - diese respektable Warnung im Ohr – einen Zugang wähle, der nun doch bei der ersten Unmittelbarkeit des Buchstabens nicht stehenbleibt, dann deswegen, weil ich solche kompromißlose Herzensgesinnung vor der Gefahr bewahren möchte, als bloß private Kehrseite einer öffentlichen Kompromißfreudigkeit zu erscheinen, die ihre Handlungsoptionen am Ende doch nicht aus dem rein vernommenen Gebot Gottes, sondern aus den Gesetzmäßigkeiten der Politikberatung gewinnt. C. F. *v*. Weizsäcker hat dieses Dilemma immer wieder offen eingestanden. Bei ihm zu verharren wäre aber gleichbedeutend mit dem Verzicht auf eine politische Ethik aus Gründen des Evangeliums und der Bergpredigt.

Wer dies nicht in Kauf nehmen möchte, der muß mit der Einsicht ernst machen, daß die Worte Jesu, die in der Bergpredigt gesammelt sind, ursprünglich keineswegs nur der exklusiven Jüngerbelehrung dienten, wie es die Evangelisten stilisiert haben. Adressaten dieser Worte Jesu waren und sind vielmehr alle Menschen in ihrer ganzen und nicht nur in ihrer privaten Existenz. Jünger und Nachfolger Jesu zu sein: dies ist nicht die Voraussetzung, sondern die Folge des Hörens der Bergpredigt. Unseren Zugang zur Bergpredigt wählen wir darum unter den Bedingungen dessen, was der späte *D. Bonhoeffer* jene tiefe und volle Diesseitigkeit nannte, die von aller platten und hohlen Weltlichkeit sehr wohl zu unterscheiden ist.

Dieser Rückbezug auf Bonhoeffer ist insofern kein zufälliger, als es eben der Gefangene von Tegel war, der die Gefahren seines früheren Versuchs über die sNachfolgec erkannte und sie von der latenten Versuchung, den Weg eines Heiligen zu beschreiben, nicht ganz freisprechen mochte>, Rund ein Jahrzehnt später - gegen Ende eines Weges erlebter und erlittener Nachfolge - begann Bonhoeffer unter dem Stichwort der >Diesseitigkeit< »alttestamentlich« zu denken und zu empfinden und warnte davor.

---

3. Vgl. die berühmte Briefstelle vom 21. 7. 44 in: Widerstand und Ergebung, Neuausgabe München 1977, (= WEN), S. 401f. Zur Charakterisierung der Intention der -Nachfolge, als »Restauration der Kirche ... aus einer Art neuen Mönchtums« vgl. den Briefvom 14. 1. 35 in: Ges. Schriften III, 2. Aufl.München 1966, S.25.

»zu schnell und zu direkt neutestamentlich sein« zu wollen: »nur wenn der Zorn und die Rache Gottes über seine Feinde als gültige Wirklichkeiten stehenbleiben, kann von Vergebung und von Feindesliebe etwas unser Herz berühren«. Und was »Feindesliebe« und »Nachfolge Christi« heißen mögen, dies zählte er zu den Themen, denen gegenüber wir ganz auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen sind",

Genau deshalb bedarf es immer wieder nicht der unreflektierten Gläubigkeit, sondern der *Reflexion des Glaubens* – einer Reflexion freilich, die die Einfalt des Glaubens nicht auflöst und übergreift, sondern ent-faltet und sich widerspiegeln läßt in der Vielfalt diesseitigen Lebens. Ich versuche dies in *Form einer Skizze* und *in fünf Schritten.* In einem ersten nehme ich einige Gesichtspunkte auf, die sich aus einem früher unterbreiteten Vorschlag zur Bergpredigt-Interpretation ergeben (1.). Sodann lege ich Jesu Wort von der Feindesliebe in der Textur aus, in der es als ursprünglich selbständiger Spruch vermutet werden kann (2.). In einem dritten Abschnitt erheben wir die in den Weisungen der Bergpredigt vorausgesetzten Grundstrukturen des Politischen (3.). Dies nötigt zu einer weiteren Konkretion, die auf die möglichen Unterschiede in den Positionen der Konfliktpartner reflektiert (4.). Abschließend ist der hier empfohlene Ansatz einer Entsprechungsethik abzuheben von einer Ethik des Kompromisses (5.).

1.

Wenn zunächst der *Gesamtkomplex der Bergpredigt* als der Zusammenhang thematisch wird, innerhalb dessen die Weisung der Feindesliebe ihren Ort hat, so ist festzuhalten: die wahre Radikalität der Bergpredigt zeigt sich gerade dann, wenn wir auf ihre vermutlich früheste Schicht achten und spätere positive Ausformulierungen erst einmal beiseitestellen. Als Grund jener Radikalität erweist sich die wirkungsmächtige Ansage einer Realität (>Reich<, >Herrschaft Gottess), die alle bloße Ethik sprengt. Früher Gesagtes resümierend stelle ich ein paar Gesichtspunkte zu den drei Komplexen zusammen, die im Blick auf eine Ethik im Licht

4. Vgl. WEN S. 175f., S. 327f.

der Bergpredigt von besonderem systematischem Interesse sind: die sSeligpeeisungenr, die >Antithesen< und die >Goldene Regele.

1.1 Am Anfang der Bergpredigt (Mt 5,3-12) steht der *Zuspruch der ›Seligpreisungen‹*. Durch sie werden paradoxerweise Menschen in Not und Mangel- Arme, Hungernde, Trauernde - glücklich gepriesen. Aber glücklich gepriesen werden sie ja nicht deshalb, weil das gut ist, wie sie sich befinden, sondern weil sie gerade so – in ihrer ganzen Bedürftigkeit und ohne jeden Besitztitel – geöffnet sind für die kommende heil- und wohlschaffende Gottesherrschaft. Die Seligpreisungen der Bergpredigt redeten ursprünglich nicht von tugendhaften Konditionen, ohne die man nicht in das Reich Gottes kommt, sondern von der conditio humana in ihrer ganzen Bedürftigkeit, auf die das Reich Gottes zukommt.

Die Redeform der Seligpreisungen ist das *Paradox* als eine Form des Grenzausdrucks. in dem sich Zuspruch und Anspruch gleichsam uno actu verbinden. Deshalb ist auch die später zugewachsene Seligpreisung der Friedensstifter, der sPaziflsterx, aus Mt 5,7 als Folge, nicht als Bedingung der kommenden Gottesherrschaft zu verstehen. Denn nirgends ist das pacem facere schon eine einfache Gegebenheit diesseitigen Lebens und nirgends ist Friedenschaffen schon unzweideutiges Merkmal definierbarer Handlungen, sondern überall ist es verwiesen auf die Aktualität eines Zuspruchs, der es mit einem bestimmten Anspruch konfrontiert. In diesem Sinne nehmen wir das Paradox nicht nur als Form einer Praxis auf, die aus dem einfältigen Verständnis der Gebote folgen mags, sondern auch und zunächst als Form einer Rede, die die Einfalt des Gebotenen konkret zu verstehen erlaubt, ohne es unzulässig zu verallgemeinern.

1.2 Auch was die *Antithesen* der Bergpredigt, also jenen Zusammenhang angeht, in dem im Matthäus-Evangelium das Wort von der Feindesliebe überliefert ist, sollten wir uns einen weitgehenden exegetischen Konsens zunutze machen. Er geht davon aus, relativ authentisch sei wohl die antithetische Fassung dieser Sprüche dort,

5. Vgl. zum folgenden *H. R. R'lIt,.,*, Die Bergpredigt als Orientierung unseres Menschseins heute. Ein kritischer Diskurs in ethischer Absicht, ZEE 23, 1979, S.84-105.

6. Vgl. *D. Bonhoeffer*, Nachfolge (1937), 12. Auf!. 1981, S. 56f.

wo wir es nicht mit einer vorgegebenen Norm (etwa: >Du sollst deinen Nächsten liebenk) durch eine andere positiv formulierte Norm (etwa: >Liebeteure Feindek) zu tun haben, sondern dort, wo es sich um eine Erweiterung der Tatbestandsbestimmung handelt. Vermutlich authentisch wären demnach die antithetischen Formulierungen der Sprüche vom Töten, vom Ehebrechen und vom Schwören, weil sie jene Radikalität aufweisen, die die durchs Gesetz verbotenen Taten auf ihre inneren Wurzeln zurückführt. Sie sind nicht so sehr Normverschärfungen, als vielmehr Konfliktverschärfungen; sie sprechen menschliches Sein als in sich widersprüchlich, ambivalent und konfliktreich an.

Ich habe deshalb die durch die ***hyperbolische Redeform*** erzielten Konfliktverschärfungen Jesu als sinnvolle Übertreibungen bezeichnet[7] Übertreibungen sind sie, weil sie - in Gesetze umformuliert - eine maßlose Übersteigerung des Menschenmöglichen sind. Sinnvoll jedoch sind sie, weil sie uns dessen überführen und dadurch neue Einsichten in uns entstehen lassen. Sie bewirken Aufbruch durch Einbruch. Dadurch provozieren sie uns zu einem Leben, das sich auf die kommende Gottesherrschaft zubewegt, ja, sie sind selber so etwas wie der Hebel dieser Bewegung. Das slutherischec und das xreformiertec Verständnis der sogenannten radikalen Forderungen repräsentiert darum jeweils nur eine Seite der Wahrheit, denn die Antithesen enthalten den usus elenchticus legis ***und*** den usus in renatis in einem, den Ruf zum >Glauben< ***und*** den Ruf zum -Gehorsam- zumal. Den Sachgehalt des damit klassisch-theologisch ausgedrückten Zusammenhangs geben wir keineswegs auf, vielmehr versuchen wir ihn in unmißverständlicherer Terminologie zu bewahren, wenn wir, um den transmoralisehen Charakter solchen sGehorsamsc hervorzuheben, formulieren: Die Konfliktverschärfungen Jesu provozieren uns zu einem dem Sprecher des sIch aber sage euche analogen sIche, das durch Phantasie eher als durch Gehorsam Verhaltensstile findet und entwickelt, die der Gottesherrschaft entsprechen. Denn die

7. Daß es ob des darin beim Hörer erzielten Effekts ganz unangemessen wäre zu vermuten, damit würden Jesu Worte zu bloßen sorientalischem Übertreibungen depotenziert, ist hoffentlich deutlich. Vgl. meinen in Anm. 5 genannten Aufsatz, bes. S.95f.

Bergpredigt setzt eine *Ethik des Werdens* aus der Kraft der Verheißung gegen eine abstrakte Ethik des Sollens.

1.3 Die *Goldene Regel* erscheint Mt 7,12 als Angelpunkt des Gesetzes und der Propheten, während sie bei Lukas inmitten desjenigen Textzusammenhanges auftaucht, der von der zweifachen Weisung zur Feindesliebe gerahmt *ist* (Luk 6,27-35).:In ihr ist ja bekanntlich die alte, der Primärerfahrung diesseitigen Lebens geläufige Weisheit versammelt, die es als klug empfiehlt, mein eigenes Verhalten dem anderen gegenüber an derjenigen Erwartung zu orientieren, die ich an das Verhalten des anderen herantrage. Für sich genommen ist diese Regel zwielichtig. Sie ist in einer Weise ambivalent, die sich vielleicht in der unterschiedlichen Form widerspiegelt, in der sie bei Lukas auf der einen und Matthäus auf der anderen Seite aufgenommen ist[8]. Ursprünglich ist sie auf dem Prinzip gerechter Vergeltung aufgebaut - will sagen: auf ihrer' niedrigsten Stufe setzt sie jene in bloß naturwüchsiger Gegenseitigkeit freiwerdende Gewalt voraus, die laut Gen 4 die Vernichtung des anderen, den Brudermord zur Folge hat. Sie bezieht aber ihre Klugheit gerade daraus, daß sie solchen archaischen Formen *negativer Gegenseitigkeit* limitierend entgegentritt, indem sie sie reflexiv werden läßt. Sie formuliert etwa so: >Was du nicht willst, das man dir tu, das füg auch keinem andren zuc, Wenn es richtig ist, daß ihr Blick dabei ursprünglich auf den gewalttätigen Wettstreit gerichtet ist, den sie begrenzen möchte, so könnte man die Regel in ihrer bedingt-negativen Formulierung auf dieser *ersten Stufe* eine *Kamp/moral* nennen.

Freilich enthält schon das alttestamentliche >Auge um Auge, Zahn um Zahn< (vgl. Ex 21,24; Mt 5,38) entgegen dem landläufigen Verständnis eine Kultivierung dieser Stufe dergestalt, daß darin primär gar nicht ein für den Vergeltenden formuliertes Kriterium der Schadensbegrenzung, sondern ein an den Schädiger adressiertes Maß der Schadensersatzleistung angegeben wird *(»Gib* Auge um Auge, Zahn um Zahn ...<). Und damit gleitet die

8. *W. Huber* rechnet in seinem Beitrag in diesem Heft im Anschluß an *A. Dihle* (Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik, Göttingen 1962, S. 113f.) mit einer indikativischen Fassung der Goldenen Regel bei Lukas, gegen die sich das Feindesliebe-Gebot ausdrücklich abheben soll.

Regel bereits auf eine *zweite,* höhere *Stufe* hinauf, auf der sie das Grundprinzip dessen formuliert, was wir gerechten Austausch nennen. Die Regel formuliert hier bedingt-positiv (rwenn du mir dies gibst, gebe ich dir Entsprechendes. bzw. xlo ut dese) die *Mark/moral* des Äquivalententausches.

Im Evangelium freilich wird die Regel auf einer *dritten Stufe* verwendet, und zwar so, daß sie auch die als formales Moralprinzip reflexiv gewordene Gegenseitigkeit zur Einseitigkeit einer Vorgabe hin übersteigt. Sie sagt hier unbedingt-positiv: >Alles, wovon ihr wollt, daß es auch die Menschen tun, das tut auch ihr ihnen.< Damit wendet sie sich durch den bewußt kalkulierenden Willen und die die Reaktion des anderen antizipierende Reflexion hindurch an die Kraft des Wünschens, das aus der menschlichen Bedürftigkeit aufsteigt. Und das heißt: sie appelliert nicht an das menschliche Selbstinteresse im Sinne dieses oder jenes zufälligen Bedürfnisses, sondern an den authentischen Wunsch nach individuellem Selbstsein, der jeder Kreatur eigen ist, und setzt ihn in Beziehung zum Sein des anderen, der - was diesen Wunsch angeht - so ist wie ich. Die Goldene Regel im Evangelium ist deshalb eine *indirekte Mitteilung* des Gebotes der *Liebe.* Ein Wort, das für sich genommen als Reflexionsprinzip moralischen Sollens formuliert ist, wird als Wort Jesu für mich zum Ursprung einer zuvorkommenden Initiative, indem es bei mir diejenigen Taten unbedingter produktiver Zuwendung zum anderen hervorruft, die diesen in seinem Selbstsein steigern und durch ihn hindurch bereichernd zu mir zurückkehren. Die Einseitigkeit der Vorgabe, zu der die Regel provoziert, hebt freilich Gegenseitigkeit nicht auf, sondern ist eröffnendes Moment im Zuge einer Bewegung, die auf *positive Gegenseitigkeit* zielt.

Wo demnach die Bergpredigt inmitten unserer Welt vernommen wird, da erweisen sich diese Welt und die Sprache dieser Welt, ja sogar die Weisheit dieser Welt als gleichnisfähig und gleichnisbedürftig für die kommende Gottesherrschaft. Wir haben dies zu zeigen versucht, indem wir darauf geachtet haben, was die ambivalente Weisheit der Goldenen Regel im Kontext des Evangeliums - in Analogie und Differenz zu dem, was wir immer schon wissen - zu verstehen gibt. Sie ist *gleichnisbedürftig,* denn sie muß im Evangelium - alle übrigen Reziprozitätsniveaus überbietend - bis zur

Gegenseitigkeit einer Liebe gesteigert werden, durch die Selbstsein in der Hingabe gerade empfangen und erhalten wird. Diese Sicht hält aber auch den umgekehrten Weg offen: es ist ihr erlaubt, dieser Welt *Gleichnisfähigkeit* zum Reich Gottes zuzutrauen und darum auch die Klugheit des Tausehens und des Kämpfens in die Wahrheit der Liebe zu stellen. Deshalb wird es auch eine *politische Ethik* aus Gründen der Bergpredigt geben. können, die freilich nicht als eine Ethik hehrer Prinzipien, sondern als eine *kreative Ethik der Entsprechungen* zu entwerfen ist. Inwiefern uns gerade Jesu Wort von der Feindesliebe zu einer solchen nötigt, wollen wir im folgenden Abschnitt überlegen.

2.

2.1 »Liebet eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet. Denn er läßt seine Sonne aufgehen über Böse und Gute und läßt regnen über Gerechte und Ungerechte« (vgl. Mt 5,44f.). Diese zweigliedrige Fassung mit Zielangabe und Begründung ist wohl die ursprünglich selbständige Form des Wortes". Das Gebot der Feindesliebe als solches ist - aller Selbstüberhebung zum Trotz - kein christliches Sondergutt". Darum ist es keineswegs müßig, in einer Relektüre unseres Textes genau darauf zu achten, wie Jesus darin auf *Grund* und *Ziel* seiner Weisung zu sprechen kommt und sie so als *Handlungsvollzug* konkret werden läßt. Sie gründet ihrem Wortlaut nach in dem >Vater im Himmek, der seine Sonne aufgehen läßt über Böse und Gute und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte. Und sie zielt darauf, daß wir >Söhne< werden unseres >Vaters im Himmek

Nun ist freilich der *gründende* Gedanke eines >Vaters im Himmek, der so wie die Mutter Natur den Unterschied von gut und böse, von gerecht und ungerecht ignoriert, als solcher für mensch-

9. Vgl. die Analyse von *D. Lührmann*, Liebet eure Feinde (Lk 6,27- *36/Mt* 5,39-48), ZThK 69, 1972, S.412-438.

10. Vgl. *M. Waldmann*, Die Feindesliebe in der antiken Welt und im Christenthum. Eine historisch-ethische Untersuchung, Wien 1902; *E. Bach*, Die Feindesliebe nach dem natürlichen und dem übernatürlichen Sirtengesetze, Kempten/München *1914;H. Heas*, Idee und Ideal der Feindesliebe in der außerchristlichen Welt - ein religionsgeschichtlicher Forschungsbericht, Leipzig 1927.

liches Verhalten und praktisches Handeln keineswegs hinreichend motivfähig. Der gegenüber dem Ethischen irrationale Verlauf der Weltgeschichte könnte ja eher zu Resignation Anlaß geben (vgl. Koh 1,13; Koh 2,11.18.22; Koh 9,2f.) - genauso wie der Blick auf die von der Mühsal des Kampfes ums Überleben freigesetzten Vögel und Lilien (Mt 6,25ff.) den Menschen auch pessimistisch stimmen mag, der im Vergleich dazu seine eigene Lebensführung als mühselig und beladen empfinden. muß. Können diese Worte also sinnvoll nur von ohnedies entwurzelten, nichtseßhaften, vogelfreien Charismatikern gehört werden, von Wanderradikalen, die von Feindesliebe schon deshalb gut reden haben, weil sie dem Gegner und dem Ort ihrer Demütigung nicht mehr begegnen werdenü?

Daß Jesu Wort von der Feindesliebe gleichwohl zur Weisung für den *Vollzug* eines Handelns auf den anderen hin wird, liegt daran, daß in ihm ein merkwürdiger Kontrast enthalten ist[12]. Zur konkreten Weisung >Liebet eure Feinder kann das Wort Jesu deshalb werden, weil es zwei einander entgegengesetzte Erfahrungen aneinanderhält: Zum einen jene soziale Erfahrung unüberwindbarer Grenzen zwischen Menschen, die sich aus der Ausübung der menschlichen Definitionsmacht über Gut und Böse ergibt und in der Existenz von Feindschaftsverhältnissen bekundet. Und zum anderen die Naturerfahrung der über alle menschlichen Grenzen und Gegensätze hinweg in gleicher Weise aufgehenden Sonne und des unterschiedslos auf alle Menschen fallenden Regens. Nicht schon diese Naturerfahrung der Schrankenlosigkeit als solche, sondern erst sie im Kontrast zu jener Beschränktheit menschlicher Beziehungen gibt zu verstehen, was der ermöglichende Grund der Weisung zur Feindesliebe ist, nämlich der von Natur und Gesellschaft noch einmal unterschiedene und so Freiheit eröffnende>Vater im Himmek. Aus diesem Gegensatz heraus

---

11. Vgl. G. *Theißen,* Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38-48/Lk 6,27-38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund, in: Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1979, S. 160-197.

12. Darauf hat O. *Bayer* - allerdings mit einer Unterbestimmung der Momente des Vollzugs und des Ziels – hingewiesen: Sprachbewegung und Weltveränderung. Ein systematischer Versuch als Auslegung von Mt 5,43-48, in: Zugesagte Freiheit, Gütersloh 1980, S.60-76.

erfährt die ursprünglich resignative Naturerfahrung ihre Umkehr zur Hoffnung und zu einem Handeln, das sich in dieser Hoffnung auf einen bestimmten anderen hin vollzieht, der jetzt noch Feind ist.

Jesu Wort gibt so den >Vater im Himmek nicht nur als Grund, sondern auch als *Ziel* eines menschlichen Handelns zu verstehen, indem es in einer für die Evangelien singulären Weise dem >Vater< die >Söhne Gottes: zuordnet. Der Metapher der >Söhne Gottes: verdanken wir in diesem Zusammenhang die nähere Bestimmung dessen, was wir hoffen dürfen. Sie geht Hand in Hand mit der dynamischen Entfaltung des Bildes vom ›Vater im Himmek, dessen Bedeutung in Jesu Wort eine Umkehrung vom Idol einer Ursprungsbeziehung zum Symbol einer Hoffnungsgestalt durchmacht. Denn den >Vater im Himmek gibt Jesus weder als naturvermittelten Urgrund zu verstehen, noch als paternalen Garanten einer Sozialmoral, sondern als Subjekt eines kommenden Reiches. Darum stellt auch der Titel der sSöhne Gottes: eine Hoffnung vor, die nicht den regressiven, in Unterschiedslosigkeit verschwindenden und als solchen abgründigen Gedanken einer gemeinsamen biologischen Herkunft zum Inhalt hat, sondern auf die progressive Genese einer kommunikativen Struktur verweist, die sich durch soziale Formationen wie Herrschaft, Recht und Besitz hindurch vermittelt. »Sohne nämlich bezeichnet wie in der Tradition der Hebräischen Bibel so im Neuen Testament immer auch einen Rechtsstatus, demzufolge dem Sohn die Anwartschaft auf den Besitz des Vaters gebührt'", Dieser freilich galt nicht als väterliches Privateigentum, sondern als unveräußerliches Familienerbe, für dessen Identität durch die Zeiten weniger der biologische Zeugungszusammenhang als die Kontinuität des Namens und der Bestand des Eigentums entscheidend war. So sind Väter und Söhne prinzipiell Subjekte im gleichen Recht, lediglich dem Zeitsinne nach harren die Söhne der Aktualisierung ihrer potentiellen Verfügungsgewalt. Den »Söhnen Gottese, die sich die Weisung zur Feindesliebe zumu-

13. Daher rührt der in unseren Ohren natürlich zu korrigierende Tatbestand, daß die Texte die >Töchtere verschweigen. Vgl. z, B. Mk 12,1-12; Lk 15,11-32; Röm 8,15-17; Gal 4,4-7; und zum Thema: *A. Schenker,* Gott als Vater - Söhne Gottes. Ein vernachlässigter Aspekt einer biblischen Metapher, Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 25, 1978, S. 3-54.

ten lassen, gilt die Verheißung, in die Anwartschaft des göttlichen Erbes, d. h. in die potentielle Teilhabe am Besitz der Erde eingesetzt zu werden. Es ist genau dieses Motiv, das die Feindesliebe als eine Praxis des Friedenschaffens mit der Haltung der Gewaltlosigkeit verknüpft, m. a. W. die Weisung zur Feindesliebe mit der dritten und siebten sSeligpreieunge verbindet.

An Jesu Weisung zur Feindesliebe läßt sich mithin die in seiner Verkündigung auch sonst zu beobachtende Verschränkung dessen ablesen, was wir exegetisch als weisheitliehe und als eschatologische Überlieferung erheben können. Sie dogmatisch jeweils dem Schöpfungs- und Erlösungshandeln Gottes zuzuordnen, sind wir nur insoweit befugt, als beide Seiten nirgendwo sonst als in Jesu Wort vermittelt sind, so daß wir ihrer nur durch ihn, den >Mittler< ansichtig werden.

2.2 Aus dem Gegensatz des Kontrastvergleichs heraus erfährt die beschränkte Liebe der menschlichen Herzen eine *Intensioierung*[14], die dem Sein des -Vaters im Himmek so entspricht, daß denen, die sie üben, der gefüllte Titel der >Söhne Gottes- verheißen ist. Daß dabei an »dem Geschehen im Herzen des Liebenden« gar »kein Interesse« hafte, sollte man in dieser Einseitigkeit nicht behauptent>. Wohl aber schärft uns auch Jesu Wort von der Feindesliebe ein, in den Kategorien einer Entsprechungsethik zu denken, die der Gefahr widersteht, den Anspruch des Evangeliums als Forderung einer abstrakten Selbstüberwindung auszulegen. So ist Jesu Wort von der Feindesliebe in zweierlei Hinsicht mißverstanden worden. Es ist einerseits als Ausdruck einer verschwommenen allgemeinen Menschheitsliebe gehandelt worden, die von ihm nicht mehr übrigbehielt, als die uneingeschränkte, nun aber inhaltsleere Erweiterung des Nächstenliebegebotes. Und es ist andererseits als ein Gebot gedeutet worden, das von vornherein auf das restlose Selbstopfer dessen zielt, der es befolgt.

14.)Intensivierung< zählt *P. Ricœur* im Anschluß an W. A. Beardslee zu den Funktionen der paradoxalen und hyperbolischen Grenzausdrücke. Vgl. *P. Ricœur/E. Jüngel*, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974, S.66f.

15. So *L. Schottroff*, Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen jesusrradltion, in: Jesus Christus in Historie und Theologie (FS-Conzelmann), Tübingen 1975, S. 196-221, Zitat S. 200.

R. Bultmanns existentiale Interpretation des Liebesgebots möchte zwar dessen Verkehrung in eine Norm allgemeiner Menschenliebe programmatisch widersprechen und es als Einweisung in die je »konkrete Lebenssituation« lesen, »in der der Mensch dem anderen Menschen gegenüberstehtew. Darum stellt Bultmann dem antiken Tugendideal der »Charakterstärke und persönlichen Würde« den »Gedanken des Gehorsams, des Verzichts auf den eigenen Anspruch« entgegen und kontrastiert das ethische Ideal der Selbstzwecklichkeit des Menschen für den Menschen mit der »Bedürftigkeit des anderen in der konkreten Situation«. Nun nimmt Buhmann Jesu Forderung der *Feindesliebe* jedoch gerade nicht als Näherbestimmung des bedürftigen *anderen* in einem konkreten Lebenskontext in Anspruch, sondern liest sie als Illustration für die Differenz zwischen jesuanischer Ethik und Tugendethik, die in der gehorsamen »Selbstüberwindung des Willens« bestehen soll. Feindesliebe ist somit für Bultmann bloß »Höhepunkt der Selbstüberwindung« des einen, nicht jedoch Extremfall der Konfrontation des einen mit dem anderen. Ganz abgesehen davon, daß Bultmann in der neuzeitlich-subjektivistischen Variante der Humanitätsethik befangen bleibt, wenn er Gehorsam und Anspruchsverzicht in der Figur einer Selbstüberwindung des Willens auslegt, schrumpft damit die als skonkretc behauptete Lebenssituation schon nach wenigen Sätzen auf den Nahbereich personaler Beziehungen zusammen, »in der Mensch mit Mensch verbunden ist«,

Es liegt auf der Hand, daß eine solche theologische Auslegung Gefahr läuft, einer Sozialphilosophie angeblich pluralistischer Ethosformen in die Hände zu arbeiten, die im Namen der >Staatsmorak den sHumenitarismusc als überdehntes Familienethos diffamiert'? An der ganzen in Mt 5,43 erfolgenden Radikalisierung des Nächstenliebe-Gebotes zielt jedoch gerade vorbei, wer behauptet, »der Bereich der >Nächsten< werde hier endlos erweitert bis zum >Feind<<<18.

---

16. R. **Bultmann,** Jesus (1926), Nachdruck Hamburg/München 1964, S.78f., dort auch die folgenden Zitate.
17. Vgl. A. **Gehlen,** Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, 2. Aufl. Frankfurt/Bonn 1970; sowie dazu W. **Huber** in diesem Heft.
18. So D. **Lührmann,** Liebet eure Feinde, S. 426, vgl. S.437.

In der Entschränkungstheorie nun geht der Gedanke der grenzenlosen Erweiterung auf der Objektseite nicht selten mit dem anderen des totalen Selbstopfers auf seiten des Subjekts einher. So heißt es bei R. Buhmann: »... als Gott Gehorsamer, der seinen selbstischen Willen überwindet, auf die Ansprüche seines Selbst verzichtet, stehe ich dem Nächsten gegenüber, zum Opfer bereit wie für Gott, so für den Nächsten!".« Anderen seiner Intentionen zuwiderlaufend hat sich auch *P. Ricœur* in einem seiner Beiträge zur politischen Ethik dieser Interpretation angeschlossen und die Feindesliebe als »eine restlos aufopfernde Art der Liebe« gefaßt mit der Folge, daß die Ethik der Liebe als eine »Ethik der Widerstandslosigkeit und des Opfers« erscheint, in deren Rahmen eine Ethik des Politischen nicht gedacht werden kann[20]. Die Unausweichlichkeit dieser Konsequenz muß aber gerade theologisch bestritten werden. Denn sie *identifiziert* das, was immer nur *Entsprechung* zu Gottes eigener Feindesliebe (Röm 5,10) sein kann, unmittelbar mit dem Bild einer Hingabe, das der christlichen Gemeinde im Tod des einen Sohnes Gottes vor Augen steht. Dagegen muß aber gelten, daß der Tod des Einen für alle (Röm 5,18) auch ein für allemal gestorben worden ist (Röm 6,10) und von sich aus keine Märtyrer fordert.

Jesu dem Kontrastvergleich entspringende Weisung zur Feindesliebe fordert uns jedoch weder dazu auf, uns durch die Eigenmächtigkeit eines restlosen Selbstopfers der Schrankenlosigkeit der Natur gleichsam zurückzuerstatten, noch weist sie uns an, die Beschränktheit der Sozialbeziehungen einfach zu überspringen. Deshalb habe ich zunächst nicht von der Erweiterung oder Entschränkung der (Nächsten-)Liebe durch die Feindesliebe, sondern von ihrer *Intensivierung* gesprochen. Während die Entschränkungstheorie den Sinn des Feindesliebe-Gebotes natürlicherweise nur in der Subjektivität des einen festmachen kann, der von ihm angesprochen wird, setzt Intensivierung zwar bei diesem an, führt aber tätig darüber hinaus und hart an den anderen heran. Schließlich ist ja das Beten für die Verfolger im Kernbestand der Feindesliebe-Überlieferung nicht das *Ende* aller Taten, sondern der *Anfang*

19. *R. Bllltlla"",* Jesus, S. SO.

20. *P. Ricœur,* Staat und Gewalt, in: Geschichte und Wahrheit, München 1974, S. 232-248, Zitat S. 234.

neuer, dem Willen des)Vaters im Himmek entsprechender Taten, von denen dann auch in den späteren Zusätzen weitere genannt werden (vgl. Luk 6,28-30.35). Die in der Feindesliebe statthabende Intensivierung der Liebe wird dann freilich immer auch bestimmte Entschränkungen, das heißt konkrete Aufhebungen von Grenzen zur Folge haben. Feindesliebe ist Titel eines Handlungsvollzuges, der konkrete Entschränkungen als Momente des praktisch-historischen Prozesses initiiert. Sie ist dessen Überwindung nur, indem sie durch ihn hindurchgeht. Im Licht der Bergpredigt dürfen deshalb nicht nur, sondern müssen notwendigerweise die Formationen der historischen Praxis in den Blick genommen werden, die durch Jesu Weisung angesprochen sind.

3.

So wie die Bergpredigt den Menschen auf verschiedene konfliktträchtige Bereiche seiner Existenz hin anspricht, so spricht sie ihn auch mit gleicher Verbindlichkeit, aber in unterschiedlichen Lebenskontexten an, die wir als *InstitNtionen* im weitesten Sinne des Wortes bezeichnen können, insofern es sich dabei um dauerhafte Verhaltensregelmäßigkeiten handelt. Wo darum die Bergpredigt inmitten des diesseitigen Lebens vernommen wird, da entzieht sie sich dem abstrakten Gegensatz von personaler und institutioneller Moralö. Sie selbst thematisiert ja die Faktizität jener Lebenskontexte, weil sie sie als ihr vorausgesetzt vorfindet: so in Mt 6 den Kultus und das Eigentum oder in den Antithesen von Mt 5 die Ehe und das Kommunikationsmedium Sprache.

Desgleichen impliziert - meine ich - die Antithesenreihe den Rahmen einer Ethik des Politischen. Denn im *Spruch* v011I *Töten* konstatiert sie das Vorhandensein einer Rechtsinstanz, die der sich manifestierenden Gewalttat entgegentritt (Mt 5,21f.). Und im Wort von der *Feindesliebe* bezieht sie sich auf die faktische Existenz politischer Grenzen, die Fremde ausschließen. Damit aber sind *zwei zentrale Grundstrukturen des Politischen* markiert: erstens die ans Recht gebundene Gewalt eines Gemeinwesens nach innen und

21. Zu dieser Perspektive auf die Bergpredigt - freilich nicht zu der damit verbundenen sTheorie des gegenwärtigen Zeitalters- – vgl. *D. v. Oppe«,* Das personale Zeitalter, StuttgartfGelnhausen 1960, bes, S.11-33.

zweitens die durch den Abschluß des fremden anderen bestimmten Beziehungen nach außen.

3.1 Die Antithese vom Töten (Mt 5,21 f.) bezieht sich auf die im Mordverbot des Dekalogs thematisierte äußere Gewalttat, der ein wie immer geartetes Institut des *Rechts* entgegensteht, begnügt sich jedoch ihrem Wortlaut nach damit, die manifeste Gewalt auf die aggressiven Affekte zurückzuführen, die das Lebensrecht des anderen bereits im Ansatz negieren. Jesus selber spricht ursprünglich gar kein direktes Verbot der Aggressivität aus und unterdrückt sie nicht einfach durch eine moralische Forderung. Während das Verbot die Aggressivität nur steigern oder aber zu ihrer Verleugnung und damit zur Projektion auf den Gegner verleiten würde, deckt der Spruch Jesu die mit dem natürlichen Sein des Menschen gegebene Gefährdung auf, ohne sie moralisch, d. h. durch eine abgrenzbare Unterscheidung von Gut und Böse zu qualifizieren. Was lehrt uns Jesu Wort damit über den Zusammenhang von Gewalt, Recht und Liebe?

Eine Ethik der Entsprechungen wird zunächst das Aggressionspotential menschlichen Seins nicht einseitig auf die Seite des Bösen stellen, sondern in voller Wahrnehmung der Ambivalenz des Phänomens darin auch jene Kraft am Werke wissen, die das Selbstsein der Kreatur am Leben hält. Eine Entsprechungsethik versteht das in Jesu Rede intendierte Verhalten als die Entfaltung einer Beziehung, in der die wilde Selbstbehauptung ebenso wie die blinde Selbstaufgabe überwunden sind in einem Verhältnis freier *Anerkennung*.

Die Antithesen - und zwar namentlich die Sprüche vom Töten und von der Feindesliebe mitsamt den in ihnen thematisierten Formen von Intersubjektivität – verweisen uns damit in der Tat in das »Feld der Psychoanalyse in deren wünschenswerter Verbindung mit einer >Phänomenologie des Geistes- als der Geschichte der Beziehungen gegenseitiger Anerkennung, wie sie sich im Bereich der Primärgruppen bis hin zu dem Bereich weltgesellschaftlicher und völkerrechtlicher Regelungen ausgebildet haben«22. Die Kategorie der >wechselseitigen Anerkennung< ist dabei keineswegs einfach der Erosstruktur der Liebe zuzuschlagen, die

22. O. *Bayer,* Sprachbewegung, S.63.

sich nach dem Wort Luthers von der Agape darin unterscheidet, daß jene ihr Liebenswertes vorfindet, während diese es hervorbringt. Denn weder finden die Partner sich als einander Anerkennende einfach vor, noch gehen sie im Anerkennen des anderen darin auf, nur das liebenswerte Ihre zu suchen, dessen sie ermangeln[23]. Anerkennung meint ja die Entfaltung einer Beziehung, die die Wahrheit der Liebe nicht ohne die – mindestens gattungsgeschichtlichen - Spuren der Erfahrung des Kampfes erreicht, und die den anderen *als* anderen, als Subjekt eigenen Rechts zu respektieren und freizugeben vermag. Ohne von der Erosstruktur der Liebe abstrakt geschieden zu sein, erfahren sich die Partner über sie hinausgehoben, wo sie sich im *Verhältnis wechselseitiger Anerkennung* aufeinander beziehen. Und darin realisieren sie diejenige Form der Gegenseitigkeit, in der menschliches Tun der göttlichen Liebe entspricht, ohne mit ihr identisch zu werden.

Weit davon entfernt, reziproke Anerkennungsverhältnisse als empirische Gegebenheiten zu unterstellen, wollen wir deren Realisierung als Produkt des Prozesses auffassen, in den wir vermittels des Wortes Jesu überführt werden. Eben weil sich solche Gegenseitigkeit nie und nimmer unmittelbar, sondern nur vermittels einer Macht konstituiert, deren weder der eine noch der andere der Partner mächtig ist, bleibt unser Gedankengang anschlußfähig für eine entsprechende Ethik des Politischen. Denn wo immer sich Menschen ihr Lebensrecht bestreiten, muß jenes Anerkennungsverhältnis notfalls erzwungen werden. Dem dient das ans Recht gebundene Monopol der Gewalt, das der neuzeitliche Territorialstaat nach innen, seinen eigenen Bürgern gegenüber besitzt und auf den sich auch eine theologische Ethik als auf ein dem Schutz von Anerkennungsverhältnissen dienendes Faktum politischer Realität zu beziehen hat.

---

23. O. *Bayers* (Sprachbewegung S. 62) dahingehende Kritik vermag ihr Recht allein aus dem Tatbestand zu ziehen, daß in derjenigen Gestalt der Anerkennungstheorie, die *Hegel* in der -Phänomenologiee vorgelegt hat, die Erfahrungsgeschichte des Bewußtseins durch die Betrachtung ihres reinen Begriffs überlagert ist. Vgl. *G. W. F. Hegel,* Phänomenologie des Geistes, Theorie-Werkausgabe Bd.3, S. 145ff. Dazu *L. Siep,* Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes, FreiburgjMünchen 1979.

Das die Rechtsinstanzen voraussetzende und an das Mordverbot bindende Wort Jesu fordert uns aber auch dazu heraus, im *Recht* nicht nur eine Gewalt gegen die Gewalt zu sehen, sondern es im Glauben auch als eine *fragile Einheit von Gewalt und Liebe* zu verstehen und es als diese unsererseits anzuerkennen. Nur aufgrund dieser unanschaulichen Einheit von Gewalt und Liebe im Recht sah sich der Apostel Paulus in der Lage, mitten in seine Ermahnungen zur brüderlichen Gegenseitigkeit, in die er auch die Paränese der Bergpredigt aufgenommen hat (Röm 12,9-i3,10), einen Abschnitt über den den Justizbehörden des Staates geschuldeten Respekt hineinzustellen. Dabei hat er das Zugleich von Gegensatz und Gemeinsamkeit im Anerkennungsverhältnis von Bürger und Staat aufs deutlichste in den Worten ausgedrückt, es sei notwendig, sich der Staatsgewalt zu sunterziehenx, nicht allein um des dem Bürger strafend entgegentretenden Zornes willen, sondern auch um des Gewissens willen, sofern dieses nämlich an dem Wissen teilhat, daß jene Strafgewalt ihm szugut: existiert. Um dieser seiner ans Recht und so in verborgener Weise an die Liebe gebundenen Gewalt willen ist der Staat also von seiten seiner Bürger einer freien Anerkennung fähig und bedürftig, durch die freilich lediglich das konkretisiert wird, was *allen* Menschen gegenüber recht und billig ist (vgl. 1. Petr. 2,13ff., Tit 3,1 f.). Den innersten Nerv dessen aber, was Recht und Billigkeit im Umgang der Menschen untereinander überhaupt bestimmen soll, nennt Paulus - zu seinem ursprünglichen Gedankengang zurückkehrend - die gegenseitige Liebe (Röm 13,8), zu der uns auch die Bergpredigt provoziert.

Eine Ethik der Entsprechungen muß sich infolgedessen anschicken, den bloß äußerlichen Gegensatz von xßergpredig« und >Röm 13< hinter sich zu lassen. Sich den staatlichen Gewalten zu xmterziehenc bedeutet nicht mehr und nicht weniger als die Anerkennung einer ambivalenten Macht der Allgemeinheit, die einerseits aus dem Kampf der besonderen Interessen hervorgegangen, aber andererseits dazu seingesetzt- ist, >Dienerin< des in.jesu Wort offenbaren Gottes, d. h. der göttlichen *Liebe* zu sein. Und da eine Ethik der Entsprechungen nicht darauf aus ist, die ihr zur Gestaltung aufgegebene Wirklichkeit zu deduzieren, sondern sie zu entdecken, wird sie das Recht des Staates weder aus einer

wesenhaften Güte, noch aus einer wesenhaften Bosheit des Menschen deduzieren. Denn über beiden, Bösen wie Guten, läßt Gott seine Sonne aufgehen, ohne sie auf ein bestimmtes Wesen zu fixieren (Mt 5,45).

3.2 Als zweite Grundstruktur des Politischen, auf die wir durch die Bergpredigt aufmerksam werden, hatte ich die Weisung zur *Feindesliebe* herausgestellt, sofern darin das *Faktum politischer Grenzen und des durch sie ausgeschlossenen Fremden* thematisiert ist. In der Feindesliebe wird der Extremfall der Andersheit des Anderen zum konkreten Fall der Nächstenliebe.

Der entgegengesetzten Meinung des Autors zum Trotz profiliert sich die öffentlich-politische Tragweite der Weisung zur Feindesliebe gerade gegen diejenige Fassung des Begriffs des Politischen, die ihm C. *Schmitt* in seinem Buch von 1932 gegeben hat. Ihm zufolge ist die Dissoziation von Freund und Feind die »spezifisch politische Unterscheidung, auf welche sich die politischen Handlungen und Motive zurückführen lassen«. Sie ist insofern ein ebenso konstitutives Kriterium für das Politische wie der Gegensatz Gut/Böse für das Moralische oder der Gegensatz Schön/Häßlich für das Ästhetische. Den äußersten Intensitätsgrad der zwischen Feinden waltenden Differenz sah Schmitt darin gegeben, daß sie durch kein gemeinsames Drittes, keinen Allgemeinbegriff, auch keinen Rechtsbegriff zu zügeln und zu relativieren ist, sondern aus einer existentiellen Grundentscheidung des Einen über den fremden Anderen allererst hervorgehret.

C. Schmitt stutzte die öffentlich-politische Relevanz des Wortes von der Feindesliebe mit Hilfe der These aufs Private zurück, der Gebrauch von echthrös im griechischen und von inimicus im lateinischen Text von Mt 5,44/Lk 6,27 beweise, daß an den politischen Feind (den polemies bzw. hostis im Sinne des römischen Rechts) nicht gedacht sei. Diese Behauptung ist jedoch eindeutig dadurch zu falsifizieren, daß im Neuen Testament der Terminus polemies nie gebraucht wird, während das Wort echthrös alle Formen möglicher Feindschaft – religiöse, nationale, persönliche - abdeckt->. Nehmen wir, nachdem dies einmal klargestellt ist, das

24. C. *Schmitt*, Der Begriff des Politischen (1932), Nachdruck Berlin 1979, vgl. S. 26f., zum folgenden bes. S.29f.

25. VgI. die Belege bei *W. Huber* in diesem Heft.

zitierte Kriterium beim Wort, so reicht Jesu Rede schon kraft ihrer Struktur durchaus an einen Grad von Feindschaft heran, der vor dem Rang des Politischen auch am Maßstab seines extremsten Kriteriums keineswegs kapitulieren muß. Jesu Wort spricht seine Hörer ja selber auf das Faktum eines zwischenmenschlichen Gegensatzes an, der weder durch eine allgemeine moralische Einsicht, noch durch etwaige Gemeinsamkeiten im Natürlichen versöhnt werden kann.

Versöhnt freilich und vereint zu)Söhnen< eingesetzt werden die so Entgegengesetzten durch den ganz und gar unverfügbaren, aber im Zeugnis Jesu zugesprochenen)Vater im Himmek, zu dessen Eigenschaften es sehr wohl gehört, auch »die Gegensätze von Gut und Böse, Schön und Häßlich auf(zu)heben«26. So gewiß Jesu Weisung zur Feindesliebe auch im Kontext eines existentiell radikalisierten Begriffs des Politischen durchzuhalten ist, so sehr vermag sie gerade darin die Kraft zur Überwindung einer am Ausnahmefall orientierten politischen Praxis zu entfalten. Denn diese definiert sich von einer souveränen Entscheidungsmacht her, durch die der eine den anderen in einem Zuge zur Vernichtung bestimmen kann. In ihr arbeitet ein Verständnis von Souveränität, das seine zum äußersten zugespitzte Realität in einer Ära nuklearer Massenvernichtungmittel gewonnen hat, der es schlechterdings verboten ist, den Krieg als eine kontinuierliche Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln zu denken.

Die Wirklichkeit der Versöhnung jedoch, auf die Feindesliebe in der Verheißung der Sohnschaft Gottes zielt, hatte uns auf ein dem Rechtsverkehr entstammendes einigendes Band verwiesen, das die bloße Blutsverwandtschaft übersteigt und dessen Bedeutung wir als eine zutiefst politische Utopie entziffern dürfen. Sie ist, sofern sie auf einen Plural von)Söhnen< zielt, ihrer Struktur nach zu beschreiben als eine allseitige kommunikative Verbindung, die Subjekte eigenen Rechts bei Öffnung ihrer Souveränität miteinander eingehen, um den Bestand der Erde als des überkommenen Erbes zu wahren. Indem sie sich in das Überkommene als ein gemeinsames Erbe teilen, können sie ihre)Vollkommenheit< nur gemeinsam, relational, kommunikativ realisieren. Damit

26. Gegen C. *Schmitt*, Begriff des Politischen, S.3O.

entsprechen sie der>Vollkommenhein des>Vaters im Himmek, die das Evangelium – wie einer synoptischen Lektüre sogleich ins Auge springt - ebenfalls relational und beziehungsvoll auslegt, nämlich als sBarmhereigkeitx (vgl. Mt 5,48 mit Luk 6,36).

So mutet uns das Evangelium auch hier binnen weniger Sätze zu, die Liebe und die Politik in einer Ethik der Entsprechungen zu verbinden. Eine dem Politischen gewidmete Entsprechungsethik wird für den Verkehr zwischen souveränen Mächten nun nicht etwa auf einen Text wie Röm 12,9-13,10 zurückgreifen, in den eine Aussage über die Kompetenz der Polizeibehörden im Innern eingebaut ist. Solange eine Selbstbeschränkung und Öffnung souveräner Nationalstaaten für ein internationales Gewaltmonopol aussteht, muß in diesem Zusammenhang vielmehr die gleichnisfähige Gegenseitigkeitsregel der Bergpredigt als Anleitung zur reziproken Rollenübernahme aufgenommen werden. Sie befähigt kurzfristig zur angst- und projektionsfreien Wahrnehmung der anderen Seite, langfristig ist sie selbst Mittel zur Ausbildung übergreifender politischer Identitäten.

4.

»Der Feind« - so heißt es bei *D. Bonhoeffer*[27] – ist »der, der mir feindlich ist«. »Mit einem, dem der Jünger Feind sein könnte, rechnet Jesus gar nicht«. Und er fügt hinzu: "Vom Feind ist die Rede, also von dem, der Feind bleibt, ungerührt von meiner Liebe.e Der Bonhoeffer der sNachfolge. behandelt die Feindesliebe unter dem Titel des >Außerordentlichen< und legt sie damit als die höchste Vollkommenheitsstufe einer Jüngerethik aus, für die sich die Feindschaft einseitig vom anderen her konstituiert, während es der »herzlichen Liebe« von vornherein beschieden ist, den Feind nicht verändern zu können. Darin reflektiert Bonhoeffers Interpretation – so scheint mir - die Randstellung einer Christengemeinde, der die Fremdbestimmung zum Feind mindestens bevorsteht - und zwar von seiten genau des totalgewordenen Staatswesens, das sich als Subjekt politischer Entscheidung im Sinne C. Schmitts entfaltet hat. Gewiß handelte es sich in Bonhoeffers >Nachfolge< gerade im Abschnitt über die Feindesliebe

27. Vgl. *D. Bonhoeffer,* Nachfolge, S. 122f.

um einen höchst zeitgemäßen ekklesiologischen Protest gegen die in der totalitären Legierung von Volkstum und Kirchentum statthabende Verweltlichung der Kirche Jesu Christi. Aber gerät ihm nicht in politisch-ethischer Hinsicht das >Außerordentliche< der Feindesliebe - einen alten Topos aktualisierend[28] - zur apologetischen Chiffre, mit der die bedrängte Gemeinde auf den Ausnahmefall reagiert?[29]

Wie auch immer: der zeitgeschichtliche Rahmen, in dem sich Bonhoeffers Auslegung vollzogen hat, setzt ihrer Verallgemeinerung Grenzen. Er zeigt im übrigen jedoch exemplarisch die Notwendigkeit auf, die Konkretion der Weisung Jesu bis an den Punkt voranzutreiben, an dem die jeweilige *Position der Akteure in dem als Feindschaft ausgelegten Konjiiktverh;iltnis* mitberücksichtigt wird. »Ethische Forderungen müssen unter dem Aspekt erläutert werden, wo das Subjekt des Handelns in der gesellschaftlichen Realität anzutieffen ist«[30] - so lautet mit Recht die Maxime einer sozialgeschichtlichen Exegese, die unter diesem Gesichtspunkt das neutestamentliche Überlieferungsgut in ein neues Licht gerückt hat. Denn ohne daß Herr und Knecht namhaft gemacht werden, droht das Wort von der Feindesliebe zur Zweideutigkeit zu verkommen und ohne dies entziehen sich auch die Sprüche vom Gewaltverzicht (Mt 5,38-42 par) dem in der Diesseitigkeit des Lebens erfahrbaren Sinn>'.

4.1 Seit alters kann Vergeltungsverzicht und/oder zuvorkommendes Verhalten gegenüber Feinden im *Asymmetrieverhältnis* wenigstens dreierlei bedeuten: Es kann das passive Gewährenlassen eines Unterlegenen sein, der" sich aus Klugheit so verhält, damit es nicht noch schlimmer kommt. Es kann sich um den großmütigen Racheverzicht eines Siegers handeln, der die Unterworfenen schont. Und es kann sich darin die innere Souveränität und Stärke des Unrechtleidenden ausdrücken, der sich dadurch

28. Vgl. *W. Bauer,* das Gebot der Feindesliebe und die alten Christen, in: Ausätze und kleine Schriften, hrsg. von *G. Strecker,* Tübingen 1967, S.235-252.

29. Vgl. v. a. das Vilmarzitat in: *D. Bonhoeffer,* Nachfolge, S. 125-127. Zu einer etwas anderen Auswertung Bonhoeffers vgl. jedoch *W. Huber* in diesem Heft.

30. *L. Schottroff,* Gewaltverzicht, S.306, vgl. *ot«,* Feindesliebe, ThPr 9 (1976), S.279-29O.

31. Vgl. zu den im folgenden mitgeteilten neutestamentlichen Befunden außer *L. Schottrojj* v. a. *G. Theißen,* Gewaltverzicht.

letztlich der Einordnung in eine soziale Hierarchie entzieht. Fragen wir also, was sich über den sozialen Ort von Feindesliebe und Gewaltverzicht in der neutestamentlichen Überlieferung ausmachen läßt, so zeigt sich grob gesprochen folgendes:

Matthäus hat die Überlieferung am stärksten dem Typus Gewaltverzicht als >passives Gewährenlassen des Unterlegenem angenähert. Denn seine fünfte Antithese leitet er mit den Worten ein: »Ihr sollt dem Bösen nicht widerstehen« (Mt 5,39a). Mt 5,41 zeigt, daß für seine Gemeinden Zwangsverpflichtungen durch die Römer ein akutes Problem waren. Die Matthäus-Gemeinden bewältigten durch die Feindesliebe-Tradition vermutlich die politische Situation des unterworfenen jüdischen Volkes um 70 n. Chr-. Sowenig der Typus xFeindesliebe des Siegers- an der sozialen Stellung der frühen Christen Anhalt finden kann, so gewiß erscheint er doch in einer verinnerlichten Form, sofern die Unterworfenen ihre äußere Niederlage kraft innerer Überlegenheit verarbeiteten. Blicken wir auf die matthäisehen Antithesen im ganzen, so ist es, als beschriebe Matthäus den Weg einer zunehmenden Sublimierung, einer fortschreitenden Umformung menschlicher Destruktivität und damit einen Prozeß des Selbstwerdens, der bei der Konfrontation mit Eigenaggression ansetzt (Mt 5,21-26) und bis zu jener inneren Stärke gesteigert wird, die in der gewaltfreien Reaktion auf Fremdaggression den höchsten Punkt der Vollkommenheit erreicht.

Insofern ist bei Matthäus - bei aller Gefahr, die Nachfolge in imitatio zu verkehren - wenigstens latent ein Verständnis von Feindesliebe am Werk, das es erlaubt, den bloß negativen Satz vom Nicht-Widerstehen (Mt 5,39a) in die positive Fassung zu korrigieren, in der ihn Paulus aufgenommen hat: »Überwindet das Böse mit Gutem!« (Röm 12,21). Gemeint ist ursprünglich ein paradoxes Symbolhandeln. das den Aggressor zu einer Änderung seines Verhaltens bewegen möchte und das Element einer Praxis gewaltfreien Widerstands äußerlich Unterlegener darstellt. Wir wissen aus zeitgenössischen Zeugnissen, daß gerade in dem von sozialen und politischen Spannungen geprägten Palästina zur Zeit Jesu diese Grundidee des gewaltfreien Widerstands gegen die römische Besatzungsmacht in der jüdischen Bevölkerung lebendig war. Christliche Ethik ist darum unter gegebenen Bedingungen durch-

aus berechtigt, Jesu Weisung zur Feindesliebe im Kontext einer Strategie sozialer Verteidigung zu lesen.

4.2 Bei *Lukas* stehen dagegen ökonomische Probleme des Geldverleihens und -zurückforderns (Luk 6,30.34), Probleme also des gerechten Austausches im Mittelpunkt des Interesses. Es verwundert darum auch nicht, daß Lukas der Durchbrechung des ökonomischen Gegenseitigkeitskalküls gerade vermittels der Hoffnung auf einen noch viel größeren, freilich unberechenbaren)Lohn< zum Ausdruck verholfen hat (Luk 6,35), und daß er ferner das Thema der positiven Gegenseitigkeit, wie es in der Goldenen Regel intendiert ist, in die Mitte der Feindesliebe-Überlieferung gestellt hat. Beides weist darauf hin, daß der bei Lukas vorausgesetzte Konflikt mit dem Feind (der hier eher als Privatfeind erscheint) *symmetrischer* ist als bei Matthäus. Auch die christliche Ethik selber tritt nicht in der Position einer Sondermoral hervor, sondern die Weisheit der Welt erweist sich als gleichnisbedürftig und gleichnisfähig für Jesu Provokation zur Liebe als unbedingter Gegenseitigkeit. In der gegenwärtigen Diskussion hat sich unsere Wahrnehmung der Friedensthematik einseitig zwar, aber doch auch mit dem Recht zur Konzentration auf eine akut bedrohliche Lage auf den Ost-West-Konflikt verengt, der ein symmetrischer ist. Deshalb ist es im Blickwinkel einer Entsprechungsethik legitim, daß sich in vielen aktuellen Beiträgen zur Friedensdiskussion der Rekurs auf die Feindesliebe mit Anwendungsversionen der Goldenen Regel verbindet. Dies gilt insbesondere da, wo Feindesliebe als intelligente oder praktische Feindesliebev diskutiert wird, die in der Regel als Ermutigung zu einem gradualistisehen Abrüstungskonzept empfunden wird[33], das im Gegensatz zum Unilateralismus ausdrücklich solche einseitigen Vorleistungen ablehnt, die sich nicht reflexiv am Verhalten der anderen Seite orientierenw.

32. Vgl. C. *F. v. Weizsäcker*, Die intelligente Feindesliebe (1980), in: Der bedrohte Friede, S.533-538.

33. Vgl. die Initiative der Arbeitsgruppe sSchntte zur Abrüstung. vom Mai 1981. Zum theologischen Hintergrund vgl. *M. Linz*, Gedanken zum Gebot der Feindesliebe, in: Wird es denn überhaupt gehen? Beiträge für W.Dirks, München/Mainz 1981.

34. Unilateralistische Ideen sind dagegen dort lebendig, wo Gottes eigene Feindesliebe in der Selbstentäußerung des Sohnes (Phil 2,5-11) als »Gottes Abrüstung«

Den genannten Aktualisierungen des Gebots der Feindesliebe ist mindestens gemeinsam, daß sie seinen Sinn im Horizont einer symmetrischen Konfliktkonstellation so explizieren, daß christliche Ethik in politikfähige Schritte übersetzt werden kann. Dagegen erschien bei Bonhoeffer der Feind als die übermächtige Seite eines asymmetrischen Verhältnisses, das als Problem einer politischen Ethik gar nicht thematisch wurde. Diese nur halbierte Überwindung der Feindschaft, die auf einen gerade zu kritisierenden Begriff des Politischen fixiert bleibt, hat – so scheint mir - *K. Barth* in dem als Paraphrase und Kommentar zu Bonhoeffers >Nachfolge< angelegten Abschnitt seiner sKirchlichen Dogmatik- stillschweigend korrigiert. Früheren dialogischen Ansätzen treu bleibend-! hat er die Provokation zur Feindesliebe auf ein reziprokes Verhältnis mindestens zweier bezogen, in dem die Feindschaft des einen immer auch als die des anderen reflektiert ist. »Der entscheidende Widerspruch des Reiches Gottes gegen alle verborgenen und offenkundigen Reiche der Gewalt dürfte... schlicht darin zu erblicken sein, daß es jede *Freund-Feind-Beziehung* zwischen Mensch und Mensch außer Kraft setzt.« »Den Jüngern wird gesagt xLiebet eure Feindek ... Das ist das Ende der Freund-Feind-Beziehung - *eeer von euch geliebter Feind hört ja eben damit auf, eeer Feind zu sein* – und also das Ende der Gewaltübung, die ja dieses Verhältnis voraussetzt, nur in ihm Sinn hat. Der Jünger bezeugt - und das mit seinem Tun und Lassen – jenes und damit auch dieses Ende".« Feindesliebe faßt Barth also als eine aus eigener Veränderung folgende produktive Veränderung - man könnte sagen: Entfeindung - des anderen, die der Subjektstellung beider zum Vorschein verhilft und damit – so Barth - an das Fundament der »Gewaltübung« überhaupt rührt.

Die 1979 erschienene Kernwaffendenkschrift der Niederländischen Reformierten Kirche hat die in der Feindbeziehung anzusetzende Gegenseitigkeit aufgenommen und dies in die Formel

---

direkt in die Politik getragen wird, wie dies im Umkreis der Initiative lOhne Rüstung Iebene gelegentlich geschieht; vgl. z. B. Aktionshandbuch)Frieden schaffen ohne Waffen<, 2. Aufl. 1980, S. 68.

35. Vgl. die hinreißende Dialektik des >Einen< und <Anderen<, in: Der Römerbrief, 2. Aufl. (1922), 10. Neudruck 1967, S.444-475.

36. KD IV/2, S. 622 (Hervorhebung von mir).

gekleidet, in der Bibel sei »nicht der Feind (der andere) das Problem, sondern die Feindschaftet". Darüber hinaus aber hat sie eine Einsicht rezipiert, die als zentral für das hochgradig technisch-apparativ vermittelte Kommunikationsgeschehen herausgearbeitet worden ist, das man >Abschreckung< nennt: Das Abschrekkungssystem - einst aus kollektiven Feindschaftsverhältnissen entstanden - hat längst eine Eigendynamik angenommen, die es seinerseits zum Fundament immer intensiverer Feindfixierungen werden läßt, obwohl diese auf vielen anderen Kommunikationsebenen längst abgebaut sind. »Das Abschreckungssystem zwingt zur Verteufelung des Gegners[38].« Darum steht die politische Praxis von Christen heute nicht nur unter dem Anspruch, das Ende der Gewalt*übung* durch das Ende der Freumd-Feind-Beziehung zu bezeugen, sondern dem Zeugnis vom Ende der Freund-Feind-Beziehung auch durch eine Gegenbewegung gegen die *Gewaltpotentiale* zu entsprechen, deren Vernichtungskapazität alles vorstellbare Maß übersteigt.

5.

Im Atomzeitalter stehen Mittel bereit, die kein möglicher Zweck rechtfertigen kann. Dies gilt erst recht und eindeutig, wenn der technische Fortschritt diese Mittel immer verwendungsfähiger macht und die strategische Planung zunehmend mit dieser Verwendungsfähigkeit rechnet. Ihre Verwendung aber bedeutet das Ende derjenigen Demokratie und Freiheit, die sie schützen sollen[39]. Spätestens heute ist darum von seiten der christlichen Gemeinde nicht nur zur Anwendung, sondern auch zur vermehrten Bereithaltung dieser Mittel ein grundsätzliches sNein ohne Ja< geboten. Wo Kirchen und christliche Gruppen dies klar ausspre-

37. Deutsch: Kirche und Kernbewaffnung. Materialien für ein neues Gespräch über die christliche Friedensverantwortung, hrsg. von *H. U. Kirchhoff,* Neukirchen-Vluyn 1981, S. 101.

38. Kirche und Kembewaffnung, S. 102. Vgl. dazu die Analysen von *D. Senghaas,* Abschreckung und Frieden. Studien zur Kritik organisierter Friedlosigkeit, 3. Aufl. Frankfurt/M. 1981, bes. S. 91 ff., S. 185ff.

39. Eine Initiative zur >Sicherung des Friedensr, die diese Reflexion einer Ethik der Mittel verweigert, ist in einem Maße defizitär, das durch die eine oder andere theologische Halbrichtigkeit nicht kompensiert werden kann. Vgl. *E. Sta"„„1er (Hf/g.),* Sicherung des Friedens. Eine christliche Verpflichtung, Stuttgart/Berlin 1980.

ehen, leisten sie einen keineswegs zu vernachlässigenden Beitrag zur allgemeinen Ächtung und Delegitimierung von Massenvernichtungsmittelrr'?.

Allerdings sind dadurch jene Mittel noch nicht aus der Welt geschafft und die Fähigkeit zu ihrer Herstellung schon gar nicht. Eine theologische Entsprechungsethik muß deshalb die Konsequenzen des christlichen Zeugnisses unter den Bedingungen der je vorfindliehen politischen Faktizitäten formulieren. Die christliche Gemeinde schuldet insofern dieser Welt nicht nur die jederzeit gebotene Eindeutigkeit des Bekenntnisses im Grundsätzlichen, sondern auch die praktische Mitverantwortung in aller Diesseitigkeit und steht nach wie vor in dem Dilemma, sich der Herausforderung des Nuklearzeitalters in unterschiedlichen Handlungsweisen stellen zu müssen. Die Frage ist, wie man dies zu verstehen hat.

Auf die Herausforderung einer doppelten Gestalt politischer Praxis von Christen im Atomzeitalter haben die *Heidelberger Thesen von* 1959 bekanntlich mit der Denkfigur der *Komplementarität* reagiert. Sie ließ es zu, die beiden alternativen Optionen (>Waffenverzichte einerseits und >Beteiligung an dem Versuch, durch das Dasein von Atomwaffen einen Frieden in Freiheit zu sichern. andererseits) als christlich verantwortbares Handeln zu begreifen. Als komplementär verstand man beide Handlungsweisen deshalb, weil sie einander widersprechen, ja für die Akteure einander sogar ausschließen, sich aber dennoch gegenseitig bedingen. Freilich waren schon die Heidelherger Thesen nicht als statischer, fauler *Kompromiß* zu verstehen, sondern stellten die Beteiligung an der atomaren Drohung unter den oft unterschlagenen zeitlichen Vorbehalt einer »heute (sc. 1959) noch möglichen christlichen Handlungsweiseett, während sie den Waffenverzicht vorbehaltlos als solche anerkannten.

Komplementarität war nun allerdings ein physikalisches Modell, hergenommen aus einer neuen Einsicht in die Beschaffenheit unserer *Betrachtung der Nats«*, aber angewandt auf die Beschaffen-

40. Vgl. dazu heute v. a. die Holländische Denkschrift ›Kirche und Kernbewaffnung< sowie seinerzeit die Voten der Kirchlichen Bruderschaften in dem Band *E. Wolf [Hrsg.),* Christus bekenntnis im Atomzeitalter? ThExh 70, München 1959.

41. VgI. *G. Howe [Hrsg.},* Atomzeitalter - Krieg und Frieden, Bcrlin 1963, bes. S. 225ff. Die Friedensdenkschrift der EKD vom November 1981 hat, ohne ein

heit unseres *Handelns im sozialen Feld* der Manifestation unterschiedlicher Gewissensentscheidungen. Dieser Übergang vom erkenntnistheoretischen Begriff der Komplementarität zum ethischen Modell komplementären Handelns erzeugte freilich schon damals Mehrdeutigkeiterr's, die es einer theologischen *Entsprechungsethik* nahelegen, ihre Modelle besser nicht dem Buch der Natur, sondern dem an Metaphern reichen Worte Gottes zu entnehmen. Es dürfte ihr dann unzweideutiger gelingen, eine womöglich notwendige und nicht schon im vorhinein illegitime Verschiedenheit christlicher Handlungsweisen von der Einheit jenes Zeugnisses *bestimmt,* aber auch *begrenzt* sein zu lassen, das die Gemeinde Jesu Christi der sie umgebenden Welt schuldig ist.

Kaum daß der Zuspruch der Gottesherrschaft in den Seligpreisungen verklungen ist, legt Jesus in der Bergpredigt *die eine Richtung und Linie* - nun allerdings nicht der theoretischen Betrachtung, sondern: - der praktischen Sendung von Christen in diese Welt *in zwei verschiedenen Metaphern* aus: »Ihr seid das Salz der Erde!«, und: »Ihr seid das Licht der Welt!« (Mt 5,13f). Ich will diesen Worten den unbegrifflich verschlüsselten Sinn zweier gleichsam in einem parallelismus actorum verbundener unterschiedlicher Handlungsweisen von Christen in der Welt abgewinnen[43], deren Einheit darin liegt, daß sie vom einzigen Grund der gnädigen Zuwendung Gottes herkommen und auf das einende Ziel der Vollendung bezogen sind. Deshalb müssen auch die im

---

grundsätzliches Nein zur Bereithaltung von Atomwaffen auszusprechen, die Gültigkeit der Komplementaritätsthese verlängert (nukleare Friedenssicherung gilt »weiterhin als eine für Christen noch mögliche Handlungsweise«), sie jedoch mit der verstärkten Selbstverpflichtung der Kirche verbunden auf eine aktive Friedens- und Entspannungspolitik sowie eine z. T. angedeutete alternative Sicherheitspolitik hinzuwirken. Vgl. Frieden wahren, fördern und erneuern. Eine Denkschrift der EKD, Gütersloh 1981, bes. S.56-58.

42. Vgl. zusammenfassend *H. Bosse,* Zur Frage der Komplementarität in der Friedensethik, in: *W. Danielsmeyer (Hrsg.),* Der Friedensdienst der Christen. Beiträge zu einer Ethik des Friedens, Gütersloh 1970, S.94-111.

43. Dafür, daß diese Form der Aneignung am historischen Verstehen nicht geradewegs abgleitet, spricht immerhin *E. Schweizer,* Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, Göttingen 1981, S. 60. *E. Jüngel,* Reden für die Stadt. Zum Verhältnis von Christengemeinde und Bürgergemeinde, München 1979, begnügt sich - damit nur die eine Seite der Barthschen Ethik repräsentierend - mit der Auslegung des Salzworts.

jeweiligen Horizont beider Handlungsformen entworfenen Zwecke *und* die ihnen dienenden Mittel jenem Grund und diesem Ziel entsprechen.

Eine Iegitime Verschiedenheit im Handeln von Christen, die sich als Konkretion der Einheit ihres Zeugnisses versteht, wäre im Sinne der beiden Worte Jesu etwa so zu beschreiben: Die christliche Gemeinde schuldet der Welt *Kritik* durch eindeutige Darstellung ihres Bekenntnisses in sozialer Praxis und zugleich dasjenige Maß an *Solidarität,* das in der Bereitschaft besteht, Hand an die schmutzigen Verhältnisse dieser Welt anzulegen, ohne darüber zu deren Handlangern zu werden. Das gegenseitige Bedingungsverhältnis von waffenloser Entwicklung des Friedens einerseits und militärischer Friedenssicherung andererseits darf demnach nicht länger so verstanden werden, als würde durch erstere xin einer verborgenen Weise< sder geistliche Raum für neue Entscheidungen< offengehalten, während der letzteren auch die fragwürdigsten Mittel recht zu sein hätten, bloß weil sie da sind[44]. Inwiefern vermag uns die Meditation unseres parallelismus actorum zur Korrektur dieser Denkfigur anleiten?

Nun: das *Licht* ist allemal das eindeutigere, weil sichtbare und weder zu verbergende noch sin verborgener Weise< wirkende Zeichen gegenüber dem *Salz.* Des weiteren repräsentiert es als Licht der *Welt* dem Salz der *Erde* gegenüber auch die Vision des Umfassenden gegenüber dem Begrenzteren, des Totalen gegenüber dem Partikularen. Sodann: die in seinem Scheinen stattfindende Beleuchtung der es umgebenden Verhältnisse impliziert deren unverstellte Wahrnehmung und deren Kritik zugleich. Schließlich: daß das Wort vom Licht der Welt bei Matthäus auf das andere vom Salz der Erde *folgt,* muß uns zu dem Eingeständnis bewegen, daß in der Zumutung, Licht der Welt zu sein, die christliche Sendung in die Welt zu derjenigen Wahrheit *gesteigert* ist, die auch durch die andere, Salz der Erde zu sein, schon angezielt ist. Deshalb muß die Bereitschaft von Christen, heute schon ohne den

44. Vgl. Nr. 11 der Heidelberger Thesen, in: *G. How«;* Atomzeitalter, S. 235. - In der von mir eingeschlagenen Richtung hat *H. Gollwitzer* – selbst Mitglied der Verfasser-Kommission - die Heidelberger Thesen frühzeitig kritisch kommentiert. Vgl. in: *G. Howe,* aaD, S. 246-266, sowie zuletzt: *H .Gollwitzer,* Staatsgewalt und Krieg, in: ThExh 61,6. Aufl. München 1981, S. 56-60.

Schutz von Waffen zu leben, als ein prophetisches Zeugnis und Zeichenhandeln verstanden werden, das der politischen Kultur der Stadt auf dem Berge (Mt 5,14) zur symbolischen Präsenz verhilft.

Salz der Erde dagegen ist eine sich bis zur Unkenntlichkeit ins Unsichtbare auflösende Substanz. Darum ist die Verborgenheit nicht - wie die Heidelberger Thesen meinten - ein Merkmal des prophetischen, sondern eines des solidarischen Handelns. Während das Licht der Welt nur der Leuchtkraft, nicht aber eines anderen Mediums notwendigerweise bedarf, um zu strahlen, gehört es zum Wesen des Salzes, nur durch das Medium eines anderen Elementes hindurch zu seiner Bestimmung gelangen zu können. Aber eben darin ist es wirksam und in seiner Wirksamkeit auf doppelte Weise notwenig: es ist ein Konservierungs- bzw. Erhaltungsmittel *und* es gibt der Speise erst den richtigen Geschmack. Die der Welt geschuldete Solidarität der Gemeinde in der Beteiligung an der Aufgabe der Friedenssicherung muß deshalb darauf dringen, daß die Mittel der Sicherung auch wirklich dasjenige zu erhalten vermögen, was sie zu sichern vorgeben. Sie muß - wenn es denn ein politisches Gut ist, das es zu erhalten gilt - für eine entschiedene *Politisierung und d. h. Entmilitarisierung der Sicherheitsdebatte* eintreten. Mit der Aufgabe einer militärischen Friedenssicherung können sich Christen nur insoweit identifizieren, als sie die heute herrschende Sicherheitsdoktrin nachhaltig in Frage stellen und neben der nuklearen Abrüstung auf die defensive Umrüstung der konventionellen Bewaffnung hinwirken.

Korrumpierbar sind beide, das Salz der Erde und das Licht der Welt, jedes auf seine Weise. Das Salz kann dumm werden. Und die Lichter stehen in der Gefahr, zu vergessen, daß sie nicht aus sich selber strahlen und anziehend wirken, sondern nur kraft ihrer Transparenz für ein ganz anderes Licht, das durch sie hindurchscheint und vom Vater im Himmel kommt (Mt 5,16), vor dem alle Feindschaft nichtig ist. Beide sind korrumpierbar, aber beide bezeugen die Welt, auch die politische, als Gleichnis der kommenden Gottesherrschaft, jedoch: das Salz der Erde ihre Gleichnisfähigkeit – und das Licht der Welt ihre Gleichnisbedürftigkeit.

D,.. Hans-Richard Rsuter FEST, Schmeilweg 5,6900 Heidelberg

Frieden, Militär und Abrüstung im Bonner Grundgesetz

VON KONRAD VON BONIN

I. HISTORISCH-POLITISCHER KONTEXT DES GRUNDGESETZES UND SEINE JURISTISCHE FUNKTION

Das *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland* ist am 23. Mai 1949 in Kraft getreten. Es sollte vier Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges dem staatlichen Leben in den drei westlichen Zonen Deutschlands »für eine Übergangszeit eine neue Ordnung... geben«, wie es in der Präambel heißt. Seine Entstehung stand unter dem Einfluß der Erfahrungen des nationalsozialistischen Staates, der Besatzungssituation in Deutschland und der beginnenden Ost-West-Konfrontation in Europa'. Dieser historische Zusammenhang muß berücksichtigt werden, wenn wir die Bestimmungen des Grundgesetzes zu Frieden, Militär und Abrüstung in ihrer ursprünglichen Fassung und in ihren heute geltenden Bestimmungen untersuchen wollen.

Wie die Geschichte zeigt, sind Verfassungen in ihrer Entstehung und in ihrem Untergang oft eng mit Kriegen oder grundlegenden politischen Umwälzungen verbunden: Die Paulskirchenverfassung von 1848 und die Verfassungsurkunde für den Preußischen Staat von 1850 waren Folge der »bürgerlichen Revolution«. Die Gründung des Deutschen Reichs und die Reichsverfassung von 1871 waren Konsequenzen des Deutsch-Französischen Krieges. Die Weimarer Verfassung von 1919 war Ausdruck der neuen Machtverhältnisse nach dem Ersten Weltkrieg. Gleiches gilt für das Bonner Grundgesetz und die erste Verfassung der DDR nach dem Zweiten Weltkrieg. Damit ist auch das Grundgesetz Ausdruck der politischen Machtverhältnisse seiner Entstehungszeit. *Verfassungsrecht ist politisches Recht insofern, als es grundlegende gesellschaftliche Machtstruktur« und Interessenlagen in rechtlicher Form zur Wirkung bringt*[2]. Deshalb kann das Recht selbst nur eine begrenzte Funktion bei der Regelung politischer und sozialer Tatbestände haben. Die grundlegenden Entscheidungen in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland zu Fragen des Friedens, der Wiederbewaffnung, der Notstandsvorsorge und der Abrü-

1. Siehe hierzu etwa *Jürgen Seifert*, Grundgesetz und Restauration, Darmstadt und Neuwied 1974, S.14ff.

2. *Erhard Denninger*, Staatsrecht I, Reinbek bei Hamburg, 1973, S.9.

stung sind nicht Folgen verfassungsrechtlicher Dispositionen. Vielmehr wurde das Grundgesetz zum Zwecke der Verwirklichung von militär- und sicherheitspolitischen Zielsetzungen mehrfach grundlegend geändert.

Dennoch darf auch der *politische Rang des Grundgesetzes* nicht unterschätzt werden: In ihm sind politische Prinzipien niedergelegt, die in einer bestimmten historischen Situation als elementar angesehen wurden; über seine Entstehungszeit hinaus gibt es so Maßstäbe, die bei der Beurteilung politischen Handelns auch später noch Gewicht haben können. Dies zeigte sich etwa bei den Auseinandersetzungen um die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen, um das heimliche Abhören von Telefonen und Öffnen von Briefen, um die Folgen des Grundvertrages zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik und um den potentiellen Einsatz der Bundeswehr in Übersee.

Hinzu kommt der *juristische Rang des Grundgesetzes.* Verfassungsrecht ist nicht einfach nur eine Ausdrucksform politischer Macht. Als *Recht* begrenzt, dirigiert und legitimiert es die Praxis der Macht>. Artikel 20 Abs. 2 und 3 GG lauten:

»Alle Staatsgewalt geht vom Volke aus. Sie wird-vom Volke in Wahlen und Abstimmungen und durch besondere Organe der Gesetzgebung, der vollziehenden Gewalt und der Rechtsprechung ausgeübt.

Die Gesetzgebung ist an die verfassungsmäßige Ordnung, die vollziehende Gewalt und die Rechtsprechung sind an Gesetz und Recht gebunden.«

Alle Staatsorgane sind also unmittelbar an die Bestimmungen des Grundgesetzes gebunden. Das Parlament kann nur, wenn es nicht gegen das Grundgesetz verstößt, ein neues Wehrpflichtgesetz, ein neues Soldatengesetz, ein neues Haushaltsgesetz. das die Höhe des Wehretats festlegt, ein neues Gesetz zur Regelung der Kriegsdienstverweigerung und des Zivildienstes, ein Gesetz zur Friedenserziehung beschließen oder einen Vertrag über ein militärisches Bündnis ratifizieren. Ebenso müssen sich Regierung, Verwaltung und Gerichte bei der Anwendung der Gesetze und in ihrer gesamten juristischen und politischen Praxis an die Verfassung halten. Dies verliert auch nicht deshalb an Bedeutung, weil zentrale Bestimmungen des Grundgesetzes sehr weit gefaßt sind und einen weiten Auslegungsspielraum geben. Denn auch das Bundesverfassungsgericht, das allein und mit bindender Wirkung für alle anderen Staatsorgane über die Auslegung des Grundgesetzes entscheidet, darf

3. Siehe hierzu etwa *Konrad Hesse,* Grundzüge des Verfassungsrechts der Bundesrepublik Deutschland, Heidelberg, Karlsruhe, 11. Aufl. 1978, S. 1Hf.

hierbei nicht gegen den Wortlaut und den Sinn der Verfassung verstoßen. Es muß sich aber - ebenso wie jeder andere Interpret des Grundgesetzes – gefallenlassen, daß seine Entscheidungen nicht nur juristischer, sondern auch politischer Kritik ausgesetzt sind.

11. ZUR ENTSTEHUNGS- UND ENTWICKLUNGSGESCHICHTE DES GRUNDGESETZES SEIT 1949

Manche engagierten Bürger der Bundesrepublik fragen seit einigen Jahren: »Brauchen wir eine neue Republik?« Mit dieser Frage fordern sie nicht einen neuen Staat, eine neue Verfassung; sondern sie wollen das Bonner Grundgesetz von 1949 wieder im Sinne seiner Väter aktivieren und mit neuem Leben füllerr', Wie die Entwicklung des Verfassungsrechts in der Bundesrepublik Deutschrand seit 1949 hinreichend deutlich macht, kann auch Recht, speziell Verfassungsrecht, nicht isoliert von den politisch-gesellschaftlichen und technischen Entwicklungen existieren. Die zahlreichen Änderungen des Grundgesetzes, die teilweise an seinen Grundfesten rüttelten, und die mehrfachen grundsätzlichen Neuinterpretationen von Verfassungsbestimmungen durch das Bundesverfassungsgericht sprechen hiervon eine deutliche Sprache. Auch eine Verfassung wirkt nur in ihrem historischen Kontext. Die politisch bedeutsamen Verfassungsänderungen seit 1949 besiegeln gleich Narben das Ergebnis politischer Kämpfe um die Struktur der Bundesrepublik. Dies zeigt besonders deutlich ein Blick auf die geänderten und neuen Bestimmungen, die den Frieden, die neugeschaffene Bundeswehr und die Notstandsregelung betreffen.

In den ersten Jahren der Nachkriegszeit und noch bei der Beratung des Grundgesetzes im parlamentarischen Rat ließen sich alle politischen und gesellschaftlichen Kräfte leiten von der Frontstellung gegen das, was Deutschland in die Katastrophe geführt hatte: das nationalsozialistische Regime. In diese Richtung ging zunächst auch der Einfluß der Alliierten, die dies im Potsdamer Abkommen deutlich niedergelegt hatten. Das Grundgesetz von 1949 manifestierte einen Bruch mit der Vergangenheit, wie ihn die politischen und sozialen Kräfte, die den Wiederautbau in die Hand genommen hatten, glaubten vollzogen zu haben.

Die neue Verfassung des westdeutschen Staates sollte ein Bollwerk sein gegen die Wiederholung dessen, was in Deutschland am Ende der Weimarer Republik und im Dritten Reich geschehen war>.

4. Vgl. etwa die von der *Gustav-Heinemann-Initiative* herausgegebene Broschüre: Bekommen wir eine andere Republik? Stuttgart 1978.

5. Hierzu und zum folgenden *Jürgen Seifert,* a. a. O.

Diese *Abkehr vom Militarismus und vom autoritären Staat* wird im ursprünglichen Text des Grundgesetzes an vielen Stellen deutlich. Bereits in der Präambel wird der Wille des deutschen Volkes betont, »in einem vereinten Europa dem Frieden der Welt zu dienen«. In Artikel 1 Abs. 2 GG bekennt sich das deutsche Volk »zu unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt«. In Artikel 26 GG werden alle »Handlungen, die geeignet sind und in der Absicht vorgenommen werden, das friedliche Zusammenleben der Völker zu stören, insbesondere die Führung eines Angriffskrieges vorzubereiten«, für verfassungswidrig erklärt und mit Strafe bedroht. Nach Artikel 24 Abs. 2 GG kann sich der Bund zur Wahrung des Friedens einem System gegenseitiger kollektiver Sicherheit einordnen. In Artikel 24 Abs.3 GG ist vorgesehen, daß der Bund zur Regelung zwischenstaatlicher Streitigkeiten »Vereinbarungen über eine allgemeine, umfassende, obligatorische, internationale Schiedsgerichtsbarkeit beitreten« wird. In seiner ursprünglichen Fassung enthält das Grundgesetz weder eine eingehende Regelung für den Fall eines Notstandes noch einen Hinweis auf eine eigene deutsche Armee. Lediglich die Bestimmungen des Artikels 4 Abs.3 GG, wonach »niemand ... gegen sein Gewissen zum Kriegsdienst mit der Waffe gezwungen werden ...« darf, könnte als frühe Voraussicht eines eventuellen Militärdienstes für die Bürger der Bundesrepublik verstanden werden. Die Vorschrift ist jedoch eher als eine (kluge) Vorkehrung gegen eine unerwünschte Gefahr zu verstehen; denn bei der Beratung des Grundgesetzes lehnten noch alle politischen Kräfte eine deutsche bewaffnete Streitmacht ab. Die Alliierten hatten sich auch im Besatzungsstatut alle Machtbefugnisse auf dem Gebiet der »Abrüstung und Entmilitarisierung« vorbehalten.

Diese Situation änderte sich jedoch schnell. Unter dem Eindruck des Korea-Krieges und der *zunehmenden Ost-West-Konfrontation* in Europa und mit Duldung der Amerikaner beschloß die erste Bundesregierung unter Bundeskanzler Konrad Adenauer kurz nach ihrem Amtsantritt, einen eigenen »deutschen Wehrbeitrag« vorzubereitens, Am 9. Oktober

6. Siehe zum folgenden die sorgfältige Darstellung bei *Günter Wapulski, Dieter* O. *A. Wolf,* Einführung in die Sicherheirspolitik, München, Wien 1979, S. 169ff. mit weiteren Nachweisen; zu den Diskussionen über einen deutschen Wehrbeitrag ausführlich *Heinz Eri",* Das Problem einer wehrpolitischen Alternative für Deutschland. Die Auseinandersetzungen um die wehrpolitisehen Alternativvorschläge des Obersten Bogislaw v. Bonin (1952-1955). Dissertation Göttingen 1975.

1950 war diese Entwicklung bereits so weit gediehen, daß Gustav Heinemann, damals Bundesinnenminister und noch Mitglied der CDU, aus Protest gegen die Aufrüstung der Bundesrepublik sein Ministeramt niederlegte. Im November 1950 wurde das »Amt Blank« errichtet, das die Remilitarisierung der Bundesrepublik in die Wege leiten sollte. Theodor Blank erhielt den Titel eines »Beauftragten des Bundeskanzlers für die mit der Vermehrung der alliierten Truppen in Deutschland zusammenhängenden Fragen«. Diese neue Bundesbehörde, für die im Grundgesetz eine Bundeskompetenz nicht vorgesehen war, war die Vorgängerin des späteren Bundesverteidigungsministeriums. Erst vier Jahre später, mit dem verfassungsändernden Gesetz vom 26. März 1954, wurde dieser verfassungswidrige Zustand nachträglich legalisiert. Mit einer Mehrheit von zwei Dritteln seiner Mitglieder ergänzte der Bundestag gegen die Stimmen der SPD Artikel 73 Nr. 1 GG um einen Halbsatz, der dem Bund das Recht der ausschließlichen Gesetzgebung über »die Verteidigung einschließlich der Wehrpflicht für Männer vom vollendeten 18. Lebensjahr an und des Schutzes der Zivilbevölkerung« gab. Damit konnte die *Bundeswehr* geschaffen werden. Diese Verfassungsänderung war der erste gravierende Schritt zur Abkehr von der antimilitaristischen Grundlage des neuen deutschen Verfassungsstaates in Richtung auf eine aktive Beteiligung der Bundesrepublik am Rüstungswettlauf anderer Staaten.

Weitere Schritte folgten bald. Zwei Jahre später wurde mit der Verfassungsänderung vom 19. März 1956 – jetzt auch mit Zustimmung der Mehrheit der oppositionellen SPD - die eigentliche Wehrverfassung beschlossen. Die zunächst in Artikel 143 GG vorgesehene Begrenzung eines Einsatzes der Bundeswehr im Falle eines inneren Notstandes wurde im Jahre 1968 im Rahmen der Notstandsgesetzgebung rückgängig gemacht. Nach dem neuen Artikel 87a Abs. 4 GG darf die Bundesregierung »Streitkräfte zur Unterstützung der Polizei und des Bundesgrenzschutzes beim Schutze von zivilen Objekten und bei der Bekämpfung organisierter und militärisch bewaffneter Aufständischer einsetzen«. Die *Notstandsverfassung* war der gravierendste Eingriff in das deutsche Verfassungsrecht seit 1949. Mit ihr wurde das Grundgesetz, das ursprünglich aus 146 Artikeln bestanden hatte, in 27 Artikeln geändert oder ergänzt. Hinzu kam eine Anzahl wichtiger Nebengesetze. Diese Umgestaltung des Verfassungssystems der Bundesrepublik Deutschland war allerdings weniger deshalb von Bedeutung, weil hiermit neue Instrumentarien für die Exekutive und die Legislative sowohl für den »Normalfall« als auch für den »Notstandsfall« bzw. »Verteidi-

gungsfall« geschaffen wurden. Vielmehr wurde auf diese Weise ein bereits vorhandener gesellschaftlicher und politischer Zustand in der Bundesrepublik, wo militärische Präsenz, Teilnahme aal Wettrüsten, Vorbereitung auf den »Verteidigungsfall« oder den Fall eines inneren Notstandes mit klandestinen Methoden und Erziehung zum Konfrontationsdenken im Ost-West-Verhältnis für viele eine Selbstverständlichkeit war, sanktioniert und legalisiert. In dieser Situation konnte die Neuregelung teilweise auch dazu beitragen, eine Auswucherung dieser Entwicklung am Rande der Verfassung durch eindeutige Bestimmungen zu begrenzen[7]. In einigen besonders empfindlichen Bereichen war nach Auffassung vieler Beobachter aber das Gegenteil der Fall.

So wurde etwa die Erweiterung der Befugnisse der Behörden, schon im Normalfalle unter nicht immer eindeutigen Voraussetzungen Briefe zu öffnen, Telefone abzuhören und Fernschreiben mitzulesen, auch von Richtern des Bundesverfassungsgerichts heftig kritisiert. Drei Verfassungsrichter schrieben in ihrer abweichenden Stellungnahme zu einem Urteil des Bundesverfassungsgerichts im Jahre 1970:

»Der nach Art. 10 Abs. 2 Satz 2 GG mögliche heimliche Eingriff in die Privatsphäre des Bürgers unter Ausschluß des Rechtsweges trifft nicht nur Verfassungsfeinde und Agenten, sondern gleichfalls Unverdächtige und persönlich Unbeteiligte. Auch ihr Telefon kann abgehört werden, ihre Briefe können geöffnet werden, ohne daß sie jemals etwas davon erfahren und ohne daß sie imstande sind, sich zu rechtfertigen oder - was für die Betroffenen von äußerster Wichtigkeit sein kann - sich aus einer unerwünschten Verstrickung zu lösen. Mit dieser Behandlung aber wird über das Recht des einzelnen auf Achtung des privaten Bereichs »kurzerhand von Obrigkeit wegen« verfügt, der Bürger zum Objekt staatlicher Gewalt gemacht... Die Verfassungsänderung ist »im Hinblick auf die zwangsläufig ziemlich weite Formulierung der Zwecke, die eine nicht anfechtbare Überwachung der Betroffenen rechtfertigen sollten« ..., um so bedenklicher, als der darin verwirklichte Gedanke im Wege der Verfassungsänderung auch in andere Bereiche übertragen werden kann. So könnte in Art. 2 Abs. 2 Satz 1 GG der einfache Gesetzgeber ermächtigt werden, in Abänderung des § 136a StPO sog. »verschärfte« Vernehmungen zuzulassen, wenn dies dem Schutz der

7. Dieses betonte der damalige Bundesminister der Justiz *Gustav Heinemann* in seiner Rede im Deutschen Bundestag zum Notstandsrecht am 10. Mai 1968. Verhandlungen des Deutschen Bundestages, stenografische Berichte, 5. Wahlperiode, 10.5. 1968, S. 9265ff.

Verfassung oder des Bestandes des Staates dienlich wäre. So könnte Art. 13 GG dahin erweitert werden. daß unter bestimmten Voraussetzungen Haussuchungen ohne Zuziehurig des Wohnungsinhabers und dritter Personen vorgenommen und dabei auch Geheimmikrophone unter Ausschluß des Rechtsweges angebracht werden dürften. Schließlich könnte man sogar daran denken, Art. 104 GG dahin einzuschränken, daß unter gewissen Voraussetzungen an die Stelle der richterlichen Anordnung und Kontrolle eine Kontrolle durch parlamentarische Gremien tritt. Die Gefahr einer solchen Entwicklung mag. in Anbetracht der Entwicklung seit 1949, fernliegen. Man mag davon ausgehen, daß in einer freiheitlich-rechtsstaatliehen Demokratie alle Normen »korrekt und fair« angewendet und die Geheimdienste entsprechend kontrolliert werden. Ob dies aber für alle Zukunft gesichert ist, und ob der mit der Verfassungsänderung vollzogene erste Schritt auf dem bequemen Weg der Lockerung der bestehenden Bindungen nicht Folgen nach sich zieht, vermag niemand vorauszusehen. Deshalb sind wir der Auffassung, daß die Sperrvorschrift des An. 79 Abs. 3 GG – zwar nicht extensiv, aber – streng und unnachgiebig ausgelegt und angewandt werden sollte. Sie ist nicht zuletzt dazu bestimmt, schon den Anfängen zu wehren",

IH. FRIEDEN, MILII'ÄR UND ABRÜSI'UNG NACH DEM GELI'ENDEN VERFASSUNGSRECHI' DER BUNDESREPUBLIK DEUI'SCHLAND

Die gegenwärtig geltenden *Bestimmungen des Grundgesetzes zu Fragen des Friedens und zur Stellung der Bundeswehr* werden in der juristischen und militärpolitischen Fachliteratur und zum Teil auch in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts vielfach im Sinne einer Erweiterung der Befugnisse und Einsatzmöglichkeiten der Bundeswehr ausgelegt". Dieses Verständnis der Verfassungsbestimmungen geht von der These aus. daß die Existenz und eventuell auch der Einsatz einer starken Militärmacht nicht per se eine Bedrohung des Friedens, sondern

8. Das »Abhörurteil« des Bundesverfassungsgerichts vom 15. Dezember 1970 ist abgedruckt in der amtlichen Sammlung der Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts Band 30, S. 1 ff. (Abkürzung: BVerf.GE 30, 1 ff.); die abweichende Meinung der überstimmten Richter ebenda, S. 33 f.
9. Typisch hierfür ist die Darstellung der »Wehrverfassung« bei *Hans-Günther Schwenk,* Rechtsordnung und Bundeswehr, Köln 1980; vgl. auch die neuere Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, die aus Art. 87 a GG einen Verfassungsauftrag zur Aufstellung von Streitkräften herausliest: z. B. BVerf.GE 32, 40.

eher ein Mittel zur Erhaltung des Friedens sei. Demgegenüber standen die *Väter des Grundgesetzes* noch unmittelbar unter dem Eindruck der Vernichtungen und Zerstörungen des Zweiten Weltkriegs und waren *prinzipiell skeptisch gegenüber einer neuen deutschen Wehrmacht.* Deshalb enthält das Grundgesetz von Anfang an eine *Anzahl von Einzelbestimmungen, die auf Erhaltung des Friedess ohne militärischen Einsatz zielen.* Alle diese Bestimmungen gelten heute noch. Sie müssen auch weiterhin ihr ursprüngliches Gewicht behalten, weil in ihnen der ausdrückliche Wille der Verfassungsväter. mit dem Grundgesetz einen Beitrag zur Erhaltung des Friedens in der Welt zu leisten, in besonderer Weise zum Ausdruck kommt. Gerade heute, in einer Zeit, in der Bedrohungen des Friedens durch den Rüstungswettlauf und durch begrenzte Kriege in der Dritten Welt eher zu- als abnehmen, ist es angebracht, sich dieser Bestimmungen ständig zu erinnern. Sie müssen deshalb in der Praxis des Verfassungsrechts weit ausgelegt werden und im Falle eines Widerspruchs zu späteren Verfassungsbestimmungen den Vorrang behalten[10].

a) Im einzelnen gilt folgendes: Ober jeder anderen Vorschrift zu Fragen von Frieden, Militär und Abrüstung steht der in der Präambel des Grundgesetzes formulierte Wille des deutschen Volkes, »als gleichberechtigtes Glied in einem vereinten Europa dem Frieden der Welt zu dienen«. Diese dem Grundgesetz vorangestellte prinzipielle Erklärung ist konkretisiert in dem Bekenntnis des Artikel 1 GG zur Würde des Menschen und zu »unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt«. Die in der Verfassung niedergelegten Grundrechte binden nach Artikel 1 Abs. 3 GG »Gesetzgebung, vollziehende Gewalt und Rechtsprechung als unmittelbar geltendes Recht«, also auch die Bundeswehr als Teil der vollziehenden Gewalt[11].

Eine strikte Grenze für jeden Einsatz der Bundeswehr setzt das *Verbot des Angriffkrieges in Artikel 26 GG.* Nach dieser Vorschrift sind »Handlungen, die geeignet sind und in der Absicht vorgenommen werden, das friedliche Zusammenleben der Völker zu stören, insbesondere die Führung eines Angriffkrieges vorzubereiten, ... verfassungswidrig«. Solche Handlungen sind nach dieser Vorschrift unter Strafe zu stellen; dies ist zum Teil in den §§ 80 und 80a StGB geschehen. Jedes Verhalten der Bun-

10. Ähnlich argumentieren auch *Diezer S. Lutz, Volker Rittberger,* Abrüstungspolitik und Grundgesetz, Baden-Baden 1976, S. 83f., 109, 110.

11. Ebenso *Hans-Günther Schwenk,* Rechtsordnung und Bundeswehr, a. a. O., S. 182.

desregierung und alle Aktivitäten der bundesdeutschen Streitkräfte müssen sich an dieser Vorschrift messen lassen. Dies gilt nicht nur für einen eventuellen Konfliktfall, sondern auch für die »normale« politische Situation. So stellt sich nach Artikel 26 GG die Frage, ob eine Ausrüstung der Bundeswehr nicht nur mit Verteidigungs-, sondern auch mit Angriffswaffen im Sinne dieser Bestimmung »geeignet« ist, »die Führung eines Angriffkrieges vorzubereiten«. Auch muß gefragt werden, ob eine Herabsetzung des möglichen Gegners in der politischen Diskussion und speziell in der Ausbildung der Soldaten »geeignet« ist, »das friedliche Zusammenleben der Völker zu stören«. Artikel 26 GG enthält nicht nur ein Verdikt friedensgefährdender Handlungen, sondern zugleich indirekt eine Verpflichtung zur Friedenserziehung.

Als eine besondere Gefährdung des Friedens *verbietet Artikel26 Abs.2 GG die Waffenproduktion und den Waffenhandel ohne Genehmigung:*

»Zur Kriegführung bestimmte Waffen dürfen nur mit Genehmigung der Bundesregierung hergestellt, befördert und in Verkehr gebracht werden. Das Nähere regelt ein Bundesgesetz«.

Diese Vorschrift verpflichtet nicht nur zum Erlaß eines Gesetzes über die Kontrolle von Kriegswaffen, sondern hiermit ist der Regierung und dem Parlament ein spezielles Mittel zur Kriegsverhütung in die Hand gegeben, das laut Verfassungsauftrag auch aktiv genutzt werden soll. Artikel 26 Abs. 2 GG wendet sich gegen jede Geschäftemacherei mit Kriegswaffen, gegen die Verknüpfung von wirtschaftlichen Interessen mit (sei es auch nur begrenzten) Kriegen, gegen den sogenannten »military industrial complex«. Die Bundesregierung wird dem Auftrag des Grundgesetzes nur gerecht, wenn sie in der Praxis Genehmigungen nur sehr restriktiv erteilt und z. B. keine Waffenexporte in Krisengebiete, an Parteien bewaffneter Konflikte, an autoritäre Regime oder an nicht genau identifizierbare Adressaten zuläßt.

Auch die Anordnung des *Artikel25 GG,* daß die *»allgemeinen Regeln des Välke"echts«(Bestandteil des inneren Rechts der Bundesrepublik Deutschland* sind, ist Ausdruck der Bemühungen, einen internationalen bewaffneten Konflikt möglichst mit friedlichen Mitteln zu vermeiden; eines der Mittel der Konfliktregelung ist das Völkerrecht. Im Sinne des Friedensauftrages des Grundgesetzes bezieht sich diese Völkerrechtsfreundlichkeit insbesondere auf konfliktvermeidende, konfliktbegrenzende völkerrechtliche Normen. Dem Zweck dieser Vorschrift entspricht es darüber hinaus, wenn die Bundesrepublik möglichst allen für sie relevanten internationalen Vereinbarungen beitritt, die auf eine Konfliktvermeidung . und Abrüstung zielen, wie etwa der UN-

Charta, der -KSZE-Schlußakte, speziellen Abrüstungsvereinbarungen, Nichtangriffspakten, dem Vertrag über die Nichtweitergabe von Kernwaffen etc, Eine unmittelbare rechtliche Verpflichtung hierzu läßt sich aus Artikel 25 GG aber nicht herleiten.

Eine solche unmittelbare Verpflichtung' die in eine ähnliche Richtung geht, enthält jedoch Artikel24 Abs. 3 GG: »Zur Regelung zwischenstaatlicher Streitigkeiten wird der Bund Vereinbarungen über eine allgemeine, umfassende, obligatorische, *internationale Schiedsgerichtsbarkeit* beitreten.« Das gleiche Ziel kommt zum Ausdruck in Artikel24 Abs. 2 GG, wonach sich der Bund »zur Wahrung des Friedens einem System gegenseitiger kollektiver Sicherheit einordnen« kann. Der ausdrückliche Hinweis, daß dieses allein »zur Wahrung des Priedens« geschehen darf, macht deutlich, daß ein derartiges System kollektiver Sicherheit, wie etwa der Nato-Vertrag, nicht Vorwand sein darf, durch Beteiligung an einem militärischen Konflikt eines Vertragspartners den Konflikt auszuweiten und insbesondere nicht eine Aggressionshandlung eines Vertragspartners direkt oder indirekt zu unterstützen[12].

b) Alle diese Bestimmungen, die darauf zielen, dem Frieden der Welt zu dienen, und die das Grundgesetz schon in seiner ursprünglichen Fassung enthält, ändern nichts daran, daß spätere Verfassungsänderungen in rechtlich korrekter Weise militärische Streitkräfte der Bundesrepublik Deutschland zugelassen haben. *Die Bundeswehr kann nicht als verfassungswidrig angesehen werden;* schon deshalb nicht, weil alle oben genannten Artikel des Grundgesetzes außer Artikel 1 und Artikel 20 GG dem Änderungsvorbehalt des Artikel 79 GG unterliegen. Sie konnten deshalb vom Parlament mit der Zustimmung von zwei Dritteln der Mitglieder des Bundestages und zwei Dritteln der Stimmen des Bundesrates geändert werden. Da aber jede militärische Streitmacht auch ein Angriffspotential enthält und einer Staatsführung damit ein eventuell anwendbares Kriegführungsinstrumentarium in die Hand gibt, ist sie jedoch notwendigerweise eine latente Friedensbedrohung. Die Bestimmungen des Grundgesetzes, die die Schaffung der Bundeswehr ermöglicht haben

12. Auch nach Art. 51 der UN-Charta berechtigt ein durch völkerrechtswidrigen Waffeneinsatz eines Bündnispartners provozierter »Angriff« nicht zur kollektiven Selbstverteidigung. VgI. hierzu und zu den Grenzen der NATO-Verpflichtungen der Bundesrepublik insgesamt *Knut Ipse«,* Der Einsatz der Bundeswehr im Spannungs- und Verteidigungsfall sowie im internen bewaffneten Konflikt, in: *Klaus-Dieter Schwarz* (Hrsg.), Sicherheitspolitik, 3. Aufl. Bad Honnef-Erpel 1978, S. 615, 622ff.

und ihre Befugnisse und ihren eventuellen Einsatz regeln, stehen damit zwangsläufig in einem permanenten Spannungsverhältnis zu den von den Vätern des Grundgesetzes 1949 in seinen Text aufgenommenen Vorschriften, die auf die Erhaltung des Friedens zielen. Im Interesse einer Bewahrung dieser friedenssichernden Substanz des Grundgesetzes müssen deshalb alle Vorschriften, die dem Militärischen ein zu hohes politisches Gewicht und ein hohes Eigengewicht geben könnten und der Bundeswehr weite Befugnisse geben, von Verfassungswegen einschränkend ausgelegt werden. Nur so kann das Grundgesetz als einheitliche Verfassung im Sinne der Verfassungsväter erhalten bleiben.

Dagegen wird in einigen verfassungsrechtlichen Publikationen und teilweise auch in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts neuerdings behauptet, der Bund sei zur Aufstellung bzw. Beibehaltung militärischer Streitkräfte verpflichtetü, Diese Auffassung stützt sich auf die Formulierung des im Rahmen der Notstandsgesetzgebung 1968 in das Grundgesetz eingefügten Artikel 87a Abs, 1 Satz 1 GG: »Der Bund stellt Streitkräfte zur Verteidigung auf«. In seinem Kriegsdienstverweigerungsurteil vom 13. April 1978 hat das Bundesverfassungsgericht hierzu gesagt: »Mit diesen nachträglich in das Grundgesetz eingefügten Bestimmungen hat der Verfassungsgeber zugleich eine verfassungsrechtliche Grundentscheidung für die militärische Landesverteidigung getroffen. Einrichtung und Funktionsfähigkeit der Bundeswehr haben verfassungsrechtlichen Rang... Damit nimmt die Bundesrepublik Deutschland wie andere Staaten in der vorgegebenen historisch-politischen Situation die Wehrhoheit und die Ausübung militärischer Hoheitsrechte als Ausfluß ihrer Staatsgewalt in Anspruch.« Diese Auffassung des Bundesverfassungsgerichts läßt jedoch die historische militärskeptische Friedensorientierung des Grundgesetzes und die Entstehungsgeschichte des Artikel 87a GG außer acht. Artikel 87a GG ist nach seiner Entstehung und nach seiner systematischen Stellung im VIII. Abschnitt des Grundgesetzes, der überschrieben ist »Die Ausführung der Bundesgesetze und die Bundesverwaltung«, eine reine Kompetenznorm. die den Bund zur Aufstellung von Streitkräften ermächtigt, ihn aber

13. Siehe hierzu die Kommentierung des Art. 87a GG durch *Karl Hernekamp*, in: *Ingo von Münch* (Hrsg.) Grundgesetz-Kommentar, Band 3, München 1978, S. 322f. mit weiteren Nachweisen. BVerf.GE 28, 36ff., 47; BVerf.GE 32, 4Off., 46.

14. Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 13. 4. 1978, abgedruckt in der Neuen Juristischen Wochenschrift 1978, S. 1245ff.

keineswegs dazu verpflichrert-, Im Gegenteil: *die »Staatszielbestimmung Frieden«, die sich im Grundgesetz an verschiedenen Stellen findet, relativiert die Bundeswehr in ihrer qualitativen und in ihrer zeitlichen Existenz*. Die Wieder bewaffnung der Bundesrepublik stößt in den Friedensregelungen des Grundgesetzes auf eine verfassungsrechtliche Schranke.

Deshalb muß auch ohne Einschränkung das *Primat der Politik vor dem Militärischen* gelten. Nach Artikel 73 Abs. 1 GG hat das Bundesparlament das Recht der ausschließlichen Gesetzgebung über die Verteidigung. Es entscheidet allein über den Haushaltsplan, aus dem sich. nach Artikel 87a Abs. 1 GG die zahlenmäßige Stärke der Streitkräfte und die Grundzüge ihrer Organisation ergeben müssen. Der Bundestag hat außerdem nach Artikel 45a und 45b GG zwei besondere Kontrollinstrumente des Parlaments über die Bundeswehr geschaffen, den Wehrbeauftragten und den mit speziellen Befugnissen ausgestatteten Verteidigungsausschuß. Die Befehls- und Kommandogewalt über die Streitkräfte hat nicht ein Soldat, sondern in Friedenszeiten nach Artikel 65a GG der dem Parlament verantwortliche Bundesminister der Verteidigung, im Verteidigungsfall nach Artikel 115b GG der Bundeskanzler. Die Bundeswehr ist als Teil der vollziehenden Gewalt nach Artikel 20 Abs. 3 GG an Gesetz und Recht gebunden. Wie die gesamte übrige Verwaltung unterliegt auch sie der Kontrolle durch die Gerichte, insbesondere durch das Bundesverfassungsgericht. Nur bei strikter Beachtung des in diesen Normen zum Ausdruck kommenden Vorranges von Verfassung, Regierung, Parlament und Gerichten vor einem militärischen und politischen Eigengewicht der Streitkräfte bleibt die verfassungsrechtlich untergeordnete Stellung der Bundeswehr gewahrt. Nur so kann verhindert werden, daß das Militärische in der Politik und in der Gesellschaft der Bundesrepublik zu einflußreich wird.

Verfassungsrechtlich problematisch und in der juristischen Literatur umstritten ist der *Einsatz der Bundeswehr*[16]. Laut Artikel 87a Abs. 2 GG dürfen die Streitkräfte »außer zur Verteidigung... nur eingesetzt werden, soweit dieses Grundgesetz das ausdrücklich zuläßt.« Die Formulierung »außer zur Verteidigung« dient der Betonung, daß das verfassungspolitische Schwergewicht der Vorschrift auf der Begrenzung des Einsatzes militärischer Machtmittel im Innern liegt. Sie besagt dagegen nicht, daß die Verwendung der Streitkräfte „zur Verteidigung« keinen verfas-

15. Ebenso:". *Münch-Hernekamp*, a.a.O., Art. 87a, Anm. 8; ***Lutz, Rittberger***, a, a. O., S. 109ff.

16. Hierzu im einzelnen ***Knut*** *Ipsen*, a.a.O.

sungsimmanenten Schranken unterliegt. Eine solche Schranke ergibt sich vielmehr aus dem bereits genannten Verbot des Angriffskrieges nach Artikel 26 Abs. 1 GG. Die Formulierung »nur zur Verteidigung« verweist auf die in Artikel 115a Abs. 1 GG normierte Feststellung des »Verteidigungsfalls«; dieser Hinweis ist ein Indiz dafür, daß Kampfeinsätze der Bundeswehr im Rahmen ihres Verteidigungsauftrages nur nach Verkündigung des Verteidigungsfalls zulässig sind. Auch wenn einige Interpreten des Grundgesetzes dieses bestreiten, würde jede andere Interpretation dem parlamentarisch demokratischen System des Grundgesetzes widersprechen, weil sonst die Mitwirkung des Parlaments vor einem Kampfeinsatz der Bundeswehr nicht erforderlich wäre!", Denn die Feststellung des Verteidigungsfalles, d. h. »daß das Bundesgebiet mit Waffengewalt angegriffen wird oder ein solcher Angriff unmittelbar droht«, trifft nach Artikel 115a Abs. 1 GG der Bundestag mit Zustimmung des Bundesrats. Allerdings reicht dies allein nicht für einen erlaubten Einsatz der Streitkräfte aus; der Einsatz ist nur zulässig, wenn ein Angriff tatsächlich begonnen hat. Ein Einsatz gegen einen unmittelbar drohenden Angriff, also ein »präventiver« Einsatz der Bundeswehr, wäre ein Verstoß gegen das Verbot des Angriffskrieges in Artikel 26 Abs. 1 GG und zugleich ein Verstoß gegen das Gewaltanwendungsverbot des Artikel 2 Abs. 4 der UN-Charta. ArtikelS1 UN-Charta erlaubt die Selbstverteidigung nur im Falle eines bewaffneten Angriffs. Damit ist auch ein Kampfeinsatz der Bundeswehr im sogenannten »Bündnisfall« verfassungsrechtlich problematisch, d. h. im Falle eines Angriffs auf einen verbündeten Staat, der nicht zugleich ein Angriff auf das Gebiet der Bundesrepublik selbst ist. Denn dies ist kein »Verteidigungsfall« im Sinne der Definition des Artikel115a GGIB. Gleiches gilt für einen Einsatz deutscher Streitkräfte im Rahmen einer UN-Friedenstruppe'", Juristisch unbestritten ist, daß jeder militärische Einsatz außerhalb eines Bündnisses und der UN-Charta verfassungsrechtlich ausgeschlossen ist.

Das Grundgesetz läßt seit der Notstandsgesetzgebung nicht nur einen Einsatz der Bundeswehr »zur Verteidigung« gegen einen Angriff von außen, sondern auch einen Kampfeinsatz im Innren zu. Jedoch nach Artikel 78a Abs, 2 GG nur dann, »wenn dieses Grundgesetz es ausdrücklich zuläßt«.

Der wichtigste Fall des *Einsatzes*

17. Näheres hierzu bei *Knut Ipsen*, a. a, O., S.616f., der z, T. eine andere Auffassung vertritt.

18. Ebenso: *v. Münch-Hernekamp*, a. a. O. Art. 115b, Anm.3.

19. Hierzu ausführlich *Knut Ipsen*, a. a. O., S. 624f.

der Streitkräfte im Innern ist in Artikel 87 Abs. 4 GG geregelt: »Zur Abwehr einer drohenden Gefahr für den Bestand oder die freiheitliche demokratische Grundordnung des Bundes oder eines Landes kann die Bundesregierung, .., (wenn das Bundesland, in dem die Gefahr droht, nicht selbst zur Bekämpfung der Gefahr bereit oder in der Lage ist) und die Polizeikräfte sowie der Bundesgrenzschutz nicht ausreichen, Streitkräfte zur Unterstützung der Polizei und des Bundesgrenzschutzes beim Schutz von zivilen Objekten und bei der Bekämpfung organisierter und militärisch bewaffneter Aufständischer einsetzen.« Hierzu schreibt der Verfassungsrechtler *Knut Ipsen:* »Artikel 87a Abs. 4 GG regelt eine Aufgabe der Bundeswehr, die - sollte sie einmal erfüllt werden müssen - zugleich die Agonie des freiheitlich-demokratischen Staates bedeutet. Gleichviel, wie hoch die Verfassung die Schwelle des Einsatzes der Bundeswehr im Bürgerkrieg ansetzt: sollte diese Schwelle trotz der vielfaltigen internen Konfliktregelungsmechanismen, die unser Staatswesen bereitstellt, irgendwann erreicht werden, dann haben mit Sicherheit auch diejenigen zumindest partiell versagt, die in verantwortlicher Position zur Verwirklichung der Verfassungsidee des freiheitlich-demokratischen, Rechts- und Sozialstaates verpflichtet sind. Es ist undenkbar, daß eine bewaffnete Revolution im Ausmaß eines Bürgerkrieges allein durch äußere Einflüsse entsteht. Ein Einsatz der Streitkräfte gegen Teile des eigenen Volkes wäre in der Bundesrepublik stets ein Einsatz wegen Versagens der eigenen Staatsführung. Gerade der Soldat, der seine Pflicht als durch diesen Staat vorgeprägte Bürgerpflicht begreift, kann der im Artikel 87a Abs. 4 GG fixierten Pflicht nur mit größter Distanz begegnenw,«

---

20. Knut Ipsen, a. a. O., S. 630, 631; ähnlich schwerwiegende Bedenken gegen den Einsatz der Bundeswehr bei politischen Unruhen hat *Konrad Hesse,* a. a. O., S. 303, geäußert: »Freiheitliche demokratische Grundordnung lebt davon, daß sie von einer genügend großen Zahl von Bürgern bejaht und getragen wird; wird ihre Gegnerschaft so stark, daß sie unmöglich wird, so fällt diese Grundvoraussetzung dahin und läßt sich Demokratie als *freiheitliche* Demokratie weder erhalten noch wiederherstellen. Das, was im Wege militärischen Einsatzes swiederhergestelltx wird, kann in aller Regel nur eine Militärdiktatur oder eine Diktatur der Kräfte sein, die über den Einsatz der Streitkräfte verfügen, mag es sich dabei auch um eine Mehrheitsgruppe handeln. Indem das Grundgesetz in Art. 87a, Abs. 4 Mittel zu einer solchen Lösung bereitstellt, gefährdet es seinen eigenen Bestand, anstatt ihn zu schützen; denn es eröffnet der Durchsetzung eines anderen Regierungssystems als desjenigen der freiheitlichen Demokratie die Möglichkeit, sich mit dem Schein der Legalität zu umgeben.«

c) Das Verhältnis einer Verfassung zu Militär und Frieden erweist sich auch an der Rechtsstellung, die sie Staatsbürgern einräumt, die Mitglied einer militärischen Streitmacht sind oder als Wehrpflichtige sein sollen. Aus den zuvor genannten Bestimmungen des Grundgesetzes ergibt sich, daß *nach Auffassung der Verfassungsväter die Friedenssicherung ohne den Einsatz von Waffen Vorrang hat vor einer Friedenssicherung mit Hilfe einer Armee.* Dieses hat sich - wie dargelegt – auch nach Schaffung der Bundeswehr nicht geändert. In diesem Licht müssen alle Bestimmungen des Grundgesetzes, die die Wehrpflicht, die Kriegsdienstverweigerung und die Rechtsstellung der Soldaten betreffen, interpretiert werden.

Deshalb ist die vom Bundesverfassungsgericht vertretene Auffassung, das Grundgesetz habe in Artikel 12a, Artikel 73 Nr. 1 und Artikel 87a GG »eine verfassungsrechtliche Grundentscheidung für die militärische Verteidigung getroffen«, falsch. Diese Bestimmungen *ermöglichen* zwar die Aufstellung der Streitkräfte, *verpflichten* aber nicht dazus'. Ebensowenig kann die vom Bundesverfassungsgericht in seinem Kriegsdienstverweigerungsurteil vom 13. 4. 1978 vertretene Position, wegen der von der Verfassung geforderten militärischen Landesverteidigung sei der Wehrdienst (mit der Waffe) die einzige pnmare Dienstpflicht der männlichen Staatsbürger, sie habe Vorrang vor dem Ersatzdienst (ohne Waffen)[22], einer verfassungsrechtlichen Prüfung im Lichte der Friedensorientierung des Grundgesetzes standhalten. Vielmehr ist die Entscheidung über militärischen Wehrdienst oder zivilen Ersatzdienst allein der Verantwortung des einzelnen überlassen. Das Grundgesetz hat das Recht auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen von Anfang an in Artikel 4 Abs. 3 GG garantiert. Der Verfassungsrichter *Burkhard Hirsch* hat zu Recht in seinem abweichenden Votum zum Kriegsdienstverweigerungsurteil des Bundesverfassungsgerichts darauf hingewiesen, daß nicht die Verteidigungsfähigkeit im Konfliktfalle Vorrang habe, sondern die Gewissensentscheidung des einzelnen>.

Auch bei den Staatsbürgern, die sich zum Dienst in den militärischen Streitkräften entschlossen haben, verlangt das Grundgesetz Respekt vor ihrer Persönlichkeit. Der in Artikel 1 Grundgesetz garantierte *Schutz der Menschenwürde* kann nur dann erhalten bleiben, wenn die *Soldaten* sich der von einer Faszination durch die Militär-

21. Siehe hierzu oben S.…

22. BVerf.G, Neue Juristische Wochenschrift 1978, S. 1245f.

23. Die abweichende Meinung von Bundesverfassungsrichter Hirsch ist abgedruckt in der Neuen Juristischen Wochenschrift 1978, S. 1251f.

technik ausgehenden Gefährdung bewußt sind. Sie müssen davor bewahrt werden, Teil dieser Maschine zu werden, abhängig von ihr zu werden und zur Funktion der militärischen Maschinerie zu denaturieren. Dem vorzubeugen ist, wie Artikel 1 GG sagt, »Verpflichtung aller staatlichen Gewalt«, also auch der Bundeswehr und aller ihrer Mitglieder selbst. Nach § 6 des Soldatengesetzes hat der Soldat »die gleichen staatsbürgerlichen Rechte wie jeder andere Staatsbürger«. Die Grundrechte auf freie Entfaltung der Persönlichkeit, auf körperliche Unversehrtheit, der Gleichheitssatz, die Glaubens- und Gewissensfreiheit, der Schutz von Ehe und Familie, das Recht, Vereinigungen zu bilden, das Brief-, Post- und Fernmeldegeheimnis, die Freiheit der Berufswahl, der Eigentumsschutz und der Schutz gegen Freiheitsentziehungen gelten für Soldaten ebenso wie für Zivilpersonen. Artikel 17a GG läßt als Ausnahme jedoch Einschränkungen von einzelnen Grundrechten für Soldaten zu; dies gilt insbesondere für das Recht, seine Meinung frei zu äußern>', für die Versammlungsfreiheit, das Recht auf Unverletzlichkeit der Wohnung und die Freizügigkeit. Solche Einschränkungen sind wegen des vom Grundgesetz geforderten angemessenen Verhältnisses zwischen Zweck und Ausmaß einer staatlichen Maßnahme nur dann erlaubt, wenn sie unbedingt erforderlich sind. Da für das Grundgesetz die Grund- und Menschenrechte des einzelnen grundsätzlich einen höheren Rang haben als die Erhaltung der Verteidigungsfähigkeit von Streitkräften, kann dies nur ausnahmsweise der Fall sein. Hierüber zu wachen, ist nicht nur Aufgabe des einzelnen Soldaten, seiner Vorgesetzten und des Wehrbeauftragten des Bundestages; nach Artikel 19 Abs, 4 GG kann sich der Soldat bei einer Verletzung seiner Rechte auch an die Gerichte wenden. Hinzu kommt die notwendige Kontrolle der Bundeswehr und ihres inneren Zustandes durch die Öffentlichkeit und die gesamte Gesellschaft.

24. Zur Meinungsfreiheit von Soldaten siehe den restriktiven Beschluß des Bundesverfassungsgerichts vom 18. Februar 1970, BVerf.GE 2,37ff.

IV. ZUSAMMENFASSUNG

Insgesamt sind die heute geltenden Bestimmungen des Grundgesetzes, die Frieden, Militär und Abrüstung betreffen, geprägt von dem Spannungsverhältnis zwischen der deutlichen nichtmilitärischen und antimilitaristischen Orientierung der Verfassung von 1949 und späteren Novellierungen, die die Schaffung einer eigenen militärischen Streitkraft der Bundesrepublik Deutschland ermöglichten. Trotz dieser Ambivalenz behält auch heute noch die Friedenssicherung ohne Waffen Vorrang vor

einer Friedenssicherung mit Waffen. *Entgegen der Meinung mancher Verfassungsinterpreten fordert das Grundgesetz keine bewaffneten bundesdeutschen Streitkräfte. Es läjl sie allerdings zu, aber nur zur Verteidigung.* Die heutige Bundeswehr, die nach ihrer Ausrüstung keine reine Defensivarmee, sondern eine sogenannte Allzweckarmee ist, muß sich fragen lassen, ob sie dieser verfassungsrechtlichen Einschränkung entsprichtö,

Eine Abrüstung steht nicht im Widerspruch zum Grundgesetz, sondern sie entspricht seinem in der Präambel und in vielen anderen Bestimmungen niedergelegten Ziel, »dem Frieden der Welt zu dienen«, Ohne Änderung des geltenden Verfassungsrechts wäre es z. B. möglich,

- die Zahl der Soldaten zu verringern,
- die Wehrpflicht abzuschaffen,
- die Bundeswehr in eine reine Defensivarmee umzurüsten,
- Einsatzmöglichkeiten der Bundeswehr gesetzlich zu begrenzen,
- die parlamentarische Kontrolle eines militärischen Einsatzes zu intensivieren,
- aus einem militärischen Bündnis auszutreten,
- die Bundeswehr ganz abzuschaffen,
- Alternativen zur militärischen Verteidigung gesetzlich vorzubereiten,
- die Erziehung zum Frieden zu intensivieren.

Ob diese Maßnahmen politisch zweckmäßig und durchführbar sind, ist nicht eine verfassungsrechtliche Frage, sondern Gegenstand der notwendigen politischen Auseinandersetzung in der Gesellschaft. Politische Positionen, die solche Forderungen stellen, dürfen deshalb nicht von Verfassung wegen geächtet werden.

25. Ebenso: *Lutz, Rittberger,* a. a. O., S. 122, 123.

Dr. Konrad von Bonin

Evangelische Akademie Schlößchen Schönburg, 3520 Hofgeis1llar

Ausnahme als Bewährung. Zur politischen Dimension der Verkündigung.

VON KLAUS-M. KODALLE

Vorbemerkungen

Es bedarf keines Nachweises dafür, wie sehr sich bis in die jüngste Gegenwart hinein evangelische Amtskirchen der »Staatsräson« verpflichtet fühlten. Das hat schließlich Tradition. Nun plötzlich aber haben politisierende Stellungnahmen von kirchlichen Gruppen und, vereinzelt, von Amtsträgern bei Repräsentanten des Staates nicht geringe Irritationen ausgelöst. Bundeskanzler und Bundespräsident warnen vor einer gefährlich-ideologischen Vermengung von religiösem Engagement und Politik. Sie sind alarmiert, weil sich zunehmend religiöses Engagement verbindet mit *alternativen* politischen Optionen, bis hin zur kompromißlosen Verweigerung.

Dem Opportunismus der Politiker, die kirchliche Stellungnahmen bislang eifrig begrüßten, wenn sie die eigene Auffassung förderten, steht gegenüber die auch von manchen Theologen und zahlreichen Theologiestudenten mit Selbstverständlichkeit an die christliche Ethik gerichtete Erwartung, sie habe sich vorbehaltlos-affirmativ in den Dienst der Kritik am Bestehenden zu stellen.

Im folgenden nehmen wir solche aktuellen Kontroversen zum *Anlaßt,* das Verhältnis von vernünftiger politischer Argumentation und religiöser Selbstbestimmung mit Blick auf die individuelle Urteilskompetenz prinzipiell zu umreißen.

Viele Mißverständnisse ließen sich vermeiden bzw. ausräumen, wenn man zur Evidenz zu bringen vermöchte, daß der spezifisch christlichen Auffassung der *Subjektivität* nur eine Ethik des Handelns angemessen ist, deren Schlüsselbegriffe *»Entscheidung«* und *»Ausnahme«* bilden. Eine solche Behauptung, derartig ungeschützt formuliert, setzt sich vielfältigen Mißverständnissen aus. Vor aller Begründung im einzelnen sei darum klargestellt: Jene Behauptung bezieht sich auf die Situationsbeurteilung

1. Zur Verdeutlichung ziehe ich im folgenden zwei Konkretionen heran, die jüngst kontroverse Debatten auslösten: zum einen die Formel vom »Friedensdienst mit und ohne Waffen«, zum anderen die Stellungnahmen von Pastoren und kirchlichen Gruppen gegen einen der Kanzlerkandidaten während des letzten Bundestagswahlkampfes. - Es sei vermerkt, daß die hier angestellten Überlegungenals Grundlage für Diskussionen mit Theologiestudenten in Hamburg und Westfalen-Lippe gedient haben.

durch den einzelnen, nicht auf den dieser Beurteilung zugrunde liegenden ethischen Orientierungsrahmen präskriptiver Aussagen. Sie konfligiert als solche auch nicht mit theoretischen Anstrengungen, retrospektiv den historischen Niederschlag religiöser Selbstbestimmung in der Geschichte des Christentums als vernünftige Geschichte der Freiheitsrealisierung auszuweisen. Mithin verdankt sich diese Bemühung auch nicht der Zielsetzung, der *philosophischen* Ethik ein eigenes inhaltliches aber womöglich doch verallgemeinerungsfähiges Proprium *christlicher* Ethik entgegenzustellen. Ebensowenig kollidiert sie mit der Bestimmung, es sei das gelebte Ethos der Gesellschaft, ihr real gelebtes und das darin eingeschlossene Verständnis des *guten* Lebens, zu erfassen. Allerdings aber impliziert unsere Behauptung, daß es *zwischen der konsensfähigen und auf Konsens zielenden ethischen Theorie, die das für den Christenmenschen Verpflichtende in normativer Sprache herausstellt, und der Entscheidung im konkreten Fall keine vernünftige Vermittlung gibt* - wenngleich retrospektiv selbstverständlich jede Entscheidung in ihrem Kontext vernünftig rekonstruiert werden kann-. (Da der Terminus »Situationsethik« okkupiert ist durch Vorstellungen wie >Liebe, als oberste Norm, gegen Gesetze, trifft er *den* Aspekt des Handelns nicht, der hier gemeint ist.)

DER EINZELNE: DIE IDEOLOGIEKRITISCHE RELATIVIERUNG JE DER ORDNUNG UND DIE LOGIK DER SELBSTBEHAUPTUNG

Der christliche Glaube ist schon allein dadurch explosiv >politisch< qualifiziert, daß er sich in grundsätzlicher Gegenspannung zu *jeder* politischen Ordnung des Bestehenden verhält. Diese Gegenspannung hat mit der *revolutionären Durchsetzung* irgendwelcher politischen oder ökonomischen Ordnungsvorstellungen noch *gar nichts* zu tun.

Der christliche Glaube schließt ein spezifisches Normensystem ein: Nächstenliebe, Friedensbereitschaft usw., aber *dieses Normensystem ist nicht das Spezifische des christlichen Glaubens.* Es bedarf zur Anerkennung solcher Verhaltensmaximen als richtig und verbindlich fürs eigene Leben auch nicht der Annahme eines Glaubens an Gott - allemal nicht das spezifisch an Jesus Christus orientierten

2. Für die hier vorgeschlagene Konzentration des Blicks auf den Punkt der verantwortlichen Handlungsentscheidung ist es gewiß auch bezeichnend, daß die dieser Blickrichtung sich erschließende Subjektverfassung von Antipoden wie *Hegel* und *Kierkegaard* im wesentlichen gleichartig beschrieben wird. Dazu demnächst vom Verf.: »Handeln als leidenschaftliche Entscheidung. Hegels Geschichtsphilosophie erörtert in der Perspektive Kierkegaards«, in: NZSTh. 1982.

Glaubens. - In *diesem* Sinne gilt: Der christliche Glaube ist keine Theorie. keine »Lehre«. Ist er also eine spezifische Lebenspraxis? Nein - wenn wir darunter die ethisch-vernünftig begründete Einrichtung des gemeinsamen Lebens verstehen: Sitte. Brauch. vernünftige Lebensordnungen, kurz: das gemeinsame Ethos einer bestimmten Kultur. Ja - wenn wir darunter verstehen eine sich lebenspraktisch-interpersonell bewährende Neuqualifikation des Selbstverhältnisses.

Der christliche Glaube in seiner protestantischen Ausbildung belastet und befreit den *einzelnen* auf unvordenkliche Weise - den einzelnen. nicht eine ausgewählte Klasse. eine Gesellschaft. ein auserwähltes Volk. Dem einzelnen wird angesonnen. letztlich seine moralische Entscheidungskompetenz an *keine* kollektive Instanz mehr zu veräußern: seien es die institutionellen Mächte der Natur (die Familie). die Hüter und Bewahrer des göttlichen Gesetzes (die Priester). oder die Wahrer der politischen und rechtlichen Ordnung (politiker, Richter, Polizist). Diese Auszeichnung des einzelnen ist von radikal-provozierendem Charakter. Nicht wird die objektiv gegebene Ordnung als im Ganzen »falsch« denunziert. nicht das)Gesetz« Gottes als rüberholn verworfen. Vielmehr wird dem einzelnen zugemutet, ohne autoritären Rückhalt durch Institutionen und Rituale *in eigener Kompetenz der Situationsbeurteilung und der Lebenserfordernisse* die Entscheidung über die *Übersetzung* der Maximen in eigene Praxis zu treffen und zu verantworten.

Um die Relativierung *aller* vernünftig-ethischen. angeblich gottgewollten Lebensordnungen durch den Glauben »verständlich« zu machen. braucht man nicht auf das Abraham-Paradigma zurückzugehen: die Aussonderung des einzelnen. der im Gottesgehorsam mit einer Forderung konfrontiert wird. die die natürlich-üblichen wie die rechtlichen Ordnungen sprengt. Es liegt hier näher. auf die Provokation Jesu selbst zu verweisen. Wer seinem Ruf folgt, im Ernst der Existenz. soll Vater und Mutter verlassen. Dem sind die natürlichen Lebensordnungen nicht mehr letztverbindlich - ebensowenig wie irgendwelche pietätvollen Rituale. Lasset die Toten die Toten begraben: das ist schließlich nicht irgendein abstrakter Satz, sondern die konkrete Existenzforderung Jesu an einen Mann. der seiner selbstverständlichen *Pflicht* nachkommen möchte. seinen verstorbenen Vater zu bestatten.

Indessen: Die Bejahung einer objektiven. alle verbindenden Rechtsordnung ist unverzichtbar. Sie ist die Bedingung eines *das Recht der Selbstbehauptung* respektierenden Zusammenlebens. In dem Respekt dieser Ordnung müssen eigentlich alle übereinkommen. die ihre Freiheit. sich in ihrem Leben *willkürlich* irgendwelche Zwecke

setzen zu können, voreinander und gegeneinander geschützt wissen wollenl Ganz unabhängig vom moralisch Guten und Bösen ist die Bejahung allgemeiner Rechts- und Polizeiordnung für einen jeden notwendig, der sich frei Zwecke setzen will und kann. Diese Rechtfertigung ist so vernünftig und zugleich so a-moralisch, daß sie - nach *Kant* - auch der Teufel bejahen müßte! (Die Guten bejahen die Ordnung natürlich, um vor dem Teufel geschützt zu sein ...) Sie wird diktiert durch die quasi-natürliche, *allen* Menschen eigene *Dynamik der Selbstbehauptung,* die so etwas wie ein objektives Handlungskalkül zur Folge hat (im weiteren genannt: Logik der Selbstbehauptung).

Das Christentum impliziert, wie gesagt, eine Ethik der Nächsten- und Feindesliebe, die diese Logik der Selbstbehauptung sprengen müßte. Allerdings liegt hier der unendliche Abstand: Diese Ethik läßt sich nicht rechtlich-polizeilich institutionell verallgemeinern! Ebensowenig aber ist sie, als Ethik, Privatmoral, politisch unerhebliche und folgenlose Privatsache der Frommen. *Sie formuliert ein gemeinsames Ethos, das sich aber nicht kollektiv »berstellen« läßt.* Die Allgemeinheit des Gesetzes und der Polizeiordnungen ist notwendig, aber abstrakt. Es gilt für alle, unbeschadet ihrer nicht-identischen (non-konformen) Individualität. Das Gesetz verbietet es bekanntlich Armen und Reichen gleichermaßen, unter Brücken zu nächtigen ...

Die *konkrete Allgemeinheit des christlichen Ethos der Nächsten- und Feindesliebe* gelangt zur Wirklichkeit nur in der Bildung *kommunikativer Kompetenz durch den einzelnen.* Sie liegt quer zur »logischen« Wirklichkeit des Politisch-Allgemeinen, das vom Selbstbehauptungsdenken und damit von dem Implikat der Freund-Feind-Konfrontationen abgrundtief geprägt ist. Diese kommunikative Kompetenz christlicher Existenz bildet sich nur in den Augenblicken und in den Feldern, in denen die *Logik antagonistischer Selbstbehauptung* durchstoßen wird. Die kommunikative Kompetenz ist nicht Ergebnis abstrakter Verallgemeinerung. Das wäre schlicht widersprüchlich. Ich müßte ja den womöglich Widerstrebenden, den Feindseligen in die Solidarität meiner Liebe *zwingen.*

Solange wir von der Willkürfreiheit des Menschen und seinem Hang zum Bösen ausgehen, ist es also aus *logischen* Gründen *undenkbar,* ein »Reich Gottes« als *politisches* Reich der Freiheit zu fantasieren!

In eins und zumal aber stellt das Ethos christlicher Praxis einen enormen Sprengsatz für jede »Heiligsprechung« einer Ordnung dar: Gegen jede das reine Nutzenkalkül überschreitende Rechtfertigung des Bestehenden richtet sich der zersetzende Stoff, aus dem dieser »Traum« vom Leben-in-Gott gebildet ist.

Es ist also ganz genau darauf zu achten, aus welcher Perspektive ich spreche. Beispiel: »*Friedensdienst - 11lit und ohne Waffe*«. Im Staat sollen mich Recht und Polizei gegen die Willkür des Nächsten schützen. Zwischen den Staaten aber herrscht der Naturzustand der gegeneinander expansiven Selbstbehauptung. Die »Logik der Selbstbehauptunge gebietet vernünftigerweise die Selbstverteidigung. Wenn ich die riskanten (s, oben) Maximen der christlichen Ethik nicht *abstrakt* verallgemeinern darf, legt sich *auf der Ebene des Politischen,* in einem Gemeinwesen von Christen und Nichtchristen, von Schwachen und Mutigen, jener Slogan durchaus nahe. Er ist »vernünftig«. Er ist, wie *Sören Kierkegaard* das nannte, eine »Einräumung«. Erwachsend aus der *begründeten* Einsicht, daß es *widersinnig* wäre, die radikale Christlichkeit des einzelnen zu erzwingen oder politisch-allgemein auf sie zu bauen. Aber daß es ein fauler, wenn auch *unvermeidlicher* Kompromiß ist - so wie es faulen Frieden gibt, der immer noch besser ist als Krieg -, das muß immer wieder eingeschärft werden. Aus der Perspektive des auf je individuelle Wirklichkeit *kommunikativer* Allgemeinheit (also nicht gesetzlicher Allgemeinheit) zielenden radikalen christlichen Ethos ist jener Slogan unhaltbar. Dem einzelnen Christen als Christ - nicht als Staatsbürger! – ist *angesonnen,* mit dem Frieden bei sich praktisch zu beginnen. Da gibt es keine Vertagung. Keine Teleologie auf ein geschichtsimmanentes Ziel der Geschichte hin, an dem sich dann alles im Wohlgefallen der Glückseligkeit auflöste. Christus ist »das Ende der Geschichte in der Geschichre«. Gott, das Absolute, hat sich vorbehaltlos verendlicht, ist *einzelner* Mensch geworden: »Ich«.

Ich bin der Weg. Der Glaube an Jesus Christus, an die neue Daseinsstruktur einer im gegenwärtigen Absoluten gründenden Annahme und Verzeihung der Endlichkeit macht frei zur Nachfolge, zur Imitatio Christi. Keine Vertagung in ein Jenseits des Todes oder der Geschichte. Der Glaube an das Auferstehen-in-Gott enthemmt das Ich, entlastet es von der Angst um sich selbst und die Seinen, macht es frei dazu, in der Gewißheit der Gnade Gottes sich selbst (immer wieder: sich selbst und nicht die anderen) zu riskieren, verkörpernd die Geistesgegenwart, also: die Gegenwart des Heiligen Geistes. Im Innersten gewiß, daß Leiden und Tod durch das Mitleiden und Mitsterben Gottes selbst in dessen ewiger Gegenwart nicht vergebens und vergänglich sind. Das bedeutet: Freiheit von der Sorge um das Scheitern, das - gemessen an der äußerlichen Selbstbehauptungslogik - doch absehbar erscheint.

Ein Militärbischof erklärt: »*Weder der Soldat noch der Kriegsdienstverweigerer kann die Garantie dafür übernehmen, daß seine Entscheidung wirklich dem Frieden dient, den beide wollen.* Keiner kann für sich die Möglichkeit eines irrenden Gewissens ausschließen.« Recht hat der Bischof, mit beiden Sätzen. Aber abgesehen davon, daß diese »Garantie« zu geben oder zu übernehmen in *Niemandes* Macht steht, handelt der Christ spezifisch glaubensgemäß gerade dann, wenn er ganz bewußt aus seiner Entscheidungserwägung diese Frage nach der Garantie für sich *unbedeutend* macht: sie bedeutet ihm nichts, weil er das *Resultat* seines womöglich irrigen Handelns bewußt Gott, dem Herrn der Geschichte, übereignet.

Indessen: keiner darf dem *anderen* zumuten, dieser solle gefälligst seine so natürliche Selbstbehauptung und Selbstverteidigungsbereitschaft überholen. Auch derjenige, der glaubt, er selbst

vermöge dies, ist dazu nicht berufen. Auch seine Bekundung von Friedensbereitschaft *kann* opportunistisch, feige, Maulheldentum des Non-Konformismus seinl Niemand ist frei von Schuld: deshalb behält jener zitierte Slogan seinen Sinn: nicht als untauglicher Versuch, dem einzelnen gegenüber die Radikalität der christlichen Forderung aufzuweichen, wohl aber als Maxime, die verlangt, daß wir einander unsere Schwäche und Feigheit und Rechthaberei verzeihen und in der christlichen Gemeinde miteinander zusammenbleiben.

ENTSCHEIDUNG: DER SPRUNG ZWISCHEN >NORM(UND >SITUATION(

Zwischen der *Norm* und der *geschichtlichen Wirklichkeit,* zwischen der Einsicht in die »richtige« normative Urteilsgrundlage und der Beurteilung der jeweiligen Situation besteht eine unaufhebbare Kluft. Sie wird gefüllt, oder besser: übersprungen durch die *individuelle Entscheidung.* Zum Handeln, das nicht nur Wiederholung von Vorgestanztem ist, gehört prinzipiell dieser Dezisionismus. Unter Bezugnahme auf Normen, Gesetze, Werte formulieren wir gleichsam allgemeine Sollenssätze, auf die sich alle Menschen mit Vernunft und Einsicht verständigen können. Was aber der Fall ist, daß heißt: wie wir die unverwechselbar singuläre historische Situation beurteilen, das entspringt nicht einfach der Einsicht in jenes Normengeflecht, sondern verdankt sich einer je individuellen Urteilskompetenz, über die man zwar auch streiten kann, die aber *letztlich unableitbar ist* und darum auch nur vom einzelnen selbst verantwortet werden kann.

Ich wähle als weiteres Beispiel die Initiativen gegen den Kanzlerkandidaten S. aus dem Raum der Kirche. Wir *unterstellen,* alle an diesem innerkirchlichen Streit Beteiligten erkannten das Friedensgebot des Evangeliums an. Daß es nicht zu einer politischen Strategie direkter Umsetzung verwendet werden kann, das haben wir schon ausgeführt. An dieser Stelle ist aber vielmehr entscheidend: Für die Beurteilung des historischen Sachverhalts, genannt »S.« und gefaßt in die bange Frage »Erleben wir mit einem Regierungschef S. etwa den Machtantritt eines neuen autoritären, gar faschistischen Regiments?« gibt es zwar ein Gegeneinander von guten, weniger guten und schlechten *Gründen* der Abwägung, die Beantwortung der Frage aber und damit die *Gewichtung* der Gründe muß jeder einzelne in eigener Verantwortung und Kompetenz treffen.

Für *den* Pastor nun, der *fiir sich* zu dem Urteilsergebnis kommt, »S.« bedeute den gefährlichen Anbruch eines neuen Faschismus, ergeben sich einschneidende Folgerungen - insofern er als *Pastor* redet und sich der aufgezeigten Strukturen bewußt bleibt.

1. Er muß mit Überzeugung so reden, daß er die Urteilskompetenz der anderen einzelnen, die offenkundig gegenteilig optieren können, klar achtet und anerkennt. Die mögliche Berechtigung des Freiheitsanspruchs und des entgegenlaufenden Urteils der anderen ist als Infragestellung des eigenen Urteils einzubeziehen in die Rede über das als gut oder böse »Erkannte«. Stets gilt: in solidarischer Praxis verändert das Ich sich selbst, um

gerade nicht den anderen zum bloßen Gegenstand herabzuwürdigen. Jede Vereinnahmung in ein brüderliches »Wir« der 'Gemeinde hat zu unterbleiben. Das Wir der Gemeinde kann eher als der große Rahmen bezeichnet werden, in dem es - im Gegensatz zur Gesellschaft mit ihren ständigen Vereinnahmungstendenzen, Fraktionierungszwängen und Anpassungen - möglich ist, sich als dieser einzelne zu seiner extremen Beurteilung des Politischen zu bekennen. - Das heißt auch: wo eine Gemeinde diese Toleranz nicht aufbringt, ist sie nur ein Vereinsabklatsch der bürgerlichen Gesellschaft, d, h. auch im theologischen Sinne, sie ist geistlos.

2. Wenn nun ein solcher Pastor aufgrund seiner individuellen unableitbaren Entscheidungs- und Urteilskompetenz, aus dem Geist des Evangeliums redend, zu dem Ergebnis kommt, ein bestimmter Politiker stelle z. B. durch seine Machtansprüche und Machtmißbräuche eine Gefährdung der Rechtsordnung selbst dar, also: der Basisbedingung von geordnetem Zusammenleben überhaupt, dann *darf* er nicht nur die Kanzel gebrauchen, dann *muß* er es auch tunl (Wir achten jene Pastoren, die nach der Reichskristallnacht sich mit ihren geschundenen jüdischen Mitbürgern solidarisierten und Gefahr liefen, selbst geschunden zu werden; wir verachten nicht jene, die Angst hatten und es nicht taten, wohl aber jene, die auch noch die Unverfrorenheit besaßen, für ihre Nichteinmischung theologische Gründe, etwa der 2-Reiche-Scheidung, in Anspruch zu nehmenl)

3. Wir unterstellen also, die Grundordnung gemeinsamen rechtlich geregelten Lebens selbst stehe auf dem Spiel! Also stellte die Anti-S.-Predigt einen Schritt dar, in dem aus Gewissenszwang vom Prediger eine *»Ausnahme«* beansprucht wird, ein Ausgenommensein von der prinzipiellen Rücksicht auf die Entscheidungskompetenz und Irrtumsberechtigung der anderen Gemeindeglieder, womöglich durch direkte politische Rede und Aufforderung »Stoppt S.«. Diese direkte Intervention stellt einen Grenzfall dar, eben den der unmittelbaren Politisierung. Niemand hat angesichts jüngster geschichtlicher Erfahrungen das Recht und die Superkompetenz, dem Pastor dieses Engagement prinzipiell zu verweigern. Er kann damit zum Retter werden, weil er aus dem Schlummer der Selbstgerechtigkeit und der realen wie geistigen Bequemlichkeit aufscheucht. Aber - und das ist mit gleichem Nachdruck hervorzuheben – er kann un-wissend schuldig werden. Seine Entscheidung, seine Beurteilung mag abgrundtief falsch sein - was sich vollständig ja stets erst hinterher herausstellt. Das noch steht ihm zu, als Irrender und als Sünder. (Denn, nebenbei, die »Kapazität« der Sündhaftigkeit liegt eben in dieser Differenz zwischen Norm und Entscheidung: was zu tun wäre in Solidarität mit den Schwachen und Fremden, pflegen wir zu wissen - und erfahren uns doch ständig als handelnd und lebend *gegen* das, was not täte.)

Schuld in einer sozialen Dimension aber lud jener Prediger, der *Möglichkeit* nach, auf sich, als er, sich in einer Ausnahmesituation wähnend, Zuflucht suchte bei der direkten politischen Aktion, damit seine eigene Urteilskompetenz riskant verallgemeinerte und die Struktur von Gemeinde gleichsam damit außer Kraft setzte, daß er sie in den politischen Gegensatz der Meinungen und Urteile hineinzog, in welchem die Freund-Feind-Konfrontation eher dominiert als das Prinzip der Feindesliebe.

Ich betone: auch dieser Schritt mochte dem Pastor geboten erscheinen - und

dann war es seine *Pflicht* vor Gott und den Menschen. diesen Schritt zu tun. Nur: vor den Folgen solcher Entscheidungen darf man dann nicht davonlaufen. Der so Predigende setzt gleichsam ungefragt die Eigenständigkeit der Urteils- und Entseheidungskompetenz der einzelnen Gemeindemitglieder außer Betracht. Genau das durch *keine* Erwägung irgendeiner theologischen oder politischen Art einzuschränkende individuelle Wahrheits- und Kompetenzbewußtsein der Subjektivität ist damit verletzt und mißachtet. So berechtigt die Berufung auf die Ausnahmesituation durch den Prediger also sein mag. so berechtigt kann es sein. wenn sich die Gemeinde solche Bevormundung verbittet. Das heißt: Was der Prediger nun an Reaktion wider sich heraufbeschwört. muß er ohne Weinerlichkeit auch ertragen und erleiden. Wer sich auf die Ausnahme beruft. muß gleichsam a priori sich so stark fühlen. theologisch begründet auch zum Opfer der eigenen beruflichen Existenz als Pastor *dieser* Gemeinde, im Grenzfall, bereit zu sein. »Theologisch begründete meint hier: es *kann* sich ja historisch herausstellen. daß er »seheiterte« nach erstem Ermessen. daß aber sein Fanal berechtigt warl Ein auf diese Weise sich Exponierender muß also zum Opfer bereit sein und die Folgen seiner Tat wie sich selbst Gott snheimgeben, der schließlich – als List der Vernunft – jede individuelle freie Tat in ein uns undurchschaubares aber als sinn-voll geglaubtes Ganzes des geschichdichen Zusammenhanges integriert.

Die christliche Kirche hat sich zur Sicherstellung humaner und formal gerechter Umgangsformen eine kirchenrechtliche Ordnung gegeben. in deren Rahmen solche Konflikte abgewickelt werden sollen. Es bedarf nach diesem Durchgang aber wohl gar keiner näheren Erwägung. daßeine Kirchenleitung, die sich nicht riskiert im freiheitlichen Dialog der Gemeinde. keine Befugnis beanspruchen kann. in strittigen Fragen der Urteilsbildung über historische Sachverhalte und Personenfragen – *nicht* über die zugrunde liegenden Kriterienl - »von oben« einzugreifen[3].

3. In einer Stellungnahme der Kirchenkanzlei der EKiD (vom 13. 7. 1981)- einer »Erwiderung« auf »Anfragen evangelischer Christen in politischer Verantwortung an ihre Kirche«, formuliert vom Ev. Arbeitskreis der CDU/CSU -- finden sich an zentraler Stelle Distinktionen. die den hier dargelegten entsprechen: »... Zusammenhang und Unterscheidung von >politischer< und sreligiösere Sprache (werden) niemals theoretisch allgemeingültig beschrieben werden können. sondern immer wieder in der aktuellen Situation gefunden werden müssen.« Vom »Graben zwischen Vernunft und Gewissen« ist die Rede und von der Notwendigkeit, »die erforderliche Balance (l) zwischen >Bekenntnis(und >Vernunfte zurück-(zu)gewinnen«. Die Autoren beziehen ausdrücklich die Möglichkeit der *Ausnahme*-Situation ein. in der »die Abwägung zwischen konkurrierenden Rechtsgütern die Entscheidung für eine so oder so unabweisbare Verletzung einzelner geltender Rechtsnormen zur Folge hat«. *Leider werden in dieser Verlautbarung die prinzipiellen Hinweise von den (durchaus plausiblen) pragmatischen nicht präzis geschieden.* Pragmatisch mahnt man z. B.: nicht mit jenem Extremfall der Ausnahme mutwillig zu spielen. indem man etwa jede aktuelle Auseinandersetzung mit dem letzten Gewicht

Offenkundig ist die theologische Rechtfertigung und aus dem christlichen Glauben motivierte *Praktizierung* prinzipiell non-konformer Subjektivität ein Politikum ersten Ranges: gerade *indem* sich die Gestalten der Kommunikation, die sich hier ausbilden, nicht *direkt-intentional* auf das Politische, also: auf Beteiligung an der Macht, richten. Insofern sie sich durch das Wesensmoment des Machtverzichts auszeichnen, stehen sie *quer zu den je herrschenden konventionellen Normierungen,* suchen und halten den Bund mit jenen (auch außerhalb der Kirche), die nach Maßgabe des empirisch-politisch Bestehenden die Schwachen, die faktisch Machtlosen sind.

Es lassen sich also sehr wohl *Kriterien* angeben hinsichtlich der gemeinsamen, der kollektiven Außenseite solcher individuellen Praxis, die doch nur *indirekt* das Politische bestimmt. Zu verweisen wäre auf die paradigmatische Bedeutung solcher Gruppen, deren Mitgliedern man auch beim schlechtesten Willen keine primär ich-zentrierte Motivation, keine verborgene und nur verbrämte Interessenvertretung wird unterstellen dürfen.

In Organisation und praktischer Außengerichtetheit dieser Kollektive scheint etwas von dem auf, was man als *solidarisch vermittelte Allgemeinheit* begreifen kann. Sie zwingen das Ich nicht zu einer Totalidentifikation mit dem Kollektiv und sie fordern nicht scheinheilig den Totalverzicht des Ich auf die Befriedigung seiner Bedürfnisse. Auch genügt sich dieses immanente Verhältnis von Ich und Kollektiv nicht selbst in irgendeiner Kumpanei, sondern es hat sein Ziel gerade in der *Solidarität mit dem Fremden.*

Dies schließt das Leiden an der *unaufhebbaren* Negativität der Entzweiung ein. Die innere Struktur dieser Gruppen *begünstigt* die Einschränkung der expansiven Machtpolitik. Selbst *vor-politisch verfaßt,* wirken sie doch als streitfähige Subjekte, in Auseinandersetzung mit den etablierten Mächten und Interessengruppen, indirekt auf das Politische ein; sie erheben den Anspruch, auf ihren je bestimmten

---

der Ausnahme-Situation beschwert; nicht durch parteiliche, also distanzlose Solidarisierung die Voraussetzungen zum Helfen zu zerstören; der religiösen Aufladung nüchterner Ermessensentscheidungen zu wehren; usw. - Nur wenn man den Unterschied zwischen diesen pragmatischen und pastoralen Hinweisen einerseits und den Implikationen jener prinzipiellen Einsichten andererseits einschärft, wird verdeutlicht werden können, welches Ansinnen an den einzelnen mit der Forderung gemeint ist, er solle streng »die Entscheidung des Gewissens« und die »gewissenhafte politische Entscheidung« auseinanderhalten.

Feldem den offiziellen, legitimen Machtträgem als *kritisches Korrektiv* gegenüberzutreten. Fest steht jedenfalls, daß, wenn überhaupt, nur so die Formen des politischen Streits selbst qualitativ umgeformt werden können. Die in machtpragmatischer Perspektive unübersehbare Schwäche könnte sich als die wahre Stärke erweisen - als Stärke einer Wahrheit, die nirgends auf das Schwert vertraut.

Wer Sensibilität für fremdes Leiden entwickelt, wird sich gegen dessen politische Dimension gar nicht abschirmen können. Gewiß, karitative Hilfsbereitschaft hat auch Sinn; sie ist berechtigt und notwendig. Und doch: wer die sicherlich oft nur schwer durchdringbare politische Verursachung von Leiden unberücksichtigt läßt, hat nicht selten einen hohen Preis zu zahlen: Selbstbetrug, Harmlosigkeit, Torheit. Man kennt den Fall, daß deutsche Arbeiter für Erdbebenopfer in der Türkei viel Geld sammelten. Die gleichen Leute forderten »Türken raus«, als im eigenen Betrieb Kurzarbeit und Entlassungen anstanden. Man kann »Solidarität« üben, um das Schuldgefühl abzuschütteln und um eigene unverdiente Privilegierung nicht antasten zu lassen. Man kauft sich los. Entscheidend dagegen wäre die Wendung des einzelnen auf sich -selbst, die eigene Schuldverstrickung und Verdrängungspraxis nicht länger verleugnend.

Der Widerstand, die gemeinsame Interessendurchsetzung sozial oder ökonomisch schwächer Gestellter, ist, als Reaktion auf Unrecht, natürlich ethisch legitimiert gegenüber unausgewiesener sozialer Macht; hier Verzicht zu predigen, wäre zynisch. Aber: *ohne* die *SeJbst*-Veränderungsstruktur der *zweckfreien, nicht kalkulierenden So/idarität* und ihrer *Berechnung des Prinzips direkter politischer Aktion und Agitation* böte nicht die Gewähr dafür, daß sich nichts unterm Deckmantel »Solidarität« eine bloß partikularistische Kollektivierung der individuellen Interessen vollzöge, also neue Scheidungen und gesellschaftliche Gegensätze folgen würden, mit neuen Unrechtstatbeständen. Die Herrschaft der Interessen schließt *Se/bstbehallptll1lg durch Gegnerschaft* bekanntlich geradezu ein. Eben dem versagt sich eine politisch exponierte Praxis des Verzichts auf Selbst- und Macht-*Durchsetzung*. Der *Machtstratege* wird fragen: bedeutet solche Praxis nicht sinnloses Selbstopfer? Wird das Schaf nicht zur Beute der Wölfe? Homo homini lupusl Die Antwort fällt so eindeutig wie unbefriedigend aus: Das Selbstopfer kann nach rein menschlicher Berechnung *umsonst* sein; der kommunikative Zusammenhang kann sich restlos verzerren, weil die *anderen* ein solches sich nicht panzemdes Individuum sehr wohl zum Objekt *ihrer* Selbstbehauptung und ihrer Ängste machen. Dann ist es allerdings das schwerste, nicht

Verrat zu üben, also: nicht den Gesetzen instrumenteller Vernunft zu folgen. Es gibt indessen keinen dritten Weg zu dieser Fast-Überstrapazierung: entweder das Ich riskiert es, der Durchsetzung eigener Macht zu entsagen - und damit riskiert es in der Tat die eigene Existenz, oder es stellt sich stets hinter allen möglichen humanitätsduseligen Fassaden der alte Herrschaftsmechanismus her. Im ängstlichen Festhalten an einmal erlangtem Besitz - auch Freiheitsbesitz! -, dominiert unsere Krämerseele: Prinzip »Besitzstandswahrung«.

Der Glaube vermag diesen Bann der Selbstsicherung zu lösen. Er macht frei von der Angst um sich selbst und das heißt auch: frei von der Angst vor dem Tod. Er desillusioniert radikal und bringt zu Bewußtsein: ein *unmittelbarer* praktisch-politischer Vollzug des als allgemein vernünftig Erachteten *muß* Illusion bleiben; die total *entfremdungslose* Solidarität der Guten ein unmenschlicher Traum.
Dieser Glaube, der gegen die lähmende Resignation angeht und die so »verständliche« Konstruktion von Alibi-Barrikaden nicht gelten läßt, ruft quasi zwangsläufig gegen sich Aggression hervor; Konflikte sind unvermeidlich, die Reaktion der Funktionäre jedweder Couleur absehbar. Solche Ichverfassung kollidiert mit der *jeder* Institution eigenen Trägheit. Manche laufen deshalb herum wie Märtyrer im Wartestand: sie tun nichts, aber leiden schwer an dem, was ihnen an Unbill durch die »Herrschenden« möglicherweise zustoßen könnte ...

Dogmatische Vereinnahmungen einerseits, Preisgabe des Irrenden andererseits, das sind die Sünden wider den Geist der Gemeinde: Das Selbst, das sich in der durch Jesus Christus erschlossenen Sinndimension geschichtlichen Handelns bewegt, hat zumindest *dies* zu erkennen, wenn es auch immer wieder diesen Sünden selbst erliegt. Ich sehe Jesus als Verkörperung eines nicht-strategischen, eines im politischen Sinn nicht-utopischen, eines zweckfreien Aufbruchs aus allen traditionellen Bindungen und gesellschaftlichen Konventionen. Diese gott-gegründete Emanzipation aus aller Autoritätshörigkeit ist vom Nachfolgenden ebenso radikal erwartet (weshalb es Nonsens ist, nunmehr Jesus im inhaltlichen Verständnis als Autorität zu projizieren!).

Der Name *Jesus Cbristss* steht in der Tat für ein Paradigma der Kritik. Ihr verfällt jegliche Resignation vor dem als letztlich unüberholbar geltenden Realitätsprinzip. Bekundet sich im sozialen Kontext Feindseligkeit, stellt der Glaube per se, ohne Rücksicht und Taktik, ein Protestpotential dar, ohne es doch *direkt,* machtpolitisch, sein zu wollen. (Ich erinnere nur, um ein Beispiel zu geben, an Präses *Scharfs* Gefängnisbesuche bei Frau *Meinhoff* und die unerhört geifernde Hetze, die er gegen sich

heraufbeschwor. Oder an die Tage von Mogadischu, als es in den Medien die Kirchenvertreter waren, die sich gegen die Eskalation der Wut wendeten und zur Besonnenheit und Menschenachtung mahnten.) Auch wo man sich fast gewohnheitsmäßig *abfindet* mit dem Gleichgewicht des Schreckens von Vemichtungspotentialen des Overkill, mit dem gewaltsamen Austrag begrenzter lokaler Konflikte, mit dem innenpolitischen Terror freiheitsfeindlicher Regime oder - in der eigenen Lebenswe1t - mit dem Sog der Sicherheitsangst. die zur verbissenen Fixierung auf immer neue Feindbilder verleitet, wird sich das Nein des christlichen Glaubens zu artikulieren haben, freilich primär nicht als Griff nach den Schalthebeln der Macht, sondem als die *intentionslose* aber durchaus öffentliche *Solidarität des Leidens* mit den Geschundenen - in der Überzeugung, so am ehesten werde der Bann explodieren, das Netzwerk der Unterdrückung reißen.

Jede Epoche und *jede* Lebenswelt basiert auch auf Verdrängungen, auf Tabus, auf eingefleischten Ungerechtigkeiten, lebensfeindlichen Regulierungen. Die Menschen sind endlich, ihre Ordnungen sind es dementsprechend auch. »Endlich«, d. h. nicht nur: fehlerhaft, schuldbeladen, sondem auch: vergänglich. Sie verdienen es auch, gegen ihr ständiges Vergehen nicht pseudo-religiös stabilisiert zu werden. Der christliche *Glaube* verkörpert eine *Instanz der Nonkonformität.* Der Protest dieses Glaubens gegen die resignierende, gleichgültige oder die positive Anpassung an je Bestehendes verdammt das Bestehende nicht als schlechteste aller Welten, sondem stößt es, allerdings radikal, auf *seine* besseren, gerechteren, humaneren Lebensmöglichkeiten; im historischen Abstand wird so der von jesus ausgehende Anstoß aktuell. Gegen die Trägheitstendenz, in jene Geschichts*losigkeit* zu verfallen, welche die Perfektionierung der vorherrschenden Verhaltensmuster einschließt, verkörpert Jesus das Paradigma alternativer gewaltfreier Praxis. Sich der verdrängten Möglichkeiten des Lebens aller wie gerade auch der real gesellschaftlich an den Rand Gedrängten anzunehmen, ohne durch neue Frontstellungen einzelne oder Minoritäten irrationaler Herrschaft auszusetzen - das ist das Ziel. Die jesuanische Kritik am Realitätsprinzip versetzt die Existenz in die Unruhe des Widerspruchs. Gott als Grund der Gemeinsamkeit aller Menschen (die frei und insofem auch böse zu handeln vermögen) wird konkret immer nur in einem Gehalt erfahrbar. der die Unterscheidung einschließt: unter Berufung auf ihn lassen sich die ideologischen Schleier falscher Versöhnung oder verkürzter »Gerechtigkeit« zerreißen.

Über die Abgründe der jeweiligen historischen Lebenswelten hinweg hat sich an Jesus die

Kontinuität >Gottes für unse erschlossen: daß uns die Möglichkeit offensteht, befreit zu werden vom Tod als einer die Lebensenergie lähmenden Last, der krampfhaften Sorge um die Selbsterhaltung, den Rechtfertigungs- und Selbstdarstellungszwängen. Die haßgetränkte kindische Fixierung auf Vaterautoritäten oder die orale zur Unmündigkeit verurteilende Bindung an Mutterbilder lähmt den Handlungswillen und führt in die Gefangenschaft von Schuldkomplexen. Die Gewißheit einer geschwisterlichen Solidarität süber den Tod hinaus- ermutigt, loszulassen und die Schritte in die nicht berechenbare Zukunft einer größeren Gemeinsamheit der Menschen zu riskieren - wie jener Mann Jesus es zu *seiner* Zeit auf *seine* Weise tat.

In der Ausprägung alternativer Handlungsmaximen zum -bloß-Bestehenden findet sich der >Nachfolgere Jesu in der Gleichzeitigkeit mit ihm. Was in solcher Beschreibung formal erscheint, verdichtet sich praktisch zum Impuls, auf inhaltlicher Konkretion zu bestehen.

Die historische Zufälligkeit des »Anstoßes« Jesus wird zu einer *unüberholbaren* Theorievoraussetzung: Jesus konfrontierte praktisch eine historische Lebensgemeinschaft mit einem universalen Sinnanspruch, scheiterte und starb. Indem nun wiederum Menschen sich, *historisch* zufällig, in die Kontinuität dieser Lebensintention stellten und ihren Existenzentwurf als Nachfolge in die Wahrheit verstanden und bekannten, revidierten sie das Urteil der Geschichte über jenes Ereignis. Über das kritische *Korrektiv uneingelöster und historisch nicht einzulösender Totalität* vergewissert man sich, daß *jeder* jeweilige Ausgriff auf Wirklichkeit relativ ist. Stellt sich das Selbstbewußtsein in die von Jesus Christus eröffnete Sinn-Dimension, so vermag es *das gegenwärtig Unabgegoltene* zu Bewußtsein zu bringen ohne die rechthaberische und insgeheim gewaltgeladene Überzeugung, es könnte womöglich je gelingen, eine gerechte Ordnung der Liebe geschichtlich *herzustellen,* die der Dialektik der Endlichkeit und ihrer Verschuldung enthoben wäre.

Dr. KlaNs-M. Kodalle

Parkallee 3
2000 Hamburg 13

Ehe und Familie

*Verbindlichkeit in Wandel**

VON HERMANN RINGELING

1. VERSUCH EINER WERTETAFEL

A. für die vormoderne Familie (»Haus«) im Kontext der christlichen Kultur;

B. für die modeme Familie (Entwicklungszäsur um 1750)

mit Angabe von Kriterien für einen möglichen christlichen Kontext

VORBEMERKUNG

Das Schema gibt grobe, idealtypische, nicht schichten- und eposehenspezifisch relativierte Merkmale an. Dabei sind *Zwecke* ethisch nicht gewertete *Ziele der Institution, Güter* (vielfach auch bezeichnet als »Werte«) *regulative Prinzipien für den rechten Gebrauch der Institetio«,* hier mit bes. Bezug auf die Ehe (E) als Personengemeinschaft im Verhältnis zur Familie (F) nach augustinischer (und reformatorischer, wobei der Sakramentsbegriff relativiert wird) Tradition. Güter sind daher ethische Wertungen, die eben zwischen bonum und malum unterscheiden. Aus dem Bezug der Güter auf die Zwecke ergibt sich das *Schema der normativen, regelungsbedürftigen MerkIIlaie der Institutio«,* die *Mittel der Ordnung* von Familie und Ehe im traditionellen europäisch-christlichen Kontext bzw. die von Ehe und Familie im säkularen, potentiell humanistisch-christlichen Kontext der Gegenwart.

WERTETAFEL A

(1) Zwecke der Fal1lilie (Ziele)

1. Fortpflanzung/Aufzucht (Nachkommen, bes. männl.)
   - biol. Zweck (Reproduktionssystem)
2. Erhaltung/Zugewinn (Besitz/»Blut«)
   - ökon, Zweck (Wirtschafts- und Verwandtschaftssystem)
3. Schutz/Fürsorge (»Liebe«, Unterstützung)
   - sozialer Zweck (Sympathiesystem)
4. Ordnung/Eigenständigkeit (Rang, Beruf; »Zelle«)
   - polit, Zweck (Dominanzsystem)
5. Tradition, Religion (Kulturvermittlung)
   - pädagog. Zweck (Sinnsystem)

(2) Zwecke der Ehe (E = integriert in F; paetum supra partes)

1. Familie
2. Sex. Befriedigung

(3) E.-Giiter (»Werte«) (Anm.: Nach Augustin überwiegend,

* Diskussionsbeitrag: Familienrechtskommission der EKD (24. 4. 1981).

aber nicht nur aufgefaßt als bona excusantia matrimonialia, und zwar gegenüber den mala (Übeln des Ehevollzugs: Begierlichkeit, ungeordnetes Luststreben [concupiscentia]).

1. Fides (Treue; [leibt] Pflichten gegeneinander)
2. Prolis (Fortpflanzung, Nachkommenschaft/Aufzucht)
3. Sacramentum (reformator. relativiert u, insofern allg: Unauflösbarkeit)

(4) E.-Normen (Mittel zum rechten Gebrauch der von Gott gegebenen Ordnung)
(Anm.: Nach repräsent. Formulierung im Codex Juris Canonici [CIC can 1013 § 1], wo weiter [§ 2] die wesentlichen *Eigenschaften* der E genannt werden: Einheit und Unauflösbarkeit [bes. Festigkeit vermittelt durch d. Sakrament]).

1. Hauptzweck: Erzeugung und Erziehung von Nachkommenschaft
2. Nebenzwecke: Gegenseitige Unterstützung und geordnete Befriedigung des Geschlechtstriebes

(5) Normen der Familie (setzen [4] voraus)
(Anm.: Regelungsbedürftige Zwecke mit Angabe[:] der wesentlichen Mittel)

1. Patriarchalische Ordnung
(: Institut der Heirat)
2. Relative Monogamie
(: funktional u. patriarch, relativierte Sexualmoral)
(betr, auch 3.)
3. Legitimität der Nachkommenschaft
(: Verwandtschaftsordnung [patrilinear], Inzestverbote etc.)
4. Gemeinschaftspflicht
(: Wirtschafts- u. [reilw.] Wohngemeinschaft [arbeitsteilig]; Zeugungs- u. Erziehungsgemeinschaft; rel.-kulturelle Gemeinschaft [= »geistige« G. als Zielgebot])
5. Wertvermittlung
(Christl. Religion u. Kultur, : »Katechismus«).

WERTETAFEL B

(Anm.: Die Umkehrung der Reihenfolge von F - **EinE** - F markiert die Entwicklungszäsur; dies setzt die genauere Analyse des Struktur- und Funktionswandels der Familie/Ehe voraus [vgl. *E. Durkheim:* Kontraktionsgesetz, *R. König:* Desintegrationsprozeß]).

(1) Zweck der Ehe (E - desintegriert [tendenziell]; E *ist* Vertrag bzw. personale Gemeinschaft [s. Aufklärung/Romantik])

1. Ehe (Selbstzweck, Definitionsfreiheit)
2. Familie/Gesellschaft (reale und/oder symbolische Fruchtbarkeit)

(Struktur: partnerschaftlich-gleichrangige Ordnung als Tendenz)

(2) Ehegüter (nach einer vermutungsweise «mittleren Linie« in der heutigen Auffassung; vgl. auch die Tafeln bei *N. u. G. O'NeiJl,* Die offene Ehe, Hamburg 1975, S. 44f.).

1. Liebe, Glück [= »fides«)
   (Vorrang des personalen Motivs vor dem institutionellen; tendenziell auch: »Gesinnung« statt »Pflicht«)
2. Fruchtbarkeit (= »prolis«)
   (real und/oder symbolisch)
3. Gemeinschaft (= »sacramentum«)
   (dialogisch, auch: konfliktiv)
   (Anrn.: Anführungszeichen bedeuten: Die Motive der Tradition wirken analog weiter; Kontinuität in der Diskontinuität).

(3) E.-Normen

1. Partnerschaft
   (: Soziale Selbständigkeit der Frau)
2. Gemeinschaft
   (: prinzipiell in »biographischer« Perspektive)
3. Verantwortliche Elternschaft

Tendenz: Differenzierung zwischen Ehe bzw. eheähnlicher »Lebensgemeinschaft« und Institution/rechtlicher Organisation. Vorrang der »ehelichen Gesinnung« (affectio maritalis) vor der rechtlichen Gestaltung und den institutionellen Formen; vgl. *R. König,* Die Familie der Gegenwart, München 1974; die Tendenz zeichnet sich auch in der Theologie *(seit Barthl)* ab.

(4) Zwecke der Familie

1. Fortpflanzung (Anm.: stärkstes Institutionalisierungsmotiv)
2. Erziehung der Kinder (Wertvermittlung)
   (relativiert durch andere Erziehungsträger, Sozialisierungsinstanzen)
3. (Kritische) Solidarität der Familienangehörigen

(5) Normen der Familie (humanistisch-christlich)

1. Verantwortliche Elternschaft
2. Annahme und Fürsorge (Eltern gegenüber Kindern);
   Achtung und Dankbarkeit (Kinder gegenüber Eltern)
3. Erziehung und Mitwirkung an den Sozialisierungsinstitutionen
4. Teilnahme am öffentlichen Leben

(6) Christliche Kriterien (Versuch nach Vorbildern von Kriterienkatalogen in der Art *A. Ricbs}*

E:

1. Kriterium der Gegenseitigkeit (bes, in der Rechtsbeziehung): vgl. Mk 10,2-12
2. Kriterium der Gleichrangigkeit (bes. in der Wertordnung): vgl. Ga13,28
3. Kriterium der gegenseitigen Unterordnung
   (in der Liebe/Furcht Gottes):

Eph 5,21

4. Kriterium der unbedingten Sorge
(christonomes Prinzip): Ga! 6,2

Kriterien der Lebensgemeinschaft in der Intention des 6. Gebotes (reformierte Zählung: 7. Gebot) mit dem Ziel der Einheit (Ganzheit) und Dauer.

F:

= Relativiert durch die Eltern-Kind-Beziehung nach Kriterien der gegenseitigen Achtung, Fürsorge und Dankbarkeit in der Intention des 4. (bzw. 5. Gebots und der neutestamentarischen Haustafeln, vgl. Kol 3,20f.; Eph 6,1-4.

II. KOMMENTAR

Der auf den vorangehenden Seiten abgedruckte Versuch einer Wertetafel hat den Zweck, eine Gesprächsgrundlage zu schaffen für die uns bewegende *Frage nach einer christlichen Ethik der Familie heute* oder anders ausgedrückt: nach einer zeitgerechten Ethik in einem christlichen Kontext oder Sinnzusammenhang. Um diese Frage zu beantworten, kann man nicht bei spekulativen Vorstellungen ansetzen, aber auch nicht unmittelbar bei biblischen Vorstellungen von Ehe und Familie. Ich lasse aber auch die verschiedenen Konzeptionen in der gegenwärtigen Theologie beiseite, mit denen man einsetzen könnte, zum Beispiel um – woran mir viel liegt - den Ansatz der sog. theologischen Institutionentheorie zu überwinden. Dieser bildet ja gleichsam die Plattform für die Arbeit und die Veröffentlichungen der Familienrechtskommission der EKD in den früheren Jahren. Ich nähere mich diesem Ziel einer neuen theoretischen Grundlage zunächst nur, und zwar, indem ich den Wandel der Familie und der auf sie bezogenen Wertvorstellungen in der Form von Werte- oder Merkmalstafeln skizziere (man beachte die einschränkenden Bemerkungen zur Rechtfertigung des groben Schemas, das auf Ergänzung durch die Diskussion, auch zusätzliche Beiträge aus den anderen theologischen Disziplinen, angelegt ist).

Dabei lege ich gleichermaßen Gewicht auf die Verdeutlichung des radikalen Umbruchs seit (stichwortartig angezeigt:) der Zeit *Zinzendorfs und* der Kontinuität in der Diskontinuität. Es ist eben nicht so, daß die christliche Tradition in der neuzeitlichen Entwicklung einfach verlorengeht oder abbricht (und damit zu einem radikalen Neuansatz oder Gegenentwurf der Theologie führen müßte); sie wird vielmehr - vorsichtiger ausgedrückt - in ein anderes Koordinatensystem übertragen. Eine solche *Kontinuität in der Diskontinuität* läßt es dann eben auch zu, daß die zeitgenössische Ausgangslage, also die Ehe - und Familien - und überhaupt Lebenswirklichkeit, an der wir alle immer schon vor jeder besonderen religiösen Prägung

teilhaben, in einen christlichen Sinnzusammenhang einbezogen werden kann. Auch diesen selbst lasse ich dahingestellt; es wird vor allem dann auch etwa bei der Frage nach den nichtehelichen Lebensgemeinschaften wichtig sein, konkrete Maximen einer christlichen Ethik zu entwickeln[1].

Zur Wertetafel A

t. Zwecke der Familie: Diese Rubrik antwortet auf die deskriptiv gemeinte Frage: Wozu ist die *alte Familie* da, welches sind ihre systemimmanenten, ethisch noch »neutralen«, also eben durch die Institution selbst vorgegebenen Ziele? Die fünf Punkte sind eher als Kreis zu verstehen, könnten aber auch als eine aufsteigende Ordnung betrachtet werden; das hängt von der Theorie ab, mit der man sich auf sie bezieht. Diese allgemeinen, beschreibbaren Zwecke sind zugleich Angaben über die Möglichkeitsbreite für eine *bestimmte* Gestaltung, die immer nur einiges verwirklicht, anderes ausschließt, einige Werte anderen vorzieht usw.

Diese Zwecke finden sich unter A (1) 1-5; die Bezeichnungen für die Teilsysteme sind in der Soziologie auch für die heutige Familie geläufig, was auch ein Hinweis darauf ist, daß die Wertetafel B nur hinsichtlich besonderer Akzente von A unterschieden werden soll.

2. Zwecke der Ehe: Typisch für die alte Ordnung ist zunächst einmal überhaupt der *Vorrang der Familie vor der Ehe;* diese ist integriert in die Familie und sie ist - was die theol. Institutionentheorie noch einmal festhalten wollte – den Individuen entzogen, ein Vertrag, der - wie die theologische Schlüssel*vokabel* lautete – "Unverfügbares« regelt. Diese Rubrik antwortet also auf die Frage, die ebenfalls deskriptiv gemeint ist: Wozu ist die Ehe da? – Ihr erster Zweck ist demnach die Familie, d. h.: es gibt auch nur eine geringe individuelle Gestaltungsmöglichkeit. Ihr zweiter Zweck ist die sexuelle Befriedigung.

3. Diese Rubrik fragt nach den Ehe-Gütern oder in anderem Sprachgebrauch nach den Ehe-Werten, d. h. nach den ethischen Grundmotiven für den rechten Gebrauch der vorgegebenen Institutionszwecke. Mit anderen Worten: diese Rubrik antwortet auf die Frage: Was macht - nach der Tradition – den sittlichen Charakter der Ehe aus, was ist von den Eheleuten als den erwachsenen und damit prägenden Mitgliedern der Familie anzustreben? Die Reihenfolge der drei Güter (so nach *Ratzinger*) ist der Sache nach gemeinchristlich seit Augustin, wobei man natürlich am Sakraments-

1. Ein Beitrag von mir zu diesem Thema für den dritten Band des Handbuchs der christlichen Ethik wird 1982 erscheinen. Einstweilen begnüge ich mich damit, einige *Kriterien* für das Christliche, den christlichen Kontext oder Sinnzusammenhang anzugeben.

begriff nur das Moment der Unauflösbarkeit hervorheben darf. Anzustreben sind also die Güter (1) der Treue (die Einheit der Ehe), (2) der Nachkommenschaft, (3) der Dauer. Von hier her kommt man zu den

4. Ehe-Normen: Die Frage heißt jetzt: Wie soll demnach, d. h, aufgrund der ethisch relevanten Güter - oder Werteordnung, die Ehe gestaltet werden? Welches, anders gefragt, sind die ethisch gerechtfertigten Zwecke einer normativen Regelung, die dazu dient, die Güter der Ehe zu verwirklichen? Generalisierend kann mit dem CIC gesagt werden:

1. Hauptzweck der normativen Regelung der ehelichen Gemeinschaft im Kontext der christlichen Kultur (vor der »Zäsur«) war die Erzeugung und Erziehung von Kindern;

2. Nebenzwecke: die gegenseitige Unterstützung und die geordnete Befriedigung des Geschlechtstriebs. Allerdings ist darauf hinzuweisen, daß diese Zwecke zu »juristisch« formuliert sind; tatsächlich muß man in die »gegenseitige Unterstützung« auch die bei *Albertus Magnus* und dann vor allem *Luther* (s. *W. Eiert,* Morphologie des Luthertums) bereits wichtigen und in der Lebenswirklichkeit immer auch vorhandenen »innerlichen« Momente der Gattenliebe eintragen. Von da aus kommen wir zu:

5. Normen der Familie: Die Frage heißt: Wie muß - auf dem Wege über das ethisch beeinflußbare Verhalten der Erwachsenen – die Familie geordnet werden, damit ihre (im Vorherigen) christlich interpretierten Zwecke auch wirklich erreicht werden können? Welches sind die Zwecke und (in Klammem angegeben) wesentlichen Mittel der Normierung?

Als Gegenstand der Normierung erscheint:

1. Die patriarchalische Ordnung; das Mittel, um sie zu gewährleisten, ist das Institut der Heirat im Sinne der arrangierten Ehen (vgl. zum Ganzen auch *Ringeling,* Art. Ehe, Evang. Sozialexikon 71980).

2. Die relative Monogamie. Nach meinem Sprachgebrauch ist das eine Realnorm, die sich von der Idealnorm der absoluten Monogamie vor allem dadurch unterscheidet, daß sie die Wiederheirat nach dem Tod eines Partners zuläßt, aber auch in eine ständische und patriarchalische Relativierung der Sexualmoral eingebettet ist (vgl. dazu bes. *S. Keil,* Sexualität, Stuttgart 1966); insofern ist das auch deskriptiv gemeint. Die Sexualmoral regelte aber im Besonderen:

3. Die Legitimität der Nachkommenschaft (etwas, das – so die Diskussion – auch heute noch relevant ist, aber doch charakteristisch an Bedeutung verliert).

Die folgenden Normen mögen für sich selbst sprechen. Gemeinschaftspflicht und Wertvermittlung (4 und 5).

Diese bezeichnet die *neuzeitliche Situation* und damit die Ausgangslage für eine gegenwartsgerechte Ethik der Familie. Die Reihenfolge Familie-Ehe kehrt sich jetzt tendenziell um, die Ehe wird aus der Familie desintegriert, ihr gegenüber relativ verselbständigt; sie wird zur grundlegenden Gemeinschaftsform. Das spiegelt sich darin, daß grundsätzlich im neuzeitlichen Kontext *Ehe* ein *Vertrag* (Aufklärung) oder eine *personale Gemeinschaft* (Romantik, für das folgende nur die frühe) ist, ein Bund, den die Individuen nicht nur schließen, sondern über dessen Inhalte, also die vereinbarte Ordnung, sie »verfügen«. Von einer >>unverfügbaren« Ordnung oder »Stiftung« zu reden, wie noch die neuere, an restaurativen Denkmustern geschulte Theologie es tut, wird obsolet. Deshalb beginnt die Wertetafel mit »Zwecken der Ehe« und nicht mit »Zwecken der Familie«.

t. Zwecke der Ehe: Die deskriptiv gemeinte Frage heißt wieder: Wozu ist die Ehe da? Diese Frage wird aber im Grunde als unangemessen abgewiesen; Ehe ist ein Selbstzweck. Der erste Zweck der Ehe ist also die Ehe, d. h. es gibt eine wachsende Gestaltungsfreiheit (Privatautonomie) für die Ehepartner hinsichtlich von Form und Inhalt der geschlechtlichen Gemeinschaft. Konstitutiv bleibt aber, wenngleich weniger fest mit dem ersten Zweck verbunden, der zweite Zweck, die Familie bzw. – allgemeiner - die Wirkung der Ehe in die Gesellschaft hinein, d. h. die reale und/oder symbolische Fruchtbarkeit. Sie leistet etwas für den generativen Zusammenhang der Gesellschaft auch ohne eigene Kinder. Das »und/oder« ist das Neue; im abgewandelten Verständnis von Fruchtbarkeit spricht sich die neuzeitliche Relativierung des Zusammenhangs der beiden Zwecke aus, Zusammenhang wird doch gegenüber einem Egoismus und Privatismus der (Gatten-)Ehe grundlegend gewahrt. Die Ehe enthält jetzt übrigens schon von ihrer sozialen Grundstruktur her eine partnerschaftliehe Ordnungstendenz.

2. Ehe-Güter: Die Frage heißt: Was macht den Sinn-Charakter der Ehe aus, was muß angestrebt werden, um die Möglichkeitsbreite der Zwecke zu erhalten und zu füllen? Anzustreben ist nach einer hier angenommenen zeitgenössischen Normaleinstellung (die jedenfalls auf ein gewisses Einverständnis rechnen und als »Anknüpfung« gebraucht werden kann):

1. Eine Verbindung aus Liebe um des gemeinsamen Glückes willen. Hier wird der neuartige Vorrang des personalen Grundmotivs vor dem institutionellen (Familiengründung) deutlich; es tritt auch an die Stelle der alten »ehelichen Pflichten« die Gesinnung (anders: Erwartungshaltungen und -entsprechungen), wenn man so will: die ebenfalls alte »affeetio marita-

lis«, was als mitgemeinten Sinn Verläßlichkeit und Verbindlichkeit einschließt. Wir haben es - Kontinuität in der Diskontinuität - mit einer Übertragung der fides, des Treuemotivs, in ein modernes Anschauungssystem zu tun.

2. Anzustreben ist jene reale und/oder symbolische Fruchtbarkeit; das Grundmotiv »Nachkommenschaft« bleibt erhalten.

3. Gemeinschaft. eine dialogische. auch konfliktfähige, personale Gemeinschaft also, die das Moment der Dauer, die Ganzheit der Beziehung zumindest intentional als ein Moment der Lebenswirklichkeit selbst in sich enthält.

3. Ehe-Normen: Wie sollte deshalb nach heutiger. konsensfähiger Anschauung Ehe gestaltet werden, damit sie - gemäß der Zwecke- und Güterbeschreibung - auch wirklich gelingen kann? Und welches sind die normativen Mittel dafür? Die Ehe ist zu gestalten als:

1. Partnerschaft (Mittel: soziale Selbständigkeit der Frau);

2. Gemeinschaft als Wohn- (l) - und Wirtschaftsgemeinschaft, und zwar prinzipiell in biographischer Perspektive: als verbindlich gemeinte, in Einheit und Dauer sich auswirkende Lebens-Gemeinschaft.

3. Verantwortliche Elternschaft (hier ein Mittel anzugeben. wäre bloß tautologisch).

Also: (1) Partnerschaft. (2) Verbindlichkeit. (3) Verantwortung. Dabei ist deutlich. daß sich aus dem Wandel der Auffassungen *und* der Lebenswirklichkeit auch eine Differenzierung zwischen Ehe bzw. allgemeiner gefaßt »Lebensgemeinschaft« und der Institution bzw. rechtlichen Organisationsform ergibt, eine Tendenz, die sich seit *Barth* auch in der Theologie abzeichnet.

4. Zwecke der Familie: Die beschreibbaren. allgemeinen Zwecke der Familie sind gegenüber früher zahlenmäßig weniger. aber teilweise anspruchsvoller.

5. Normen der Familie: Wie sollte die Familie beschaffen sein. welche Merkmale sollte sie aufweisen können, um die Zwecke so gut wie möglich zu erreichen? Die Frage stellt sich auch im Blick auf die Beratung und Belehrung der Ehepartner. Die Familie sollte so beschaffen sein, daß ihre Struktur

1. verantwortliche Elternschaft

2. Haltungen der Annahme und Fürsorge auf Seiten der Eltern. der Achtung und Dankbarkeit auf Seiten der Kinder,

3. Leistungen der Erziehung und Mitwirkung an Sozialisierungseinrichtungen,

4. Teilnahme am öffentlichen Leben möglich macht.

Zu den christlichen Kriterien: (6)
Wenn man die im Vorstehenden angegebenen zeitgenössischen Merkmale und Muster in unserer Kulturlage als »humanistisch-christlich« bezeichnen kann, welches wären dann Kriterien, die geeignet sind, den *besonderen* christlichen Beitrag - noch über die

Interpretation der Kontinuität in der Diskontinuität hinaus – zu markieren? Die Kriterien sollen geeignet sein, negativ ausgedrückt, Fehlentwicklungen zu korrigieren, sich abzugrenzen (an Kriterien »scheiden sich die Geistere), positiv, Hinweise für die Gestaltung zu geben. Sie müssen aber zugleich so beschaffen sein, daß sie nicht *ein* bestimmtes Leitbild als *das* christliche Leitbild allgemeinverbindlich vorschreiben, sondern die *Gestaltungsfreiheit* offenhalten. Die Konkretion muß dann also aufgrund solcher Kriterien durch Maximen und Normen noch geleistet werden; aber das hat dann Angebotscharakter, es bleibt hypothetisch und reversibel. Dennoch läßt sich wahrscheinlich ein Urteil über die Priorität der Ehe gegenüber nichtehelichen Gemeinschaftsformen aus den Kriterien unmittelbar ableiten. (Vermutlich bedarf es dann für heute auch eines eigens genannten Kriteriums »Treue«, während es für die biblische Situation in dem der Gegenseitigkeit mitenthalten war.)

III. HEUTIGE ARGUMENTATIONSMODELLE FÜR DIE CHRISTLICHE BEGRÜNDUNG DER EHELICHEN LEBENSGEMEINSCHAFT*

Vorbemerkung

Ich skizziere nur ganz knapp zwei Argumentationsmodelle, die sich aus der theologischen Diskussionslage in Sachen »Begründung der Ehe« erheben lassen. Erheben lassen heißt, daß es sich um eine idealtypische Profilierung von Argumentationsweisen handelt, die in der Wirklichkeit des theologischen und philosophischen Schrifttums immer nur »vermischt«, nicht »rein« anzutreffen sind. Es ist nicht ohne weiteres möglich, einzelne Autoren bruchlos diesen Modellen zuzuordnen, und ich möchte des weiteren hinzufügen: es geht andererseits *allen* Autoren, die wissenschaftlich seriös sind, um eine *Begründung der Verbindlichkeit einer dauerhaften ehelichen Lebensgemeinschaft,* nicht aber den einen um solche Begründung der Verbindlichkeit' den anderen um eine relativistische Beliebigkeit und Unverbindlichkeit. Aber eben: es gibt zwei idealtypisch verschiedene Begründungsweisen. Historisch rückbezogen kann man die eine - ich nenne sie wegen ihres beherrschenden Einflusses auf die neuere Theologiegeschichte zuerst – im (ich sage einschränkend: nachkantischen) Idealismus (auch Romantik, Restauration) angelegt sehen; es ist kurz gefaßt das *Restaurationsmodell,* man könnte sicher andere Bezeichnungen wählen, wie z. B. das Stiftungsmodell. Die andere kann auf die Aufklärung zurückgeführt werden; ich nenne es das *Aufklärungsmodell* oder Vertrags-

* Referat auf der Sitzung der Familienrechtskommission der EKD vom 20. 11. 1981.

modell. (Vgl. dazu den demnächst erscheinenden Art.: Ehe, Eherecht, Ehescheidung, VIII Ethisch, TRE.) Andere Unterscheidungsweisen haben größere Probleme, so z. B. die nach metaphysischen und nicht-metaphysischen Modellen oder deontologischen und teleologischen Argumentationstypen. Man muß auch hinzufügen, daß die heutige theologische Diskussionslage natürlich dadurch gekennzeichnet ist, daß sie a) durch die historische Kontroverse der Vorläufermodelle hindurchgegangen und davon belehrt worden ist und daß die Theologie b) mit eigenen, differenzierenden Argumenten in die gegenwärtige Diskussion um die Begründung der Ehe eintritt. (Zu diesem Hinweis s. H. Ringeling: Freie Lebensgemeinschaften in der Sicht evangelischer Sozialethik, ZEE 2{1980.)

t. Das Restaurationsmodell

Es ist deshalb so beherrschend, weil es gegenüber der Aufklärung an die große metaphysische Tradition anknüpfen kann, nämlich in der Weise, daß man voraussetzt: Es gibt ontologische (bzw. schöpfungsmäßig in die Welt »eingestiftete«) Grundordnungen, Grundinstitutionen, natürliche Gemeinschaftsformen oder wie immer man das ausdrückte, die dem individuellen Handeln des Menschen, mehr noch seiner reflexiven Subjektivität überhaupt vorgegeben sind. Nach der theologisch üblich gewordenen Terminologie spricht man dann davon, daß diese Grundordnungen oder auch Grundbeziehungen (man kann dies nicht allein der sog. Ordnungstheologie zuweisen, es betrifft auch die institutionenkritische Theologie im Gefolge *K. Barths)* für den Menschen »unverfügbar« seien; es handle sich um »Stiftungen Gottes« (der Ausdruck reicht weit zurück, er findet sich z. B. bei *Kant* als Übersetzung von constitutio, und zwar für die Prinzipien der Stiftung des bürgerlichen Vernunftstaates; er wird andererseits z. B. von *Wichern* für die »göttliche Stiftung« des Staates und der Familie verwendet; von »Stiftung der Familie« spricht auch etwa *H. Begemann,* Strukturwandel der Familie, 1966). Was ist die ethische *Konsequenz?*

Sie besteht darin, daß *diese vorgegebenen Ordnungen* - und dazu gehört also in besonders exemplarischer Weise die Ehe als »Stiftung und Ordnung Gottes« - menschlichem Handeln entzogen sind. Ethik wird darauf eingeschränkt, normative Anweisungen für das rechte Verhalten zu diesen Ordnungen zu erarbeiten. Das ist der springende Punkt: Die »Begründung der Ehe« - um jetzt auf diese abzuheben - »besteht« bereits in der vorgegebenen, ontologisch - theologisch beschriebenen Grundbeziehung, deren *rechte* Erkenntnis - je nach Auffassung - Sache der Philosophie oder der Theologie, des Naturrechts oder der Offenbarung ist. Ethik heißt unter dieser Bedin-

gung: rechte *Verwaltung* der vorgegebenen Ordnung, sie kann nicht die Aufgabe einer grundlegenden und kritischen *Konstitlltion* solcher Ordnungen des menschlichen Lebens haben. Ich verhalte mich *zu* einer Ordnung und kann das auf richtige oder falsche Weise tun.

Die *Probleme* dieses Argumentationsmodells brechen da auf, wo sich die *Einsicht in den geschichtlichen, sozialen Wandel* der Ordnungen aufdrängt. Man muß dann zumindest nach Vermittlungen suchen, nämlich zwischen der vorgegebenen Form und dem sich wandelnden Inhalt; und als eine sehr einflußreiche Vermittlungsgestalt hat sich die sog. theologische *Institllltionentheorie* erwiesen, die auch den Veröffentlichungen der früheren Familienrechtskommission zugrundeliegt. Für die Ehe besagte diese Theorie - in der hier interessierenden Hinsicht - bekanntlich: Es gibt einen Grundriß der Ehe, der von Gott gegeben und menschlich nicht verfügbar ist, der Inhalt hingegen ist wandelbar, und zwar von früheren patriarchalischen bis zu heutigen partnerschaftliehen Ausgestaltungen der menschlichen Beziehungen »in« der Ehe. Das war ein bedeutender Fortschritt in der Diskussion. Ich habe aber selbst ziemlich früh schon (s. Theologie und Sexualität, Gütersloh 1968, S. 228) angemerkt, daß »der stheologischec Institutionenbegriff die postulierte Grenze zwischen den variablen und invariablen Merkmalen der Institution nicht überzeugend festzusetzen vermag«. Solange er nicht konsequent historisch gedacht werde, sei er weder Fisch noch Fleisch.

2. *Das Aufklärungsmodell*

Das Ziel meiner Kritik wird – bei im einzelnen etwas anderen Ergebnissen - von *T. Rendtorff* (Ethik I, Stuttgart 1980) formuliert, wenn er sagt: Es bezeichne - aus heutiger Sicht - einen vorneuzeitlichen Ansatz ethischer Argumentation, wenn man diese einschränke auf »Fragen des Verhaltens des einzelnen zu seiner Lebenswelt«, Heute müsse die Fragestellung radikalisiert werden. Indem Ethik zu konzipieren sei als »Theorie der menschlichen Lebensführung«, werde »die Frage nach der Verfassung der Lebenswelt selbst zum Thema«, Als Beispiel führt Rendtorff an dieser Stelle an (S. 12): »Die ethisch verbindliche Form des Staates gilt uns heute nicht primär und ohne weiteres als Bestimmungsgrund des politischen Handelns und Verhaltens, sondern das Politische selbst wird als Bestimmungsgrund des Staates thematisch.« Das gilt ähnlich für alle Ordnungen: *Die ethische Frage richtet sich nicht mehr nur allj die »reebt« Verwaltung einer vorgegebenen Ordnung«*. Diese Frage ist theologiegeschichtlieh ohnehin mit ständigen Rückzugsgefechten verbunden: Welche Ordnungen sollen denn nun noch als »unverfügbar« behauptet werden? Und: Ist es nicht

auch konsequent – biblisch gedacht. daß der Mensch über alle weltlichen Ordnungen in der Weise »Herr« sein soll, daß er - vor Gott verantwortlich - über die Gründe ihrer Verfassung nachdenkt und das Gegebene aufgrund von ethischen Zielvorstellungen auch verändern kann (nicht muß)?

Für die Frage der Ehebegründung heißt das: Es geht nicht mehr, daß wir uns darauf beschränken, daß Verhalten zur Ehe zu ordnen. Welche Form (zwischen den Extremen der Polygamie und der Monogamie, wobei klar ist, daß heute wenig Spielraum zur Verfügung steht) soll den übergeschichtlichen Rang einer »Stiftung Gottes« beanspruchen können? Vielmehr ist es *unsere All/gabe, darüber nachzudenken, welche sinnvollen Ordnungsvorstellungen sich aus einer Reflexion auf das Geschlechtliche* (ähnlich wie Rendtorff im Verhältnis zum Staat sagte: auf das Politische) ergeben. Dabei legt es sich mir nahe, bei der *Freiheit des einzelnen zur Lebensführung* anzusetzen und von diesem Ausgangspunkt der menschlichen Handlungsfreiheit her Vorschläge für die Konstitution der geschlechtlichen Gemeinschaft zu machen. Das führt mich - und daher der Ausdruck »Aufklärungsmodell« - zum Einsatzpunkt für die konkrete Normen – und Institutionentheorie bei der *Vertragsfreiheit der Individuen gegenüber den Ordnungen,* deren traditionelle, bewährte Gestalt gleichwohl ethisch stark zu beachten ist; ich habe das im oben angegebenen Referat über »Freie Lebensgemeinschaften« skizziert, besonders auch mit Bezug auf *F. Böckle*; T. Rendtorffs Konkretionen (Ethik II, 1981 38ff., s. auch 16ff., 20f.• 41 ff.) gehen im Unterschied davon unmittelbarer von der »inneren Verbindlichkeit« der individuellen selbstzwecklichen Lebensgemeinschaft der Ehe aus, was sich bei mir erst als nächster Schritt ergibt (s, auch dazu »Freie Lebensgemeinschaften«, These 3).

Der Vorteil dieses Argumentationsmodells (ich bin weit davon entfernt, es absolut zu setzen), besteht darin, daß ich a) allgemeinverständliche, vernünftige Gründe für die Ordnung der geschlechtlichen Lebensgemeinschaft angeben muß (die der Wiederlegung durch bessere Argumente offenstehen und sich dem nicht durch theologische Absolutheitsprämissen entziehen) und daß ich b) Optionen offenhalte für Alternativen zur Ehe. Die Begründung der Ehe verläuft nach meiner eigenen Anwendung dieses Argumentationsmodells so, daß ich die Verbindlichkeit der Ehe lebensgeschichtlich begründe; diese »biographische« Argumentation aber beziehe ich in einen christlichen Sinnhorizont ein. Er stellt einen (auch und gerade biblisch-)christlichen Kontext der autonom-ethischen Begründung aus dem Phänomen der geschlechtlichen Gemeinschaft dar; die *unbedingte* sittliche Verpflichtung zu einer verantwortli-

chen Lebensführung in der Geschlechtsgemeinschaft ergibt sich dann aus dem Gebot, dem anderen Menschen auch in seiner wirklichen Anders- und Fremdartigkeit, nicht nur als Partner für eine harmonische Glücksbeziehung, in der ganzheitlichen Perspektive des gemeinsamen Lebensplans verpflichtet zu bleiben. »Liebe« vertieft sich dann zur *Verantwortung* (s. »Freie Lebensgemeinschaften« a. a. O. 147) und zum *Selbsteinsatz für den anderen* als denjenigen, der er ist und in Zukunft sein wird (was sich nicht voraussehen und berechnen läßt und deshalb in der Tat »unverfiigbar« ist; hier hat der Ausdruck seinen lebensgeschichtlichen Sinn). Von daher komme ich zu einem *Vorrang der Ehe* als verbindlich-dauerhafter Lebensgemeinschaft vor anderen möglichen Lebensformen, schließe aber deren Berechtigung nicht – wie nach Maßgabe des »Stiftungsmodells« - aus, und das hat natürlich erhebliche sozialethische Konsequenzen.

Nachwort zur Diskssio«

Die Bedeutung der »Liebe« (agape) für das ethische Handeln und Verhalten wird bei mir nicht etwa durch den neuzeitlichen Grundgedanken der "Freiheit« eingeschränkt. Vielmehr handelt es sich zunächst um zwei unterschiedliche Ebenen: »Freiheit« ist ein fundamentalanthologisches und damit auch sozialethisches Gut allerersten Ranges; christliche Liebesethik darf nicht diese grundlegende individuelle Freiheit in vorgegebene Gemeinschaftsformen hinein »aufheben«. Wohl aber gilt das Liebesgebot als ethisches Kriterium und Korrektiv (nicht nur: Motiv) für den Einsatz und die Gestaltung der individuellen Freiheit; so verstanden kann es auch den Verzicht auf Freiheit fordern, das gründet aber in einem Entschluß, mit welchem der Mensch über sich verfügt, setzt Freiheit also voraus und bewahrt sie in der Entscheidung. Auf dieser Ebene der ethischen Lebensführung kommt man dann auch zu klaren Unterscheidungen gegenüber einem zeitgenössischen Liberalismus als Egoismus und Hedonismus (s. »Freie Lebensgemeinschaften« a. a. O.).

Daß man mir gleichwohl auch schon unterstellt hat, der von mir vorgeschlagene Ansatz führe nur zu Anpassungen an den Zeitgeist, beruht auf einer Verwechslung: Es gilt zwar, den »Wandel der faktisch gelebten Überzeugungen« in unserer Zeit ernst zu nehmen, aber das hat nichts mit einem Akzeptieren der »normativen Kraft des Faktischen« zu tun, sondern hält die Frage nach der Wahrheit neuer Überzeugungen gerade offen für die mit theologischen Gründen zu führende Diskussion (vgl. dazu: Sexuelle Beziehungen Unverheirateter, Handbuch der christlichen Ethik H, 1978, 168 mit Bezug auf die von *W. Korff* eingeführte Terminologie). Und schließlich: Vom Kriterium der Liebe geleitete und

im christlichen Sinnhorizont ausgearbeitete Konzepte menschlichen Lebens. werden sich, müssen sich aber auch dadurch empfehlen, daß sie menschliches Leben *besser* zu gestalten vermögen als andere, und solche Folgegestalten christlicher Liebe sind dann selbst die Grundlage vernünftiger Argumentation.

Prof Dr. Hermann Ringeling

Steinauweg 3
CH-J()()7 Bern

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Hans-Jürgen Pries, Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1978 (1302 Seiten, mit 7 Abbildungen und 2 Karten im Text sowie 1 Faltkarte. Leinen DM 158,-)

Erst in den sechziger Jahren hat das Christentum Lateinamerikas in der Ökumene und dann auch in der Bundesrepublik in größerem Umfang das öffentliche Interesse auf sich gezogen, oft in schockierender Weise; denn die *Theologie der Revolution,* dann die *Theologie der Befreiung* und auch innerkirchliche sozialrevolutionäre Entwicklungen artikulierten sich in so schroffem Gegensatz zu nordatlantischen Traditionen, daß ·traditionelle wie modernistische Theologen und Kirchentümer sich in ihren Grundlagen erschüttert sahen, wenn sie sich nicht gegen diese schärfste Kritik aus der Dritten Welt von vornherein verschlossen. Was aber steht hinter dieser aggressiven Infragestellung? Das höchst problematische Ergebnis einer fünfhundertjährigen Geschichte des Christentums in Lateinamerika, der man eine nicht geringe Mitschuld an Unterentwicklung und Abhängigkeit, an Zerstörung ethnischer Einheiten und Unterjochung großer Bevölkerungsteile, vor allem auch an internalisierten Unterlegensheitsempfindungen gegenüber euro-amerikanischer Zivilisation anlastet. Der Verfasser' durch kaufmännische und dann kirchlich-theologische Berufstätigkeit diesem Kontinent lebensmäßig verbunden, hat erstmalig die Christentumsgeschichte des ganzen Kontinents - also-nicht nur Spanisch-Amerikas, sondern auch Brasiliens – und der gesamten dortigen Christenheit - also nicht nur der römisch-katholischen Kirche, sondern auch des Protestantismus, der Pfingstkirchen und anderer Bewegungen der Volksreligio-

sttat und enthusiastischer Frömmigkeit - zusammenfassend dargestellt, bewußt von einem lateinamerikanischen Standpunkt aus. Er läßt sich nicht darauf ein, die Kirche als eine von der Welt getrennte Einheit zu betrachten, sondern behandelt sie fächerübergreifend in intensiver Zusammenschau mit dem politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Schicksal dieses Kontinents, gestützt auf die Sekundärliteratur aller einschlägigen Sprachen und viele eigene Quellenauswertung. So erhält der Leser oft erschütternde Einblicke in das Geschick dieses von Europäern eroberten und seitdem immer wieder in Abhängigkeit geratenen Erdteils und seiner Menschen und einen Überblick, der es ihm erlaubt, schwer verständliche Phänomene wie die Befreiungstheologie oder die Soziologie der Dependenz aus tief verwurzelten Antrieben heraus zu verstehen.

Das *erste Kapitel* stellt ethnologisch die Ureinwohner vor, ihre Kulturen und Religionen. Es beschreibt dann den schrecklichen Zusammenstoß zwischen den iberischen und den amerindischen Zivilisationen. In mancher Hinsicht stand die Eroberung Lateinamerikas in Kontinuität mit der Reconquista auf der iberischen Halbinsel. »So wie die iberischen Christen nicht zwischen Evangelium und Kultur unterscheiden konnten, mußte den Indianern auch beides als eine Einheit erscheinen. Die Kirche erschien als ein Instrument der brutalen Eroberer« (76). »Bei der Conquista ging es (...) gleichzeitig um einen Kampf auf Leben und Tod zwischen der indianischen Mentalität und Lebensweise und der iberischen, der mit der völligen kulturellen und religiösen Vernichtung der amerindischen Zivilisationen enden sollte« (73).

Das *zweite Kapitel* untersucht die Entwicklung des lateinamerikanischen Christentums vom Eindringen der Europäer 1492 beziehungsweise 1494 an bis zum Zusammenbruch der spanischen und portugiesischen Patronatskirche und das heißt bis zum Eindringen von Aufklärung und politischer Emanzipation in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts (wovon das *dritte Kapitel* handelt), welches eine tiefe Krise in der lateinamerikanischen Christenheit hervorrief: 1759 wurden die Jesuiten aus Brasilien, 1767 aus Spanisch-Amerika vertrieben, wodurch das Bildungswesen teilweise zusammenbrach. Man begann nun.. Kultur mit Fortschritt und Fortschritt mit England und Frankreich zu identifizieren.

Das *vierte Kapitel* führt von der Zeit zwischen 1816 und 1824 - nach manchen revolutionären Kämpfen hatte man in Spanisch-Amerika nun die Unabhängigkeit errungen, und Brasilien war 1822-1889 eine Monarchie - bis nahe heran an die Gegenwart, das ökumenische Zeitalter. Christentum und Kirche mußten sich nun

mit Konservatismus, Liberalismus und Szientismus auseinandersetzen und bewegten sich im Spannungsfeld zwischen Restauration und Säkularisation. In die Rolle der iberischen Kronen waren weitgehend die Republiken eingerückt und nahmen faktisch Patronate über die Kirche wahr. Die Kirche vermochte nicht von sich aus, die Chancen zur Verselbständigung zu ergreifen. Aber die europäischen und nordamerikanischen Vorbilder wirkten sich doch aus. »Die Trennung von Kirche und Staat brachte die Toleranz für nichtrömische Kulte mit sich und schuf damit die legale Voraussetzung für die Aufnahme der protestantischen Missionsarbeit« (die 706 ff. geschildert wird). Sie breitete sich in einem Missionsvakuum der römischen Kirche aus. Der Entwicklung der protestantischen Kirchen von 1807-1964 ist ein eigener großer Abschnitt gewidmet (742-843). »Trotz der beschränkten Annahme des Protestantismus durch die lateinamerikanischen Gesellschaften unterstreicht der Einbruch des Protestantismus den kulturellen Wandel, der im 19. Jahrhundert einsetzte« (839). Neben der römisch-katholischen Kirche, neben den Einwandererkirchen und den historischen protestantischen Denominationen entfaltete sich ein breites Spektrum lateinamerikanischer Religiosität und Frömmigkeit mit messianischen Bewegungen, Pfingstkirchen, spiritistischen Frömmigkeitsformen und - besonders in Haiti und Brasilien - afro-amerikanischen Kulten.

Das *fünfte Kapitel* schließlich behandelt das Christentum im Zeitalter des Ökumenismus. In der römisch-katholischen Kirche kam es nicht zuletzt dank der Bemühungen *Dom Helder Câmaras* 1955 zur Gründung der Conferencia Episcopal Latinoamericana, der »Celam«. Sie entwickelte mit der Zeit Arbeitsstrukturen, welche imstande waren, die Rezeption des Vaticanum 11, besonders in der historischen Konferenz in Medellin 1968, vorzubereiten und damit den Übergang anzubahnen von der bisherigen Orientierung an einer technokratischen Entwicklungsphilosophie zu einer Situation, in der sich die »Theologie der Befreiung« gegen viele Wiederstände doch weithin Gehör verschaffen konnten, freilich auch eine scharfe Polarisierung herbeiführte. Die römische Kirche hat in Medellin »programmatisch ihre sKonstantinische Ära< überwunden und dadurch tatsächlich eine neue Phase in der Geschichte Lateinamerikas eingeleitet, wie *Papst Palli VI.* in Bogotä betonte« (906). Auch andere Kirchen, zum Beispiel die lutherischen, begannen seit den sechziger Jahren mit überregionaler kontinentaler Zusammenarbeit und wurden von einem ähnlichen Schicksal wie die römische Kirche getroffen: Im Streit um den konkreten Auftrag in der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen

Situation Lateinamerikas kam es zunehmend zu einer Polarisierung der Positionen, welche zugleich zeigt, daß die Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts keine kohärente Orientierung geben angesichts der neuen Herausforderungen des letzten Drittels des 20. Jahrhunderts. Das »scheint eine Implikation des Endes des konfessionellen Zeitalters und gleichzeitig eine Frage an die ökumenische Bewegung zu sein, die auf der Zusammenarbeit strukturierter Konfessionskirchen und Denominationen beruht« (913). Auf jeden Fall bedeutete die *nachkonziliare Entwicklung im Katholizismus,* in dem manche Gruppen aktiv auf die soziale Revolution und die Anstrengungen zur Errichtung einer gerechten Gesellschaft eingingen, eine elementare *Herausforderung an kritische Protestanten,* von denen sich viele zur Distanzierung von den erstarrten Strukturen und zur Bildung »rnessianisch-prophetischer« Gemeinden - wie sie zum Beispiel die 1961 gegründete ISAL (Iglesia y Sociedad) initiierte beziehungsweise darstellte - genötigt sahen. Aber in den siebziger Jahren verschärfte sich die politische Kontrolle und Unterdrükkung der diktatorischen Regierungen in Lateinamerika derartig, daß die Atmosphäre des großen Aufbruchs abgelöst wurde durch die des angepaßten oder verzweifelten Schweigens - während die Einwirkungen lateinamerikanischer Theologie auf den Ökumenischen Rat der Kirchen weitergingen und auch hier die Polarisierungen verschärfte. An der *Stellung zur Theologie der Befreiung,* die im ÖRK Gewicht hat, scheiden sich auch in den europäischen Kirchen heute oft die Geister. So ist es höchst dankenswert, daß der Verfasser dem Komplex Kirche - Abhängigkeit – Befreiung einen Abschnitt von 172 Seiten widmet, der mit den sozialrevolutionären Prozessen in Peru ab 1968 und in Chile 1970-1973 schließt. Sein Fazit: »In Chile endete der in Medellin gewiesene Weg in der Sackgasse. Die Erfahrungen mit dem sozial-revolutionären Prozeß Kubas scheinen in den festländischen Kirchen nicht positiv verarbeitet worden zu sein. Die peruanisehe Variante des Sozialismus, die eine so viel größere Unterstützung von kirchlicher Seite erfahren hat, scheint gescheitert zu sein. Die Frage, was Befreiung denn nun konkret in den Strukturen des Subkontinents bedeutet, ist wieder völlig offen« (1062).

Der letzte Abschnitt behandelt eindringlich die »Krise der missionarischen Identität der Kirche«. Ist die missionarische Identität der Kirchen immer noch an koloniale Beziehungen gebunden? Am schärfsten stellt sich diese Frage angesichts der Indios, »deren Bekehrung den Vorwand für die Eroberung der Neuen Welt lieferte« (1161). »Man fragt sich auch erneut, wie man die Rolle der indianischen Priester beurteilen soll, die sowohl in Mesoamerika als

auch in gewissen Teilen Paraguays an Zahl alle christlichen Priester und Missionare übertreffen. In Mesoamerika beispielsweise führen sie parallele Riten zu allen katholischen Riten aus, also auch zu Taufe und Trauung. Diese religiöse Koexistenz verdeutlicht, wie wenig nach vierhundertjähriger Mission das Christentum Wurzel geschlagen hat« (1176). Das Buch schließt mit den Worten eines Indios: »Nicht wir sind es, die diesen Boden rauben. Der Weiße ist wie ein Gürteltier (tatu), wo er hinkommt, zerstört er alles. Auch wenn er alles hat, will er noch mehr rauben, und er schreibt seinen Raub noch auf Papier, um ihn sicherer zu besitzen ...« (1178).

Bilder, Karten, Tabellen, Statistiken, Verzeichnisse, Register, ja Inhaltsüberschriften über jeder Seite geben dem vorzüglich vom Verlag ausgestatteten Buch seine Abrundung, so daß diese hervorragende Leistung gegenwärtiger Kirchengeschichtsschreibung in würdiger Gestalt präsentiert wird.

Die kritische Würdigung des Rezensenten kann nur lauten: Der Verfasser hat, nüchtern und engagiert, eine immense Menge von Quellen, Materialien und Sekundärliteratur verarbeitet, so übersichtlich wie möglich dargestellt und interpretiert. Man hat das Gefühl, als sei erstmals die Christentumsgeschichte eines ganzen Kontinents bis in die unmittelbare Gegenwart hinein unserem Mitdenken und Mitfühlen, unserem Entdecken und Verstehen erschlossen worden. Wem es um verantwortliche ökumenische Orientierung geht, der kann wohl kaum an diesem Buch vorbeisehen.

Prof. t». Heinz Eduard Tödt
6900 Heidelberg

Ceorge I. Mosse: Rassismus. Ein Krankheitssymptom in der europäischen Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, KönigsteinfTs.: Athenäum 1978, 222 S.36,-DM.

Der Titel der amerikanischen Ausgabe: »Towards the final Solution« zeigt sofort an, worum es Mosse (= M.) zu tun ist: »Jedes Buch, das sich mit der europäischen Erfahrung von Rasse befaßt, muß mit dem Ende und nicht mit den Anfängen beginnen: mit den sechs Millionen Juden, umgebracht von Erben europäischer Kultur ...« (1). Um das Unbegreifliche des Massenmordes begreiflich, und d. h. in diesem Fall geschichtlich verstehbar, zu machen (4), versucht M. die geistes- und sozialgeschichtlichen Wurzeln sichtbar zu machen, die zur Entstehung und Manifestwerdung des Rassismus seit dem Ende des 18. Jahrhunderts beigetragen haben. In diese Genese des Rassismus bezieht M. gelegentlich zwar auch die Diskriminierung der Schwarzen ein (16, 18f., 25, 53f.,

79 u. a.); aufs Ganze gesehen konzentriert er sich jedoch auf die Vorgeschichte der auf die Juden gemünzten rassistischen Vorurteile, die sich schließlich zur Technik des organisierten Massenmordes verdichtet haben. Diesen *antijüdischen Rassismus* beschreibt M. als eine *gesamteuropäische Erscheinung*, zu deren Entstehung und Verbreitung Wissenschaftler und Schriftsteller aus fast allen europäischen Nationen beigetragen haben. Gleichwohl bleibt festzuhalten, daß es allein *Hitler* und dem Nationalsozialismus vorbehalten blieb, das pseudowissenschaftliche Gespinst in die ruchlose Tat umzusetzen.

Im ersten Teil (7-61) geht M. den Ursprüngen des europäischen Rassismus seit dem 18. Jahrhundert nach, die er in Strömungen der Aufklärung und pietistisch-methodistisch-erwecklicher Frömmigkeit zu entdecken sucht. Allerdings erfaßt M. die Bedeutung des Pietismus nicht präzise genug. Der Berufung auf *G. Kaiser* (»Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschlands) zum Trotz übersieht er, daß Kaiser von der säkularisierenden Übertragung pietistischer Vorstellungen auf Objekte des entstehenden Patriotismus handelt; es sind also nicht Vertreter des genuinen Pietismus (gegen 10, 13f.), sondern durch die pietistische Symbolwelt beeinflußte Literaten, die beispielsweise das »himmlische Jerusalem« auf das unter deutsche Bedingungen nur ideell realisierte »Vaterland« übertragen. Auch mit der Aufklärung scheint M. nur eine ungefähre Vorstellung zu verbinden. Vorrangig hat er dabei das Konnubium vor Augen, das die am Ende des 18. Jahrhunderts entstehende Phrenologie und Physiognomik mit dem von der »Klassik« stilisierten griechischen Schönheitsideal eingeht: Der Wert der Menschen wird an seiner äußeren, ästhetisch beurteilten Gestalt abgelesen. Ein besonderes Augenmerk fällt dabei etwa auf den Unterschied zwischen griechischer und jüdischer Nase, womit sich eine bis in die Gegenwart reichende pseudowissenschaftliche Stereotype bildet.

Die mit den nationalen Einheitsbestrebungen einhergehenden Untersuchungen zum sprachlichen Ursprung der Völker tragen ungewollt dazu bei, dem antijüdischen Rassismus das Schlagwort vom »Arier« zu vermitteln. *A. C. de Gobineau* (1816-1882) verbindet dann die Vorstellung des Ariers mit einem als Reflex der gesellschaftlichen Verhältnisse lesbaren Rassenkonzept, das vom Bayreuth *R. Wagners* und den *Alldeutschen* zu antisemitischen Zwecken ausgeschlachtet wird.

Den kämpferisch-gewaltsamen Akzent erhält die Rassentheorie durch Integration des Sozialdarwinismus bei *G. C. V. de Lapouge* (1854-1936): Der Arier, dessen Eigenschaften nicht wie bei Gobineau auf den Adel, sondern die Bourgeoisie projiziert werden,

könne nur überleben, wenn er die Juden vemichtet (58f.).

Im zweiten Teil (63-155) schildert M. die europäische Ausbreitung des auf der Vorstellung von höher- und minderwertigen Rassen aufbauenden Rassismus bis in die 30er Jahre dieses Jahrhunderts. Durch Verbindung von Anthropologie, Eugenik und Sozialpolitik kommt es zur Ausbildung einer »Rassen- und Gesellschaftsbiologie«, um mittels Rassenhygiene gegen die Degeneration der arischen Rasse anzukämpfen, mit der sich das jeweilige bürgerliche Bewußtsein identifiziert. Daß z. B. *R. Virchow* (1821-1902) die Existenz von Rassen überhaupt bestreitet, kann nicht verhindern, daß der rassische Irritionalismus bei *R. Wagner, H. SI. Cha1llber/ain* und O. *Wenniger* vollends erblüht. Reinheit des Blutes, antisexueller Affekt und Kampf der Arier gegen die Juden sind seine besonderen Merkmale, die zugleich als Ausdruck bürgerlicher Mittelstandsmoral dechiffriert werden können. Während dieser Rassismus bei dem in der Gestalt des Zionismus wiedererwachenden jüdischen Nationalismus keine Aufnahme findet (107-119), erliegen bestimmte Strömungen des evangelischen und katholischen Christentums in Aktualisierung latenter und manifester antijüdischer Traditionen seiner Suggestionskraft (120-139), wobei M. freilich manchmal in der Gefahr steht, *das* Christentum oder *die* christlichen Kirchen (124f., 136 u. a.) als Träger dieses antijüdischen Rassismus anzusetzen.

Mit der Skizze des Aufstiegs nationalsozialistischer Bewegungen in den europäischen Staaten vor dem Ersten Weltkrieg (146-155) bereitet M. schon die im dritten Teil (157-216) erfolgende Darstellung der in den nationalsozialistischen Massenmorden gipfelnden Geschichte des Antisemitismus im 20. Jahrhundert vor. Mag diese Geschichte gerade von Deutschen immer wieder verdrängt werden, so muß hier doch der Hinweis genügen, daß die Darstellung M.s von Vorbereitung und Durchführung der Judenvernichtung selbstverständlich keine Originalität beanspruchen kann und will. Die Bedeutung des Buches liegt denn auch in der Skizze der weltanschaulichen, religiösen, sozialen und pseudowissenschaftlichen Strömungen, die seit Ende des 18. Jahrhunderts zur Entstehung des Rassismus, seiner ideenpolitischen Verdichtung als Antisemitismus und schließlich seiner Erhebung zum zu vemichtenden Antiprinzip des Judentums beigetragen haben. Im Hinblick auf einzelne geistes-, besonders philosophie-, theologie- und christentumsgeschichtliche Zusammenhänge bedürfte die Darstellung der weiteren Differenzierung, die vielleicht gar nicht von einem Autor allein geleistet werden kann; für die Theologie- und Kirchengeschichtsschreibung steht hier insofem noch ein weithin ungenutztes

Arbeitsfeld offen. Für diese Weiterarbeit gibt M. neben den ideen- und geistesgeschichtlichen Zusammenhängen einen wichtigen Fingerzeig, worauf z. B. auch schon *Th. W. Adorno* und *M. Horkheimer* in der »Dialektik der Aufklärung« hingewiesen haben: Rassismus und Antisemitismus sind immer auch der Reflex bedrohter und als kränkend empfundener sozioökonomischer Interessenlagen; sie hatte die Theologie- und Kirchengeschichtsschreibung über die Geschichte des christlichen Rassismus und Antisemitismus hinaus mehr denn je in ihre Rekonstruktionsversuche einzubeziehen.

Prof. Dr. Falk Wagner
8000 München

Bibliographie

1. EHE, FAMILIE, SEXUALETHIK

Rubin, Ziele: Kinderfreundschaften. Aus dem Engl. von Thomas M. Höpfner. Stuttgart: Verlag Klett-Cotta 1981. 140 S. 15,- DM.

Tanner, Fritz: Bis daß der Mord euch scheidet. Ein Therapeut zum verhängnisvollen Weiterführen zerrütteter Ehen. Olten u. FreiburgfBr.: Walter 1981. 211 S. 21,- DM.

Turowski, Leopold: Ein Rechtsinstitut im Umbruch. Das neue Ehe- und Familienrecht in katholischer Sicht. Frankfurt: Verlag Josef Knecht 1981. 240 S. 34,-DM.

2. ANTHROPOLOGIE, PSYCHOLOGIE, MEDIZINISCHE ETHIK

Billig, Michael: Die rassistische Internationale. Zur Renaissance der Rassenlehre in der modernen Psychologie. Frankfurt: Verlag Neue Kritik 1981. 160 S. 14,- DM.

Breuer, Reinhard: Das anthropische Prinzip. Der Mensch im Fadenkreuz der Naturgesetze. Wien und München: Meyster Verlag GmbH 1981. 248 S. 34,-DM.

Frank, Jerome D.: Die Heiler. Wirkungsweisen psychotherapeutischer Beeinflussung. Vom Schamanismus bis zu den modernen Therapien. Stuttgart: Verlag Klett-Cotta 191H. 509 S. 36,-DM.

Franke, .Alex«: Psychosomatische Störungen. Theorien und Versorgung. Stuttgart: Kohlhammer 1981. 166 S. 29,80 DM.

Gebert, Diether und *Lutz von Rosenstiel:* Organisationspsychologie. Stuttgart: W. Kohlhammer 1981. ca. 240 S. 46,-DM.

Herkner, Werner (Hrsg.): Einführung in die Sozialpsychologie. Bern, Stuttgart und Wien: Verlag Hans Huber 1981. 545 S. ca. 54,- DM.

Kahane, Claire: Psychoanalyse und das Unheimliche. Essays aus der amerikanischen Literaturkritik. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1981.300 S. 58,-DM.

Kruse, Lenelis, und *Martin Kumpf (Hrsg.):* Psychologische Grundlagenforschung: Ethik und Recht. Bern, Stuttgart und Wien: Verlag Hans Huber 1981. 318 S. 43,- DM.

Magin, Michael N.: Ethos und Logos in der Medizin. Das anthropologische Verhältnis von Krankheitsbegriff und

medizinischer Ethik. Freiburg: Verlag Carl Alber 1981. 360 S. 69,- DM.

Lampp, Reinhart {Hrsg.}: Adoleszenz. Biologische, sozialpädagogische und jugendpsychiatrische Aspekte. Bern, Stuttgart und Wien: Verlag Hans Huber 1981. 199 S. 29,-DM.

Schick, August: Akustik zwischen Physik und Psychologie. Ergebnisse des 2. OIdenburger Symposions zur psychologischen Akustik. Stuttgart: Klett-Cotta 1981. 268 S. 48,- DM.

Schneider-Düker, Marianne: Gruppenpsychotherapie. Methoden und Probleme. München: Köse! 1981. 236 S. 19,80 DM.

Stock, Konrad: Anthropologie der Verheißung. Karl Barths Lehre vom Menschen als dogmatisches Problem. München: Chr. Kaiser Verlag 1980. 304 S. 42,- DM.

5. RECHT

Buchholz, St,pha,,: Eherecht zwischen Staat und Kirche. Preußische Reformversuche in den Jahren 1854 bis 1861. Frankfurt: Vittorio Klostermann 1981. 122 S. 38,- DM.

Friedman, Lawrence M.: Das Rechtssystem im Blickfeld der Sozialwissenschaften. Berlin: Verlag Duncker & Humblot 1981. 320 S. 118,— DM.

Gitter, Wolfgang; Werner Thieme und Hans F. Zacher (Hrsg.): Im Dienst des Sozialrechts. Festschrift für Georg Wannagat. Köln, Berlin, Bonn und München: Carl Heymanns Verlag 1981. 776 S. 275,- DM.

Haferkamp, Hans: Herrschaft und Strafrecht. Theorie der Normentscheidung und Strafrechtsetzung. Opladen: Westdeutscher Verlag 1980. 216 S. 26,-DM.

Hofmann, Hasse: Rechtsfragen der atomaren Entsorgung. Stuttgart: Verlag Klett-Cotta 1981. 410 S. 58,- DM.

Luhmann, Niklas: Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie. Frankfurt: Suhrkamp 1981. ca. 400 S. 36,- DM.

6. GESELLSCHAFT UND SozIOLOGIE

Andersson, Gunnar und *Gerard Radnitzky:* Voraussetzungen und Grenzen der Wissenschaft. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1981. 390 S. 89,- DM.

Bottomore, Tom: Politische Soziologie. Stuttgart: W. Kohlhammer 1981. ca. 200 S. 28,- DM.

Caldarsla, Carlo {Hrsg.}: Religion and Society in Asia and the Middle Bast. Berlin: de Gruyter 1981. 800 S. 125,-DM.

Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handeins. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Bd. 2: Kommunikative vs. funktionalistische Vernunft. Zwei Bände. Frankfurt: Suhrkamp 1981. 72,- DM.

Heinemann, Alois: Personen und Organisationen. Bestimmungsfaktoren intergrativer und nicht-intergrativer Prozesse. Frankfurt und Bern 1981. 198 S. 41,-DM.

Krüger, Marlis: Wissenssoziologie. Stuttgart: W. Kohlhammer 1981. 150 S. 29,80 DM.

Milletl, KaI': Das verkaufte Geschlecht. Vier Frauenstimmen zum Thema: Die Frau zwischen Gesellschaft und Prostitution. Aus dem Amerk. v. Herbert Schlüter. Köln: Kiepenheuer & Witsch 1981. 128 S. 10,- DM.

Reck, Si,tfri,J: Identität, Rationalität und Verantwortung. Grundbegriffe und Grundzüge einer soziologischen Identitätstheorie. Frankfurt: Suhr-

kamp 1981. ca. 200 S. H,-DM.

Schäfers, Bernhard: Jugendsoziologie. Leverkusen: Leske Verlag + Budrich 1981. 180 S. 16,80 DM.

Theunissen, Michael: Kritische Theorie der Gesellschaft. Zwei Studien. Berlin und New York: Verlag Walter de Gruyter 1981. 57 S. 9,80 DM.

Mitteilung der Societas Ethica

Die Jahrestagung 1982 der Societas Ethica wird über Einladung der jugoslawischen Kollegen in Dubrovnik, Jugoslawien, vom 6.–19. September 1982, stattfinden zum Thema: »Das Menschenbild in der Ethik - verbindend oder trennend?« Nähere Auskünfte und Anmeldung im Sekretariat der Societas Ethica, A-1010, Schottenring 21.

Mitteilung des Schriftleiters

Das neue Format der Zeitschrift für Evangelische Ethik hat gelegentlich Verwunderung, im allgemeinen aber Zustimmung gefunden. Die Formatumstellung bereitete der Schriftleitung einige Schwierigkeiten bei der Kalkulation des Umfangs der Schreibmaschinenmanuskripte für den Drucksatz. Einige Rezensionen und Sammelrezensionen zu bereits 1978 erschienenen Büchern mußten darum zurückgestellt werden. Für sie wird im dritten Heft um so mehr Platz bereitstehen.

Diesem Heft liegt der Prospekt »Neue Bücher« sowie eine Abonnement-Postkarte des Gütersloher Verlagshauses Gerd Mohn, Gütersloh, bei.

Schriftleiter: Prof. Dr. Frey (Universität Bochum), Reiherhorst 13,4600 Dortmund 15
Bibliographie: Dr. H. Kühne, Postfach 1343, 4830 Gütersloh

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich· Preis 1982 je Heft im Abonnement 13,- DM; einzeln 15,- DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto) . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen: Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Verlag: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 1343.
Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik (GEP) e. V.
Gesamtherstellung: Lengericher Handelsdruckerei. Lengeeich. Printed in Germany.

Einführung

Anders als die beiden voraufgehenden Hefte ist das dritte dieses Jahrgangs thematisch weniger in sich abgeschlossen. Es beginnt mit einem Beitrag des Referenten der Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, *G. Planer-Friedricb.* Dieser Beitrag ist gewissermaßen eine Fortsetzung der Berichte über die ethische Arbeit in europäischen und außereuropäischen Ländern. Solange in der Bundesrepublik noch eine etwas bevormundende Einstellung gegenüber den »Brüdern im anderen Teil Deutschlands« herrschte, fiel es Theologen und Kirchen in der Bundesrepublik recht schwer, von den Erfahrungen der Kirchen im Sozialismus zu lernen. Der erste Teil des Berichts zeigt, was aus einem gemeinsamen theologischen Erbe, den Aussagen von den *Zwei Reichen* und der *Königshe"schaft Christi,* in einer anderen politischen Landschaft wurde. Haben die höchst unterschiedlichen Konsequenzen nicht auch ihre Analogien bei den Kirchen im Kapitalismus? Die zweite Hälfte der Studie bringt etwas Neues: Anband eines *Drei-Stufen-Modells der Gerechtigkeit im Sozialismus* zeigt der Verfasser, wie sich ein unbefristet sistierter Widerspruch auf der prinzipiellen Ebene mit Auseinandersetzung und Lernen auf der Ebene der Gemeinde verbindet. – Die weiteren Beiträge geben Einblick in verschiedene Problemfelder. Zunächst erprobt der Hamburger Alttestamentler *E. Otto* neuere moralphilosophische und -soziologische Einsichten anhand alttestamentlicher exegetischer Befunde zur *Rolle der Fras.* Seine Studie entstand aus einem interdisziplinären Seminar zu diesem Thema. Otto weist den Hintergrund (Familienregelung in einer Ackerbaugesellschaft) von Rechtssätzen, die die Frau betreffen, auf und stellt dann fest, daß eine zunehmende Transzendierung Jahwes die Gebote in die Funktion, das Gottesverhältnis zu vermitteln, einrücken ließ. Was bleibt für das 20. Jahrhundert? Nach dem Verfasser die Frage, wie das Subjekt ethischer Verpflichtung mit den empirisch wahrgenommenen Umständen "vermittelt" wird.- Die Mitarbeiterin am Pastoralsoziologischen Institut der Hannoverschen Landeskirche, *I. Lukatis,* berichtet über den *Sfand der religionssoziologischen Forschung.* Sie zeigt, daß der Neuanfang nach dem Kriege sich trotz der Religionskritik des 19. Jahrhunderts

zunächst mit der Funktion, in der Kirche gestellte Fragen zu beantworten, begnügte, aber dann Distanz zur Kirche und ihrem Bedarf bezog, um grundsätzlicher, z, B. sozialpsychologisch, nach der Wirksamkeit religiöser Ideensysteme zu fragen. Der Schlußteil der Studie stellt eine Reihe von Fragen vor, die gegenwärtige und zukünftige Aufgaben der Religionssoziologie markieren; sie betreffen vor allem die gesellschaftlichen Auswirkungen religiöser Ideen, Rituale usw. – Gesellschaftliche Konflikte (z. B. bei Demonstrationen ausgelöst) stellen in jüngster Zeit immer drängender die Frage nach der *Normierung des Rechts* in Auslegung und Neusetzung. Der juristische Mitarbeiter der Evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, *R. Eckertz,* prüft deshalb einen neueren katholischen Ansatz, das Naturrecht auf dem Hintergrund abendländischer Geschichte auszulegen und zu aktualisieren. Kann die spätmittelalterliche Theologie des Nominalismus wirklich helfen, die Antithese von Naturrecht und positivem Recht zu überwinden, um einen neuzeitlichen Naturrechtsgedanken mit dem neuzeitlichen Freiheitsbegriff zu versöhnen? Der Verfasser verweist darauf, daß dazu erst Geschichte verarbeitet und das Mensch-Gottes-Verhältnis geschichtlich gedacht werden müssen, was der von ihm behandelte Ansatz der Modernisierung des Naturrechts nicht leistet.

C.F.

Introduction

In comparison with the two preceding issues of this volume of the ZEE the present issue is thematically less homogeneous. It begins with a contribution of *G. Planer-Friedricb* from the Department of Studies of the Federation of Protestant Churches in the *German Democrarie Republic.* This contribution is, as it were, a continuation in the series of reports on ethical work done in European countries and abroad, As long as a condescending attitude towards the »brethren in the other part of Germany« prevailed, it was not easy for theologians and churches in the Federal Repuplic to learn from the experiences of churches within a socialist context. The first

part shows what has become out of a common theological heritage, viz. the statements conceming the *Tvo Kingdoms* and the *Lordship 0/ Christ* in a new political environment. Can we detect analogies to the widely differing consequences drawn there if we look at churches in a capitalistic context? The second part of the study comes up with something new: On the basis of a model of justice in socialism, which follows three stages, the author shows how the unresolved conflict on the level of principles can go along with dialogue and readiness to learn on the Ievel of the congregation, - The other contributions highlight a variety of issues. In the first place, *E. Otto,* Old Testament scholar in Hamburg, confronts recent insights of moral philosophy and sociology with exegetical materials on the *rote 0/women* in the Old Testament. His study was the result of an interdisciplinary discussion on the theme. Otto exposes the background of laws conceming women (viz. family structure in an agrarian society) and then shows how an increasing transcendence of Yahweh gave the laws the function of mediating the relation to God. What is left for the 20th century? According to the author it is only the question how ethical commitment is brought into a relationship with empirically observed circumstances. - 1. *Leeatis,* from the Institute of Pastoral Sociology of the Provincial Church of Hannover, gives areport on the present state of research in the *Soci%gy 0/ Religion.* She shows that the new beginning after the war was, in spite of the critique of religion during the 19th century, at first restricted to the function of providing answers for questions arising within the church. After a time it distanced itself from the church and its needs and embarked on a more fundamental (e. g. a sociopsychological) analysis of the operation of religious systems of ideas. The closing part of the study introduces aseries of questions which indicate contemporary and future tasks of the Sociology of Religion. They are inter alia concerned with the social impact of religious ideas, rituals etc, - Social conflicts (such as those which surface in demonstrations) increasingly pose the question of a norm for the legal system – both in its interpretation and its institution. *R. Eckertz,* a lawyer from the Protestant Interdisciplinary Research Institute in Heidelberg probes into the more recent Roman Catholic approach of interpreting and actualizing natural law on the background of Western

history. Is the nominalist theology of the late Middle Ages really ahle to overcome the antithesis between natural law and positive law with a modern concept of freedom? The author argues that the prerequisites for such an endeavour would be to come to grips with history and to understand the relation between God and man historically. The approach which modernises natural law and which he had analyzed is unable to do this.

C.F.

Translated by K. Nürnberger

Introduction

A la difference des deux numeros precedents, celui-ci ne presente pas le meme caractere homogène. Il commence par un expose de *G. Planer-Priedricb,* rapporteur du departement des etudes à la Federation des Eglises evangeliques en R. D. A. D'une certaine facon cet article fait suite aux exposes et aux travaux en ethique en Europe et à I'exterieur. Aussi longtemps que règne en R. F. A. cette allure de tutelle envers les »freres de l'autre partie de l'Allemagne«, il serait tres difficile aux theologiens et aux Eglises à l'ouest de profiter de I'experience de l'Eglise protestant dans un etat socialiste. La premiere partie de cet expose montre de quelle facon les theses des deux regnes et de la royaute de Jesus Christ peuvent etre interpretees dans un autre contexte politique. Est-ce-que les consequences, meme les plus differentes du tout, n'ont pas leur analogie dans les eglises du systeme capitaliste? La seconde partie apporte quelque chose de nouveau: en soulignant le systeme de justice socialiste à trois niveaux, l'auteur dementre comment la contradiction de ce systeme à l'Eglise, qui est sans limite et bien arretee.rpeut coexister avec le dialogue et l'apprentissage au niveau des congregations. - Les exposes suivants nous donnent un aperçu de sujets rres differents des-uns des-autres. Tout d'abord *E. Otto,* exegete de l'Ancien Testament, examine de nouvelles theses de philosophie morale et sociale à la lumiere de decouvertes exegetiques sur le röle de la femme. Son analyse provient d'un seminaire

[nterdisciplinaire à ce sujet, Otto montre l'arriere-plan des principes du droit (l'ensemble des regles regissant le systeme familial primitif dans une societe de type agricole) concemant la femme, et il constate que, la transcendance de jahve s'implifiant, la fonction principale des commandements est de regir I'economie des rapports avec Dieu. Qu'en reste-t-il pour le 20ième siècle? Pour l'auteur c'est le problerne des devoirs moraux qui sont conditionnes par les circonstances concretes et visibles. - *I. Lukatis,* collaboratrice à l'Institut sociologique Pastoral de L'Eglise du Hanovre, expose la situation de la recherche sociologique religieuse. Elle montre que le nouveau depart apres la Guerre malgre la critique de la religion du 19ième siècle se bome à la fonction essentielle de repondre aux questions posees dans l'Eglise et qu'il decouvre ensuite la distance de la societe envers I'Eglise et ses besoins en posant les problemes fondamentaux de l'efficacite des systemes d'idees religieuses comme par exemple, d'aspect socio-psychologique. La derniete partie de cette etude ouvre une serie de problemes qui caracterisent les devoirs presents et futurs de la sociologie religieuse: ils touchent avant tout aux consequences sociales d'idees religieuses, des rites etc, - Des conflits sociaux (se deployant dans des demonstrations et par des manifestations) nous posent aujourd'hui la question de plus en plus contraignante des normes du Droit dans son interpretation et sa nouvelle forme. *R. Eckertz,* collaborateur juridique au Centre d'Etudes Evangéliques à Heidelberg, examine pour cette raison un nouvel essai catholique, qui eherehe à Interpreter et à actualiser le droit naturel en ayant pour arriere plan l'histoire du monde occidental. Est-ce que la theologie du nominalisme issue du Haut-Moyen-Age peut vraiment nous aider à surmonter I'antithese du droit naturel et du droit positif, afin de reconcilier I'idee contemporaine du droit naturel avec le concept actuel de liberte? L'auteur rappelle à ce sujet qu'il faut premierement »travailler« à l'histoire, deuxiemement que les rapports Homme-Dieu doivent etre examines sous leur aspect historique - que son essai de modemisation du droit naturel ne fait d'ailleurs pas, en autre!

C.F.

Tradsi» par J. Ph. Salarnier

Sozialethische Urteilsbildung im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR

VON GÖTZ PLANER-FRIEDRICH

VORBEMERKUNG

Obwohl der *Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR* erst zwölf Jahre existiert, scheint es an der Zeit zu sein, erste Bilanzen zu ziehen. Der Bereich der *sozialethischen Meinungsbildung* ist ein besonders konfliktträchtiger Sektor, so daß eine gewisse Zurückhaltung im Urteil angebracht ist. Die thematisch relevanten Texte sind in den meisten Fällen in den epd-Dokumentationen zugänglich. Trotzdem wurden für diesen Aufsatz vorwiegend solche Veröffentlichungen benutzt, die auch anderweitig zugänglich sind. Eine stringente Unterscheidung kirchlich autorisierter und theologisch unabhängiger Meinungen ist in diesem Zusammenhang schwerlich durchzuhalten. Die Differenzierungen werden ohnehin aus dem Kontext heraus erkennbar.

Die Darstellung gibt die vorhandene Vielfalt der Argumente und Standpunkte wieder und versucht dennoch den Prozeß der Urteilsfindung durch einige leitende Prinzipien zu ordnen.*

I. TEIL: THEOLOGISCHE ERKLÄRUNGSMODELLE FÜR SOZIALETHISCHE URTEILE

1.1 *Theologisches Modell))Zweireisbelebree*

Während eine Reihe von Theologen sich bereits 1957 dafür aussprach, »die Lehre von den beiden Reichen vorläufig zu suspendie-

* Für die Recherchen bei den Literatur-Belegen bin ich meinen Kolleginnen im Bereich Dokumentation und Information der Theologischen Studienabteilung besonderen Dank schuldig. Die Referenten der Theologischen Studienabteilung haben die Arbeit an diesem Aufsatz durch ihr kritisches Urteil und hilfreiche Anregungen begleitet.

ren«[1], wird sie von Lutheranern unterschiedlicher Prägung in den letzten Jahren wieder stärker als Interpretationsmodell herangezogen, wo es darum geht, »unseren Standort in der sozialistischen Umwelt zu findene-. Dabei wird die Zweireichelehre zunächst zur Abwehr von »theokratischen Vorstellungene' benutzt; gleichzeitig wird aber die dadurch begründete Freiheit zur Mitwirkung in einer säkularen Gesellschaft hervorgehoben. »Indem Luther zwischen heiden Reichen klar zu unterscheiden lehrt, eröffnet er uns einen Weg zur verantwortbaren und gebotenen Zusammenarbeit mit den Nichtchristerr'.«

Damit soll vor allem die unter Christen lange Zeit verbreitete Berührungsangst mit einem gesellschaftlichen Partner überwunden werden, dessen ideologische Grundposition eindeutig atheistisch ist. Die soziale Existenz des Christen läßt sich weder auf einen geistlichen Bereich begrenzen, noch kann sie sich außerhalb und unabhängig von seiner gesellschaftlichen Umgebung entfalten.

Aber die sozialethische Konsequenz der an Luther gewonnenen Unterscheidung der beiden Herrschaftsbereiche Gottes ist unterschiedlich. *G. Voigt*[5] hält an der Zweireichelehre fest, um »den Unterschied zwischen Gesetz und Evangelium durchzuhaltenes. Die Ordnung der Welt versteht er als »Notordnung«? und alle Verbesserungen des sozialen Zusammenlebens »nur als Varianten des Alten«8. Jede Gesellschaftsordnung steht für ihn unter dem Verheißungswort Gottes: »Siehe, ich mache alles neul« Diese Verheißung, unter der das soziale Lehen des Christen steht, ist aber

1. *Werner Schmauch/Ernst wolf*, Königsherrschaft Christi. Theologische Existenz heute, Neue Folge, 64 München 1958, S.62.
2. *Walter Saft*, Die Zwei-Reiche-Lehre Luthers im ökumenischen Gespräch der Gegenwart, *in:* Amtsblatt der Ev.-Luther. Kirche *in* Thüringen 23/24, 1974, S.167.
3. Ebd.
4. Ebd. S. 168.
5. *Gottfried Voigt*, Barmen II *in* lutherischer Sicht, in: Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde. Barmen II, hrsg. von A. Burgsmüller, Gütersloh 1974, S.81-93.
6. Ebd. S. 86.
7. Ebd. S. 87.
8. Ebd.

gleichzeitig eine Warnung vor perfektionistischen Utopien. »Daß ich auf das regnum gloriae *warte,* bewahrt mich zwar vor mancherlei Illusionen ...

Hoffnung aber läßt mich meine Welt und mich selbst unter neuem Blickwinkel sehen: Was wird Gott daraus noch einmal machentl«

Dieser eschatologische Vorbehalt relativiert jeden Einsatz für eine sozialethische Konzeption derart, daß nur noch von Leidensbereitschaft, »Rechtsverzicht« und Feindesliebe gesprochen werden kann'", Im Lob Gottes dient schließlich die Christenheit der Gesellschaft noch am besten!

Im ökumenischen Luthertum hat nach *Günter Krusche*[11] die Zweireichelehre ihre Bedeutung als Klammer zwischen Gesetz und Evangelium. Den lutherischen Kirchen in üsteuropa habe sie geholfen, »sich in ihrem Zeugnis und Dienst nicht auf den >Binnenraum< abdrängen (zu) lassen ..., sowenig sie (sc. die Kirche) vergessen darf, daß sie nicht mit politischen Mitteln zu streiten habe«, Daraus ergeben sich im jeweiligen gesellschaftlichen Kontext der Kirchen unterschiedliche Schlußfolgerungen. Im Blick auf die evangelischen Kirchen üsteuropas faßt sie G. Krusehe folgendermaßen zusammen: »Weder Anpassung noch Distanzierung, sondern konstruktiv-kritische Zusammenarbeit im Interesse aller Menschen ist die Konsequenz aus einer recht verstandenen Zweireichelehret-,«

Eine andere Konsequenz aus der lutherischen Zweireichelehre zieht beispielsweise *Gert Wende/born,* wenn er die Parteilichkeit des Christen für die sozialistische Gesellschaft damit begründet'>,

Während - wie Wendelborn meint – in Ungarn und der ČSSR gerade die Theologie *KarJ Bartbs* zum »christlichen Engagement im Sozialismus« herausforderte, wird »seit 1972 von progressiven Theologen der DDR die positive Weite der lutherischen Zweirei-

---

9. *G. Voigt,* a. a. 0., S. 93.
10. Ebd.
11. *Günter Kreseb«,* Der Gebrauch und der Mißbrauch der Zweireichelehre. in: LWB-Pressedienst 23/1978, S. 11f.
12. Ebd. S. 12.
13. *G. Wendelborn,* Versöhnung und Parteilichkeit. Alternative oder Einheit. - Reihe Fakten Argumente, Berlin 1974.

ehelehre wieder stärker beachtet ..., weil diese dem Christen die Möglichkeit gibt, ganz und ungeteilt Christ zu bleiben und dennoch der ihn umgebenden gesellschaftlichen Wirklichkeit voll gerecht zu werden«14. Der von Pfarrern und Gemeindechristen in der DDR häufig beklagte »Funktionsverlust« der Kirche in der Gesellschaft wird unter diesem Aspekt der Zweireichelehre voll bejaht. »WO in der feudalistischen und in der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft ... die Kirche karitative Samariterdienste (slnnere Missions) übernahm, weil Staat und Gesellschaft sich den neu entstehenden Nöten nicht gewachsen zeigten, wird die sozialistische Gesellschaft ... solche Nöte überwinden und beseitigent".« Zwar gibt der Autor dieses Satzes an anderer Stellel" ein »Plädoyer ... für die Karitas« ab, weil die Kirche mehr als das aus eigenen Kräften niemals zu leisten vermag. Die Kirche übernehme aber damit *keine* >gesellschaftliche Funktionc, zumal in einer sozialistischen Gesellschaft »die Sorge um das gesellschaftliche Wohl gut aufgehoben ist«17.

Die grundsätzliche Unterscheidung von Heil und Wohl sieht *G. Bassarak* als eine wesentliche Konsequenz der Zweireichelehre an18. Nicht erst *Marx, Engels* und *Lenin* hätten die politische und gesellschaftliche Verantwortung der Kirche bestritten; das Evangelium selbst und mit ihm die Reformatoren bestreiten der Kirche die dafür nötige Kompetenz!". Wenn der Sozialismus als vernünftige und humanistische Gesellschaftsordnung seitens der Kirchen anerkannt werde, anstatt ihn ständig zu problematisieren-", dann entlaste sie das davon, sich im gesellschaftlichen Bereich »als ewig Suchende« zu bemühen-l. Damit würden die Kirchen endlich frei für ihre ureigenste Aufgabe: »Sie haben allein das Evangelium zu

---

14. *Wendelborn,* ebenda S. 96.
15. *G. Bassarak,* Zur Frage nach theologischem Inhalt und Interpretation von >Heil heutet in der sozialistischen Gesellschaft, in: ZdZ 1973 (5), S. 161-172; Zitat S. 171.
16. *G. Bassarak,* Heil heute und Wohl des Menschen, in: Standpunkt 2/1974 S.201-207; Zitat S. 205.
17. *Bassarak,* in: Standpunkt, a. a. O., S.204.
18. In ZdZ, a. a. O., S. 170.
19. In: Standpunkt, a. a. O., S.203.
20. Vgl. Standpunkt, a. a. O., S. 204. 21. Ebd. S. 203.

verkündigen, die für alle Zeiten gültige Versöhnungstat Gottes in Christus zu proklamierens-.«

Die saubere Unterscheidung von Heil und Wohl[23] führt hier zu einer gesellschaftspolitischen Option für den »realen Sozialismus«, der »als einzige geschichtliche Alternative« gegenüber allen spätbürgerlichen Gesellschaftsvorstellungen angeboten wird[24]. »Wohl des Menschen – das bedeutet Identifizierung aller humanistischen Kräfte mit der Welt des realen Sozialismus, die ihr Bestes zum Nutzen der sozialistischen Heimat« tun[25]. Diese Interpretation der Zweireichelehre entspricht auch einigermaßen dem Selbstverständnis der CDU in der DDR, die daraus ihre grundsätzliche Zustimmung zur marxistisch-leninistischen Gesellschaftslehre und zum Führungsanspruch der SED als Partei der Arbeiterklasse ableitet. Der Christ als »schöpferischer Mitgestalter der Gesellschaft« in der DDR[26] käme nämlich zunehmend zu der Einsicht – sagt *Herherr Trebs*[27] – »daß die Aneignung von Erkenntnissen des Marxismus-Leninismus als Instrumentarium des gesellschaftlichen Wirkens des Christen erforderlich ist und nicht im Widerspruch zum christlichen Glauben steht, sondern im Gegenteil die Voraussetzung schafft, Konsequenzen des christlichen Liebesgebots wirksam in die Tat umzusetzen.«

1.2 Theologisches Modell »Konigsherrscbaft Christi«

Solche positivistischen Konsequenzen einer wiederentdeckten Zweireichelehre hat explizit vor allem *Günter Jacob* kritisiert-", Seine Kritik speist sich zunächst aus Erfahrungen innerhalb der

22. Wendelborn, a. a. O., S. 100.
23. Vgl. auch *G. Wende/born,* Gottes Wort und die Gesellschaft. Zum Verhältnis von Frömmigkeit und sozialer Verantwortung bei den Evangelikalen. Reihe Fakten Argumente, Berlin 1979, S. 97.
24. Ebd.
25. *Bassarak,* in: Standpunkt, a. a, O., S.207.
26. Vgl. *Cer! Ordnung,* Christ und Revolution. Theologische Konzeptionen zwischen Desorientierung und Wegweisung. Reihe Fakten Argumente, Berlin 1974, S. 77.
27. Der 13. Parteitag der Christlich-Demokratischen Union Deutschlands. Hrsg. vom Sekretariat des Hauptvorstandes der CDD, Berlin 1972, S. 87.
28. *G.Jocob,* Weltwirklichkeit und Christusglaube. Wider eine falsche Zweireichelehre, Stbttgart 1977.

Bekennenden Kirche in der Zeit des Nationalsozialismus und resultiert sodann aus seiner theologisch zu begründenden Zustimmung zur 2. These der Barmer Theologischen Erklärung. Auf dieser Grundlage wenden sich auch andere Theologen gegen die überzogene »Unterscheidung« zweier Bereiche, die deren Zusammenhang und die daraus resultierende christlich-ethische Verpflichtung nicht mehr erkennen läßt. Wenn nämlich die Forderung erhoben werde, das gesellschaftliche Engagement des Christen von der uneingeschränkten »Parteinahme für den Sozialismus« abhängig zu machen, gerinnt die Unterscheidung der beiden Reiche zur totalen Trennung. »Der Christ wird ... auch in gesellschaftlich-politischen Fragen jeweils konkret zu prüfen haben, wie sich sozialistische Einsichten, Zielsetzungen und Entscheidungen zu dem Dienst für den Menschen verhalten, in den uns Christus durch das Evangelium ruft[29].«

Aus 1. Thess 5,21 (Alles aber prüft, und das Gute behaltet) leitet G. Jacob die spezifisch christliche Verantwortung für eine vernünftige Weltgestaltung ab. »Diese Aufforderung des Apostels macht deutlich, daß er trotz der grundsätzlichen Identifikation von vernünftig Erkennbarem und dem Gesetz und Willen Gottes nicht einfach das faktisch als vernünftig Geltende akzeptiert, sondern dieses mit Hilfe eines pneumatisch gewonnenen Kriteriums prüft[30].« - In diesem Sinne votierte auch der Theologische Ausschuß der EKU, in dem die 2. Barmer These gemeinsam von Theologen aus der DDR und der BRD interpretiert wurdet': »Ohne die Fragestellungen und Lösungen, auf die es heute ankommt, in concreto vorwegnehmen zu können, gibt das biblische Zeugnis doch bei aller Verschiedenheit und Zeitbedingtheit der Konkretion auch seinerseits materiale Hinweise, in deren Richtung wir unter veränderten Bedingungen der Gegenwart und in Auseinandersetzung mit heutigen Leitbildern weiterzudenken haben.« Dabei wird dann vor allem auf ethische Maximen der

29. *Heino Falcke,* Christus befreit - darum Kirche für andere (Referat auf der Synode des Bundes der Evang. Kirchen *in* der DDR, Dresden 1972), zitiert nach: Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde. Barmen II, a. a. O., S. 213-232. Zitat S. 226 Anm. 14.

30. *G. Jacob,* a. a. O., S. 35.

31. Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde, a, a. O., S. 246.

Bergpredigt Bezug genommen (Feindesliebe, Gewaltverzicht etc.),

Daß die Probleme der sozialen Gestaltung des menschlichen Lebens nicht mit dem Angebot des Heils durch das Evangelium vermischt werden dürfen. hat auch die Lehrgesprächskommission von EKU (Bereich DDR) und VELK DDR festgestellt. Aber zugleich wurde gesagt. daß die Lehre von der Königsherrschaft Christi zu Recht daran festhalte, daß der Heilsglaube auch sachliche Konsequenzen für das soziale Leben des Christen habe. »Der Einsatz für eine bessere Gerechtigkeit in dieser Welt ist vielmehr ein auch inhaltlich von der Liebe Christi geprägtes Stück des dem Christen gebotenen Glaubensgehorsamsw,«

lIse Bertinetti läßt die hiermit zu Worte kommende christozentrische – mithin auch u. U. gesellschaftskritische - Interpretation der 2. Barmer These nicht gelten. Hier liege ein »Synkretismus theologischer und gesellschaftlicher Kategorien« vor[33]. »Die uns verheißene Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt bedeutet für unsere praktisch-irdische Tätigkeit zugleich die dankbare Entscheidung für das Mitgestalten einer besseren Welt[34].« Dazu bedarf es aber weder einer Erleuchtung durch das Evangelium noch einer kritischen Distanz zur sozialistischen Gesellschaft. Wo I. Bertinetti für eine bewußte sozialistische Parteilichkeit und die Abwendung von »Konventionen der bürgerlichen Vergangenheit« plädiert. fühlt sie sich im Einklang mit der 2. Barmer These. Von dieser Seite her wird ausdrücklich betont, daß die 2. Barmer These *»nicht* von einem Öffentlichkeitsanspruch der Kirche« spreche und ihre »Ansprüche *nicht* an die« richte, »die die gute Botschaft von Gottes Zuspruch noch nicht kennene". Die christliche Gemeinde sei »im Bereich des Politi-

32. Kirehengemeinschaft und politische Ethik. Ergebnis eines theologischen Gespräches zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi, hrsg. von]. *Rogge* und *H. Zeddies,* Berlin 1980, S. 16.
33. 1. *Bertinetti,* Zur Barmen-Interpretation in der BRD und Westberlin, in: Beilage zu Standpunkt 2/1974, Heft 9, S. 17.
34. Ebd.
35. *R. Müller-Streisand,* Vierzig Jahre Theologische Erklärung von Barmen - Historische Wirkung und gegenwärtige Bedeutung, in: Beilage zu Standpunkt 2/1974, Heft 9, S. 5.

sehen überhaupt nicht mehr interessiert am Proprium, an ihrem Eigenen und Eigentum, sondern allein daran, wie sie Gottes Geschöpfen dienen kann»36. Fragt man so beispielsweise nach dem Wesen des rechten Staates, dann ergibt sich als Kriterium einer christlichen Antwort die Leitfrage, »welche Klasse ... historisch das gesamtgesellschaftliche Interesse, Frieden und soziale Gerechtigkeit, so als ihr eigenes Interesse vertritt, daß sie zur Führung berufen ist«3? Diese theologische Position erlaubt es nicht nur, sondern macht es geradezu zur unausweichlichen Konsequenz des christlichen Glaubens, die entsprechenden Ansprüche seitens der staatstragenden Partei in der DDR zu akzeptieren und zu verteidigen. Eben darin werde dem Anspruch Gottes-auf unser ganzes Lebens am besten Ausdruck verliehen.

1.3 Überwindung einer theologischen Alternative

Eine »Auseinandersetzung mit den Linken in der Kirchee-", als welche sich die im vorhergehenden Zitierten teilweise selbst bezeichnen, hat zum Leidwesen ihrer Anwälte kaum stattgefunden. »So konnten sich progressive Christen im Grunde nur im politischen Raum« organisieren, meint *Car! Ordnung*[39], nämlich in der CDU, der Nationalen Front und ähnlichen gesellschaftlichen Institutionen. Zwar sind sie sowohl auf Synoden und Kirchentagen als auch in der Großner-Mission oder in der CFK (Christlichen Friedenskonferenz) zu Wort gekommen, haben sich im Evangelischen Pfarrertag in der DDR zeitweise eine eigene organisatorische Plattform geschaffen und im »Standpunkt« ein publizistisches Medium gefunden. Und obwohl sie schließlich auch an den theologischen Sektionen der Universitäten lehren können, ist ihr Einfluß auf die kirchliche Meinungsbildung gering geblieben. Tatsächlich hat nämlich die überwiegende Mehrheit der Gemeinden und Pfarrer die hier geforderte Parteilichkeit für den realen Sozialismus nicht aufgebracht, vielmehr ihr distanziertes Verhältnis zur politischen Organisation des Sozialismus in der DDR noch auf die

36. Ebd. S. 6.
37. Ebd. S. 8.
38. *Garl Ordnung,* Protestantismus und Sozialismus. Zur Entwicklung der Kirchen in der DDR (1. Teil) in: Kritisches Christentum (KC), Wien, Nr. 36/1980, S. 17.
39. Ebd. S. 18.

sie theologisch begründenden Theologen übertragen; das wiederum führt C. Ordnung darauf zurück, daß die evangelischen Kirchen den im 19. Jahrhundert verlorenen Kontakt zum Proletariat (noch) nicht wieder gefunden haben, sondern sich auf kleinbürgerliche »Zwischenschichten« stützen, die »nicht zu den geschichtsgestaltenden Kräften« zu zählen sind[40].

Es hat den Anschein, als habe die parteiliche Aktualisierung und Anwendung der klassischen theologischen Denkmodelle (Zweireichelehre, Königsherrschaft Christi) eher zu deren innerkirchlicher Relativierung beigetragen. Die Kirchenleitung der VELK DDR hat der Generalsynode im Juni 1979 Thesen zum Kirchenverständnis vorgelegt", in denen - ausgehend vom »Proprium« ihres lutherischen Selbstverständnisses – das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft aus der Rechtfertigungslehre und *ohne* Rückgriff auf die Zweireichelehre theologisch beschrieben wird. In einer Welt, in der »Rechtfertigung durch Leistung als selbstverständlicher und unentbehrlicher Maßstab gilt«[42], ist Kirche ein »Gnadenort«, deren »Gnadencharakter ... vor gutgemeinten Zusätzen bewahrt werden« muß: »vor dem Interaktionsdenken, bei dem es schließlich zu einer Kooperative zwischen Gott und Mensch kommt und damit die stiftende Souveränität Gottes verdunkelt wird; ebenso vor dem Institutionsdenken, bei dem die Kirche vorwiegend als Organisationsapparat zur Vertretung christlichen Glaubens gesehen wird; und auch vor dem Dernonstrationsdenken, in dem die Kirche letztlich als Kampfplatz des Widerstandes gegen unchristliche und antichristliche Ideen und Mächte begriffen wird[43]«. *Die* Kirche könne und dürfe ihr Proprium weder von anderen »einfordern« noch es »normativ einklagen«[44].

Vielmehr habe die Kirche die »Freiheit, unbesorgt um sich selbst dem Menschen nahe zu bleiben und das ihm anvertraute Evangelium über das vorgegebene Kirchenturn hinaus immer neu zu entdecken«. Daraus ergebe sich auch eine »freimütige Verantwortung *im* weltlich-politischen Bereiches>,

---

40. Vgl. C. *Ordnung,* dasselbe 2. Teil, a. a. O., Nr. 37/1980, S. 16.
41. Überlegungen zum Kirchenverständnis, in: Mitteilungsblatt des Bundes 1/2, 1980, S. 20-22.
42. Ebd. S. 21. 43. Ebd. 44. Ebd. 45. Ebd.

Die Lehrgesprächskommission, die der Rat der EKU (Bereich DDR) und die Kirchenleitung der VELK DDR gebildet hat, kommt nach der Analyse der klassischen theologischen Denkmodelle und in Ansehung »ethischer theologischer Gutachten der letzten Jahre« zu dem Schluß, »daß sich gegenwärtige theologische Arbeit unter anderen Fragestellungen und wohl auch Denkvoraussetzungen vollzieht, als sie für jene beiden Lehren bestimmend sind«46. Es bestehe die Gefahr, daß diese klassischen Grundmodelle »nur pragmatisch Entscheidungen der Kirche formieren helfen« oder »formelhaft die theologische Rechtfertigung an sich anders begründeter Aussagen absichern sollen«".

Trotzdem wir beiden Modellen .ein heuristischer Erkenntniswert nicht abgesprochen, sofern sie »in einem kritischen Ergänzungsverhältnis zueinander gesehen werden«[48]. Die Studie formuliert dann einige »theologische Grundeinsichreneev, benennt aber auch »nichttheologische Faktorene"", die den Entscheidungsprozeß in sozialethischen Fragen im Bereich der Kirchen determinieren. Diese bewußt zu halten und damit diskutierbar zu machen, sei eine theologische Aufgabe, an der sich die Freiheit eines Christenmenschen bewähren muß.

Die Kommission empfiehlt schließlich, »die Zwei-Reiche-Lehre und die Lehre von der Königsherrschaft Christi als wechselseitig sich ergänzende und einander korrigierende Interpretationsmodelle für das Handeln der Kirche und der Christen im politisch-gesellschaftlichen Bereich« zu verstehen!", »um die Unterschiede von Welt und Heil nicht zu verwischen, aber auch den Gehorsam der Nachfolge nicht schuldig zu bleiben«52.

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß nur die Zweireichelehre von einzelnen Theologen - mit unterschiedlichen Konsequenzen – als theologisches Argumentationsmuster im Zusammenhang mit Fragen christlicher Sozialethik benutzt wird. Die Lehre von der Königsherrschaft Jesu Christi kommt nur implizit und dort zur

---

46. Kirchengemeinschaft und politische Ethik. Ergebnis eines theologischen Gesprächs zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi, a. a. O., S. 35 (91).
47. Ebenda S.35 (92).
48. Ebd.
49. S. 36f. (95-99).
50. Ebd. S. 37f. (100-106).
51. Ebd. S.41 (113,1).
52. Ebd. (113,2).

Geltung, wo bewußt an die Tradition der Bekennenden Kirche angeknüpft und die Barmer Theologische Erklärung als theologische Leitlinie verwendet wird. *Palil Spalding*[53] hat auf letzterem Befund eine Deutung der theologischen Grundfigur christlicher Sozialethik in den DDR-Kirchen entwickelt, die die nachgewiesene Wirksamkeit der ersteren vemachlässigtund damit auch verharmlost. Dazu berechtigt ihn allerdings die thematische Einschränkung seiner Untersuchung auf einzelne kirchenleitende Persönlichkeiten, deren fast ausschließlich zitierte Exponenten – *H. Falcke, W. Kreseb«, A. Schönherr* – in den EKU-Kirchen zu Hause sind. Nur in Anbetracht solcher Beschränkung ist Spalding zuzustimmen, wenn er schreibtw:

»Given the situation of their church as they saw it, the Church leaders expressed a deeply Christ-oriented sodal ethic ... Theyalso specified the Church of Christ and so their church to be the Church for others, committed in service to the needs of its society and world. What only insolated individuals such as *Dietrich Bonhoeffer* and *Kar! Barth* had come to see in the Barmen Dedaration and emphasize during period of the Church Struggle itself, had now found clear expression in the national councils of the German Evangelical churches in the GDR.«

Abgesehen davon, daß in diesem Zusammenhang zwar immer wieder auf *Bonboeffers* Unterscheidung von Letztem und Vorletztem[55], kaum jedoch auf *Kar! Barth* und seine einschlägigen Positionen[56] rekurriert wird, hat sich diese Anknüpfung zwar als fruchtbar, nicht aber als konsensbildend erwiesen. Hier zeigt sich, daß Theologie immer eine kontextuelle Komponente hat, was konkret bedeutet: die Erfahrungen aus dem Kirchenkampf lassen sich auf die neue gesellschaftliche Situation in der DDR nicht problemlos übertragen. Der sozialistische Gesellschaftsaufbau einerseits, die Entwicklung im ökumenischen Bereich andererseits sowie die

53. *Paul Spalding,* An Echo of Barmen: The social Ethics of the Evangelical Church Leadership in the German Democratic Republic 1%9-1980, Diss, theol. University oflowa 1981.

54. Ebd. S. 2.

55. Vgl. *Dietrieb Bonboeffer,* Ethik, hrsg. von E. Bethge, München 1%1[5], S.79ff.

56. Vgl. *Karl Bartb,* Rechtfertigung und Recht, Zürich 1944; Christengemeinde und Bürgergemeinde, München 1946.

neuen weltweiten Gefahren (nukleare Bedrohung, ökologische Destabilisierung, Arm-Reich-Gefälle) stellen die evangelischen Kirchen in der DDR vor ganz neue ethische Herausforderungen. Daß auf diesem Hintergrund die klassischen theologischen Kategorien nicht als zureichend empfunden werden, ist nicht verwunderlich. Daher empfiehlt es sich, die sozialethische Urteilsbildung im DDR-Kirchenbund induktiv aus dem vorhandenen Material zu analysieren und nicht deduktiv aus der theologischen Tradition abzuleiten.

2. TEIL: PHÄNOMENOLOGISCHE UNTERSCHEIDUNG SOZIALETHISCHER URTEILS- UND HANDLUNGSEBENEN

2.1 Erläuterung des Drei-Ebenen-Mode//s

In Anlehnung an ein Drei-Stufen-Modell, mit dem *Rolf Schiisse/er*[57] das sozialistische Gerechtigkeitsverständnis analysiert, soll im folgenden versucht werden, die sozialethische Urteilsbildung in den evangelischen Kirchen in der DDR zu beschreiben. Das geschieht allerdings unter einigen Vorbehalten:

(1) Das Erklärungsmodell wird von außen an die sozialethisch relevanten Äußerungen aus den evangelischen Kirchen in der DDR herangetragen. Es hat im Zusammenhang der inhaltlichen Aspekte sozialethischer Urteile keinen eigenen Aussagewert. Seine Benutzung legte sich nur aus heuristischen Gründen nahe, insofern die Konferenz der Kirchenleitungen in der DDR - abgesehen von den Zehn Artikeln aus dem Jahre 1963[58] - keine Grundsatzerklärung zur sozialethischen Positionsbeschreibung abgegeben hat.

(2) Das hier zur Hilfe genommene Modell ist der wissenschaftlichen Arbeit eines sozialistischen Rechtstheoretikers entnommen. Es auf Fragen christlicher Sozialethik anzuwenden, ist nur dann nicht fragwürdig, wenn es - unabhängig von den ursprünglich damit verbundenen inhaltlichen Aussagen - als analytisches

57. *Ro/f Schüsseler,* Sozialistisches Recht und Gerechtigkeit, in: Staat und Recht 15{1966, S. 1-27.

58. Vgl. Kirchliches Jahrbuch der EKD 1963, Gütersloh 1965, S. 181-194.

Instrumentarium benutzt wird. Mit dem Modell wird also weder die weltanschauliche Position des Autors übernommen, noch wird ihm unterstellt, er habe damit irgendwelche Assoziationen zu christlicher Sozialethik gehabt.

(3) Es ist höchst unwahrscheinlich, daß innerhalb der evangelischen Kirchen irgend jemand dieses Modell zur Kenntnis genommen, geschweige denn, es auf die sozialethische Urteilsbildung in der Kirche angewendet hat. Die zitierten Autoren und kirchlichen Gremien könnten sich daher in ein Schema gepreßt fühlen, das sie als solches gar nicht akzeptieren würden. Jeder Versuch, Einzelaussagen in einem systematischen Zusammenhang darzustellen, wird den Vorwurf der Vereinfachung und inhaltlichen Verkürzung auf sich ziehen. Davor ist auch diese Darstellung nicht gefeit.

In seinem bereits genannten Aufsatz unterscheidet Schüsseler drei »Stufen« des sozialistischen Gerechtigkeitsurteils:

1. Die *Gerechtigkeit einer Gesamtorganisation,* der gesellschaftlichen und politischen Ordnung, kurz: die historisch-objektive Berechtigung einer »sozialökonomischen Formation«.

2. Die *Gerechtigkeit bestimmter Arten von Gesellschaftsverhältnissen innerhalb des Gesamtsystems,* das heißt: die gerechte Gestaltung des »Wechselverhältnisses der Gesellschaftsmitglieder«.

3. Die *Gerechtigkeit »individuell« bestimmter gesellschaftlicher Vorgänge,* das bedeutet: die »Gerechtigkeit im Einzelfalle'".

Ist auf der ersten Ebene das Urteil weitgehend abhängig von der Zustimmung zu weltanschaulichen Postulaten, so ist auf der zweiten immerhin eine Überprüfung der Übereinstimmung von ideologischen Ansprüchen und objektiver gesellschaftlicher Verwirklichung möglich, die durch eine ideologie-kritische Haltung gegenüber der ersten nicht zwangsläufig behindert ist. Denn selbst »wo die Gesellschaftsordnung gerecht ist, schließt dies nicht automatisch die Gerechtigkeit aller Vorgänge ein, die im Rahmen dieses Systems vonstatten gehen«60.

Schüsseler bezeichnet die erste Ebene als die der *sozialen* »(in ihrem eigentlichen Sinne)«, die zweite als die der *»partielle(n)«* (strukturellen) und die dritte als die der *singulären Gerechtigkeit*[61].

---

59. *Schüsseler,* a. a. O., S. 6.
60. Ebd. S. 5.
61. Ebd. S. 6.

Zu Recht betont er aber sogleich, daß eine solche Unterscheidung nicht den inneren Zusammenhang des Gerechtigkeits-Urteils aufheben darf. Damit trägt Schüsseler der Tatsache Rechnung, daß sozialethische Urteile (von denen die Frage nach der Gerechtigkeit ein Spezialfall ist) einen »ontologischen Aspekt« und eine »axiologisehe Bedeutung« haben[62], deren Verhältnis zueinander sich auf den verschiedenen Ebenen des Urteils unterschiedlich darstellt. Man kann vielleicht sogar so weit gehen zu sagen, daß das Gewicht der Wertsetzung von der ersten zur dritten Ebene abnimmt, daß allerdings die entsprechende Akzentsetzung auf der ersten auf die beiden anderen durchschlägt. Umgekehrt könnten jedoch auch die Erfahrung und Einschätzung bestimmter Vorgänge im strukturellen und individuellen Bereich - sieht man die Urteilsfindung als dialektischen Prozeß und nicht als statistische Erhebung an - auf die axiologischen Voraussetzungen der ersten Ebene Einfluß haben.

Überträgt man nun dieses Modell auf die Urteilsbildung in Fragen christlicher Sozialethik im Bereich der evangelischen Kirchen in der DDR, so ist es unvermeidlich, darin auch das historisch-konkrete Verhältnis von Kirche und Gesellschaft zur Geltung zu bringen. Anders also als in einer »Theorie ethischer Urteilsfindung«[63] wird hier das Urteil nicht »idealtypisch konstruiertes", sondern in seinem konkreten Bezugfeld - der gesellschaftlichen Wirklichkeit - *analysiert*. Da - wie *Tödt* zutreffend schlußfolgerts" – nicht nur die Wahl der Normen, sondern auch die Analyse einer Situation oder die Erwägung der Handlungsalternativen zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden unterschiedlich sein wird, läßt sich das spezifisch Christliche auch nicht auf nur *einer* Ebene dieses analytischen Schemas festmachen. Das im folgenden benutzte Erklärungsmodell erlaubt es aber, die Beeinflussung wie die Unabhängigkeit christlich-sozialethischer Urteile von der gesellschaftlichen und weltanschaulichen Umgebung durchsichtiger zu machen.

---

62. Ebd. S. 15.
63. *Heinz Eduard Töt/t*, Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung, in: ZEE 21/1977, S. 81-93.
64. Ebd. S. 82.
65. Ebd. S. 93.

Die *sozialethische Urteilsbildung in den evangelischen Kirchen in der DDR* läßt sich nunmehr auf *drei Ebenen* darstellen:
(1) auf der Ebene der ideologischen Auseinandersetzung oder des christlich-sozialistischen Dialogs;
(2) auf der Ebene der strukturellen Angemessenheit oder der gesellschaftsbezogenen Sachgespräche;
(3) auf der Ebene der gemeinspezifischen Verantwortung oder der individualethischen Stimulation.

2.2 Erste Ebene: Die ideologische Auseinandersetzung

Auf der ersten Ebene kann man von einer unbefristeten Sistierung der Auseinandersetzung über offensichtlich antagonistische Widersprüche ausgehen. Das hat zwar auch rein pragmatische Gründew, denn auf staatlicher Seite ist die ideologische Konzeption mit dem Führungsanspruch der SED verfassungsmäßig festgeschriebene", Ein Dialog über die marxistisch-leninistische Ideologie mit Christen und Kirchen wird schon insofern abgelehnt, als er bereits im Ansatz eine Relativierung marxistisch-leninistischer Axiome einschließen würde und zudem aus der Sicht der SED die bestehenden Machtverhältnisse zugunsten einer >ideologischen Koexistenz- verschieben würde.

Die seit der Gründung des Bundes der Evang. Kirchen in der DDR von kirchlicher – aber auch staatlicher - Seite vielfach benutzte Formel: »Kirche im Sozialismuses" ist als Standortbestimmung zu verstehen, die dem oben beschriebenen Sachverhalt auch theologisch gerecht zu werden bemüht ist. Nachdem Bischof *Mitzenheim* bereits 1968 in einem Interview gesagt hatte: »Wir wollen nicht Kirche *gegen* den Sozialismus sein, sondern Kirche *für* die Bürger in der DDR, die in einer sozialistischen Gesellschaft mit

---

66. *Roger Williamson,* Alternative Strategies? Reactions in the two Germanies to the World Council of Churches' Programme to combat Racism 1969-1975; Diss, theol. University of Birmingham 1980, S. 37: Die Kirchen in der DDR seien die einzigen größeren Institutionen, die nicht mit den Zielen des Marxismus-Leninismus verrechenbar sind. »Pragmatic considerations may well be an important factor here.«
67. Verfassung der DDR vom 6. 4. 1968, Artikel 1, Berlin 1974, S.9.
68. Vgl. Informationen und Texte (Referat Weltanschauungsfragen) der Theologischen Studienabteilung Nr. 5, Berlin 1981.

ungekränktem Gewissen Christen sein und bleiben wollen«[69], hieß es im Bericht der Konferenz der Kirchenleitungen vor der Bundessynode 1971 in Eisenach: »Eine Zeugnis- und Dienstgemeinschaft von Kirchen in der DDR wird ihren Ort genau zu bedenken haben.

In dieser so geprägten Gesellschaft, *nicht neben* ihr; *nichtgegen* sie. Sie wird die Freiheit ihres Zeugnisses und Dienstes bewahren müssen?".«

Die Synode 1977 in Görlitz hat die Formel: Kirche im Sozialismus als »Koexistenzformel« bezeichnet: »Es geht um Koexistenz von Menschen und in menschlichen Gemeinschaften, nicht um Übereinstimmung von Ideen und Grundanschauungen[71].« Ein solcher Satz wird erst richtig verständlich auf dem Hintergrund der strikten Ablehnung jeder »ideologischen Koexistenz« seitens des Marxismus-Leninismus. Deshalb ist aber auch jede spätere Bemühung um eine inhaltliche Ausfüllung dieser Formel umsonst gewesen: jede explizite Aussage hätte einen kontroversen »Dialog« auf der ersten Ebene provoziert.

Unterhalb der Schwelle ideologischer Postulate haben Christen und Nichtchristen eine gemeinsame »Verantwortung für die Zukunft der Menschheit'?«. Eine solche Aussage ist weder ideologie-verdächtig noch separatistisch. Sie läßt theologisch Spielraum für die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, insofern sie die Annahme der Heilsbotschaft nicht zur Bedingung für den usus politicus legis macht. Die Freiheit, zu der Christus durch das Evangelium befreit hat, ermöglicht es den Christen, die Differenz im beiderseitigen Verständnis des Gesetzes nicht nur den nichtchristlichen Partnern anzulasten, sondern auch selbstkritisch auf das Handeln der Kirche in der Welt anzuwenden.

---

69. In: Auf dem Wege der sozialistischen Menschengemeinschaft. Eine Sammlung von Dokumenten zur Bündnispolitik und Kirchenpolitik 1967-1970, Union-Ver!. Berlin 1971, S. 19.
70. In: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1971, Gütersloh 1973, S. 354.
71. Mitteilungsblatt des Bundes der Evang. Kirchen in der DDR Nr.3/4, 1977, S.19.
72. *Günter Krusche,* Überlegungen zur ethischen Orientierung, in: Das Gedächtnis des Glaubens zu Fragen der Zeit, hrsg. von]. *Rogge,* Ms.-Druck 1980, S. 130.

Schon 1969 sagte der nachmalige erste Vorsitzende des Ausschusses »Kirche und Gesellschaft« des Bundes, *Günter Kruscbe,* in einem Vortrag vor der Evangelischen Forschungsakademie in Berlin-Weißensee: »Wir können nicht auf den ideologischen Konsensus warten und dürfen den Dissensus nicht hochspielen'".«

Der Ausschuß selbst legte im September 1976 der Bundessynode eine Ausarbeitung zu der Frage vor: »Wie ist das Verhältnis des christlichen Glaubens zu Ideologien zu bestimmen'ö?« Darin wird unterschieden zwischen »Sozialismus als gesellschaftlicher Wirklichkeit« und Sozialismus als »Ideologiee'". Dazu heißt es im Blick auf die Kirche im Sozialismus: »Die Freiheit ihres Zeugnisses und Dienstes steht und fällt damit, daß sie gerade um der Mitarbeit in der Gesellschaft und um der Zusammenarbeit mit Marxisten willen den real existierenden Sozialismus unter der Verheißung und dem Auftrag Gottes und also anders sieht, als er sich selbst in der Ideologie des Marxismus-Leninismus siebt?".« Wo es um die Wahmehmung einer allen Menschen gemeinsamen >Verantwortung für die Welt und ihre Zukunfts geht, müssen »Kooperationsmöglichkeiten« den Vorrang haben vor dem »Aufspüren von Bekenntnisaltemativen«[77].

Zwar sieht *Ilse Bertinetti* in diesen Aussagen vor allem einen Schritt zur »Kooperation von Marxisten- Leninisten und Christen zur weiteren Vervollkommnung des realen Sozialismus«[78]. Doch *Albrecht Schönherr* hat in seinem Vortrag vor der Synode der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg differenzierter geurteilt: Es gehe gar nicht »oder nicht in erster Linie darum, das Verhältnis von Staat und Kirche, ja, nicht einmal das von Gemeinde Gottes und Weit zu betrachten«, sondem »um die Welt selbst als Gottes Schöpfung, um ihr Ganzes und jeden Einzelnen«. Die Kirche lehrt und lebt eine Wirklichkeit, die man nicht in der

---

73. G. Kruscbe, a. a, O., S. 130.

74. Vorlage für die Bundessynode 1976.

75. Ebd. Ms., S. 5.

76. Ebd. Ms., S. 6.

77. Ebd. Ms., S. 17.

78. I. Bertinetti, Vom Ressentiment zum Engagement. Ein Beitrag zur Standortfindung evangelischer Christen und Kirchen, Berlin 1981, S.90.

»Klippschule der blanken Tatsachen« lerne?", den Anspruch Gottes auf die ganze Welt. Das sollte sie aber »nicht mehr vom Katheder aus« lehren[80];

»Ihr Ort ist nicht mehr der Wachtturm über der Stadt ... Sie spürt die Schmerzen der Gesellschaft am eigenen Leib. Sie ist weit davon entfernt, ihre kleine Schar als Vorbild und Elite ausgeben zu können ... Aber sie weiß etwas von der Treue Gottes, sie weiß etwas von der Hoffnung, die nicht trügt ...[81].«

Es geht also bei dieser Standortbestimmung um einen Beitrag der *Kirche* im Sozialismus'<. Die sozialethische Verantwortung des Christen konkretisiert sich zwar in jener Gesellschaft, die nach den ideologischen Grundsätzen des Sozialismus gestaltet wird. Aber für die Wahrnehmung dieser Verantwortung ist dieser ideologische Anspruch nicht maßgeblich. Es geht um den »Nachfolgegehorsam ... im ständigen.konkreten Unterscheiden unter der Frage: Was ist in unserer sozialistischen Gesellschaft dasjenige, das dem von Gott geliebten, zur Freiheit der Kinder Gottes berufenen Menschen dienlich ist, und wo und wie haben wir uns also zu engagieren oder eben auch Zu verweigern oder Einspruch zu erheben'P?«

Der Verzieht auf den ideologischen »Dialog«, der von engagierten Sozialisten in der DDR immer wieder als der Versuch der ‚ideologischen Bevormundung des Staates durch die Kirche mißverstanden wird, hat weder zur sozialismus-konformen Anpassung noch zum Rückzug aus der öffentlichen Verantwortung der Kirchen geführt. Die »gesamtgesellschaftliche Bedeutung des christlichen Glaubens«84 ist auch verbal gegenüber staatlichen Gesprächspartnern von den kirchlichen Vertretern zum Ausdruck gebracht worden. Anläßlich des Gesprächs zwischen dem Staatsratsvorsitzenden, *Erich Honecker,* und dem

---

79. *A. Schönherr,* über Auftrag und Weg der Kirche Jesu Christi in der sozialistischen Gesellschaft der DDR, in: ZdZ 1979, Heft 10, S. 369-380, Zitate S. 369f.
80. Ebd. S. 371.
81. *Schönherr,* a. a. O., S. 371.
82. Vg1. *Werner Krusche,* Christliche Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft, in: Kirche im Sozialismus (KiS) Berlin (West), Nr. 2/1978, S.24.
83. *Krusche,* ebenda S. 26.
84. *Schönherr:* über Auftrag und Weg der Kirche ..., a. a. O., S. 378.

Vorstand der Konferenz der Kirchenleitungen sagte *A. Schönherr:* »Auch die ideologischen Gegensätze, die. weder verwischt noch verharmlost werden sollten, können keine unübersteigbaren Barrieren bilden.« Und *Erich Honecker:* »Den Kirchen als Kirchen im Sozialismus eröffnen sich heute und künftig viele Möglichkeiten des Mitwirkens an diesen zutiefst humanistischen Zielen« (sc, des Sozialismus)85.

2.3 Zweite Ebene:
Gesellschaftliche Mitarbeit und kirchlich-staatliche Sachgespräche

Wenn die evangelischen Kirchen in der DDR auf die kontroverse Austragung ideologischer Gegensätze verzichten, so bedeutet das keine »gesellschaftliche Emeritierung des christlichen Glaubens«86. »Frei von der Fixierung auf ein Selbstverständnis des Sozialismus, das nur noch ein pauschales Ja oder ein ebenso pauschales Nein zuläßt«, werden Christen in der sozialistischen Gesellschaft frei zu »konkret unterscheidender Mitarbeites? bei der Gestaltung gesellschaftlicher Lebensbereiche. Diese Einstellung ist zu gewinnen aus der Anwendung der Rechtfertigungsbotschaft auf die soziale Existenz des Christen: Christus befreit - von der Selbstrechtfertigung durch Abgrenzung; Christus befreit - zu -mündiger Mitverantwortungo" und zur Solidarität mit Gottes ganzer Schöpfungs".

In einer Gesellschaft, in der Freiheit als >Einsicht in die Notwendigkeit< definiert wird, muß sich die Freiheit, zu der uns Christus befreit hat (Gal 5,1), als ein Hoffnungspotential bewähren, das dem Reich der Notwendigkeit und des Gesetzes nicht ausweicht, für das aber die Geschichte auf das Reich Gottes hin geöffnet und daher für das >Undenkbare< offen ist. Daher »sehen wir den Sozialismus ... anders, als er sich selber sehen kann - als ein offenes

---

85. In: Kirche als Lemgemeinschaft. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangel. Kirchen in der DDR, Berlin 1981, S.219.

86. Werner Krusche, Christliche Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft, in: Kirche im Sozialismus (KiS), Nr. 2{1978, S. 26.

87. H. Falcke, Christus befreit - darum Kirche für andere in: Zum politischen Auftrag der christliche Gemeinde, Barmen H, hrsg, von A. Burgsmüller, Gütersloh 1974, S.226.

88. Falcke, ebenda S.227 und 229. 89. Ebd. S.219.

System in einer offenen Geschichte, offen zur Zukunft des Gottesreiches hin«90. Die christliche Erfahrung, daß das Gesetz nicht das Letzte - sondern das vom Evangelium überholte Vorletzte - ist, gilt es auch gegenüber einer gesellschaftlich wirksamen Ideologie durchzuhalten, für die Gesetzmäßigkeiten die Zukunft planbar machen. Wollen wir jedoch demgegenüber keinem sozialethischen Antinomismus verfallen, kann ein »kritischer Umgang mit der Ideologie des Marxismus-Leninismus«91 weder zur >Totalkritik<92 noch zur »Anti-Ideologie«93 führen.

Positiv gewendet handelt es sich auf der szweiren Ebene: um einen »verantwortlichen Kompromiß«?' zwischen Anpassung und Verweigerung. Er besteht darin, die >Differenz< zwischen dem sozialethisch relevanten Anspruch der sozialistischen Ideologie (auf der ersten Ebene) mit der gesellschaftlichen Verwirklichung in Teilbereichen'" (auf der zweiten Ebene) in skritischer Solidarität< (s. u.) anzunehmen; nicht dagegen Sozialismus als Ideal mit der Wirklichkeit des srealen Sozialismus: zu vergleichen, um sich dann zynisch zu distanzieren's.

Dabei ist vorauszuschicken, daß eben jene Differenz, die im theoretischen Erklärungsmodell für die sozialistische Gerechtigkeit von *R. Schüsseler* auf der zweiten Ebene diskutiert werden muß, im real-existierenden Sozialismus der DDR sehr häufig verdeckt wird. Selbst da, wo partielle Fehlentwicklungen später korrigiert werden, bleiben die Motive für die Kursänderung zumeist ebenso verborgen wie die Ursachen für die vorherige Fehlsteuerung. Daraus könnte man für die Kirche die Funktion einer alternativen Öffentlichkeit ableiten, die der Gesellschaft den Spiegel vorhält.

Fraglos werden von einigen - innerhalb und außerhalb der evangelischen Kirchen in der DDR - solche Erwartungen gehegt!

---

90. *Krusche,* a. a. O., S. 28. 91. Ebd. S. 26.

92. *Falcke,* a. a. O., 227.

93. *Krusche,* a. a. O., S. 25; vgl. Ausarbeitung des Ausschusses Kirche und Gesellschaft: Wie ist das Verhältnis des christlichen Glaubens zu Ideologien zu bestimmen? 1976, Ms. S. 8.

94. Vgl. *Falcke,* a. a. O., S.227.

95. Vgl. Ausschuß Kirche und Gesellschaft, a. a. O., Ms. S. 16.

96. Vgl. *Falcke,* ebenda S.227.

Aus theologischen wie aus pragmatischen Gründen haben es sich die Kirchen versagt, als Lückenbüßer für eine gesellschaftspolitische Opposition zu fungieren. Das würde nämlich bedeuten.. eine »eigene kirchliche Alternative zum Sozialismus, wie er bei uns existiert«, zu entwickeln?". Damit würde die Kirche einen gesellschaftlichen Machtanspruch erheben, der ihr nicht zukommt. Und sie würde jene Konkurrenzsituationauf der zweiten Ebene wiederherstellen, die sie auf der ersten eben im Begriff ist zu überwinden.

Unterhalb der Schwelle ideologischer Bekenntnisabstimmung gelingt das Gespräch zwischen kirchlichen-und staatlichen Vertretern am ehesten dann, wenn es sich um neue Gesetze oder Verordnungen des Staates handelt, die das Gewissen oder die Glaubensfreiheit der Christen tangieren (z, B. in der Frage des Wehrdienstes, des Wehrkundeunterrichts in den Schulen, der Veranstaltungsverordnung usw.), Hier entstehtallerdings unter Umständen der Eindruck, daß die Kirchen nicht nur als Anwälte bedrängter Gewissen, sondern auch als Vertreter eigener institutioneller Interessen auftreten. Das führt im Ergebnis gelegentlich zu Ausnahme- und Sonderregelungen für einzelne Christen, die an der Allgemeingültigkeit, Berechtigung und Durchsetzbarkelt einmal erlassener Bestimmungen nicht das geringste ändern'". Für die betroffenen Christen selbst hat die Inanspruchnahme eines)Sonderstatus< fast immer eine desintegrierende Wirkung - was das gesellschaftliche Umfeld betrifft - zur Folge. Und für die Kirchenleitungen stellt sich die frustrierende Erfahrung ein, daß die mühsam ausgehandelten Zugeständnisse von den Gemeindegliedern nicht angenommen werden.

Die Ebene der Sachgespräche hat jedoch noch ein anderes Operationsfeld. Die evangelischen Kirchen in der DDR sind inzwischen vielfältig beteiligtarn ökumenischen Austausch, sowohl Anstöße empfangend als auch eigene Erfahrungen und Erkenntnise beisteuernd. Im ökumenischen Verbund stellt sich der Beitrag der DDR-Kirchen beispielsweise zur Friedensverantwortung oder zur Erhaltung der natürlichen Umwelt nicht apriori

97. *Kruscbe,* Christliche Kirche ..., a. a. O., S.22.

98. Vgl. z. B. die Anordnung des Nationalen Verteidigungsrates der DDR über die Aufstellung von Baueinheiten im Bereich des Ministeriums für Nationale Verteidigung vom 7. 9. 1964 (GBI I Nr. 11 vom 16.9. 64).

als innergesellschaftlicher Konfliktstoff dar. So wurden z. B. die Dokumente der IV. Nach-Helsinki-Konsultation der KEK von 1980 dem Ministerpräsidenten der DDR durch den Vorsitzenden der Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen, *Bischof Schönhe"*, überreicht, auf das der Ministerpräsident seinerseits am 31. 8. 1980 geantwortet hat. Im Schreiben des Ministerpräsidenten heißt es: »Die von Ihnen übersandten Empfehlungen und alle bisherigen entsprechenden Aktivitäten des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR sind Ausdruck dafür, daß die konsequente und konstruktive Friedenspolitik der DDR von den Christen und Kirchen unseres Landes mitgetragen wird.« Obwohl dieser Satz auch an die Christenheit außerhalb der DDR gerichtet ist, gibt er für die diesbezüglichen Gespräche zwischen Staat und Kirche innerhalb der DDR eine brauchbare Basis ab, auf der auch Differenzen in der konkreten Wahrnehmung der Friedensverantwortung diskutierbar sind.

Das »Votum zur Frage der Gewaltanwendung im Kampf gegen den Rassismus in Südafrika«"? wendet den Begriff der »kritischen Solidarität« ökumenisch an. Im Kontext einer globalen Ausweitung des mitmenschlichen Verantwortungsbewußtseins müsse man Entscheidungen der anderen in »kritischer Solidarität mittragen. Kritische Solidarität ist nicht der Versuch, sich herauszuhalten, sondern eine Solidarität, die auch in einem klaren und entschiedenen Nein zu einzelnen Entscheidungen sich für die Brüder engagiert.« Was hier mit Bezug auf die ökumenische Christenheit gesagt wird, läßt sich in modifizierter Weise auch auf die »kritische Solidarität< mit der sozialistischen Gesellschaft in der DDR anwenden. Es geht nicht um skritische Distanze und nicht um eine Strategie »des Sich-Heraushaltense'w; ebensowenig ist eine kritiklose Identifikation mit der auf antagonistischen Widersprüchen aufbauenden klassengebundenen Parteilichkeit gemeint'P'. Die

99. Votum der KKL vom 6./7. Juli 1979, in: Mitteilungsblatt des Bundes ..., 1/2, 1980; Zitat S. 9.

100. Falcke, Christus befreit ..., a. a. O., 226.

101. R. Wi//ia11lsoll, Alternative Strategies (vgl. Anm.66) S.4O: »The - Bund's expression of solidarity, whilst acceptable to GDR authorities, did not involve acceptance of the underlining ideological analysis on which GDR foreign policy is based.«

kirchenpolitische Konsequenz dieser sozialethischen >Gratwanderung< war die Zustimmung zum Programm zur Bekämpfung des Rassismus (PCR)I02 auf der einen, Ablehnung der von der DDR-Regierung mit ungeteilter Zustimmung begrüßten UN-Resolution gegen den Zionismus auf der andren Seite[103].

Die Zusammenarbeit von Christen und Nicht-Christen in den unterschiedlich geordneten Teilbereichen der sozialistischen Gesellschaft ist sowohl ein Ort der Bewährung in der Nachfolge Christi als auch ein Ort des Schuldig-werdens. Das Scheitern an der Forderung des Gesetzes und die Erfahrung der konkreten Befreiung durch das Evangelium liegen dicht beieinander. Nur wenn dem ideologisch gebundenen Partner diese Ambivalenz im Blick auf das gemeinsame Bewährungsfeld unterschiedlicher Erwartungen nicht allein angelastet wird, wirkt der christliche Beitrag für die Gesellschaft weder besserwisserisch und arrogant noch kleinmütig und ängstlich. Angesichts der gemeinsamen Friedensverantwortung heißt es in der »Erklärung zur gegenwärtigen weltpolitischen Lage« (1980)104 »Unser Beitrag wird konkret darin, daß wir die Wege sichtbar machen, die das Evangelium eröffnet und die im politischen Handeln oft aus dem Blick geraten.« Wenn dann solche Zeichen und Worte nicht verstanden oder mißdeutet werden, hängt das vielleicht auch mit der »kirchlichen Sprachgefangenheiee'w und der Unbußfertigkeit unseres eigenen Herzens zusammen'w, Das Versagen am missionarischen Auftrag der Kirche selbst ist nicht in erster Linie dem Adressaten anzulasten.

---

102. Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1971, Gütersloh 1973, S. 325/326.
103. Erklärung der Leitenden Geistlichen der Gliedkirchen des Bundes der Evangelisehen Kirchen in der DDR vom 27. 11. 1975, in der die »Verurteilung des Zionismus als Rassismus« durch die UNO kritisiert und an die UN-Vollversammlung appelliert wird, »diese Resolution noch einmal zu bedenken und rückgängig zu machen«.
104. Vorgelegt der ÖRK-Konsultation im Januar 1980 in Budapest im Auftrag der KKL in: Mitteilungsblatt des Bundes ... 1/2, 1980, S.2.

105. *Falcke,* Christus befreit ..., a. a. O., S.221.

106. *Carl Ordnung,* Protestantismus und Sozialismus. Zur Entwicklung der Kirchen in der DDR (2. Teil), a. a. O., S. 16, führt den politischen Indifferentismus der evangelischen Christen in der DDR darauf zurück, daß sie den Anschluß an die)progressive< Klasse nicht gefunden habe.

Die Mitarbeit von Christen in der sozialistischen Gesellschaft äußert sich konkret darin, daß zahlreiche Christen in den vielfältigen gesellschaftlichen Organisationen und politischen Vertretungen tätig sind. Die Kirche selbst bedient sich gesellschaftlicher Organisationen zur materiellen Realisierung ihres ökumenischen Engagements. So haben das Solidaritätskomitee der DDR und das Rote Kreuz das Spendenaufkommen der Kirchen für »Brot für die Welt« oder den Sonderfonds des PCR durch Hilfssendungen für die Empfänger realisiert, wobei – nicht ohne manchmal mühselige Verhandlungen – die Adressatenwünsche der Kirchen weitgehend berücksichtigt worden sind[107].

In Bezug auf die gesellschaftliche Aktivität des einzelnen Christen läuft es – sozialethisch betrachtet - auf der zweiten Ebene auf ein etwas legalistisch anmutendes »Mitarbeiten« hinaus. Mit Berufung auf die entsprechenden Artikel der Verfassurtg[108], nach der jeder Bürger »unabhängig von seiner Nationalität, seiner Rasse, seinem weltanschaulichen Bekenntnis, seiner sozialen Herkunft und Stellung die gleichen Rechte und Pflichten«l09 hat, versuchen die Kirchen und Christen in der Gemeinde ihren eigenständigen Beitrag z. B. zur Erhaltung des Friedens oder zum Schutz der natürlichen Umwelt zur Geltung zu bringen. Gerade was die ökologische Verantwortung anlangt, haben die evangelischen Kirchen in der DDR seit der Vollversammlung des ÖRK in Nairobi (1975)110 einen Studienprozeß in Gang gesetzt'!", der sich nicht nur auf »Bewußtseinsbildung« beschränkt, sondern auch in Aktivitäten mündet[112]. Die Berufung auf das »Landeskulturge-

---

, 107. Genaue Statistiken waren dem Autor nicht zugänglich. Einzelne Angaben finden sich in: ena XXXII{37, 1980, S. 2f., ena XXXIV{4, 1981, S. 3f. Eine detaillierte Zusammenstellung kirchlicher Vietnamhilfe findet sich in »Brot für Vietnam«, Beiträge der Theol. Studienabteilung, Reihe B Nr. 4, Berlin 1980, S. 39.

108. Artikel 20 + 39.

,109. Artikel 20.

110. Der Vortrag von *Charles Birch:* Schöpfung, Technik und Überleben der Menschheit, wurde in ZdZ 4{1976 veröffentlicht.

111. Vgl. Beton ist Beton. Zivilisationskritik aus der DDR, hrsg. von *Peter Wensierski* und *Wolfgang Büscher,* Hattingen 1981.

112. »Baumpflanzaktion«; vgl. Beton ist Beton, a. a. O., S. 85ff.

setz«113 und seine praktische Ausschöpfung spielt dabei eine wichtige Rolle[114]. Hier wird innerhalb der juristisch fixierten sSpielregelnr nicht nur die spezifisch christliche Motivation für die Erhaltung der Schöpfung mit dem gesellschaftlichen Interesse an der »Gestaltung unserer sozialistischen Heimat« und dem »Schutz der Natur«115 sozialethisch verbunden, sondern auch auf die Korrektur von Verhaltensmustern und Entscheidungskriterien abgehoben. Während das Gesetz in Ansehung der §§ 37-40 mehr Zielbeschreibung und Willenserklärung als einklagbare Rechtsvorschrift sein Will[116], wird es von einzelnen kirchlichen Gruppen als -Spielraum- für die Entwicklung eigener Initiativen und als rechtliche Basis für eine gewisse Öffentlichkeit ihres Umweltengagements angesehen.

2.4 Dritte Ebene: Gemeindespezifische Verantwortung

Die Bevorzugung der xlritten Ebener für die Konkretisierung des sozialethischen Urteils seitens der evangelischen Kirchen in der DDR darf nicht vorschnell als Rückzug aus der gesellschaftlichen Verantwortung in die Individualethik verstanden werden. Hier kommt es darauf an, die Unterscheidung von Sozial- und Individualethik aus einer unfruchtbaren Alternative zu befreien. ›Kritisehe Solidarität< als sozialethische Verhaltensnorm »muß die Bereitschaft einschließen, sich selbst ändern zu wollen, damit sich für den anderen etwas ändern kann«117. Die Veränderung gesellschaftlicher Strukturen scheitert nicht nur da, wo es an konzeptionellen Überlegungen mangelt, sondern auch da, wo trotz aller Einsicht in ihre Unzulänglichkeit das Veränderungspotential der

113. Sozialistische Landeskultur. Umweltschutz, hrsg. von der Akademie für Staats- u. Rechtswissenschaften und dem Ministerium für Umweltschutz und Wasserwirtschaft, Berlin 1978.

114. Ausarbeitung des Ausschusses Kirche und Gesellschaft: »Verantwortung des Christen in einer sozialistischen Gesellschaft für Zukunft und Umwelt des Menschen« 1978; Zitat in KiS 5-6/1980, S. 50: »In der konkreten politischen Arbeit sind das Landeskulturgesetz und das Eingabengesetz wichtige Instrumente, um ökologische Vernunft geltend zu machen.«

115. Sozialist. Landeskultur, a, a, O.

116. Vgl. Beiträge der Theol. Studienabteilung, Reihe D, Nr.8; 8, 23.

117. Brot für Vietnam. Beiträge der Theologischen Studienabteilung, Reihe B, Nr. 4, Berlin 1980, zitiert nach KiS 4/1980, S. 28.

Menschen nicht wahrgenommen und daher nicht einkalkuliert wird.

In der »Erklärung zur gegenwärtigen weltpolitischen Lage« (1980)[118] wird die »mit Gottes Wort gegebene Mahnung« herausgestellt, »uns selbst, die Kirche und auch unser eigenes Land kritisch zu sehen«. Die Reihenfolge ist keineswegs zufällig; skritisehe Solidarität- darf nicht einäugig werden und über dem sSplitter‹ im Auge anderer den >Balken< im eigenen Auge übersehen (vgl. Mt 7,3ff.). Deshalb muß auch jede notwendige Verbesserung sozialer Zustände mit einer Veränderung des sozialen Verhaltens beim einzelnen rechnen. Durch ihre Sensibilität gegenüber Unrecht und Ungerechtigkeit im konkreten Einzelfall können Christen zu einem ethischen Faktor in der sich entwickelnden sozialistischen Gesellschaft werden und dabei weniger appellativ fordernd als vor allem innovativ verändernd wirken.

Angesichts der ökologischen Probleme, die auch Christen in der sozialistischen Gesellschaft beunruhigen, geht der Ausschuß Kirche und Gesellschaft auf die resignative Haltung vieler Menschen ein.

Zur Erprobung eines neuen Lebensstils sind - bedingt durch die »zentrale und umfassende Planung der gesellschaftlichen Arbeits- und Lebensprozesse« im realen Sozialismus - wenig Spielräume vorhanden'!", Zwar wird der einzelne in dem Papier ermuntert, mit Berufung auf das Landeskulturgesetz (s. 0.) und die Prinzipien der sozialistischen Demokratie auf der szweiten Ebenes wirksam zu werden; aber es wird nicht verkannt, daß er an der Prioritäten-.setzung des Staates mit seinem Engagement nur allzuoft scheitern wird. Daher wird der einzelne zusätzlich ermutigt, die »positive Alternative eines lockenden und lohnenden Lebens aus dem Evangelium«[120] wenigstens in seinem privaten Lebensbereich zur Geltung kommen zu lassen. Die moralische Überforderung, die mit einem solchen Appell verbunden sein kann, wird aufgefangen

---

;t18. Mitteilungsblatt des Bundes ..., 1/2, 1980, S.2.

119. Studie: Die Verantwortung der Christen in einer sozialistischen Gesellschaft für Umwelt und Zukunft des Menschen, Berlin 1978; zitiert nach KiS 5/6, 1980, S.51.

120. Ebd.

durch den Hinweis auf die christliche Gemeinde als stützende Gruppe. »Für die Bildung eines neuen Lebensstils werden kleine Gruppen eine wichtige Rolle spielen«, weil der einzelne ebenso wie die Kleinfamilie kaum in der Lage sein werden, »sich herrschenden Trends, Gewohnheiten, Bedürfnissen und Standards zu widersetzen«121. Die christliche Gemeinde als »Esperimemierfeld für neue Formen der Lebensbewältigung«122 will »zum Wahrnehmen, Nachdenken und Sprechen über globale Vorgänge und Problemes anregen, »auch wenn man als einzelner unmittelbar michts dafür tun kanne «123. Gerade im Blick auf die kaum zu durchschauende Verflechtung der einzelnen Ursachen von Naturzerstörung und Umweltverschmutzung scheinen die ökologie-bewußten Reaktionen christlicher Kleingruppen völlig bedeutungs- und wirkungslos zu sein. Trotzdem schlägt das Kirchliche Forschungsheim Wittenberg in seinem Papier für Gemeindeseminare'w Handlungsalternativen für einzelne und kleine Gruppen vor, die auf sparsamen Wasserverbrauch, Wärmedämmung, überlegte PKW-Benutzung etc. abheben125. Die Frustration durch die statistische Unerheblichkeit solcher individuellen Korrekturen im Verhältnis zum Ausmaß der ökologischen Krisenerscheinungen wird mit dem Hinweis auf die spezifisch christliche Zukunftshoffnung aufgefangen. »Das Engagement schafft innerweltliche Indizien für die Berechtigung der Hoffnung, es realisiert konkrete Zukunftschancen126.«

Das gleiche gilt in modifizierter Weise für die christliche Friedensverantwortung. Daß sich die evangelischen Kirchen in der DDR 1978, entschlossen haben, ein »Studien- und Aktionsprogramm sErziehung zum Frieden«(127 in Gang zu setzen, hängt mit

121. Ebd.

122. *Horst Berger,* Einige Gedanken und Versuche auf dem Wege vom ideologischen zum spielerischen Christ-Sein, in: Notizen aus der DDR, hrsg. von Bruno Schottstädt, Hamburg 1971, S.81.

123. Rahmenkonzept »Erziehung zum Frieden«, in: Kirche als Lemgemeinschaft, a. a, O., S. 274.

124. Die Erde ist zu retten. Umweltbedrohung – Christlicher Glaube - Handlungsmöglichkeiten, Wittenberg 1980; zitiert nach »Beton *ist* Beton«, a, a. O., S.51-84.

125. Ebd. S. 8Of. 126. Ebd. S.74.

127. Vgl. in: Kirche als Lerngemeinschaft, a, a. O., S.266.

der Einsicht zusammen, daß staatliche und gesellschaftliche Friedensinitiativen, Abrüstungsverhandlungen und Entspannungspolitik so oft im Verbalen stecken bleiben und damit auf die Handlungsmöglichkeiten des einzelnen eher lähmend als aktivierend zurückwirken. sEraiehung zum Friedens ist - wie jede Pädagogik - zugleich gesellschaftliche, familiäre wie persönliche Aufgabe. »Friedenserziehung in der Trägerschaft von Kirchen und Gemeinden«[128] kann einen gesamtgesellschaftlichen Erziehungsprozeß nicht ersetzen. Aber sie hat prinzipiell sowohl einen »globalen« und »gesellschaftlichen« als auch einen »zwischenmenschlichen« Aspekt[129]. Auf der zwischenmenschlichen Ebene ist sie »vor allem Erziehung zur eigenen Veränderungsbereitschaft und Lernoffenheit. Sie kann damit nicht den Weltfrieden herbeiführen. Sie kann aber versuchen, Menschen zu erziehen, die fähig und bereit sind, besser, als es bis heute geschieht, für den Weltfrieden zu arbeiten«[130].

Wird christliche Friedensethik auf der zwischenmenschlichen Ebene so wirksam, daß Gemeindegruppen und einzelne Christen ihr eigenes Verhalten kritischer zu beurteilen und in Richtung auf Gewaltverzicht, Vertrauensbildung, Offenheit und Mündigkeit!» zu korrigieren vermögen, dann ist die Hoffnung nicht unberechtigt, daß solche Verhaltensänderungen auch stimulierend auf die Gesellschaft einwirken. Hinter dieser sozialethischen Schlußfolgerung stehen einmal bestimmte Erfahrungen aus dem vorausgegangenen Studienprozeß über die Konzeption einer »nissionarischen Gemeinde<[132], durch den die Beispielwirkung der christlichen Gemeinde als sozialer Gruppe innerhalb der Gesellschaft stärker ins Bewußtsein gerückt wurde.

In dem Papier zur Verantwortung des Christen für die Umwelt und Zukunft des Menschen[133] wird das Verhältnis zwischen individueller und gemeindebezogener Lebensstilveränderung auf

128. Vgl. ebenda.
129. Ebd. S.268f.
130. Ebd. S. 269.
131. Vgl. den »Katalog möglicher Inhalte« der Friedenserziehung, a. a, 0., S. 274.
132. Vgl. Diaspora. Untersuchung zum gegenwärtigen Gebrauch des Begriffes, Beiträge der Theol. Studienabteilung, Reihe A, Nr. 1, Berlin 1975.
133. In KiS 5-6/1980, Teilabdruck unter der Überschrift: Wege der Veränderung, S.49ff.

der einen Seite und gesellschaftlicher Veränderung auf der anderen ausführlicher erörtert. Es wird von einem »Spannungsverhältnis« gesprochen'>, weil einerseits die Verhaltensmuster und sozialen Einstellungen heute viel stärker außengelenkt sind als je zuvor – also dem gesamtgesellschaftlichen Anpassungsdruck vom einzelnen aus gesehen kaum zu entgehen ist. »Andererseits ist die Politik der Staaten und der Massenmedien auf die Loyalität der Bevölkerung angewiesen und wird von deren Erwartungen mehr oder weniger mitbestimmt. Meinungsbildung an der Basis kann daher politisch verändernde Relevanz gewinnent-".«

Kurz und gut: die evangelischen Kirchen in der DDR haben die christliche Gemeinde als innergesellschaftliche, aber vom ideologischen Überbau relativ unabhängige Größe erkannt, wo die sozialethischen Einsichten der Kirche ihr Bezugsfe1d und den Ort der Konkretisierung haben. Vorschläge für die Gestaltung eines »Gemeindetag(s) Frieden« unter der Überschrift »Was macht uns sicher?«l36, die im Auftrag der Konferenz der Kirchenleitungen erarbeitet wurden, gehören ebenso auf diese Ebene wie etwa die Initiative zu einem Wochenende »Mobil ohne Auto«, die von verschiedenen .kirchlichen Gruppen getragen vom Kirchlichen Forschungsheim Wittenberg propagiert wird[137]. Die Erfahrungen an der Gemeindebasis haben gezeigt, daß unabhängig vom gesellschaftspolitischen Effekt solcher Einzelaktionen in den Kirchengemeinden die Überwindung einer sozialethischen Erstarrung angesichts des anonymen gesellschaftlichen »Über-Ich« möglich ist.

3. SCHLUSSFOLGERUNGEN

(1) Die DDR ist bisher das einzige Land, in dem der Prozeß der sozialistischen Gesellschaftsentwicklung auf eine vom Protestan-

134. Ebd. S.49.

135. Ebd.

136. Was macht uns sicher? – Vorschläge zur Gestaltung eines »Gemeindetags Frieden«, Berlin 1979, epd-Dok, 2/1980.

137. Vgl. Briefe zur Orientierung im Konflikt Mensch- Natur, zusammengestellt im Kirchlichen Forschungsheim Wittenberg, 3. Brief 1981, S. 7.

tismus geprägte Kultur und Geisteshaltung trifft. Mit einem gewissen Recht erwartet die ökumenische Christenheit, daß die evangelischen Kirchen in der DDR aus diesem Zusammentreffen in mehr als 30 Jahren insbesondere auf dem Gebiet der christlichen Sozialethik Einsichten gewonnen haben, die den ökumenischen Dialog befruchten könnten.

Die Analyse des vorhandenen Materials hat gezeigt, daß solche Erwartungen enttäuscht werden müssen, wenn sie sich auf eine theoriefähige Konzeption oder eine geschlossene politische Entscheidung richten. Der erste Teil dieses Aufsatzes macht deutlich, daß theologische Erklärungsmodelle zu sehr unterschiedlichen sozialethischen Konsequenzen führen können. Betrachtet man die Analyse der Handlungsebenen im zweiten Teil, dann könnte vielleicht sogar der Eindruck entstehen, die evangelischen Kirchen würden vor dem Anspruch Gottes auf »den ganzen Menschen und das Ganze der Welt«138 zurückweichen, indem sie das gesellschaftlich Mögliche mit dem vom Evangelium her Gebotenen nur pragmatisch zu verbinden suchen.

Zuzugeben ist, daß die sozialethische Position der evangelischen Kirchen in der DDR nicht aus allgemeinen theologischen Kategorien ableitbar ist. Das ist insofern verständlich, als im Kirchenbund evangelische Kirchen mit verschiedener Tradition zusammengeschlossen sind, die auf unterschiedliche Weise ihre theologische Prägung zur Geltung bringen. Es ist jedoch keine Frage, daß im Prozeß der xKirchwerdung des Bundes- die Suche nach einem gemeinsamen »theologische(n) Ansatz der Ethik« eine vordringliche Aufgabe bleibt[139].

Ebensowenig kann man von einer einheitlichen politischen Grundentscheidung ausgehen, wie sie *Car! Ordnung*[140] vermißt. Daß uns das Evangelium auf die Seite der Ausgebeuteten und Unterdrückten stellt, besagt ja nicht, daß »gesellschaftliche Ent-

---

138. A. Schönherr, in: Horizont und Mitte, Berlin 1979, S. 56.

139. Arbeitsergebnis des Ausschusses Kirchengemeinschaft zur Frage der Kirchwerdung des Bundes: Zwischen Konkordie und Kirche, in: Kirche als Lerngemeinschaft, a, a. O., S.33.

140. Carl Ordnung, Protestantismus und Sozialismus. Zur Entwicklung der Kirchen in der DDR (2. Teil), in: Kritisches Christentum (KC), Nr. 37/1980, S. 16.

schiedenheit« vom »Inhalt der Offenbarung« vorbestimmt ist[141]. Trotzdem ist - gegen C. *Ordnung* - festzustellen, daß die evangelischen Kirchen in der DDR aus der »Zuschauerposition«[142] herausgefunden haben, wodurch neue Erfahrungen möglich wurden, die aber erst allmählich zu neuen Einsichten verdichtet werden können. Vereinzelt zeichnen sie sich ab, ohne daß ihre Konsensfähigkeit schon getestet wäre.

(2) Joachim Wiebering hat in seiner Ethik die Selbstcharakteristik des Kirchenbundes als »Zeugnis- und Dienstgemeinschaft« sozialethisch interpretierti<': »Als Zeugnis- und Dienstgemeinschaft ist Kirche durch ihr existenziell gedecktes Wort und ihr helfendes Tun in der Gesellschaft präsent[144.«] Sie hat zwar keine »Ansprüche an die Gesellschaft« zu erheben; aber sie kann als »handelndes Subjekt betrachtet werden, das zum Dienst in der Gesellschaft berufen ist«145. Dazu trägt in erster Linie der Öffentlichkeitscharakter der Verkündigung bei: indem die Kirche »das Zeugnis von Jesus Christus weitergibt«, wirkt sie »auch in die Gesellschaft hinein«146. Auf diese Weise werden »Heil und Wohl« zusammengehalten, wenn auch unterschieden. Das bedeutet des weiteren, daß Kirche nicht in >Fremdes< eingreifen muß, wenn sie ihre ethische Verantwortung für die Gesellschaft wahrnimmt. »Ansatz zur Veränderung« sind für die Kirche die Gemeinden, »die zu neuer Erkenntnis des Willens Gottes befähigt werden«!47.

(3) Mit einem anderen Begriffspaar kommt *Klass-Peter Herlzseh* zu ähnlichen Schlußfolgerungent'". Kirche und Gesellschaft begegnen sich theologisch gesehen unter den Aspekten von »Donum und Datum«149. »Das Evangelium ist Gottes Geschenk und Gabe an uns, seine Kirche, und unser Dasein in der sozialisti-

---

141. So dagegen *Manfred Hasstei«,* Spiritualität und gesellschaftliche Entschiedenheit, in: Beilage zu Standpunkt 12/1981, S. 6.
142. C. *Ordnung,* Protestantismus und Sozialismus, a. a, O., S. 16.
143. Joachim Wiebering, Handeln aus Glauben. Grundriß der theologischen Ethik, Berlin 1981, S. 175ff.
144. Ebd. S. 179.
145. Ebd. S. 176.
146. Ebd.
147. Ebd. S.174.
148. Klaus-Peter Hertzsch, Zeugnis- und Dienstgemeinschaft der evangelischen Christen in der sozialistischen Gesellschaft der DDR, in: Beilage zu Standpunkt 9/1979, S.2ff.
149. Ebd. S. 5.

schen Gesellschaft der DDR, unser Platz in ihr, ist die Gegebenheit für uns, seine Kirche. Beide sind gottgegeben und haben auf ihre Weise einen theologischen Aspekt. Das ist in den Kategorien der Zweireichelehre sicher ausdrückbar, aber gewiß auch in anderen theologischen Konstruktionen'F'.«

Beide)Vorgaben- fordern uns auf unterschiedliche Weise zur »Zustimmung« oder »Option« heraus, »denn dem Evangelium vertrauen wir uns an, aber die uns gegebene Wirklichkeit ist uns anvertraut«. Sind wir gegenüber dem Evangelium nur die Empfangenden, so sind wir gegenüber den gesellschaftlichen Gegebenheiten die »verantwortlich Handelnden«. »Zeugnis- und Dienstgemeinschaft entsteht erst dort, wo das Donum auf das Datum bezogen wird, das Evangelium auf die Gegenwart, die Gabe auf die Gegebenheit, in unserem Fall das Geschenk des Christseins auf die Gegebenheiten der sozialistischen Gesellschaft in der DDR151.«

(4) Angesichts der unterschiedlichen Handlungsebenen christlicher Sozialethik in der sozialistischen Gesellschaft der DDR legt es sich schließlich nahe, die grundsätzliche Unterscheidung von Individual- und Sozialethik zu überprüfen. Sie beruht auf der Erkenntnis, daß ethisch qualifiziertes Handeln immer sowohl individuelle als auch soziale Aspekte hat. Soziale Veränderungen können ebenso an der individuellen Verweigerung der Betroffenen scheitern, wie umgekehrt das individualethische Veränderungspotenzial in starren gesellschaftlichen Strukturen verbraucht werden kann. Christliche Sozialethik wird daher die sozialethische Dimension individualethischer Urteile genauso beachten wie die individualethische Wirkung sozialpolitischer Entscheidungen. Daher sollte sie sich - ob in Zustimmung, Ablehnung oder Kritik - nicht auf die Gesellschaft als ganze fixieren, sondern in der christlichen Gemeinde den Ort der Einübung und Bewährung sozialethischer Urteile wahrnehmen. Dies um so mehr, als die Gemeinde ja selbst eine soziale Größe ist, die innerhalb einer bestimmten gesellschaftlichen Ordnung ihre Existenz in der Nachfolge Jesu Christi zu ordnen bemüht ist.

---

150. Ebd. S. 5.

151. Ebd.

Die Bundessynode 1974 hatte »Kirche als Lerngemeinschafte zum Thema[152]. 1978 beschloß die Konferenz der Evangelischen Kirchenleitungen ein Studien- und Aktionsprogramm »Erziehung zum Frieden«, das in diesem Zusammenhang erarbeitete »Rahmenkonzept -Erziehung zum Frieden(<<153 soll der Verständigung darüber dienen, »was Friedenserziehung in der Trägerschaft von Kirchen und Gemeinden leisten kann und 5011»154.

Solche Beispiele lassen zumindest die Absicht erkennen, die christliche Gemeinde als Ort sozialethiseher Urteilbildung stärker zur Geltung kommen zu lassen. Da Lernprozesse und Erziehungsvorgänge ihre Zeit brauchen, muß man abwarten, wie sich die Urteils kornpetenz der Gemeinden entwickeln wird. Diesen Prozeß zu beschleunigen und zu intensivieren, sind noch erhebliche Anstrengungen erforderlich. Notwendig ist nicht nur eine konsensfähige theologische Grundlegung vereinzelter sozialethischer Urteile, sondern auch eine verstärkte Einbindung solcher Urteile in die Konzeption des Gemeindeaufbaus.

Dr. Götz Planer-Friedricb

Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der. DDR
Auguststr. 80
DDR - 104 Berlin

152. Vgl. Kirche als Lerngemeinschaft, a. a. 0., bes. S.99.
153. Vgl. ebenda S. 266-275.
154. Ebd. S. 266.

Zur Stellung der Frau in den ältesten Rechtstexten des Alten Testamentes (Ex 20)14; 22)15f.) – wider die hermeneutische Naivität im Umgang mit dem Alten Testament

VON ECKART OTTO

1. PROBLEMSTELLUNG

Wer heute als Exeget zur Frage nach dem Verhältnis der Geschlechter im Alten Testament Stellung nimmt, tut es aus aktuellem Anlaß oder doch zumindest im Horizont einer Diskussion, die gegenwärtig um die *Rolle der Frau in der Gesellschaft* geführt wird. Was kann in dieser Diskussion vom wissenschaftlich arbeitenden Exegeten der Bibel erwartet werden? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir grundsätzlicher ansetzen: *was ist in einer sozialethischen Kontroverse um Grundnormen des Zusammenlebens der Menschen überhaupt von der theologischen Wissenschaft sinnvoll zu erwarten?*

In unserer Gesellschaft, in der sich rationale Handlungsmuster bis in private Handlungsbereiche durchgesetzt haben, liegt es nahe, von der Wissenschaft Lösungen auch in grundlegenden ethischen Fragen zu erwarten. Die kopernikanische Wende der Philosophie durch *Immanuel Kants* Kritik der reinen Vernunft, die darauf zielt, daß der endliche Mensch, geworfen in die abgründige Welt, die ihm als ganze verborgen ist, sich durch die Fähigkeit zu theoretischer Selbstbegrenzung gerade gewinnt, hat *Max Weber* in neukantianischem Denkhorizont auf das Gebiet ethischer Normen und Werturteile übertragen[1]: Ethische Normen des Handelns

1. S. *M. Weber*, Die >Objektivität< sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis (1919), in: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1973, 146-214; ders., Der Sinn der >Wertfreiheit<der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften (1917), in: a. a. O., 489–540; ders., Wissenschaft als Beruf (1919),

wären nur dann wissenschaftlich zu begründen, wenn wir Erkenntnis der Gesamtheit von Wirklichkeit hätten. Normen sind rückgebunden an letzte Sinnhorizonte der Interpretation des Ganzen. Konflikte divergierender Normen beruhen also auf unterschiedlichen Wirklichkeitsinterpretationen. Nur wenn es einen wissenschaftlichen Zugang etwa in identitätsphilosophischem Ansatz zur Erkenntnis der Gesamtheit von Wirklichkeit, ihres Sinnes, gäbe, könnte es eine wissenschaftliche Letztentscheidung in ethischen Normenkonflikten geben. Eine Wissenschaft, die diese Erkenntnisgrenze nicht wahrt, wird Weber zur Katheder-prophetie. Das Zerbrechen eines wertethischen Konsenses in heutiger Gesellschaft sei notwendige Konsequenz des okzidentalen Rationalisierungsprozesses, der die Teilsysteme der Gesellschaft einer jeweiligen formal-rationalen Eigengesetzlichkeit bei ethischer Inkommensurabilität unterworfen habe. Daraus folge die Unhinterfragbarkeit der ethischen Letztwertentscheidung des Individuums, die allem Wissenschaftsprozeß vorausliege und nicht auf einen wissenschaftlich zu erstellenden neuen Konsens zurückgeführt werden könne. Weber will darin die im okzidentalen Rationalisierungsprozeß gewonnene ethische Wahlfreiheit des einzelnen gegen wissenschaftliche Bevormundung sichern. Er weist darüber hinaus in seiner These der Unhintergehbarkeit ethischer Wertkonflikte der Wissenschaft auch eine werthermeneutische Vermittlungsaufgabe zu, indem der Sozialwissenschaftler die Aufgabe erhält, in sozialem Handeln die Letztwertstandpunkte zu rekonstruieren, deren Konsequenzen in eine Zweck-Mittel-Relation zu bringen und so einem Diskurs zuzuführen, den der Wissenschaftler aber nicht entscheidet. Diese kritische, Absolutheitsansprüche auflösende und den Diskurs erst ermöglichende Funktion von Wissenschaft gilt es festzuhalten: in der Diskussion um die ethische Gestaltung des Verhältnisses der Geschlechter zueinander, der in unserer Gesellschaft entbrannt ist, stoßen nicht nur individuell für gültig gehaltene unterschiedliche Wertentscheidungen aufeinander, sondern Normvorstellungen mit dem Anspruch je auf Allgemeingültigkeit unter Berufung auf Tradi-

---

in: a. a. 0.,582-613. Zur Interpretation s. zuletzt *W. Schluchter*, Rationalismus der We1tbeherrschung. Studien zu Max Weber, 1980,41 ff.

tion. *Geht es um ethische Grundkonflikte, so wird gerade der Berufung auf die Bibel ein hoher Legitimationsgrad zugemessen.* Feministinnengruppen wie Vertreter eines traditionalen Rollenverständnisses der Frau berufen sich gleichermaßen auf die Bibel. Was ist vom Exegeten in dieser Kontroverse zu erwarten? Einen autoritativ-normativen Entscheid wird er nicht aus der historischen Analyse ableiten können. Fällt die Legitimationsberufung auf Einzelüberlieferungen der Bibel, etwa den Strafspruch in Gen 3,16 »Er aber soll dein Herr sein« unmittelbar dem der exegetischen Beschäftigung impliziten historischen Bewußtsein zum Opfer, so gilt der gleiche Vorbehalt auch dem Versuch, die allenfalls idealtypischen Rekonstruktionen von Entwicklungstrends in ihrer Tendenz normativ zu setzen. Vielmehr wird der Exeget, sofern er Historiker ist, legitimierende Inanspruchnahme von biblischer Überlieferung an der ursprünglichen Sinnintention der Überlieferung prüfen und jede traditionale Einschränkung der Möglichkeiten ethischer Wertentscheidungen durch Berufung auf Tradition kritisch hinterfragen. Der *Exeget* ist darin *Anwalt der Wahlfreiheit des einzelnen,* er ist Anwalt der Freiheit, die Form der Partnerbeziehung zu wählen, die Rolle der Frau oder des Mannes in dieser Gesellschaft einzunehmen, die der je individuellen ethischen Letztentscheidung entspricht. Kann die theologische Wissenschaft den einzelnen aber in dieser Entscheidung alleinlassen? Jede Grundlegung einer Ethik muß Antwort'auf die Frage geben, wie das Besondere und das Allgemeine, das *kontingente Ich* und *gesellschaftliche Allgemeinheit* miteinander zu vermitteln sind. Der Verabsolutierung des kontingenten Ich in der These individueller Wahlfreiheit steht als dialektischer Gegenpol eine Verabsolutierung des Allgemeinen in autoritärem Unterwerfungsanspruch äußerer Norm gegenüber. Kant wollte aus dieser Dialektik herausführen durch die Forderung nach Verallgemeinerungsfähigkeit des Handelns der sich das Gesetz selbst gebenden praktischen Vernunft des intelligiblen Subjektes. Diese Dimension der Bindung ethischer Letztwertentscheidung an die *Forderung der Verallgemeinerungsfähigkeit* ist gegen Webers Wertkonflikttheorie zur Sprache zu bringen. Doch ist darin die Versöhnung des Allgemeinen und des Besonderen in der Ethik gelungen? Weber wollte in seiner These der wissenschaftlichen Unhintergehbarkeit von

ethischen Letztwertentscheidungen auch das Recht des kontingenten, historisch so Gewordenen wahren. Wird nicht in der Forderung nach Verallgemeinerungsfähigkeit im Handeln aus Pflicht gerade dieses Recht der kontingenten Empirie, des kontingenten, empirischen Ichs übergangen, indem es nur als Negativum zur Allgemeinheit des intelligiblen Subjektes vorkommt? Wie ist in einer Grundlegung der Ethik diese unaufgelöste *ethische Antithetik von Besonderem und Allgemeinem* zu versöhnen? Gibt die Entwicklung der Ethik im Alten und Neuen Testament Richtungshinweise auf eine Lösung? Und weiter gefragt: Angesichts des Wissens, das uns dieses Jahrhundert über die psychische und soziale Determinierung des einzelnen gebracht hat, gegen die Webers Postulat der Wahlfreiheit ethischer Letztwertentscheidung keinen kritischen Begriff hat-', ist auch in der Begründung der Freiheit des ethischen Subjektes auf Kant zurückzugehen.

---

2. *Weber* wendet sich *Kant* entsprechend gegen jede Form des dogmatischen Rationalismus, überträgt aber die Kantische erkenntnistheoretische Position auch auf das Gebiet der praktischen Vernunft: Das Auffinden des Verallgemeinerungsfähigen und also Allgemeinen als Gesetz im Handeln der sich selbst das Gesetz gebenden praktischen Vernunft sei naturalistisches Mißverständnis in der Ethik, das die Geltung des Besonderen, die Wertindividualität, zugunsten des Allgemeinen unterschlage. Webers Interesse an der Wertindividualität ist aktuell gegen jede Form der transzendental-pragmatischen oder universal-pragmatischen Fortschreibung der monologischen Ethik Kants in eine dialogische festzuhalten. Das der verallgemeinerungsfähigen Vernunft des Diskurses resistente kontingente Ich ist in der Grundlegung der Ethik noch gegen die strukturelle Sanktionierung der Nonkonformität des ethischen Subjektes zu schützen, gegen *K. O. Apel* und *J. Habermas* u. a, in: *W. Oelmüller* (Hrsg.), Transzendental-philosophische Normenbegründung, 1978, 159,224,227 u. ö. Andererseits ist der Wertdezisionismus keine ausreichende Alternative. *W. Mommsen* (Max Weber, Gesellschaft, Politik und Geschichte, 1974, 102ff.) will in dieser Position Webers den Einfluß *Nietzsches* sehen, *K. Schluchter* (Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichre, 1979, 39ff.) dagegen interpretiert die Webersche Wertkonflikttheorie funktional bezogen auf die Rationallsierungsthese, insofern die begrenzte Leidensfähigkeit des Menschen angesichts von Wertkonflikten zur Wertrationalisierung tendiere. Letztlich aber wird in der Wertkonflikttheorie im Namen der Interpretation von ethischen Letztwertentscheidungen als Sozialfaktoren der Übergehung des transzendentalen Vermögens des Menschen das Wort geredet und somit letztlich der gesellschaftlichen Ohnmacht der auf Verallgemeinerungsfähigkeit zielenden praktischen Vernunft in moderner Gesellschaft angesichts zunehmender formal-rationaler Eigengesetzlichkeit der Lebensbereiche in der Gesellschaft.

Das Postulat praktischer Vernunft der Freiheit setzt die Autonomie des Willens von allem zweideutig Gegebenen ab. Apriorische Freiheit ist für Kant, dialektisch - negativ gefaßt als Freiheit des intelligiblen Subjektes von der Determination durch das empirisch Gegebene, kritischer Begriff gegen eine Funktionallsierung des Menschen durch das Gegebene. Kant hat jede empirische Begründung dieser apriorischen Freiheit als Grenzüberschreitung der Vernunft abgelehnt. Diese Freiheit hat als apriorisches Postulat keine Erfahrung bei sich - sie ist nur als Negativbegriff zur Empirie zu bestimmen. Wird aber der Begriff der apriorischen Freiheit nur in negativer Dialektik aus der Unfreiheit der Funktionalisierung des Menschen durch die Empirie gewonnen, so bleibt er als dialektischer Gegenbegriff doch dem Falschen verhaftet: Wie ist ein *positiver Begriff apriorischer, die Empirie kritisch transzendierender Freiheit* zu gewinnen, der sich nicht aus der Empirie gewinnt? Führt die biblische Rede vom Willen Gottes hier weiter? Ist eine theologische Begründung der Freiheit zur Freiheit möglich, in der eine Versöhnung des Besonderen mit dem Allgemeinen vollzogen ist? Erst in dieser Frage der Begründung einer Ethik gewinnt die Auslegung alttestamentlicher Gebote zu heutigen Kontroversen ethischer Fragen ihren hermeneutischen Horizont, in dem die Spannung zwischen kerygmatischem Anspruch biblischer Überlieferung und neuzeitlichem Bewußtsein ausgehalten wird.

Aus der Fülle der Texte und Themenbereiche des Alten Testamentes, die aussagekräftig für das Frauenbild ihrer Zeit sind, wähle ich einen Bereich, der kaum zu unmittelbarer Identifikation einlädt, den der *Rechtsüberlieferung*. Im Gegensatz zu Frauenschilderungen der erzählenden Literatur oder gar der Lyrik werden wir hier am ehesten auf die Alltagswirklichkeit israelitischen Lebens stoßen. Die Gebotsübetlieferung des Alten Testamentes bietet sich als Einstieg auch deshalb an, weil sie in ihrer Wirkungsgeschichte noch heute die Problemstellung des Verhältnisses von Mann und Frau mitbeeinflußt, wobei jedoch unmittelbare Applikation schon dadurch ausgeschlossen wird, daß in israelitischer Gesellschaft und also Gebotsüberlieferung Legalität und Moralität noch ungeschieden ineinander liegen. Schließlich hat die alttestamentliche Rechtsüberlieferung im Laufe ihrer Überliefe-

rungsgeschichte einen immer unmittelbareren Bezug zur Gottesidee erhalten, so daß sich in diesem Überlieferungsbereich am ehesten die Frage nach dem letzten, normenbegründenden Sinnhorizont stellen läßt.

II. DAS KASUISTISCHE GEBOT Ex 22,15f. IN SEINEM SOZIAL-HISTORISCHEN KONTEXT

Die ältesten, für unser Thema relevanten Rechtstexte, auf die ich mich beschränke, finden sich in Ex 22,15f. im Rahmen des Bundesbuches und im Dekalog in Ex 20,14. Dekalog wie Bundesbuch sind literarisch sekundär mit der Überlieferung der Sinaioffenbarung verbunden worden. Wir müssen also den ursprünglichen Lebenszusammenhang dieser Gebote rekonstruieren. Einen Einstieg bietet die Beobachtung der formgeschichtlichen Struktur beider Texte.

Ex 22,15f.: »Wenn ein Mann eine junge Frau verführt, die nicht verlobt ist, und er schläft mit ihr, so soll er den Brautpreis zahlen, und sie wird seine Frau. Wenn sich ihr Vater weigert, sie ihm zu geben, soll er Silber zahlen gemäß dem Brautpreis einer jungen Frau.«

An dieser Gebotsformulierung fällt auf, daß der Rechtsvorgang sich zwischen den betroffenen Männern abspielt, dem Vater des Mädchens und dem verführenden Mann: Nicht die junge Frau erhält eine Entschädigung, sondern der Brautpreis geht an den Vater; nicht sie entscheidet über die Ehe, sondern der Vater. Die junge Frau ist Objekt des Rechtsgeschehens. Verführung und vorehelicher Verkehr werden entsprechend nicht unter dem Aspekt der Moralität, sondern als Legalproblem angegangen. Ziel dieser Rechtsvorschrift ist die Regelung eines Konfliktfalles. Durch den erzwungenen oder durch Versprechen erschlichenen Beischlaf mit einem jungen Mädchen wird das Besitzrecht des Vaters des unverheirateten Mädchens tangiert. Damit wird der Brautpreis, Ausdruck der Ablösung des Besitzrechts des Vaters an der unverheirateten Tochter, fällig, und die Rechtsfolge des Brautpreises tritt für den Mann unlösbar ein: die Heirat des Mädchens, die nicht er, sondern nur der Vater verweigern kann. Der Konfliktfall zwischen zwei Männern unterschiedlicher Familie

wird also so gelöst, daß das Recht des Geschädigten wiederhergestellt wird. Erst aber wenn wir den rechts historischen Zusammenhang dieses Gebotes interpretiert haben, können wir den darin eingegangenen Aspekt der Rechtsstellung der Frau im Verhältnis zu der des Mannes erheben. Da der unmittelbare Lebenskontext des Gebotes nicht mehr erhalten ist, sind wir auf die formgeschichtliche Analyse zur Rekonstruktion angewiesen>. Sie zeigt, daß das Gebot der Gattung des *kasuistischen Rechtes* zuzurechnen ist, wobei ein Vordersatz den Tatbestand, der Nachsatz die Tatfolgebestimmung nennt und, wie im vorliegenden Fall, ein Hauptfall noch in Unterfälle untergliedert werden kann. Das kasuistische Recht gehört der überfamiliaren ältesten Gerichtsbarkeit der Sippe oder der lokalen Rechtsgemeinde eines Ortes, dem Torgericht. an.

Dieses Sippen- oder Ortsgericht der Männer und insbesondere Ältesten als Vertreter der Familien der Rechtsgemeinschaft soll Konflikte zwischen den Familien regeln. Das Verhältnis zwischen den Familien basiert auf internalisierten Solidarnormerr', deren Bruch reziprok in der Regel durch die unmittelbar Beteiligten

---

3. S. *G. Liedke,* Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze. Eine formgeschichtlich-terminologische Studie, 1971. Zum Diskussionsstand um die alttestamentliche Rechtsüberlieferung s. *H.J. Boecker,* Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient, 1977.

4. Akephale, segmentäre Gesellschaften werden u. a. durch genealogisch abgestufte Normen solidarischen Verhaltens integriert. Genealogisch bestimmte Gemeinschaftsgrenze ist auch Solidaritätsgrenze - jenseits des genealogisch bestimmten Gemeinschaftszusammenhanges gibt es im Konfliktfall nur Feindschaft ohne Begrenzung; vgI. dazu *N. Luhmann,* Rechtssoziologie 1, 1972, 145ff. Das Alte Testament spiegelt diese genealogische Abstufung der Solidarität innerhalb Israels noch deutlich wider. In den Zusammenhang der Sippen gehören Institutionen wie die *desgo'elund* der Leviratsehe, die durch interfamiliares Solidarverhalten (hebr. *ḥeṣaed) innerhalb einer Sippe* das Überleben der zu ihr gehörenden Familien sichern sollen. Die Erzählung Ri 19-21, die den historischen Kern in einem Blutfehdekonflikt zwischen den Stämmen Benjamin und Ephraim hat, zeigt darüber hinaus, daß *innerhalb des Stammes* - hier im Blutrachefall - eine militärische Beistandspflicht für bedrohte Sippen bestand. Konnte es *zwischen israelitischen Stämmen* zu blutigen Konflikten kommen, so gab es aber auch zwischen den Stämmen eine Solidarverpflichtung der Konfliktbegrenzung, insofern das Überleben des befehdeten und besiegten Stammes gesichert werden mußte. Eine derartige Konfliktbegrenzung gab es *gegen* ***Ausländer,*** die nicht als genealogisch zu Israel gehörig erfaßt waren, nicht. Im Kampf israelitischer Stämme gegen Nichtisraeliten gab es eine regional begrenzte Beistandspflicht unter den Stämmen.

sanktioniert werden kann. Es liegt im Interesse der Gemeinschaft, eine Institution der Konfliktregelung zu schaffen, die es unter Beteiligung der Gemeinschaft ermöglicht, im Konfliktfall die gegenseitigen Sanktionen im Interesse der Gemeinschaft gering zu halten. Das Gericht ist also Ort des Interessenausgleichs der am Konflikt unmittelbar Beteiligten. Es ist dagegen keine neutrale Rechtsinstanz, sondern Forum des Interessenausgleichs zwischen Konfliktpartner im Dienste der Heilung gestörter Gemeinschaftsbeziehungen zwischen den Familien. Es geht also nicht um Konflikte innerhalb einer Familie, deren Regelung dem pater familias obliegt. Das Gebot 22,15f. gibt noch Einblick in das Funktionieren dieses Gerichtes: Vers 15 regelt den Konflikt, daß die Rechte eines Vaters durch einen anderen Mann geschädigt wurden, der mit einem Mädchen schlief, ohne es zu heiraten, durch die Auflage, es unter Zahlung des Brautpreises nunmehr zu heiraten und damit den Solidaritätszusammenhang zwischen den Familien wiederherzustellen. Das Recht hat in der Konfliktregelung gemeinschaftsheilende Funktion. Es räumt darüber hinaus ein, daß der Vater des Mädchens diesen Spruch nicht annimmt. Diese Möglichkeit ist bereits durch den Unterfall »wenn sich der Vater weigert ... (V. 16)« antizipiert. Das Recht des Geschädigten wird über das des Schädigers gestellt, dem keine derartige Klausel zugestanden wird, der vielmehr Eheverpflichtung wie Weigerung des Vaters passiv unter Zahlung des Brautpreises akzeptieren muß. Damit enthält diese Gebotsformulierung in der eindeutigen Hintanstellung der Rechtsansprüche des Schädigers eine nicht nur sozial heilende, sondern auch eine indirekt sanktionierende Funktion. Es sichert damit die Internalisierung der Solidarnorm und verhindert durch implizite Sanktionsdrohungen den Bruch der Gemeinschaftstreue. Die Interpretation des Gebotes im Zusammenhang dieses archaischen Rechtszusammenhanges läßt die implizite Aussage über die Stellung der Frau gegen alle Kurzschlüssigkeit deutlich werden. Es geht in diesem Gebot nicht um die Sicherung männlicher Anspruche auf die Frau als Tauschware gegen den Brautpreis. Es geht auch nicht um die Durchsetzung männlicher Herrschaftsanspruche gegen die Frau, in diesem Falle des Vaters. Es geht um die *Konfliktregelung zwischen Familien einer Rechtsgemeinschaft* und die Verhinderung der Solidaritätsverletzung. Durch

diese Rechtsintention hindurch wird nun aber deutlich, daß die Konfliktregelung nur Sache der Männer ist, die Frau also im interfamiliaren Konflikt vom Manne her in ihrer Rechtsstellung definiert wird, die unverheiratete Tochter also vom Vater her. Ihm steht der Brautpreis zu, er bestimmt über die Ehe der Tochter, wie auch er ihre Rechte wahrnimmt. Das Gebot schützt aber nicht nur die Rechte des Vaters, sondern auch darin die der jungen Frau, indem es ihren Mißbrauch zu verhindern sucht. Diese Tendenz wird in der weiteren rechtsgeschichtlichen Entwicklung des Gebotes in Dtn 22,28 f. deutlich:

"Wenn ein Mann eine junge Frau trifft, die nicht verlobt ist, und er packt sie und schläft mit ihr, und sie werden dabei gefunden, so gibt der Mann, der bei ihr geschlafen hat, dem Vater des Mädchens 50 Silberschekel und sie wird seine Frau, dafür, daß er mit ihr geschlafen hat. Er kann sie sein Leben lang nicht fortschicken."

Drei rechts systematisch erkennbare Tendenzen zeigen sich in der Gebotsentwicklung. Der Fall wird auf die Vergewaltigung und deren Entdeckung durch Zeugen eingeschränkt. Die Überredung etwa durch ein falsches Eheversprechen fällt nicht mehr unter den Kasus, sondern dies wird in den der Bestreitung der Jungfräulichkeit der Ehefrau nach dem Eheschluß durch den Ehemann eingeholt: Kann die Familie kein Zeugnis der Jungfräulichkeit der Tochter in Form eines Blutzeichens beibringen, so wird die Tochter auf der Schwelle des Vaterhauses gesteinigt. Durch die Drohung des Todessanktion wird das Mädchen vom vorehelichen Verkehr abgehalten und damit der Konfliktfall auf die Vergewaltigung mit einer Zeugenaussage eingeschränkt. Ein Trend zu objektiverer Justitiabilität setzt sich durch. Allerdings ist es recht unwahrscheinlich, daß hier eine praktizierte Rechtsformulierung vorliegt, da der sehr viel häufigere Fall einer Vergewaltigung ohne Zeugenaussage nicht berücksichtigt wird. Wir haben es in diesem Gebot des Deuteronomiums also wohl bereits mit einer Rechtsformulierung zu tun, die den Kontext der Konfliktregulierung in der Rechtsgemeinde verlassen hat und zur *Rechtspredigt* im Namen der *Normeninrernalisierung.* geworden ist. Dennoch werden zwei weitere Tendenzen erkennbar, die sich aus dieser Verschiebung nicht ableiten und also sich am ehesten aus der Entwicklung der Rechtspraxis und des sie prägenden Normenbewußtseins ableiten: die

Stellung des Familienvaters ist gegenüber der Parallele in Ex 22,15 f. geschwächt, die Stellung der jungen Frau dagegen gestärkt. Der pater familias hat kein Einspruchsrecht mehr gegen die Ehe der Tochter, d.h. mit anderen Worten, er kann die Tochter nicht mehr zum Dasein der Ehelosigkeit im Vaterhaus verdammen. Mag sich darin ein genereller Verfall der Großfamilie widerspiegeln, so mag in unserem Fall hinzukommen, daß die Versuchung für den Vater, den Brautpreis zu kassieren und dennoch die Tochter als Arbeitskraft im Hause zu behalten, zu Rechtsmißbrauch führen konnte. Die Schwächung der Stellung des Familienvaters durch Fortfall des Widerspruchsrechtes führt nun aber nicht dazu, die implizite Sanktionsfunktion, die mit dem Widerspruchsrecht gegeben war, aufzuheben. Vielmehr wird das Recht des Mannes auf Entlassung der Frau nunmehr eingeschränkt und ihr damit ein Privileg der Unverletzlichkeit der Ehe gesichert. Die Sanktionierung des Rechtsbrechers kommt nunmehr der jungen Frau zugute. Diese Tendenz der Rechtsentwicklung bestätigt, daß es in der Rechtsintention nicht um eine Durchsetzung männlicher Herrschaft über die Frau geht, sondern um eine Konfliktregulierung zwischen Familien, die auch den Schutz der Frau einschließt. Die implizite Herrschaftsstruktur jenseits der unmittelbaren Rechtsintention liegt darin, daß das Recht der Frau nur im patriarchalischen Gesellschaftszusammenhang entfaltet werden konnte, die Frau also nicht als eigenständiges Rechts- und Entscheidungssubjekt denkbar war. Die Gebote sind aber nicht Ausdruck unmittelbarer geschlechtsspezifischer Herrschaftsintention, sondern sie versuchen im Rahmen der Logik patriarchalischer Gesellschaftsstruktur allen Beteiligten optimale Lebenssicherung zu gewähren, um durch Konfliktregelung eine Schwächung der Gemeinschaft zu verhindern. Nur sofern diese Logik patriarchalischer Gesellschaft vom heutigen Standpunkt aus als androzentrische Herrschaftsdurchsetzung gilt, haben auch diese Gebote jenseits ihrer unmittelbaren Rechtsintention Anteil daran, Wollen_wir aber über Rationalität oder Irrationalität patriarchalischer Gesellschaft im antiken Palästina entscheiden, so können wir dies nicht unmittelbar auf dem Hintergrund heutigen Werturteils tun, sondern nur vermittelt über die sozial-historische Erklärung der Wurzeln dieses Gesellschaftsmodells aus den Bedingungen ihrer Zeit. Dazu

müssen wir von der überfamiliaren Gesellschaftsebene zur Familie zurückfragen. Brücke dazu ist die apodiktische Prohibitivformulierung in Ex 20,14.

III. DAS APODIKTISCHE EHEBRUCHSVERBOT DES DEKALOG (Ex 2.0,14) IN SEINEM SOZIAL-HISTORISCHEN KONTEXT

Das älteste apodiktische Verbot unseres Fragezusammenhanges steht in Ex 20,14 »Du sollst nicht ehebrechen« im Rahmen des Dekalogs. Der Dekalog ist wie das Bundesbuch literarisch sekundär in die vorpriesterschriftliche Sinaiperikope eingestellt und ist form- und überlieferungsgeschichtlich ein Mischgebilde, das aus ursprünglich selbständigen Geboten oder Gebotsreihen entstanden ist. Wir müssen den Zugang wieder über die formgeschichtliche Analyse nehmen, um den ursprünglichen Lebenszusammenhang dieses Verbotes zu rekonstruieren. Die Formenvielfalt im *apodiktischen Recht,* die zu zahlreichen divergierenden Deutungen und Zuordnungen Anlaß gab[5], erklärt sich aus einem Spektrum von Funktionen der Verbotsformulierungen, die alle ursprünglich ein und dieselbe Grundaufgabe hatten, die der normativen Grenzsicherung des Lebensbereiches einer Families, Die apodiktischen

5. S. dazu den Forschungsüberblick von *W. Schottroff,* Zum alttestamentlichen Recht, VF. 22 1977, 3-29; *H.J. Boecker,* a. a. 0., 166ff.

6. Die seit der Studie von *A. Alt* (Die Ursprünge des israelitischen Rechts [1934], in: ders., Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, 1968[4], 278-332) übliche Erklärung der formgeschichtlichen Differenz zwischen apodiktischem und kasuistischem Recht aus der Differenz genuin-israelitischer und kanaanäischer Herkunft und entsprechender Funktionsdifferenzierung in Gottesrecht und Profanrecht muß als überholt gelten. So ist bislang keine einzige außerisraelitische Gebotsformulierung kasuistischen Rechtes im syrisch-palästinischen Raum bekannt, wie umgekehrt apodiktische Gebotsformulierungen u. a. ammonitischer Herkunft belegt sind. Kasuistisches wie apodiktisches Recht gehen gleichermaßen auf archaische Rechtsinstitutionen protoisraelitisch-&miliarer Hirtengesellschaft in Palästina zurück. Dem korrespondiert, daß die »Landnshme« Israels nur zu einem geringen Teil als Einwanderung neuer Bevölkerungselemente in das Kulturland Palästinas zu verstehen ist, zu einem wesentlichen Teil aber als Wechsel vom Hirtendasein zu bäuerlicher Lebensweise protoisraelitischer Hirtensippen, die im Kontakt mit spätbronzezeitlicher Stadtstaatenkultur lebten.

Verbote formulieren Grundnormen des Zusammenlebens einer Gemeinschaft. Wer diese Normen bricht, wird, wie das Todesrecht der *môt jumāt*-Sätze und der Fluchsätze zeigt, aus der familiaren Gemeinschaft ausgestoßen. Es geht im Gegensatz zum kasuistischen Recht also nicht um Konfliktregelung zwischen Familien, sondern um die Sicherung von Grundnormen des Zusammenlebens in der Familie und darüber hinaus später der Rechtsgemeinde. Die Prohibitive (»Du sollst nicht ...«) ohne Nennung der Rechtsfolge, die wir im Dekalog finden, dienen der didaktischen Internalisierung der Grundnormen des Zusammenlebens. Bruch der Ehe also führt zum Ausschluß aus der Familie durch den Tod. Dies zeigen die Parallelgebote:

Dtn 22,22 »Wird ein Mann dabei getroffen, daß er mit einer verheirateten Frau schläft, so sollen auch beide Sterben, der Mann, der bei der Frau gelegen hat, und die Frau.«
Lev 20,10 »Ein Mann, der die Ehe bricht mit der Frau seines Nächsten, soll sterben, der Ehebrecher und die Ehebrecherin.«

Diese beiden Gebotstexte zeigen, daß es beim Ehebruchsverbot um die Sicherung der Rechte des Ehemannes an der Ehefrau geht. Hier wie im kasuistischen Recht geht es nicht um das moralische Problem der Treue unter Ehegatten, sondern um eine Rechtssicherung. Es ist also der Ehebruch eines Mannes nicht im Verhältnis zu seiner eigenen Frau sanktioniert, sondern sofern die Rechte des Mannes einer anderen verheirateten Frau tangiert sind. Wieder treffen wir wie bereits im überfamiliaren Gesellschaftszusammenhang nun auch in der Familie auf die Definition der Frau vom Manne her. Die Begriffe *ba'al* »Herr« für"den Ehemann und *b'ʿulat ba'a/* »Beherrschte des Herrn« für die Ehefrau in Dtn 22,22 macht deutlich, daß es sich dabei um eine Herrschaft implizierende Zuordnung handelt. Der exklusive Anspruch des Ehemannes auf die Sexualität der Ehefrau dient der besitzrechtlichen Unterord-

Die formgeschichtlich zu erhebende Differenz zwischen apodiktischem und kasuistischem Recht ist in einer Funktionsdifferenzierung des Rechtes bei gleicher Herkunft begründet: während das kasuistische Recht der intergentalen Konfliktregelung in der Rationalisierung des do-ut-des-Prinzips mit untergeordneter Sanktionsfunktion diente, war das apodiktische Recht Grenzsicherungsrecht der Gemeinschaft, das die Verletzung von überlebenssichernden Normen der Gemeinschaft mit dem Tode sanktionierte.

nung der Frau unter ihren Mann. Gibt es eine gesellschaftliche Logik dieses patriarchalischen Rollenverständnisses jenseits der Irrationalität männlicher Herrschaftsansprüche? Die apodiktischen Gebote schützen lebenskonstituierende Interessen der Familie und Rechtsgemeinde. Nur so wird die härteste der möglichen Sanktionierungen, die mit dem Tode, verständlich. Die Verletzung dieses Rechtsgutes muß eine derartig fundamentale Gefährdung des Überlebens der Familie bedeutet haben, daß die einschneidende Schwächung durch Ausschluß und Tötung eines Familienmitgliedes das kleinere Übel war. Worin besteht dieses Grundinteresse der Familie, das sich in der Sicherung des eherechtlichen Exklusivanspruches des Mannes auf die Sexualität der Frau niederschlägt?

Die prohibitiv formulierte Reihe der Inzestverbote in Lev 18 führt weiter in der *Frage nach der gesellschaftlichen Logik der patriarchalischen Gesellschaftsstruktur*[7]. Lev 18,8 sei paradigmatisch herausgegriffen:

»Mit der Frau deines Vaters darfst du nicht verkehren, sie ist deines Vaters Fleisch.«

Auch hier wird wieder die Stellung der Frau vom Manne her definiert: »Sie ist deines Vaters Fleisch.« Entsprechend werden auch die anderen Frauen der patrilinearen Deszendenzlinie folgend vom Manne, die unverheiratete Frau vom Vater, die verheiratete Frau vom Ehemann her, definiert. Darüber hinaus wird die polygene Struktur der Großfamilie deutlich. Das Inzestverbot in Vers 8 gilt nicht nur für die leibliche Mutter, sondern für alle Frauen des Vaters. Schließlich werden wir mit den Inzestverboten, die alle verheirateten weiblichen Mitglieder einer Familie exklusiv an den Partner binden und die unverheirateten Frauen dem sexuellen Zugriff der anderen Mitglieder der Familie entziehen, an einen Exogamiezusammenhang verwiesen". Damit bekommen wir die gesellschaftlichen Regelzusammenhänge in den Blick, in denen die patriarchalische Gesellschaftsstruktur begründet ist.

---

7. VgI. zuletzt]. *Halbe,* Die Reihe der Inzestverbote Lev 18,7-18, ZAW 92, 1980, 60-88.
8. Vgl. dazu *R. Fox,* Kinship and Marriage. An Anthropological Perspective, 1967, 54ff.,175ff.

Claude Leui Strauss[9] hat aufgezeigt, daß die Exogamieregel in der Optimierung der Vereinigung geschlechtsreifer Männer und Frauen begründet ist. Damit das Geschlechtsverhältnis zwischen Männern und Frauen ausgeglichen ist, bedarf es mindestens 100 Paare. Die in Lev 18 zugrunde gelegte Großfamilie umfaßt einen Bruchteil davon. Zur optimalen Ausnutzung der Gebär- und Zeugungsfähigkeit ist also ein überfamiliarer Regelzusammenhang des Partneraustausches notwendig. Damit ergibt sich die Alternative einer matrilokalen oder patrilokalen (und entsprechend patrilinearen) Strukturierung der Gesellschaft: entweder verlassen die Männer ihre Familien und gehen in die der Frau ein oder umgekehrt. Auf jeden Fall ist mit dieser Alternative die notwendige Ungleichwertigkeit der Geschlechter gesetzt. Wer immer seine Familie verlassen muß, ist von Geburt ab in der eigenen wie in der Familie, in die er einheiratet, unterprivilegiert, da er in der Geburtsfamilie nur Mitglied auf Zeit und somit vom Erbgang ausgeschlossen ist, wie er auch in der neuen Familie als Zuzögling letztlich nicht zu ihr gehört. Der Brautpreis soll den Verlust, der durch Weggang eines Mitgliedes der Geburtsfamilie entsteht, mildern. Die Alternative zu einer derartigen exogamen Struktur ist der Verzicht auf feste Familienstruktur der Hordengesellschaft einer Sammler- und Jägerkultur, in der Männer und Frauen zwischen den Horden pendeln und sich Partner frei suchen; die Kinder werden nach dem Abstillen von der Gemeinschaft jeweils kollektiv großgezogen. In einer auf Ackerbau oder Viehwirtschaft beruhenden Ökonomie ist diese Struktur nicht mehr möglich, insofern im Gegensatz zum Jäger- und Sammlerdasein die langfristige Investitionen erfordernde Wirtschaftsweise feste Gemeinschaftsbindungen verlangt. Die Großfamilie organisiert sich als grundlegende Wirtschaftseinheit. Sie muß patrilokal oder matrilokal strukturiert werden. Auf jeden Fall ist die *Ungleichheit der Geschlechter* damit gesetzt. In einer Übergangsphase vom Jäger- und Sammlerdasein zum Ackerbau dürfte es matrilokale

9. Les structures élémentaires de la psrenre, 1967[2].

Gesellschaften gegeben haben. Wähtend die Frauen stationär den Ackerbau der Stecklingswirtschaft, der nicht zum Lebensunterhalt reichte, betrieben, waren die Männer auf der Jagd. Entsprechend war die Gesellschaft matrilokal um den ruhenden Pol, die Frau, organisiert. Dabei wird aber dennoch die Abstammungslinie nicht von der Mutter zur Tochter, sondern vom Bruder der Mutter auf die Kinder gezogen, so daß bislang ethnographisch kein einziges reines Matriarchat der Matrilinearität bekannt ist. Die Grenze dieser Organisationsform, die sich aus der Übergangssituation ergibt, liegt auf der Hand. Die biologische Reproduktion der Familie ist begrenzt durch die Gebärfahigkeit der Frauen. Die Zeugungsfähigkeit der der Frau zugeordneten Männer ist während der Schwangerschaft nicht ausgenutzt. Dagegen ist in einer patrilokalen Organisationsform die Zuordnung von Zeugungs- und Gebärfähigkeit besser gewährleistet. Werden einem Manne mehrere Frauen patrilokal zugeordnet, ist die Ausnutzung der Zeugungsfähigkeit des Mannes nicht durch die Schwangerschaft der Frau eingeschränkt. Auch ist so in den gesellschaftlichen Regelzusammenhang die Möglichkeit eingebaut, bei nicht ausreichender Kinderzahl durch Zuheirat die Zahl der Frauen und damit die Gebärfähigkeit in der Familie zu erhöhen und so das Überleben der Familie zu sichern. Die intensive Feldarbeit des Getreidebaues. die neben der Kinderaufzucht schwerer zu leisten ist als die der einfacheren Stecklingswirtschaft, fördert die männliche Vorherrschaft: Der Mann steigt vom subsidiären Produzenten des Jägers und Sammlers in der Übergangswirtschaft zum primären Produzenten auf.Überlebenssicherung durch patrilokale Exogamie in optimaler Ausnutzung der biologischen Reproduktionsfähigkeit und Ökonomie des seßhaften Getreideanbaues führen zur patriarchalischen Gesellschaftsstruktur. Eine matriarchalische Lösung, das ist die Kehrseite, wäre die das Überleben weniger sichernde Gesellschaftsstruktur. Fundament also patriarchalischer Gesellschaftsstruktur dieser Ackerbaukultur ist nicht männlicher Herrschaftswille, sondern die Logik der Überlebenssicherung. Angesichts hoher Kindersterblichkeit, hoher Risiken durch Krankheit, Seuchen und Kriege und allgemein geringer Lebenserwartung, dem ein hoher Bedarf der Familien an Arbeitskräften für den arbeitsintensiven Ackerbau entgegenstand, konnte es sich eine

Gesellschaft nicht leisten, auf eine optimale Ausnutzung von Zeugungs- und Gebärfähigkeit ihrer Mitglieder zu verzichten. Überlebensstrategie und nicht Herrschaft ist der Sinnhorizont patriarchalischer Struktur archaischer Gesellschaft. Im Gegensatz zu dieser Deutung bedient sich *Claude MeillassoHx*[10] einer monokausal-ökonomischen Deduktion als Erklärung, wenn er die patriarchalische Gesellschaftsstruktur unter das Verdikt intentionaler Herrschaft einer doppelten Ausbeutung der Frau durch den Mann stellt, der Ausbeutung ihrer Gebärfähigkeit, da die Kinder der männlichen Abstammungslinie zugeordnet werden, und der ökonomischen Ausbeutung ihrer Arbeitskraft, da sie nicht Subjekt der häuslichen Produktion sei. Die Herrschaft des Mannes über die Frau sei in der investitionsintensiven Ökonomie des Getreideanbaues begründet, die zu einer männlichen Herrschaft der Ältesten über die Familien führe. Doch die ökonomische Erklärung des Patriarchats als intentionaler Herrschaftszusammenhang mißlingt: die Absicht der Herrschaft des Mannes über die Frau erklärt sich kaum daraus, daß der Getreideanbau die Investition über das Jahr erfordere und also einen Vorzug der älteren Mitglieder der Gemeinschaft begründe. Man könnte also nur von einer Wahlverwandtschaft im Sinne Max Webers zwischen dem Herrschaftswillen des Mannes und der Gesellschaftsstruktur sprechen. Der Herrschaftsaspekt ist damit nicht begründet. So verwechselt Meillassoux Folge patriarchalischer Gesellschaftsstruktur mit ihrer Intention, die nicht in der Herrschaft, sondern in der Struktur des Überlebenszusammenhanges der Familien liegt. Daraus folgt ein anderes Bild des pater familias als das des autoritären Herrschers in der Familie. Seine Funktion ist die der Überlebenssicherung und des Schutzes der Familie durch seine Kraft. Dem korrespondiert die patriarchalische Schutzfunktion, die als Intention in den Rechtstexten deutlich wurde. Die patriarchalische Gesellschaftsstruktur bestimmt auch die Rechtsstruktur. »Der Familienvater war der einzige Herr im Hause. Sein Wille, seine Person, sein Leben galten als Urrecht, da alles Leben aus ihm kommt. So will es das Recht und so will es die Metaphysik.

10. Die wilden Früchte der Frau. Über häusliche Produktion und kapitalistische Wirtschaft, 1978², 46ff.

Lebenskraft gilt als Gabe Gottes, als die Vatergabe. Die Kette des Lebens setzt sich über den Vater durch seine Lebenskraft unsterblich fort. Rechthaben und Rechtempfangen heißt in der Lebensfolge mit der Abstammungslinie verbunden sein. Der Vater gibt einen Teil seiner Persönlichkeit an die Seinigen, er gibt ihnen Lebenskraft und Recht. Recht bekommen, heißt, dem Vater näher kommen und stärker an die Abstammungslinie gebunden werden-l.«

Die prinzipielle Ungleichheit der Geschlechter und die Zuordnung der Frau zum Manne folgt also der *Logik exogam-patri/oka/er Struktur der Ackerbaugesellschaft.* Wird die Bindung der Frau an den Mann durch die Exklusivität seines Zuganges zu ihrer Sexualität gewährleistet, so wird auch darin die Sicherung des Überlebens gewahrt: innerhalb der Familie gelten die den Exogamiezusammenhang sichernden Inzestverbote. Nur von außen in die Familie geheiratete Frauen stehen dem jeweiligen Partner zur Verfügung und sind ansonsten wie die in der Familie geborenen Frauen tabuisiert. Die männliche Sexualität wird damit auf den Exogamiezusammenhang festgelegt. Nach außen aber wird die Frau gegen einen Einbruch abgeschirmt, da ein Kind von einem familienfremden Mann nicht erbberechtigtes Vollmitglied der Familie sein kann, Gebarfähigkeit für die Familie vertan wäre. Ließe man ein uneheliches Kind zum Erbgang zu, so wäre der Familienbezug zum Produktiveigentum, dem Boden, in Frage gestellt. In der Bindung der Familie an den Boden geht es um mehr als um Besitzrechte. Bodenbesitz ist wie das internalisierte Verwandtschaftsbewußtsein der Genealogie ein Medium der Gemeinschaftsintegration[12]. Der Acker vermittelt den Zusammenhalt der Großfamilie. Besitzrecht bezeichnet in diesem Zusammenhang also nicht das Recht einer Person über eine Sache, sondern die Verpflichtung von Menschen zur Gemeinschaft bezogen auf eine Sache. Würde der Zusammenhang der Familie mit ihrem Boden aufgelöst, so wäre der Zusammenhalt der Familie und damit ihr Überleben in Frage gestellt. Die eherechtliche Exklusivbeziehung weiblicher

11. S. *E. Possor,* Die Begründung des Rechts im Klan, in: *K. Bünger/H. Trimbom,* Religiöse Bindung in frühen und in orientalischen Rechten, 1952,21.
12. Vgl. *M. Gluckman,* Politics, Law and Ritual in Tribai Society, 1965, 36ff.

Sexualität an den Ehemann steht auch darin im Dienste des Überlebens der Familie und nicht der Herrschaft. Und noch ein letzter Aspekt ist von Bedeutung: Am Überleben der Familie, Verhinderung des Aussterbens, hängt das *Schicksal eines jeden Familienmitgliedes über den Tod hinaus*. Der Mensch archaischer Anthropologie des Alten Testamentes besteht aus einem physischen Ich und einem Ich sozialer Beziehungen, das in die genealogisch strukturierten Gemeinschaftsbezüge eingebettet ist. Nur das physische Ich kann sterben - das soziale Ich lebt über den Tod hinaus weiter.

Die Taten des physisch Gestorbenen leben in den folgenden Generationen fort. Jedes Familienmitglied bleibt über den Tod hinaus im sozialen Groß-Ich der Gemeinschaft aufgehoben. Erst das Aussterben der Familie bedeutet endgültigen Tod. Die Sicherung des Überlebens der Familie durch die Rationalität patriarchalischer Gesellschaftsstruktur entscheidet aus damaligem Denkhorizont über sinnhaftes Leben. Wie wenig es daher intentional um Herrschaft des Mannes über die Frau geht, zeigt, daß bei Aussterben der männlichen Linie einer Familie in der Leviratsinstitution ein Mann der Sippe gezwungen ist, die Witwe zu heiraten und den Acker für die Familie zu sichern.

Wir sind am Ende der Interpretation der beiden ältesten Gebote des Alten Testamentes, die das Verhältnis der Geschlechter beleuchten. Es hat sich gezeigt, daß eine monokausal-ökonomische Ableitung der patrilinearen Gesellschaft als Herrschaftsinstrument nicht ausreicht. Vielmehr ist diese *Struktur israelitischer Gesellschaft von Wertideen geprägt* - der *Sicherung des Lebens der Gemeinschaft*, in der als sozialem Groß-ich letztlich die Lebensantworten angesichts des Wissens um den Tod aufgehoben sind. Die Ökonomie des Ackerbaues aber beeinflußt die konkrete gesellschaftliche Gestaltung dieser Wertideen, indem sie eine patrilokale Struktur der Gesellschaft als die optimale nur zuläßt. Die Herrschaftsstruktur des Mannes über die Frau ist Folge dieser Verbindung von Wertidee, Gesellschaftsstruktur und Ökonomie.

V. DIE INTERPRETATION DER GEBOTE AUS DEM AUSSCHLIEßLICHKEITSANSPRUCH GOTTES

Die Gebote des kasuistischen Rechtes Israel dienten der interfamiliaren Konfliktregelung, die apodiktischen Verbote der inner- und zunehmend auch interfamiliaren Lebenssicherung durch Schutz grundlegender Normen und Regelzusammenhänge der Gemeinschaft. Sie waren darin an letzte Sinnhorizonte archaischen Lebens gebunden, das sich im sozialen Groß-Ich der Gemeinschaft definierte. Sie waren damit implizit auch an Jahwe gebunden, sofern er innerfamiliar Spender der sich im pater familias repräsentierenden Lebenskraft der Familie und der Solidarverhalten begründenden Gemeinschaftstreue in Sippe und lokaler Rechtsgemeinschaft war. Doch waren die Rechtsnormen nur implizit mit der Jahwereligion vermittelt, insofern die sozialen Lebensbezüge ihre heilvolle Ermöglichung Jahwe verdankten. Die Überlieferungsgeschichte der Gebote zeigt die Tendenz des zunehmend expliziten Bezugs auf Jahwe. Das Ehegebot wird mit anderen, sogenannten ethisehen Geboten in einem Dekalog dem ersten Gebot des Ausschließlichkeitsanspruches Jahwes untergeordnet. Dieser ethische Dekalog wird literarisch sekundär in die vorpriesterschriftliche Sinaiperikope eingestellt und verdrängt einen kultischen Dekalog13, der nur Gebote religiös-ritueller Pflichten enthielt. Auch die kasuistischen Gebote des Bundesbuches werden literarisch in die Sinaiperikope eingefügt und damit wie der Dekalog als Sinaioffenbarung Jahwes interpretiert. Dieser überlieferungsgeschichtliche Vorgang ist in der Logik der Entwicklung des israelitischen Gottesgedankens begründet: die zahlreichen Regelungen des Gemeinschaftslebens in apodiktischem und kasuistischem Recht standen unverbunden nebeneinander und hatten ihre Rechtssystematik in der Zuordnung der jeweiligen Regelung zu gemeinsamen Institutionen der israelitischen Gesellschaft wie der Großfamilie, Sippe und lokalen Rechtsgemeinde. Da der Bezug auf lebensbegründende Sinnhorizonte nur implizit in einem pansakralen Wirklichkeitsverständnis gesetzt war, ging von diesem Letztbezug keine rationalisierende und systematisierende Funktion aus. Erst

13. Vgl. Vf., Das Mazzotfest in Gilgal, 1975, 238ff.

mit einer zunehmenden Transzendierung Jahwes, die in der Entwicklung vom monoiatrischen zum monotheistisch-universalen Gott begründet ist, *rücken die Gebote in die Funktion ethischer Vermittlung des Gottesverhältnisses ein* und werden nunmehr als geoffenbart interpretiert. Damit wird die traditionale Unterscheidungzwischen kultisch-rituellem Lebensbereich expliziten Gottesbezugs durch den kultischen Dekalog und nur implizitem Gottesbezug in den Alltagsregelungen kasuistischer und apodiktischer Gebote und damit die Differenzierung von kultischem und nichtkultischem Wirklichkeitsbereich aufgebrochen zugunsten eines expliziten ethischen Gesamtbezuges des Lebens in allen Bereichen der Gesellschaft unter dem Aspekt des Ausschließlichkeitsanspruches Gottes auf das gesamte Leben Israels. Dieser *Rationalisierung* korrespondiert eine *Tendenz zur ethischen Verinnerlichung der Gebote.* Indem apodiktisches und kasuistisches Recht der Regelung des Alltagslebens unter das erste Gebot gestellt wird, werden nicht nur damit alle alltäglichen Lebensbezüge unter dieses Gebot gestellt, sondern dieses auch ethischer Verinnerlichung unterworfen. Letztes Prinzip der ethischen Vermittlung des Gottesverhältnisses wird die Verehrung des einen, universalen, transzendenten Gottes Jahwe. Dieser in der Logik der Entwicklung des alttestamentlichen Gottesbegriffes angelegte Prozeß ethischer Rationalisierung und Verinnerlichung, der sich im Deuteronomium fortsetzt, hätte sich aber in der israelitischen Gesellschaft nicht durchsetzen können, wenn er nicht auf ein im Gesellschaftsprozeß begründetes Interesse gestoßen wäre. Max Weber hat wiederholt die These vertreten, daß Ideen nicht monokausal auf Gesellschaftsinteressen reduzierbar seien, Ideen sich aber vermittelt über gesellschaftliche Interessen in der Gesellschaft durchsetzen, wobei Ideen in der Ausprägung von Weltbildern die Dynamik gesellschaftlicher Interessen mitbeeinflussent". In idealtypischer Konstruktion ist nach diesem Verhältnis auch in unserem Zusammenhang zu fragen: Jede ausgeführte Todessanktion schwächt die Gemeinschaft, die

14. Vgl. dazu *W. M. Sprondel,* Sozialer Wandel, Ideen und Interessen: Systematisierungen zu Max Webers Protestantischer Ethik, in: C. *Seyfarth/W. M. Sprondel,* Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers, 1973,206-240.

den Ausschluß in der Tötung eines Delinquenten vornimmt. Es muß also ein Interesse der Gesellschaft geben, die Internalisierung der Rechtsnormen so zu stärken, daß ein Bruch der apodiktischen Grundnormen möglichst vermieden wird. Gesellschaftliches Interesse und in der Logik der Entfaltung des Gottesbegriffes angelegte Entwicklung der ethischen Rationalisierung und Sublimierung laufen ein Stück weit parallel, beeinflussen sich, aber sind nicht identisch. Führt die Entwicklung des zunehmend transzendent gefaßten Gottesbegriffs zu ethischer Rationalisierung und Verinnerlichung in der Unterstellung aller Lebensbereiche unter den Ausschließlichkeitsanspruch Gottes im ersten Gebot, so nimmt dieses die Funktion einer ethischen Letztbegründung an, die alle anderen nachgeordneten Gebote transzendiert und das Internalisierungsinteresse in der Gesellschaft prinzipiell durchbricht. Die. sich durch das gesellschaftliche Interesse der Internalisierung durchsetzende Rationalisierung und Verinnerlichung der Ethik durchbricht und entmächtigt dieses Interesse, indem *der Mensch in der Bindseg an den tra!1Szendenten Gott vom lnternalisierllngszwang befreit wird.* Das Festhalten an Jahwe als dem einzigen Gott und damit dem Grund allen sinnhaften Seins wird zur letzten ethischen Wertkategorie, die alle anderen Gebotsformulierungen zusammenfaßt.Nur über die Unterstellung der das alltägliche Leben regelnden Gebote unter den offenbarten Willen Gottes war es möglich, das Leben der Israeliten in allen seinen Bezügen unter den expliziten Willen Gottes zu stellen. Indem aber diese Gebote wiederum unter die Überschrift des ersten Gebotes gestellt werden, ist der Weg der rationalen Verinnerlichung der Ethik in der letztbegründeten Entscheidung für den einen universalen Gott und damit die Transzendierung der Einzelgebote als äußere Norm gewiesen. Wird das apodiktische *Ehebrllchsverbot* im Dekalog dem ersten Gebot des AusschließlichkeitsanspruchesGottes unterstellt, so erhält es eine *neue inhaltliche Bestimmung und Funktion:* Es dient nun nicht mehr der Sicherung des Regelzusammenhanges der Überlebenssicherung patriarchalischer Gesellschaft, sondern wird *pragmatischer Ausdruck des an die Alisschließlichkeit Jahwes gebundenen Glallbens,* der sich in allen konkreten Lebensbezügen pragmatischen Ausdruck verschaffen will. Damit aber wird auch die Beziehung der Geschlechter an

einen neuen Werthorizont gebunden. Hatte das apodiktische Ehebruchsverbot in Ex 20,14 ursprünglich die Funktion, den Besitzanspruch des Mannes über die Frau zu sichern, so wird dieses Gebot in der Unterstellung unter das erste Gebot und die Einstellung des Dekalogs in den Zusammenhang des Sinaibundes einer Interpretation aus der Bundesstruktur des Gottesverhältnisses geöffnet. Ist das Verhältnis Gottes zu Israel durch Bundestreue *(s'daqāh)* und Solidarität *(ḥaeṣaed)* gekennzeichnet, so ist dies auch Leztwert in der Partnerschaftsbeziehung. Vom Propheten Hosea wird das Partnerschaftsverhältnis als Analogon des Gottesverhältnisses gebraucht (Hos 2,16ff). Damit ist die im Interesse des Gesellschaftsprozesses verankerte Bindung des Gebotes an das Patriarchat und die damit gesetzte Ungleichheit der Geschlechter zugunsten der. Sicherung eines partnerschaftlichen Treueverhältnisses überwunden. Das apodiktische Verbot in Ex 20,14 dient nun nicht mehr dazu, die Verletzung von Besitzrechten des Mannes auf die Frau zu verhindern, sondern den Bruch eines Treueverhältnisses.

Der so nachgezeichnete Prozeß der Theologisierung dieser Gebote ist nun prinzipiell über den Horizont israelitischer Gesellschaft hinaus auf seine Konsequenzen zu befragen: Findet die Geschlechterbeziehung ihren ethischen Letztwert nicht mehr in der Optimierung der biologischen Reproduktion der Gesellschaft, sondern darin, *pragmatischer Ausdruck des Glaubens* zu sein, so hat dies auch prinzipielle Konsequenzen in der Erweiterung des Handlungsspielraumes eines ethischen Subjektes. Archaische Rechtszusammenhänge sind durch ihre Alternativlosigkeit charakterisiert. Die Beziehung der Geschlechter wie das Erleben von Glück und Befriedigung der Beziehung der Geschlechter war nur im Rahmen einer patriarchalisch-besitzrechtlich definierten Eheverbindung möglich. Die Lösung der Partnerschaftsbeziehung aus diesem Kontext und ihre *Bindung an die verinnerlichte Gottesbeziehung* als Treuegemeinschaft eröffnet prinzipiell eine *Fiille von Realisierungsmöglichkeiten* dieser Treuebeziehung, die ihre Norm nicht mehr aus dem Gesellschaftsprozeß; sondern dem Glauben des ethischen Subjektes an den einen Gott Emdet. Es greift also zu kurz, wollte man allein der zunehmenden Naturbeherrschung des Menschen die Steigerung ethischer Wahlmöglichkeiten zuschrei-

ben[15]. Vielmehr gewinnt sich diese Freiheit schon in dem prinzipiell im Alten Testament angelegten *Übergang von einer normen- zur innengeleiteten Prinzipienethik.* Damit sind bereits im Alten Testament die noch heute brennenden Probleme zur Grundlegung der Ethik angelegr's: Wenn das Verhältnis der Geschlechter sich als pragmatischer Glaubensvollzug in der gegenseitigen Gemeinschaftstreue jenseits aller gesellschaftlich gegebenen Interessensausgriffe auf die Partnerschaft konstituiert, so bleibt damit das sich im Patriarchat auch israelitischer Gesellschaft formulierende gesellschaftlich Gegebene dennoch bestehen. Die Konsequenz ist die Möglichkeit der Spannung zwischen verinnerlichter, im 'Glaubensvollzug verankerter, also transzendent begründeter ethischer Norm und dem empirisch Gegebenen. Die sich transzendent in der Bindung an den einen Gott gewinnende Freiheit durchstößt kritisch alles empirisch Gegebene vorfindlicher Gesellschaft, also auch die patriarchalisch-besitzrechtliche Fixierung des Verhältnisses der Geschlechter. Damit stellt sich die Frage nach der Vermittlung des sich nicht im Gesellschaftsprozeß, sondern in der Transzendenz Gottes gründenden ethischen Subjektes zum gesellschaftlich Gegebenen und nach der Vermitt-Jung der ethischen Letztwertentscheidung des kontingenten einzelnen mit dem Sittlich-Allgemeinen.

VI. SCHLUßFOLGERUNGEN ZUR THEOLOGISCHEN GRUNDLEGUNG EINER ETHIK

Max Weber blieb bei der These einer wissenschaftlich unentscheidbaren Wertkonkurrenz stehen, der eine wissenschaftlich nicht hinterfragbare Wertdezision des ethischen Subjektes entspricht. Gewinnt sich die Grundlegung einer Ethik aber gerade darin, daß sie die *Vermittlung des kontingenten einzelnen mit dem Allgemeinen* reflektiert, so ist gegen Weber die der praktischen Vemunft des

15. So wieder *K. Eder,* Die Entwicklung staatlich organisierter Gesellschaften. Ein Beitrag zu einer Theorie sozialer Evolution, 1976.

16. Vgl. dazu Vf., Hat *Max Webers* Religionssoziologie des antiken Judentums Bedeutung für eine Theologie des Alten Testamentes? ZAW 94, 1982 (im Druck).

intelligiblen Subjektes inhärente Verallgemeinerungsfähigkeit des Handelns aus Pflicht zur Sprache zu bringen. Wird darin aber nicht wiederum das kontingente einzelne in seiner Einmaligkeit als historisch Gewordenes, dem Weber zu seinem Recht verhelfen wollte, übergangen? Weber und Kant vertreten Gegenpositionen im dialektischen Widerspiel des Rechtes des Besonderen und des Allgemeinen. Denken wir in der Linie Webers, so wird die Wissenschaft im ethischen Konflikt etwa um die Rolle der Frau im Verhältnis zum Manne und in der Frage der Gestaltung der Beziehungen der Geschlechter auf die Funktion verwiesen, alle metaindividuell-normativen Ansprüche einer Wertentscheidung unter Berufung auf die Tradition zugunsten der Wahlfreiheit des ethischen Subjektes kritisch zu befragen. Damit aber wird das Ziel des ethischen Konsenses aufgegeben oder irrationalen Prozeduren überantwortet. Gehen wir dagegen auf die Forderung der Verallgemeinerungsfähigkeit der ethischen Entscheidung zurück, so stehen wir vor folgendem Problem: Die Verallgemeinerungsfähigkeit wird von unterschiedlichen Wertpositionen für sich in Anspruch genommen, von den Verfechtern der traditionellen Eheinstitution in ihrer Begründung als Schöpfungsordnung wie von ihren Kritikern, die bemängeln, daß die traditionelle Ehe- und Familienstruktur den Menschen in seinen Privatinteressen festhalte und von Problemstellungen des Allgemeininteresses fernhalte, wie von den Verfechtern der klassischen Rollenfestlegung der Frau und deren Kritikern. Wird der Ausweg in einer universalpragmatisch begründeten Überführung der monologischen Ethik Kants in eine dialogische Ethik des Diskurses gesucht, so wird man zumindest aber Webers Insistieren auf dem Recht des kontingenten Ich zur Sprache bringen müssen, wenn die praktische Vernunft als sich in faktischen Diskursen realisierend verstanden wird: Der einzelne hat auch dort noch das Recht der eigenen ethischen Entscheidung gegen eine vernunftbeanspruchende Mehrheit in einem, dies sei kontrafaktisch unterstellt, herrschaftsfreien Diskurs. In Webers Dezisionsthese wie im universalpragmatischen Diskursmodell wird die Differenz zwischen praktischer Vernunft eines intelligiblen Subjektes und dem empirisch Gegebenen nicht mehr in die Grundlegung einbezogen!". Gehen wir an dieser Stelle also zurück auf die Entwicklung der Ethik im Alten

Testament: Als das apodiktische Ehebruchsverbot in Ex 20,14 in den Dekalog eingestellt, dem ersten Gebot des Ausschließlichkeitsanspruches Gottes unterstellt und vom Kontext des Sinaibundes her interpretiert wurde, da wurde es aus der Bindung an den im exogam-patriarchalischen Gesellschaftsprozeß verankerten Letztwert der Überlebenssicherung der Gesellschaft gelöst und an die Ausschließlichkeitsforderung Jahwes auf alle Lebensbereiche Israels gebunden. Hier geschah mehr, als daß zwei Wertvorstellungen in Konkurrenz traten; vielmehr war die Gestaltung der Geschlechterbeziehung aus der Bundesbeziehung zu Gott eine ethische Weiterführung in mehrfacher Hinsicht. Aus dem Unterwerfen unter einen alternativlosen Regelzusammenhang der Gesellschaft, dessen Bruch mit Ausschluß durch den Tod sanktioniert wurde, wird die an das verinnerlichte, aus dem Gottesbezug gewonnene Prinzip der Gemeinschaftstreue gebundene Gestaltung der Partnerschaft als Treuebeziehung, die die Ungleichheit der Geschlechter prinzipiell durchbricht und Alternativen der empirischen Gestaltung der Treuebeziehung ermöglicht. In der Bindung des Verbotes an den gesellschaftlich begründeten Letztwert der Überlebenssicherung der Gesellschaft setzt sich in der Alternativlosigkeit das gesellschaftlich Allgemeine fugenlos im Handeln des einzelnen durch. *Erst im verinnerlichten Glaubensbezug zu dem transzendenten Gott wird der einzelne als ethisches Subjekt gewonnen in einer Form, die den Weg zur Versöhnung des Allgemeinen mit dem Besonderen auch in der Ethik des Alten Testamentes weist.* 'Gewinnt der einzelne die Struktur seines ethischen Handelns aus der verinnerlichten Struktur der Gottesbeziehung als Bundesgemeinschaft, zu der dieser Gott befreit hat, so wird er gerade in dieser Glaubensbeziehung als der unverwechselbare einzelne gewonnen, der in Freiheit zum empirisch Gegebenen steht und damit auch zum gesellschaftlich Allgemeinen. Andererseits realisiert er in der Gestaltung der ethischen Entscheidung aus der Struktur des Gottesbezuges heraus eine die Welt umgreifende Allgemeinheit. Dieser aus der Überlieferungsgeschichte der

17. Für *Weber* war der Letztwertbezug des Handeins gerade als analytische Kategorie zur Erklärung empirischen Handelns von Bedeutung - ein apriorisches Vermögen konnte von daher auch nicht in den Blick kommen.

beiden Gebote in Ex 20,14 und 22,15f zur Stellung der Frau gewonnene Ansatz ist in zwei Richtungen fortzuführen. Zum einen wäre es Aufgabe, die Weiterentwicklung alttestamentlicher Ethik im *Neuen Testament* zur Sprache zu bringen. Die im Alten Testament aus dem Bundesgedanken heraus zu entfaltende Partnerschaft der Geschlechter als Treuebeziehung ist inhaltlich dann konkretisiert zur Partnerschaft als Selbstverwirklichung im anderen. Zum anderen kann es lohnend sein, diesen am Alten Testament gewonnenen Ansatz fundamental-theologisch im *Dialog mit der kantischen Ethik* zu entfalten. Hat die kantische Ethik ihren berechtigten Skopus darin, einer Funktionalisierung und also Entmächtigung des ethischen Subjektes durch das gesellschaftlich vermittelte Gegebene im Postulat der Freiheit des intelligiblen Subjektes im verallgemeinerungsfähigen Handeln aus Pflicht zu wehren, so bedarf diese apriorische Freiheit der Autonomie vom Gegebenen einer über das Postulat hinausgehenden Begründung: sie kann in der dem Handeln vorausliegenden Rechtfertigung des Menschen durch Gott zur Sprache gebracht werden. Die Rechtfertigung befreit den Menschen von dem ihm natürlich innewohnenden Hang der Selbstkonstitution in der Zweideutigkeit des empirisch Gegebenen, die das Leben nicht zur Eindeutigkeit zu führen vermag. Der Mensch wird nicht zuletzt von sich selbst als dem vorfindliehen Menschen befreit, da er aufgenommen ist in die Gemeinschaft mit Gott. Damit aber wird er nun auch frei für das empirisch Gegebene - frei, in der Gemeinschaft mit anderen die Gemeinschaft mit Gott zu realisieren. Eine in der Zusage der Rechtfertigung befreite Vernunft bleibt also nicht in der Autonomie von Gegebenem stehen, sie gewinnt sich nicht in der den empirisch einzelnen übergehenden Verallgemeinerung, sondern gewinnt die Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem in der Realisierung der Gemeinschaft mit Gott im empirischen Gemeinschaftsverhältnis mit dem anderents. Damit stellt sich auch das Problem der Vermittlung der in der Rechtfertigung frei gewordenen praktischen Vernunft mit dem empirisch-

18. Auch in die diskurstheoretische überführung monologischer Ethik Kants in eine dialogische (vgl. dazu u. a, *K.* O. *Apel* (Hrsg.), Sprachpragmatik und Philosophie, 1976) ist die Wendung zu einer kerygmatischen Begründung praktischer Vernunft

gesellschaftlich Gegebenen ganz neu. War Kant in der Kritik der reinen Vernunft mit der dialektischen Beziehung von erkennendem Subjekt und Empirie unter Wahrung des Vorranges des erkennenden Subjektes diese Vermittlung bis in die transzendentale Elementarlehre hinein gelungen, so kennt die Kritik der praktischen Vernunft eine entsprechende dialektische Vermittlung nicht. Während die theoretische Vernunft bezogen auf das Gegebene nur erkennt und das Gegebene im Schema von Raum und Zeit in der Verstandessynthese präsent ist, wird in der Kritik der. praktischen Vernunft die totale Autonomie vom empirisch Gegebenen postuliert, ohne daß es zu einer entsprechenden dialektischen Vermittlung von intelligibler Substanz mit dem Gegebenen kommt. Die Vermittlung wird vielmehr den metaphysischen Postulaten anheimgegeben. Ist aber die apriorische Freiheit nicht nur Postulat, sondern in der Rechtfertigung des Menschen durch Gott gegründet, kommt der dialektischen Vermittlung zwischen intelligiblem Subjekt und Empirie ein wichtiger Stellenwert zu: Diese Vermittlung ist auch für die Beziehung der Geschlechter als partnerschaftliches Treueverhältnis, das pragmatischer Ausdruck der Treuegemeinschaft zu Gott im Glauben ist, bleibende Aufgabe in einer Gesellschaft, die die Notwendigkeit der Überlebenssicherung durch Optimierung von Zeugungs- und Gebärfähigkeit lange hinter sich gelassen hat, die der Durchbrechung patriarchalischer Strukturen und der ethisch im Glauben verantworteten Wahlfreiheiten der Beziehung der Geschlechter also Raum geben kann.

Prof Dr. Eckart Dito *Elbblöcken* 1C, *2000 Hamburg 52*

---

einzubringen: Wie sind die transzendental-pragmatischen Normen kritisch gegen die potentiell für den einzelnen Dissidenten terroristisch wirkende Mehrheitsmeinung in empirischen Diskursen zur Geltung zu bringen, soll andererseits der Diskurs nicht in der Unverbindlichkeit verbleiben? Ist nicht auch *Max Webers* Anliegen, das Recht kontingenter Letztwertentscheidung zu wahren, wieder zur Sprache zu bringen gegen universal- wie transzendental-pragmatisch begründete Diskurstheorie, die tendenziell die Aufhebung des einzelnen in den gelingenden Verstehensprozeß und damit die Aufhebung des Besonderen im Allgemeinen zum Ziel hat, einen Protest des einzelnen gegen das sich im Konsens realisierende Kollektiv also nicht kennt?

Empirische Religions- und Kirchensoziologie in Deutschland
Entwicklung, Stand und zukünftige Aufgaben eines Forschungsbereiches

VON INGRID LUKATIS

EMPIRISCHE RELIGIONS- UND KIRCHENSOZIOWGIE – WAS IST DAS?

Soziologie im allgemeinen hat zu tun mit dem Zusammenleben der Menschen, mit ihrer Zugehörigkeit zu Gruppen und Organisationen, mit ihren Wertvorstellungen und ihrem Verhalten, mit gesamtgesellschaftlichen Strukturen und den Zusammenhängen zwischen verschiedenen Teilbereichen (Arbeit und Freizeit, Politik, Wirtschaft, Technik, Bildung usw.).

Auf dem Hintergrund eines solchen allgemein-soziologischen Selbstverständnisses läßt sich *Religions- und Kirchensoziologie* definieren als diejenige Disziplin, die die Analyse gesellschaftlichen Zusammenlebens unter bestimmten, ausgewählten Fragestellungen übernommen hat: Religiöse Ideen und Institutionen in ihrer Relevanz für verschiedene Bereiche menschlichen Lebens und umgekehrt, die Abhängigkeit religiöser Phänomene von anderen Lebensbereichen, die Bedeutung von Religion und Kirche für-soziale Integration oder Desintegration - das alles sind Themen religions- und kirebensoziologischen Forschens. Die Religionssoziologie wendet sich dabei stärker religiösen Überzeugungen und Praktiken insgesamt zu, unabhängig von deren kirchlicher Zurechenbarkeit oder Anbindung; je nachdem, ob dabei ein substantielles oder ein funktionales Verständnis von Religion vorherrscht, wird solche Forschung enger - weil, meist aufgrund eines expliziten Transzendenzbezuges, nur bestimmte Vorstellungen als »religiös« qualifizierend - oder weiter ansetzen, wo der Religionsbegriff all jene Phänomene einschließt, die von ihrer Wirkung auf menschliches Denken und Handeln her als »religiös« im Sinne von »sinnstiftend« verstanden werden. Kirchensoziologie deckt sich mit diesen Fragestellungen, insoweit sie Phänomene kirchlich gebundener Religiosität zum Gegenstand hat; sie greift aber zugleich Themen auf - beispielsweise im Zusammenhang mit der berufs- oder organisationssoziologischen Betrachtung kirchlicher Institutionen –, die religionssoziologisch allenfalls von mittelbarer Bedeutung sind, insofern die hier analysierten Phänomene im Zusammenhang mit der institutio-

nellen Ausformung von Religion auftreten.

Der Zusatz »empirische« Religions- und Kirchensoziologie verweist, über die inhaltliche Beschreibung dieser Disziplin hinaus, auf einen bestimmten *methodologischen Zugang.* Generell meint ja die Bezeichnung der Soziologie als einer empirischen Wissenschaft, daß diese Art von Forschung um möglichst exakte Messung der je in Frage stehenden Aspekte menschlichen Zusammenlebens bemüht ist. Die empirischen Sozialwissenschaften haben ein umfangreiches methodisches Instrumentarium entwickelt, um theoretische Aussagen daraufhin zu überprüfen, ob und inwieweit sie soziale Realität angemessen beschreiben und erklären. Dies ist,. bezogen auf ihren Gegenstandsbereich, auch das Ziel einer empirischen Religions- und Kirchensoziologie.

Im folgenden wird zunächst die Entstehung einer solchemn empirischen Religions- und Kirchensoziologie in einigen europäischen Ländern seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts skizziert. Anschließend sind die Veränderungen aufzuzeichnen, wie sie sich in der Folgezeit – bis hin zur Gegenwart – ergeben haben. Im Zuge dieser Entwicklung werden Schwerpunktsetzungen sichtbar, die deutlichen Einfluß auf das heutige Arbeiten haben. Eine Bestandsaufnahme gegenwärtiger empirischer Religions- und Kirchensoziologie in der Bundesrepublik Deutschland erfolgt in Form einer Beschreibung jener Tendenzen, die diesen Forschungsbereich in inhaltlicher und methodischer Hinsicht vor allem kennzeichnen. Dieses Bild wird in einem letzten Abschnitt ergänzt durch den Aufweis von Defiziten im derzeitigen Spektrum empirischer Religions- und Kirchensoziologie.

DIE ENTSTEHUNG DER EMPIRISCHEN RELIGIONS- UND KIRCHENSOZIOLOGIE: RELIGION UND KIRCHE IM PROZESS GESELLSCHAFTLICHEN WANDELS

Wie die Religionssoziologie überhaupt, so hat auch der empirische Zweig dieser Disziplin seine Wurzeln in der kritischen Auseinandersetzung mit Religion, wie sie in sozialphilosophischer Weise insbesondere von *Feuerbach* und *Marx* vorangetrieben wurde. *Fürstenberg & Mörth* (21972) sehen die Relevanz der Religionskritik für die empirische Religionssoziologie in der Tatsache, daß sie - im Gegensatz zum dogmatischen Zugang theologischer Wissenschaft - »Religion in ihrem Bezug auf individuelle wie strukturelle Faktoren in einer Gesellschaft« faßbar gemacht hat (S. 1). Damit wurden Möglichkeit und Sinn eines empirischen Zugangs zu religiösen Phänomenen sichtbar.

In Deutschland fand diese Betrachtungsweise einen ersten Niederschlag in der »Moralstatistik« des Theologen *von Oettingen (1868).*

Er untersuchte die zahlenmäßige Entwicklung verschiedener Konfessionsgruppen, vor allem aber den Grad der Beteiligung am kirchlichen Leben, in Abhängigkeit von verschiedenen sozialstatistischen Merkmalen (Geschlecht, Stadt/Land) und von kirchlichen Strukturmerkmalen (Anteil der verschiedenen Konfessionen an der Gesamtbevölkerung einzelner Regionen, »Pfarrerdichte«, Vergleich: katholische Kirche/evangelische Landeskirchenjfreikirchliehe Gruppen usw.), Darüber hinaus formulierte *Oe/fingen* einen differenzierten Katalog von Indikatoren kirchlichen Verhaltens sowie weiterreichende Forschungsfragen bezüglich der sozialen Auswirkungen praktizierter Kirchlichkeit - »Einfluß der Religion auf die öffentliche Moral« (S. 189), Themen, die auch in der gegenwärtigen religions- und kirchensoziologischen Forschung noch bzw, wieder äußerst aktuell sind. Verstand bereits *Oettingen* seine Analysen als »Diagnose über Lebenskraft und Lebensfähigkeit« der »verschiedenen Kirchenkörper« (S. 183), so diente der soziographische Ansatz in der »Evangelischen Kirchenkunde« von *Drews (1902-1919)* ganz explizit einem praktisch-theologischen Interesse, nämlich - so würden wir es zumindest heute nennen – einer soziologischen Bestandsaufnahme kirchlichen Lebens und kirchlicher Institutionen zum Zweck realitätsgerechten kirchlichen Handelns.

Der hauptsächliche Impuls, empirische Forschung im religiös-kirchlichen Bereich zu betreiben, entstand zu dieser Zeit offenbar aus der Konfrontation mit den Auswirkungen bzw. Begleiterscheinungen jener sozialen Veränderungen, die wir heute unter den Stichwörtem *Industrialisierung und Urbanisierung* zusammenfassen. Auf dem Hintergrund kirchlicher Bemühungen um Sozialreformen erwuchs allmählich »ein wissenschaftliches Interesse an der sozioreligiösen Lage der Bevölkerung im industrialisierten Deutschland« *(Kehrer,* 1968, S. 38). In einer Reihe von Forschungsarbeiten wurde gezielt nach Religiosität, Kirchlichkeit und »Sittlichkeit« – oder, in heutiger Terminologie: nach dem Ethos – der Industriearbeiterschaft gefragt. (Eine Zusammenfassung der Probleme, mit denen sich diese Arbeiten im einzelnen befaßten, findet sich beispielsweise bei *Marhold,* 1971, Kap. 2). Die Resultate dieser – um die Jahrhundertwende einsetzenden - Forschung spiegelten bereits Phänomene distanzierter Kirchlichkeit bzw. kirchenfemer Religiosität sowie Zusammenhänge zwischen dem Ausmaß an Rationalität des Denkens und kirchen- und religionskritischer Haltung in der Bevölkerung wider, wie wir sie heute bei der Analyse der Kirchenzugehörigkeit und religiöser Einstellung in ganz ähnlicher Weise vorfinden. Auch die Relation von politischen und religiösen Einstel-

lungen wurde bereits früh Gegenstand empirischer Forschung; ihr Ergebnis beschreibt *Kebrer* (a. a, O., S. 39) so: »Die soziale und politische Standortgebundenheit kirchlich konformen Denkens und Handelns zeigte die Milieuverengung im gesamten kirchlichen Bereich.«

Forschungsarbeiten dieser Art kamen nicht nur in Deutschland, sondern im gleichen Zeitraum auch in anderen westeuropäischen Ländern in Gang: In Frankreich beschrieb insbesondere *Le Play* im Rahmen seiner Familienmonographien auch Aspekte religiösen Lebens; die zu Beginn dieses Jahrhunderts erstellten soziographischen Studien des Engländers *Booth* enthalten eine genaue Beschreibung auch der religiösen Praxis der Londoner Bevölkerung; zur gleichen Zeit begann *Rownsre«* seine Studie über religiös-kirchliche Praxis auf dem Hintergrund fortschreitender Industrialisierung. (Für eine ausführlichere Darstellung dieses Abschnitts der Wissenschaftsgeschichte vgl. z. B. *Kebrer*, a. a. O., S.38ff.; für England auch: *Birnbaum*, 1960, S. 51ff.).

EMPIRISCHE RELIGIONS- UND KIRCHENSOZIOLOGIE BIS 1945: ENTWICKLUNG VON FORSCHUNGSSCHWERPUNKTEN

In Deutschland wurde diese erste Phase eines unmittelbar empirischen Zugangs zu religiös-kirchliehen Phänomenen und Fragestellungen abgelöst durch die - trotz der Verarbeitung empirisch fundierten Wissens – doch in erster Linie verstehende Methode, wie sie insbesondere die Arbeiten von *rroeltsch* und *Max Weber* kennzeichnet. Diese Studien brachten in theoretisch-begrifflicher Hinsicht einen bedeutenden Fortschritt für die Religionssoziologie, jedoch fanden die hier gewonnenen Erkenntnisse zunächst keinen erkennbaren Niederschlag in empirischer Forschung.

Anders verlief die Entwicklung in Frankreich und England (vgl. *Goddijn*, 1960, S.17ff.; *Birnbaum*, a. a. O., S.54ff.). Hier wurden in den 30er Jahren gerade auch die empirischen Kirchlichkeitsstudien intensiviert. *Le Bras* und *Boulard* waren in Frankreich bemüht, in Form einer »carte religieuse« ein genaues Bild religiöser Praxis in den verschiedenen Regionen ihres Landes zu entwerfen. In England belegten fortgesetzte Studien über die Kirchgangshäufigkeit den weiteren Rückgang kirchlicher Normerfüllung.

Mit diesen Forschungsanliegen hatte sich die empirische Religions- und Kirchensoziologie zunehmend auf eine Thematik »spezialisiert«, die Religiosität ausschließlich auf dem Hintergrund kirchlicher Normsetzung und Erwartungshaltung wahrnahm. Die in USA nach 1920 ebenfalls einsetzenden religionssoziologischen Studien mit stärker gemeindesoziologischem

Ansatz (vgl. *Kebrer,* a. a. 0 .• S. 42; ausführlicher: *Abrecht, 1960,* S.79ff.) brachten hier zwar einen zusätzlichen Akzent ein, ohne aber die Perspektive grundsätzlich, über den kirchlichen Rahmen hinaus, zu erweitern. Eine solche Betonung kirchlich gebundener Religion ist einerseits sicher mit der Tatsache in Verbindung zu bringen, daß die genannten Forschungsarbeiten zu einem beträchtlichen Teil, wo nicht von Theologen, so doch von kirchlich engagierten Sozialforschern durchgeführt wurden.

Auf eine andere Bedingtheit dieser Einschränkung des Fragehorizonts weist *Matthes (1969,* 10ff.) hin, indem er auf die parallele bzw. vorauslaufende theoretische Forschung verweist. *Webers* Betonung des Zusammenhangs von Säkularisierung und Rationalisierung der Welt sowie die Durchdringung funktionalistischer Arbeiten über Religion mit konkreten Vorstellungen und Erfahrungen christlich-kirchlicher Religiosität haben demnach diese Schwerpunktsetzung entscheidend beeinflußt. Verglichen damit sind anthropologische und ethnologische Arbeiten, wie sie von *Fürstenberg & Mörth* (a, a. 0., S. 2ff.) ebenfalls als Impulsgeber für religionssoziologische Studien im allgemeinen benannt werden, für die empirische Forschung in diesem Bereich lange Zeit ohne Wirkung geblieben. Die heute sich entwickelnde Beschäftigung mit »Volksfrömmigkeit« (vgl. unten) scheint hier eine Wende anzudeuten.

In der weiteren Entwicklung der empirischen Religions- und Kirchensoziologie ist zunächst eine Zäsur zu verzeichnen: In der Zeit der Weltwirtschaftskrise und im darauffolgenden Zweiten Weltkrieg kam die religionssoziologische Forschung vor allem in Deutschland so gut wie völlig zum Erliegen. Ihre Fortsetzung in der Bundesrepublik Deutschland ist Thema der folgenden Abschnitte. In der Deutschen Demokratischen Republik wird empirische Religions- und Kirchensoziologie so gut wie überhaupt nicht betrieben. Auf die meines Wissens einzige Publikation (*Kretzschmar,* 1967) ist im folgenden an entsprechender Stelle hinzuweisen.

EMPIRISCHE RELIGIONS- UND KIRCHENSOZIOLOGIE VON 1945 BIS 1960: BLÜTEZEIT DER KIRCHLICHKEITS- UND KIRCHENGEMEINDESTUDIEN

Eine erste Phase dieses Wiederbeginns religions- und kirchensoziologischer Forschung war geprägt von einem zu jener Zeit in keiner Weise kritisch befragten Interesse, Kenntnisse und Methoden empirischer Forschung vorwiegend zur *Beantwortung pastoraltheologischer Fragestellungen* einzusetzen. *Goldschmid/* bezeichnet den von ihm selbst und anderen 1960 herausgegebenen Band »Soziologie der Kirchengemeinde« etwas später (³1971, S. 4) als eine Art »Ab-

schlußbericht« einer Arbeitsperiode, Das Anliegen dieser Forschung hatten die Editoren damals folgendermaßen beschrieben:

»Die Erforschung der sozialen Struktur und des sozialen Lebens der Kirchengemeinden oder Pfarreien ist heute zum Kristallisationspunkt einer modemen, mit empirischen Mitteln arbeitenden Religionssoziologiegeworden. Die Gründe für dieses soziologische Interesse liegen in den fast unübersehbaren Auswirkungen, die der säkulare soziale Strukturumbruch in der industriellen Gesellschaft auf das Leben der Kirchen und Kirchengemeinden ausgeübt hat. Eine Tatbestandsaufnahme der sozialen Wandlungen im religiösen Bereich, insbesondere eine Klärung und Deutung der sozialen Kräfte und Entwicklungen, denen die Pfarrer und Seelsorger in ihren Gemeinden gegenüberstehen, gehörte daher zu den dringenden Bedürfnissen einer pastoraltheologischen Arbeit« (*Goldschmidt* et al., 1960, S. V).

In Einlösung dieses Anspruchs befaßten sich empirische Arbeiten insbesondere mit der soziographisehen Darstellung von Kirchengemeinden, mit der Analyse religiöser Praxis, insbesondere des Gottesdienstbesuchs und der Abendmahlsbeteiligung, verschiedener sozialer Gruppen sowie ihrer Partizipation an Formen nicht-rituellen Gemeindelebens, mit Entstehung und Veränderung kirchlicher Praxis in unterschiedlichen Lebensaltern bzw. bei Angehörigen verschiedeuer Generationen, mit gemeindespezifischer Kirchlichkeit in Abhängigkeit von der sozialen Situation des jeweiligen Ortes, mit dem Pfarrer als dem institutionellen Repräsentanten der Gemeinde (vgl. z, B. die Beiträge im 11. Teil der von *Goldschmidt* et al. herausgegebenen »Soziologie der Kirchengemeinde« sowie *Wurzbacher,* 1960). In der Tradition dieser Studien steht auch die einige Jahre später (1967) von *Kretzschmar* veröffentlichte Analyse kirchlichen Lebens in drei Gemeinden der DDR.

Im Gegensatz zur vor-industriellen Gesellschaft - zu jenem Zeitpunkt noch partiell repräsentiert in ländlichen Gemeinden - wird in diesen Untersuchungen für industrialisierte Gebiete ein "Auseinandertreten von gesellschaftlicher und religiöser Identifikationsgruppe« (*Tenbruck,* 1960, S. 130), ein aus dem *Funktionsverlust der Religion* resultierender Funktionsverlust der Kirche konstatiert; Kirchengemeinde schrumpft unter diesen Bedingungen auf Kerngemeinde zusammen, die von einer wachsenden" Gruppe kirchlicher »Randsiedler« (*Luckmann, 1960)* umgeben ist.

Zu nennen sind an dieser Stelle auch einige Analysen der *Religiosität und Kirchlichkeit von Jugendlichen (Wölber,* 1959; *Hunger,* 1960); hier wurden vor allem die sozialen Bestimmungsfaktoren bei der Entstehung und Ausgestaltung religiös-kirchlicher Überzeugungen

und Verhaltensweisen dieser Personengruppe untersucht und beschrieben.

Das im Rahmen der allgemeinen Soziologie entwickelte Instrumentarium der *Rollenanalyse* wurde von *Wurzbacher* et al. (1960) erstmals auf die Pfarrerrolle als kirchlicher Berufsrolle angewandt, um damit Rollenerwartungen der Gemeinde, Selbstverständnis der Rollenträger, ihr Rollenhandeln und ihr Ansehen in der Gemeinde sowie Rollenkonflikte zu erfassen. Diese Studie stellte gewissermaßen einen frühen Vorläufer dar, dem später (vgl. unten) aus wiederum stärker praktisch-theologischem Interesse eine ganze Reihe von Analysen folgten.

Noch heute kaum Nachahmer gefunden hat dagegen eine andere Themenstellung, wie sie von *Dienet* in einer Studie über freikirchliche Gemeinden aufgenommen wurde (1960). Dort ging es um die soziale und kirchliche Herkunft der Mitglieder dieser Gruppen, um den Grad der Selbstrekrutierung, um die Beendigung von Mitgliedschaften durch Austritt oder Ausschluß und die sich daran abzeichnende Tendenz eines Übergangs von der Sekte zur Kirche.

Vergleicht man diese Arbeitsschwerpunkte mit jenen der älteren - nunmehr bereits ein halbes Jahrhundert und länger zurückliegenden - Studien, so wird deutlich, daß die vorherrschenden Problemstellungen unverändert auf die Erforschung von Kirche und Kirchlichkeit gerichtet blieben. Bereits früh programmatisch formulierte Fragen nach der *Bedeutung von Religion und Kirche als einem Faktor gesellschaftlichen Zusammenlebens* wurden dagegen auch in den SOer Jahren kaum Gegenstand empirischer Untersuchungen.

Teils widmeten sich Sozialforscher der Beschreibung von *»Säkularisierung«* i. S. einer Nicht-Erfüllung kirchlicher Normen; zum wahrscheinlich sogar größeren Teil kamen Impulse zu diesen Forschungsarbeiten aus den Kirchen selbst, die erfuhren, wie ihre Anliegen in einer sich verändernden Gesellschaft nurmehr schwer verständlich gemacht werden können. Sie suchten diesen Schwierigkeiten zu begegnen, indem sie sich bemühten, zunächst einmal das Ausmaß dieser »Entkirchlichung« und seine Bestimmungsfaktoren zu erkennen.

Die *katholische Kirche* hat diesem Bedürfnis in jenen Jahren insofern konsequenter Rechnung getragen als die einzelnen evangelischen Landeskirchen, als sie eigene Institute für Pfarr- oder Pastoralsoziologie bzw. kirchliche Sozialforschung errichtet hat (vgl. dazu den auf ganz Westeuropa bezogenen Überblick über solche Einrichtungen bei *Goddijn,* 1960, sowie die Zusammenfassung derartiger Ansätze und ihrer Ergebnisse bei *Golomb,* 31971).

EMPIRISCHE RELIGIONS- UND KIRCHENSOZIOLOGIE IN DEN 60ER JAHREN: KRITIK UND ERSTE NEUANSÄTZE

Daß der evangelische Raum trotz fehlender institutioneller Verankerung den katholischen Bemühungen in den darauffolgenden Jahren zumindest quantitativ nicht nachstand, macht freilich eine »Analyse der Analysen« deutlich. Sie wurde 1971 von *Marhold* vorgelegt und wertet insgesamt mehr als 100 Projekte aus, die - von einzelnen Theologen, von kirchlichen Gruppen oder Einrichtungen getragen - Befragungen über religiös-kirchliche Praxis, die Einschätzung einzelner kirchlicher Arbeitsfelder, Arbeitsbedingungen in Kirche und Gemeinde usw. enthalten.

Ein solcher Gebrauch von Ansatz und Instrumentarium empirischer Sozialforschung erschien damals aus der Sicht der Vertreter pastoraltheologischer Interessen als genau richtig und angemessen (vgl. z. B. *Golomb*, a. a. O.). Kritik an der oben skizzierten Entwicklung kam zu jenem Zeitpunkt aus den Reihen der allgemeinen Soziologie wie auch einzelner Religionssoziologen selbst. Soziologen neigten – und neigen - auf dem Hintergrund einer marxistischen Gesellschaftstheorie ebenso wie unter genereller Akzeptierung der Säkularisierungsthese ohnehin nicht selten dazu, religiöse Phänomene als Residuen einer allmählich verschwindenden vorindustriellen Gesellschaftsordnung zu betrachten. Nun erlebten sie eine Religions- und Kirchensoziologie, die häufig ohne expliziten Theoriebezug, mehr und mehr zur bloßen Hilfswissenschaft von Theologie und Kirche wurde. Die *wissenschaftliche SoZiologie* reagierte daraufhin in doppelter Weise: Zum einen verschwanden religions- und kirchensoziologische Fragestellungen beinahe vollständig aus dem Bereich wissenschaftlicher Forschung und Lehre. Zum anderen kam es, getragen von einzelnen Religionssoziologen, zu einer theoretischen Neubesinnung und Neuformulierung des Forschungsgegenstandes, die *Fürstenberg & Mörth* (a. a, O., S. 4 ff.) so beschreiben:

»Vorwiegend in Auseinandersetzung mit dieser sKirchensoaiologie<, deren Reduktion zu einer Hilfswissenschaft geistlicher Führungsgruppen zu werden drohte, entwickelte sich im letzten Jahrzehnt eine kritische Religionssoziologie, die sich stärker der theoretischen Fundierung zuwandte. Hierbei wird das denominationelle Vorverständnis von Religion relativiert, und man versucht, aus der Sterilität einer reinen Kirchensoziologie auszubrechen und die grundlegende Bedeutung von religiösen Phänomenen für Konstituierung und Funktionsfähigkeit sozialer Wirklichkeit vor allem in Verbindung mit der aktuellen Entwicklung der soziologischen Theorie erneut herauszuarbeiten.«

Den Hinweis, daß diese theoretische Neuorientierung »auf große methodologische und theoretische Probleme bei der Umsetzung in empirische Forschungsarbeit stößt«, fügen *Fürstenberg & Mörth* freilich sogleich an. Mit anderen Worten: Diese theoretischen Neuansätze - markiert insbesondere durch die Arbeiten von *Luckmann, Berger* und *Luhmann* (für eine ausführliche Diskussion dieser und anderer neuerer theoretischer Positionen vgl. *Daiber & Luckmann*, 1983) – zeichnen ein neues Bild der Religionssoziologie, wie es seit dem Ende der 60er Jahre im Entstehen ist. Was aber ist inzwischen aus der empirischen Forschung im Bereich von Religion und Kirche geworden?

Nachdem *Goldschmidt* auf dem Berliner Soziologentag 1959 einen programmatischen Schlußpunkt unter die fast ausschließlich an kirchensoziologischen Problemen orientierte Forschung seit dem Zweiten Weltkrieg gesetzt hat (31971, S. 4), verband er diesen Akt zugleich mit der Formulierung einiger neuer Aufgaben. Zumindest zwei davon können auch dem Bereich empirischer Forschung zugeordnet werden, nämlich

- »die Erforschung von persönlichen religiösen Überzeugungen und von Ideologien unabhängig von unmittelbar kirchlichen Fragestellungen« und
- die Erforschung der »gesellschaftliehen Bedeutung der Religion hauptsächlich in Gestalt ihrer Institutionen, eben vor allem der Kirchen« (ebenda).

Tatsächlich setzte in den 60er Jahren ganz allmählich eine Veränderung in der Thematik empirischer Forschungsarbeiten ein: *Burger* (1964), *Blankenburg* (1967) und *Schmidtchen* (1969) legten Material über *Zusammenhänge zwischen Rsligionszugehörigkeit* und *sozialem bzw. politischem Verhalten* vor. Fragestellungen dieser Art waren ja bereits in den Anfängen der empirischen Religions- und Kirchensoziologie teils programmatisch aufgeworfen, teils auch schon beantwortet worden. Die nun vorliegenden neueren Ergebnisse zeigten an vielen Stellen deutliche Übereinstimmung mit den früher gewonnenen Resultaten. Als Beispiel genannt sei der mehrfach bestätigte Zusammenhang zwischen ausgeprägter Kirchlichkeit und traditionell-konservativer Haltung im politischen Bereich. Andere empirische Studien - z. B. *Schmidtchen (1966), Hassan* (1970) – knüpften an *Max Webers* These einer Beziehung zwischen protestantischer Ethik und kapitalistischer Geisteshaltung an, eine Fragestellung, die in diesem Zeitraum vor allem auf das Interesse von Nationalökonomen stieß, die sich mit Konjunktur- und Wachstumsproblemen der marktwirtschaftlichen Ordnung befaßten.

Auch *Kehrers* Untersuchung über das »Religiöse Bewußtsein des Industriearbeiters« (1967) nahm den Faden empirischer Religions-

soziologie an einem ihrer Ausgangspunkte wieder auf. Insoweit diese Studie dann ausschließlich kirchlich definierte religiöse Vorstellungen und Überzeugungen thematisiert, verbleibt sie freilich letztlich doch in einem engeren, kirchensoziologischen Bezugsrahmen (vgl. *Matthes,* 1969, S. SOff.).

Auch zahlenmäßig sind unter den empirischen Arbeiten in diesem Zeitraum weiterhin jene mit eher kirchensoziologischer Thematik vorherrschend (vgl. *W. Lukatis,* 1972). Allerdings finden sich darunter einige neue Fragestellungen:

Die Studie *Schreuders (1962)* versucht einen theoretischen Neuansatz innerhalb der Kirchengemeindesoziologie. Dort geht es unter Anwendung einer strukturell-funktionalen Betrachtungsweise darum, das kirchengemeindliche System als eine Art Rollenmodell zu entwerfen; *Schreuders* Aussagen über die Wechselwirkungen zwischen den Anteilen von Gottesdienstbesuchern und Nicht-Besuchern an der Gemeinde sind eine sozialpsychologische Beschreibung der in Kirchengemeinden sich vollziehenden Prozesse sozialer Kontrolle und ihrer Auswirkungen.

Neue methodische Akzente setzt beispielsweise *Lohse* (1967). Mit Hilfe umfangreicher Befragungen bei Gottesdienstbesuchern, Mitgliedern kirchlicher Kreise und Gruppen sowie Pfarrern und anderen kirchengemeindlichen Funktionsträgern untersucht er Ausmaß und Bedeutung unterschiedlicher Formen der Partizipation sowie die Dichte sozialer Beziehungen in Kirchengemeinden mit unterschiedlicher Sozialstruktur. Die Ergebnisse seiner Analysen belegen einen Funktionswandel sowie veränderte Kontakt- und Beziehungsformen kirchengemeindlichen Lebens.

Einen freilich recht speziellen neuen Akzent setzt auch *Peter-Habermann* (1967); sie versucht, aus der Diskrepanz zwischen Kirchgänger-Image und dem Bild eines »sich im Leben bewährenden Menschen« Hinweise auf eine bestehende negative soziale Kontrolle im Blick auf den Gottesdienstbesuch zu gewinnen.

EMPIRISCHE RELIGIONS- UND KTRCHENSOZTOLOGIE IN DEN 70ER JAHREN: VERÄNDERUNGEN IN FORSCHUNGSINTERESSEN, FRAGESTELLUNGEN UND METHODEN

Berücksichtigt man alle diese nach 1959 neu hinzugekommenen Akzente und Problemstellungen empirischer Religions- und Kirchensoziologie, so erscheint die von *Matthes* 1967 getroffene Feststellung einer »Stagnation« dieses Forschungsbereiches im Rückblick nicht mehr völlig zutreffend. Die - dies sei zugegeben – noch eher sporadisch wirkenden Neuansätze verstärken sich in den 70er Jahren.

Wenn *Daiber,* über zwei Internationale Konferenzen für Religionssoziologie berichtend, eine »Aktive Religionssoziologie«, ein »Comeback der Religionssoziologie« (1978, 1980) beschreibt, so ist die empirische Forschung in eine solche Charakterisierung durchaus einzubeziehen. Fünf Gesichtspunkte vor allem kennzeichnen die weitere Entwicklung. (Für eine ausführliche Darstellung der empirischen Forschung in den 70er Jahren vgl. 1. *Lukatis* & *H. Krebber, 1983.)*

Erstens: In der empirischen Religions- und Kirchensoziologie ist zunehmend ein Bemühen um *theoretische Fundierung* erkennbar. An drei größeren Untersuchungskomplexen läßt sich dies exemplarisch verdeutlichen:

Systemtheoretische Überlegungen, wie sie insbesondere von *Luhmann* entwickelt wurden, dienten als Grundlage für den Ansatz der sogenannten »Stabilitätsuntersuchung« *(Hild,* 1974). Fragen nach dem Organisationscharakter von Kirche, nach dem Beitrag von Kirche für das gesamte Gesellschaftssystem wurden in diesem Interpretationsrahmen thematisiert.

Die *soZialpsychologische Perspektive* der von *Schmidtchen (1972,* 1973a) vorgelegten Studien über Katholiken bzw. Protestanten, ihre Wertmuster und ihr Verhältnis zu Religion und Kirche kennzeichnet einen anderen Komplex von explizit theoriegeleiteter empirischer Forschung. Aus der Erfahrung einer Diskrepanz zwischen heute allgemein gültigen Wertvorstellungen und dem mit Kirche assoziierten Wertmuster werden hier Erklärungen für eine Lösung kirchlicher Bindung und Reduzierung religiös-kirchlicher Praxis gewonnen.

Schließlich seien die am Münsteraner Institut für Christliche Gesellschaftswissenschaften durchgeführten Arbeiten genannt *(Fischer, 1977; Marhold* et al., 1977; *Schibilsky,* 1976). Sie haben den Beitrag von Religion bzw. Theologie zur Identitätsentwicklung bzw. Entstehung und Veränderung einer religiösen und/oder theologischen Identität zum Gegenstand. Die Bearbeitung geschieht auf der Grundlage eines interaktionistischen Modells sozialen Lernens und Handelns, das ebenfalls im sozialpsychologischen Bereich entwickelt wurde und den stufenweisen, eventuell durch Krisen unterbrochenen, Aufbau einer Identität im Zusammenspiel von eigenen Vorerfahrungen und Erfahrungen im sozialen Feld, mit den verschiedenen Interaktionspartnern, beschreibt.

Zweitens: Im Bemühen um eine Lösung der Religionssoziologie aus ihrer kirchlichen Verankerung und damit aus einer gewissen Engführung ihrer Fragestellungen werden in den 70er Jahren *neue Inhalte* in das Forschungsprogramm aufgenommen: Eine »dimensionale Analyse von Religiosität« trägt der theoretisch-phäno-

menologischen Diskussion um den Religionsbegriff auch im empirisehen Bereich der Forschung Rechnung (vgl. z. B. *Boos-Nksning,* 1972). Dabei werden auch religiöse Phänomene einbezogen, die von kirchlichen Institutionen nicht unmittelbar als solche genannt werden, wie beispielsweise der Glaube an ein nicht weiter zu spezifizierendes »höheres Wesen«, oder die doch in der bisherigen kirchensoziologischen Forschung kaum Beachtung fanden, so z, B. der Aspekt persönlich-privater religiöser Praxis. Obwohl diese unterschiedlichen Aspekte religiöser Orientierung und Praxis sich als miteinander korrelativ verbunden erweisen, lassen sich doch unterschiedliche Ausprägungen der einzelnen Dimensionen bei verschiedenen sozialen Gruppen feststellen, die die Fruchtbarkeit derartiger Differenzierungen belegen. Auch die Frage nach der Alltagsrelevanz religiöser Überzeugungen, religiös-kirchlicher Sozialisationserfahrungen und kirchlicher Bindung wird ausführlich untersucht *(Schmidtchen,* 1973b, 1979; *Nellessen/Schumacher,* 1978). Die Ergebnisse deuten nachdrücklich auf die *Wirksamkeit konfessionell-religiöser Ideensysteme* hin, die sich in unterschiedlichen Wertmustern, Sinndeutungen und Interpretationen menschlichen Alltags widerspiegeln. Diese beiden Forschungsperspektiven werden mit dem Thema »Volksfrömmigkeit«, wie es 1980 und 1981 Gegenstand der Tagungen des Arbeitskreises religions- und kirchensoziologischer Forschungsinstitute in Rummelsberg sowie einer Studiengruppe im Rahmen des 16. Internationalen Kongresses für Religionssoziologie 1981 in Lausanne (CISR, 1981) war, noch weiter verstärkt.

Drittens: Auch die im engeren Sinn kirchensoziologische Forschung gewinnt an *Distanz zur InstitNtion Kirche:* Durch Heranziehung allgemeinsoziologischer Wissensbestände - insbesondere von Sozialisationstheorien, Theorien sozialer Organisation und sozialen Wandels – sucht sie - im Gegensatz zu kirchlich-theologischem Selbstverständnis - ein soziologisches Bild der Organisation Kirche, ihrer Mitglieder und. Mitarbeiter sowie einzelner kirchlicher Handlungsfelder zu entwerfen (vgl. z. B. *Bormann] Bormann-Heiscbkeil,* 1971; *Kuphal,* 1979; *Pannen,* 1980). Sie löst sich schrittweise von der innerhalb der Kirchen vielfach vorherrschenden Pfarrerzentrierung: Neben einer ganzen Reihe von Studien über Pfarramt, Priester-jPfarrerrolle und über Sozialisationsprozesse im Werdegang von Theologen (z. B. *Schmidtchen,* 1973c; *Spiegel& Teichler, 1974, Fischer*, 1977) finden sich nun auch in größerer Zahl Untersuchungen, die die Arbeitsfelder anderer hauptamtlicher kirchlicher Mitarbeiter oder von Laienmitarbeiternj-gremien unter rollentheoretischen oder organisationsstrukturellen Gesichtspunkten analysieren

(z. B. *Neumann,* 1974; *Lukatis/Wesenick*, 1980; Institut für kirchliche Sozialforschung Essen, 1975; *Schmied,* 1974; *Winter,* 1977). Auch die Behandlung religiös-kirchlicher Themenstellungen in der Presse wird unter dem Aspekt öffentlich-medialer Repräsentanz der Kirchen untersucht *(Dörger,* 1973).

Viertens: Mit dieser Ausweitung religions- und kirchensoziologischer Forschungsthematik korrespondiert ein sich veränderndes *Selbstverständnis* im *pastoralsoziologischen Bereich* (vgl. 1. *Lukatis, 1976):* In den 50er Jahren wurde kirchliche Sozialforschung bewußt als eine Hilfswissenschaft der Theologie verstanden und eingesetzt, die dazu diente, den Pastoren und Theologen die erforderliche »Erkenntnis der gesellschaftlichen Wirklichkeit« zu vermitteln *(Go-10mb,* 31971, S.203). Einen demgegenüber veränderten Zugang beschreibt 1977 *Daiber* (S.116ff.) unter Bezugnahme auf die wissenschaftstheoretischen Ausführungen *Apels*:

»Im Rahmen eines theologischen Denkprozesses werden Ergebnisse der erklärenden Sozialwissenschaft ... gleichsam ideologiekritisch eingesetzt, wobei das Ziel der Ideologiekritik nicht dies ist, die Wahrheit der religiös-christlichen Weltdeutung grundsätzlich in Frage zu stellen, sondern die sozialen Bedingungen ihrer Konkretisierungsversuche aufzudecken und damit zu neuen Fragestellungen anzuleiten. So verstanden kann innerhalb theologischer Erkenntnisprozesse gerade auch die erklärende Sozialwissenschaft eine innovatorische Funktion haben.«

Eine solche Haltung der Theologie gegenüber sozialwissenschaftlicher Erkenntnis räumt auch religions- und kirchensoziologischem Arbeiten ein größeres Maß an Eigenständigkeit in der Formulierungder Forschungsfragen ein. Anders als die empirischen Studien der 50er Jahre, die beispielsweise ihre Indikatoren von Religiosität und Kirchlichkeit aus kirchlich-normativen Vorgaben gewannen, läßt Theologie – diesem veränderten Zugang entsprechend – die eigenen Vorstellungen durch Aussagen über den Lebensalltag, über religiöse Ausdrucksformen und Bedürfnisse der Menschen in Frage stellen. Eine selbstkritische Auseinandersetzung mit theologischen Konzepten und Theorien wird dadurch ebenso möglich wie die Überprüfung kirchlichen Handelns in einzelnen Arbeitsfeldern hinsichtlich ihrer Zieladäquanz (vgl. z. B. die theologischen Diskussionen religions- und kirchensoziologischer Analysen *[Matthes, 1975; Forster,* 1973; *Seitz/Mohaupt*, 1977] oder die Studien über Predigtintention und Predigtwirkung: *Daiber* et al., 1980 und später).

Schließlich: Auch die *Methoden* empirischer religions- und kirchensoziologischer Forschung erfahren in den 70er Jahren eine deutliche Weiterentwicklung:

Datenerhebung geschieht zwar quantitativ weiterhin überwiegend in Form von Interviews oder schriftlichen Befragungen; jedoch wird einerseits das Spektrum dieser Art methodischen Zugangs selbst breiter, zum anderen finden sich daneben auch Studien, die ganz andere Techniken der Datengewinnung einsetzen. Was die Weiterentwicklung von Befragungstechniken betrifft, so ist hier an erster Stelle die Methodik des biografischen bzw. narrativen Interviews zu nennen, wie sie von der Münsteraner Forschungsgruppe in Zusammenhang mit dem bereits beschriebenen interaktionistischen Untersuchungsansatz erarbeitet wurde (vg1. oben). Entscheidend verbessert wurde damit die Möglichkeit, Phänomene religiöskirchlicher Entwicklung einschließlich dabei eventuell auftretender Brüche und Krisenerfahrungen genauer zu erfassen und die individuelle Verknüpfung religiöser mit anderen Lebensbereichen zu beschreiben.

Daneben ist im Bereich der Datenerhebung auch auf den verstärkten Einsatz komplexer Skalierungsverfahren hinzuweisen. Einfache Fragen, z, B. nach dem Verhältnis zur Kirche als Institution oder nach der Zustimmung zu bestimmten Glaubenssätzen werden mehr und mehr ersetzt bzw. ergänzt durch Versuche, Religiosität und Kirchlichkeit durch die Vorgabe ganzer Fragen- bzw. Antwortbatterien differenzierter und damit zugleich mit größerer Zuverlässigkeit und Gültigkeit zu messen.

Was den Einsatz anderer Erhebungstechniken – neben Interview und schriftlicher Befragung - betrifft, so sind zu nennen:

- inhaltsanalytische Verfahren, wie sie z. B. bei der Auswertung der Briefe von Kirchenmitgliedem an Kirchenleitungen (z. B. *Gel/er* et al., 1971) oder bei Studien über Predigten und ihre Wirkung auf verschiedenen Hörergruppen *(Daiber* et al,, 1980 und später) angewandt wurden;
- Formen teilnehmender Beobachtung, um z. B. Sektengruppen zu untersuchen (z. B. *Weber, 1975; BolZ & Weber 1979);*
- Gruppendiskussionen. etwa mit dem Ziel, das Selbstverständnis neuer religiöser Gruppen zu ermitteln *(LeI/IMenne, 1976)*
- Sekundäranalysen bereits vorliegender Materialien aus der amtlichen Statistik, etwa um sozio-ökonomische Unterschiede zwischen Angehörigen verschiedener konfessioneller Gruppen festzustellen *(Nel/essen-Schu11Iacher, 1978).*

Zunehmend komplexe Verfahren werden im Bereich der *Datenanalyse* eingesetzt: Entsprechend den differenzierten Erhebungstechniken, aber auch im Zusammenhang mit der verstärkten theoretischen Fundierung empirischer Forschung im Bereich der Religions- und Kirchensoziologie werden einfache Tabellenanalysen mehr und mehr ergänzt durch

faktoren- und regressionsanalytische Techniken, statistische Verfahren also, die der Mehrdimensionalität religiöser Phänomene und dem multiplen Charakter ihrer Begründungs- und Wirkungszusammenhänge Rechnung tragen.

SCHWERPUNKTE ZUKÜNFTIGER RELIGIONS- UND KIRCHENSOZIOLOGISCHER FORSCHUNG: FÜR EINE FORTGESETZTE ERWEITERUNG DER PERSPEKTIVE

Zeigt sich im Rückblick auf die beiden letzten Jahrzehnte eine zunehmende Belebung empirischen Arbeitens im Bereich von Religions- und Kirchensoziologie, so werden doch beim derzeitigen Stand der Forschung noch bei weitem nicht alle relevanten Fragen ausreichend bearbeitet. Im letzten Abschnitt dieses Beitrags soll das Themenspektrum der vorliegenden Studien einer kritischen Überprüfung unterzogen werden, um jene Themen aufzufinden, die bisher weitgehend oder vollständig vernachlässigt wurden. Hinweise auf solche »weißen Flecken« im empirisch fundierten Wissen über Religion und Kirche aus soziologischer Sicht ergeben sich dabei aus verschiedenen Blickwinkeln:

- aus der Konfrontation vorhandener Arbeiten mit den für diesen Bereich formulierten Fragestellungen und Programmen,
- aus der religionssoziologischen Theoriebildung,
- aus der Primärerfahrung bei der Beobachtung religiös-kirchlicher Phänomene,
- aus dem Vergleich mit Forschungsschwerpunkten empirischer Religions- und Kirchensoziologie in anderen Ländern.

Ohne diesen Überprüfungsprozeß im einzelnen zu beschreiben, sollen im folgenden seine Ergebnisse benannt werden; die demnach bisher in der empirischen Religions- und Kirchensoziologie der Bundesrepublik ehervernachlässigten Themen lassen sich zu vier Komplexen bündeln:

Erstens: *Religiöse Vorstellungen, Empfindungen und Verhaltensweisen der Menschen in unserer Gesellschaft und ihre Relevanz für Ethos und praktisches Handeln in verschiedenen Lebensbereichen*

Fragestellungen dieser Art waren zwar in den letzten Jahren gelegentlich Gegenstand empirischer Forschung. Die Studie »Was den Deutschen heilig ist« *(Schmidtchen,* 1979) beispielsweise beschreibt bestimmte Glaubensvorstellungen, »Strukturen der Alltagsmoral« und Beziehungen zwischen religiösen und politischen Orientierungen. Auch die in letzter Zeit unter dem Stichwort »Volksfrömmigkeit« diskutierten Fragen (vgl. oben) machen deutlich, daß die Religions- und Kirchensoziologie auch bei uns damit beginnt, sich der Erforschung religiöser Phänomene in einem sehr weiten – nicht mehr ausschließlich kirchengebundenen - Sinn zuzuwenden. Viele

Fragen sind jedoch noch offen:
- Die Wirkung von Religion als Hilfe zur *Sinndeutung* und *Konfingenzbewältigung,* theoretisch ausführlich diskutiert, bedarf noch eingehender Analyse. Welchen Anteil an diesen Funktionen hat etwa heute eine spezifisch christliche Religiosität? Welche Rolle spielen ganz allgemein Transzendenz-Vorstellungen? Eine gerade abgeschlossene holländische Studie beispielsweise zeigt in Richtung dieser Problematik *(Fe//ing* et al.). Bei Durchsicht der -letzten Jahrgänge des »Journal for the Scientific Study of Religion« (JSSR) und der »Review of Religious Research« (RRR) finden sich ebenfalls einschlägige Fragestellungen: Mehrere in den USA durchgeführte Analysen untersuchen z, B. Zusammenhänge von Religionf Glaube und Umgang mit Tod und Sterben.

Der Einsatz sehr unterschiedlicher methodischer Verfahren, insbesondere auch qualitativer Techniken der Datengewinnung und -Interpretation, wird erforderlich sein, um hier einen weiterführenden Beitrag zu leisten.
- Mit Nachdruck zu stellen ist weiter die Frage nach den *Ausdrucksformen religiöser Orientierung.* Welche Formen religiöser Praxis gibt es, neben der und über die kirchlich geprägte Religiosität hinaus?
- *Vergleichende Forschung bezüglich religiös-kirchlicher und säkularer Rituale* erscheint besonders naheliegend in Ländern mit sozialistischer Gesellschaftsordnung, wo staatlicherseits. Bemühungen unternommen werden, erstere durch letztere zu ersetzen (vgl. z. B. *Tomka,* 1981). In Ländern mit nicht-christlicher Kultur, wie z. B. in Japan, stellt die Erforschung ritualisierter Sitten und Gebräuche als eines Bestandteils der Kultur dieser Gesellschaften ebenfalls ein wesentliches Element religionssoziologischen Arbeitens dar (vgl. *Yanagawa & Abe,* 1977). Eine empirische Erforschung von Ritualen, wie sie etwa zu bestimmten Zeitpunkten oder bei bestimmten Ereignissen im menschlichen Leben praktiziert werden, kann aber auch unter den Bedingungen unserer »säkularisierten« Gesellschaft dazu beitragen, das Ausmaß alltäglicher Religiosität genauer zu erfassen.

Zweitens: *Entstehung und Veränderung religiöser Gruppierungen* und der *Einfluß unterschiedlicher Formen religiös-kirchlicher Organisation auf die Religiosität ihrer Mitglieder*

Obwohl Religiosität in der empirischen Religions- und Kirchensoziologie der Vergangenheit bei uns weitgehend auf kirchengebundene Vorstellungen und Verhaltensweisen beschränkt war, also primär die institutionelle Seite von Religion betont wurde, blieben mindestens zwei wesentliche Aspekte der Sozialgestalt von Religion weitgehend ausgeblendet:
- Kirchliche Organisationsstrukturen und Norinsysteme wurden in der empirischen Religions- und

Kirchensoziologie bisher meist als Rahmen behandelt, innerhalb dessen sich religiös-kirchliches Leben vollzog. Forschungsarbeiten, die kirchliche Strukturen und das Handeln kirchlicher Institutionen als veränderbare Größen betrachten und Auswirkungen unterschiedlicher Ausprägung solcher Struktur- und Verhaltensmerkmale analysieren, fehlen dagegen bei uns bisher fast vollständig. Dagegen finden sich in US-amerikanischen Publikationen zumindest gelegentlich solche Fragestellungen (vgl. die letzten Jahrgänge von JSSR und RRR).

Vermutlich legt 'das breite Spektrum von Denominationen in den USA die Formulierung solcher Forschungsfragen besonders nahe. Nichtsdestoweniger existieren auch in der Bundesrepublik neben den großen Konfessionen und den einzelnen Landeskirchen im evangelischen Bereich in größerer Zahl verschiedene Freikirchen und Sektengruppen, so daß Vergleiche hinsichtlich unterschiedlicher *Mitgliedsschaftsmotive* und *Partizipationsrate«,* hinsichtlich der *Al/tagsrelevanz religiöser Gruppenzugehörigkeit* usw. durchaus möglich wären.

– Die *Entstehung neuer religiöser Gruppen* verschiedenster Art wurde bei uns zwar in Kirche und Öffentlichkeit z. T. heftig diskutiert, bisher jedoch kaum zum Gegenstand systematischer religionssoziologischer Forschung gemacht. Dagegen finden solche Phänomene religiöser Gruppenbildung in England (vgl. z. B. die Präsentationen von *Bark,r* und *Beckford* anläßlich der Internationalen Konferenzen für Religionssoziologie 1977, 1979 und 1981) und in den Vereinigten Staaten (JSSR, RRR), aber auch beispielsweise in Japan *(Yanagawa* & *Abe,* 1977) seit längerem breites Interesse bei empirisch arbeitenden Religionssoziologen.

Drittens: *Religion als Faktor im gesamtgesellschaftlichen Zusammenhang- Integrationswirkung, Subkulturbildung, Polarisierung, Macht und Einfluß religiös-kirchlicher Institutionen .*

Religion als gesamtgesellschaftlicher Faktor war ein Programmpunkt empirischer Religions- und Kirchensoziologie seit ihren Anfängen.

– In der Praxis finden sich bis heute nur recht vereinzelte Beiträge, die diesem Komplex zugehörige Fragen direkt aufgreifen. Eine Ausnahme stellen die Forschungsarbeiten im Zusammenhang mit der Säkularisierungsdebatte dar; die dort behandelten Fragen zielen jedoch ganz überwiegend auf ein vorgegebenes System kirchlicher Normen und Erwartungen und die ihm bei den einzelnen Gliedern dieser Gesellschaft zukommende Geltung.

- Einige Erkenntnisse liegen ferner vor hinsichtlich unterschiedlicher Verhaltens- und Wertmuster bei Angehörigen verschiedener Konfessionen sowie bei Personen mit unterschiedlichem Grad kirchlicher Bindung und Beteiligung.

Wie stark aber sind gesamtgesellschaftlich gültige Normen und Werte insgesamt mit religiösen Vorstellungen verknüpft?

Haben *Einstellungen zu verschiedenen Lebensbereichen* – Arbeitswelt, Familie, Freizeit, Politik - und die dort eingeübten Verhaltensweisen zum Teil selbst religiöse Qualitäten? Wo wurden Elemente christlicher Tradition in die Entwicklung neuer Deutungs- und Wertmuster übernommen? Wo entwickeln sich neue Ideologien mit religiöser Qualität? In welchem Umfang bestimmen sie Denken und Handeln verschiedener gesellschaftlicher Gruppen?

Phänomene einer »civil religion«, in USA vielfach analysiert und beschrieben, warten in Westdeutschland noch auf eine eingehende Erforschung.

– Aus der Sicht der Gesellschaft stellen sich ferner folgende Fragen: In welchem Umfang trägt Zugehörigkeit zu bestimmten religiösen Gruppen zu *sozialer Distanz gegenüber anderen Gruppierungen* bei? Ist Religion in dieser Hinsicht überhaupt noch ein bestimmendes Element unserer Sozialstruktur?

Verstärken unterschiedliche religiöse Überzeugungen Vorurteile und Intoleranz, Spannungen und Konflikte in einer Gesellschaft oder trägt Religion eher zu ihrem Abbau bei?

Während in anderen Ländern - in Irland und Holland (vgl. z. B. die Präsentationen von *BresJin* und *Thung* anläßlich der Internationalen Konferenzen für Religionssoziologie1979 und 1981) ebenso wie in den USA (vgl. *Lenski,* 1963 und zahlreiche nachfolgende Studien) - Fragen dieser Art für verschiedene Gruppen und unter vielfältigen Blickwinkeln empirisch angegangen wurden, stehen solche Beiträge für die Bundesrepublik bisher noch aus. Dabei erschiene eine unter regionalen Gesichtspunkten differenzierende Analyse der Situation in der westdeutschen Bevölkerung unter den genannten Aspekten ebenso wichtig wie beispielsweise Studien über das Verhältnis zwischen einheimischen Bevölkerungsgruppen und Gruppen ausländischer Arbeitnehmer, Asylsuchender oder anderer Ausländergruppen unterschiedlicher Religionszugehörigkeit.

- Ein ähnliches, fast totales Defizit besteht schließlich hinsichtlich der *Verteilling von Macht und Einfluß, die Religion und Kirche im öffentlichen Bereich zukommen.* Welchen Beitrag leisten religiös begründete Argumente zur öffentlichen Meinungsbildung, welche Rolle spielen religiöse Überlegungen im Prozeß politischer Entscheidungsfindungi' Welche Beziehungsmuster verbinden Religion und Kirche mit verschiedenen Bereichen des öffentlichen Lebens? Welche Möglichkeiten der Machtausübung und Einflußnahme auf politische Entscheidungsprozesse haben die Kirchen und andere religiöse Gruppen in dieser Gesellschaft und wie werden sie genutzt? Wo und von wem

werden solche religiösen Aussagen und Interpretationsmuster eingesetzt?

Der von *Lindt* (CISR, 1981) präsentierte Überblick über Studien zur Abtreibungsdebatte in den USA verdeutlicht die hier angesprochene Problematik.

Am Schluß dieses Katalogs fehlender Themen in der empirischen Religions- und Kirchensoziologie und zugleich am Ende dieses gesamten Überblicks stehen zwei Feststellungen. Sie formulieren Entwicklungslinien, die die einzelnen Schritte dieser Darstellung verbinden:

Erstens: Die Entwicklung des empirischen Zweigs der Religions- und Kirchensoziologie in Deutschland war - ähnlich wie auch in vielen anderen Ländern – zunächst gekennzeichnet durch immer stärkere Akzentuierung kirchlich geprägter Religiosität. In jüngerer Zeit ist - durch vermehrte Berücksichtigung verschiedener Aspekte individuell, (sub)kulturell sowie gesamtgesellschaftlich verorteter Religiosität - eine erneute Erweiterung des Blickfeldes zu verzeichnen, deren konsequente Fortsetzung auch die bisher nicht bearbeiteten Themen einschließen wird.

Und zweitens: Je stärker Religion im Verständnis der Soziologen, die sich ihrer Erforschung zuwenden, den Charakter eines bloß »innerlichen« Phänomens verliert und als gesamtgesellschaftlich relevanter, weil wirksamer Faktor wieder in den Blick kommt, desto eher wird auch die empirische Forschung Religion in ihren verschiedenen gesellschaftlichen Aspekten erfassen und beschreiben.

Dr. Ingrid Lukatis
Pastoral-Soziologisches Arbeitsgebiet
Friedrichswall 19
3000 Hannover 1

LITERATUR:

Abreeht, P. R.: Die protestantische Religionssoziologie in den USA, in: Goldschmidt, D. et al. (Hrsg.), a. a. O., 75-89

Birnbaum, N.: Soziologie der Kirchengemeinde in Großbritannien, in: Goldschmidt, D. et al. (Hrsg.), a. a. O., 49-65

Blankenburg, E.: Kirchliche Bindung und Wahlverhalten, Freiburg 1967

Bolz, W. u. G. Klages: Religiöser Gruppenprotest. Die außerkirchlichen religiösen Gruppen als Herausforderung an die Kirchen, Hannover 1979

Boos-Nünning, U.: Dimensionen der Religiosität, München 1972

Bormann, G. u. S. Bormann-Heischkeil: Theorie und Praxis kirchlicher Organisation, Opladen 1971

Burger, A.: Religionszugehörigkeit und soziales Verhalten, Göttingen 1964

CISR - Acres 14ème, Conference Internationale de Sociologie des Religions, Straßburg, 1977, LilIe: Secretariat CISR, 1977

aSR – Aetes 15ème, Conference Internationale de Sociologie des Religions, Venedig 1979, Lille: Secretariat CISR, 1979

USR - Acres 16 eme Conference Internationale de Sociologie des Religions, Lausanne 1981, Paris: Secretariat CISR, 1981

Daiber, K.-F.: Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft, München 1977

Daiber, K.-F.: Aktive Religionssoziologie, in: Lutherische Monatshefte, 1978 (17),304-305

Daiber, K.-F.: Sinngebung für die Gesellschaft. Neuansätze und Theorien der Religionssoziologie, in: Lutherische Monatshefte, 1980 (19), 463-466

Daiber, K.-F. et a/. (Hrsg.): Predigen & Hören, Bd.1-3, München, 1980ff.

Daiber, K.-F. u. T. Luckmann (Hrsg.): Neuere Entwicklungen der deutschsprachigen Religionssoziologie (Arbeitstitel), München, erscheint 1983

Dienel, P.: Zwischen Sekte und Kirche, in: Goldschmidt, D. et al. (Hrsg.), a. a. O., 171-179

Dörger, H. J.: Religion als Thema in SPIEGEL, ZEIT und STERN, Hamburg 1973

Drews, P.: Evangelische Kirchenkunde. Das kirchliche Leben der deutschen evangelischen Landeskirchen, 7 Bände, Leipzig 1902-1919

Fe//ing, A., J. Peters & O. Schreuder: Identitätswandel in den Niederlanden, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 1982 (34), 26-53

Fischer, W.: Pfarrer auf Probe, Stuttgart 1977

Forster, K. (Hrsg.): Befragte Katholiken - Zur Zukunft von Glaube und Kirche, Freiburg, Basel, Wien 1973

Fürstenberg, F. & I. Mör/b: Religionssoziologie, in: König, R. (Hrsg.): Handbuch der empirischen Sozialforschung, Bd, 14: Religion – Bildung – Medizin, Stuttgart 1979[2], 1-84

Geller, H. et al. (Hrsg.): 2000 Briefe an die Synode, Mainz 1971

Goddijn, W.: Die katholische Pfarrsoziologie in Westeuropa, in: Goldschmidt, D. et al. (Hrsg.), a. a. O., 16-35

Goldschmidt, D., F. Greiner und *H. Schelsky:* Soziologie der Kirchengemeinde, Stuttgart 1960

Goldschmidt, D. und *J. Matthes* (Hrsg.): Probleme der Religionssoziologie, Sonderheft 6 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Opladen 1971[3]

Goldschmidt, D.: Die religionssoziologische Forschung in der Bundesrepublik Deutschland, in: ders, und J. Matthes (Hrsg.), a. a, O., 1-9

G%",b, E.: Ergebnisse und Ansätze pfarrsoziologischer Bemühungen im katholischen Raum, in: Goldschmidt, D. und J. Matthes (Hrsg.), a. a, O., 202-213

Hassen, R.: Glaubenssysteme und berufliche Befriedigung, in: Sociologus, 1970 (20),57-71

Hi/d, H. (Hrsg.): Wie stabil ist die Kirche?, Gelnhausen - Berlin 1974

Hunger, H.: Evangelische Jugend und evangelische Kirche, Gütersloh 1960

Institut für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen (IKSE): Berufsbild und Selbstverständnis von Laientheologen, Essen 1975

K,brer, G.: Das religiöse Bewußtsein des Industriearbeiters, München 1967

K,hr,r, G.: Religionssoziologie, Berlin 1968

Kretzschmar, G.: Volks kirehe ´ im Umbruch, Berlin (DDR) 1967

Kllphal, A.: Abschied von der Kirche, Gelnhausen, Berlin, Stein 1979

Lell.], & F. Menne: Religiöse Gruppen: Alternativen in Großkirchen und Gesellschaft, Düsseldorf - Göttingen 1976

Lenski, G.: The Religious Factor, New York 1963

Lindt, G.: Religious Values and Social Conflict: The Abortion Controversy in the United Stares, in: CISR - Actes 16 eme, a. a. O., 467-474

Lohs"]. *M.:* Kirche ohne Kontakte, Stuttgart, Berlin 1967

Luckmann, T.: Vier protestantische Kirchengemeinden, in: Goldschmidt, D. et al. (Hrsg.), a. a. O., 132-144

Lukatis, I.: Eine andere Pastoralsoziologie, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik, 1976 (20), 238–240

Lukatis, I. und *H. Krebber:* Empirische Forschung zum Thema Religion in Westdeutschland, Österreich und der deutschprachigen Schweiz, in: Daiber, K.-F. und T. Luckmann: a. a. O.

Lukatis, I. & U. Wesenick (Hrsg.): Diakonie – Außenseite der Kirche, Gelnhausen, 1980

Lukatis, W.: Die deutsche Religions- und Kirchensoziologie der 60er Jahre, hektographiertes Manuskript 1972

Marhold, W.: Fragende Kirche, München 1971

Marhold, W. et al.: Religion als Beruf, Bd. I u. H, Stuttgart 1977

Mal/hes,].: Religion und Gesellschaft, Reinbek b. Hamburg 1967

Matthes,].: Kirche und Gesellschaft, Reinbek b. Hamburg 1969

MaI/hIS,].: Erneuerung der Kirche, Gelnhausen – Berlin 1975

Nellessen-Schumacher, T.: Sozialprofil der deutschen Katholiken, Mainz 1978

Neumann, B.: Die Gemeindehelferin in der Ortskirchengemeinde, Frankfurt, Bern 1974

Gel/ing,n, von A.: Die empirische Erforschung der protestantischen Kirchlichkeit. Aus: Die Moralstatistik, Erlangen 1868, Bd. 1; wiederabgedruckt in: Fürstenberg, F. (Hrsg.): Religionssoziologie, Neuwied, Berlin 197()2

Pannen, G.: Determinanten des religiösen Wissens, Köln: Dissertation 1980

Peter-Habermann, I.: Kirchgänger-Image und Kirchgangsfrequenz, Meisenheim 1967

Schibilsky, M.: Religiöse Erfahrung und Interaktion, Stuttgart 1976

Schmidtchen, G.: Religionssoziologische Analyse gesellschaftlicher Leistungsantriebe, Zürich: Habilitationsschrift, 1966

Schmidtchen, G.: Gibt es eine protestantische Persönlichkeit?, Zürich 1969

Schmidtch,n, G.: Zwischen Kirche und Gesellschaft, Freiburg 1972

Schmidtchen, G.: Gottesdienst in einer rationalen Welt, Stuttgart, Freiburg 1973a

Schmidtchen, -G.: Protestanten und Katholiken, Bern, München 1973b

Schmidtchen, G.: Priester in Deutschland, Freiburg 1973c

Schmidtchen, G.: Was den Deutschen heilig ist, München 1979

Schmi,d, G.: Pfarrgemeinderat und

Kommunikation, München, Freiburg 1974

Schreuder, O.: Kirche im Vorort, Freiburg 1962

Seitz, M. & L. Mohaupt (Hrsg.): Gottesdienst und öffentliche Meinung, Sturtgart 1977

Spiegel, Y. & U. Teichler (Hrsg.): Theologie und gesellschaftliche Praxis, München 1974

Tenbruck, F. H.: Die Kirchengemeinde in der entkirchlichten Gesellschaft, in: Goldschmidt, D. et al. (Hrsg.), a, a, O., 122-132

Tomka, M.: Rites of initiations and anniversaries. The problem of popular piety and secularity, in: CISR - Acres 16 eme, a, a. O., 396

Weber, P.-G.: Religiosität und soziale Organisationsform in Sekten,. Köln, Wien 1975

Winter, Ui: Gemeindeleitung in der Volkskirche, Gelnhausen, Berlin 1977

Wölber, H.-O.: Religion ohne Entscheidung, Volks kirehe am Beispiel der jungen Generation, Göttingen 1959

Wurzbacher, C., K. M. Botte, R. Roeder und *T. Rendtorff:* Der Pfarrer in der modernen Gesellschaft, Hamburg 1960

Yanagawa, K. & Y. Abe: Some Observations on the Sociology of Religion in Japan, in: CISR - Actes 14 eme, a. a. O., 365-386

Für einen Überblick über den Stand empirischer Religions- und Kirchensoziologie in den USA wurden herangezogen: Journal for the Scientific Study of Religion, 1976 (15) ff.; Review of Religious Research, 1976 (17) ff.

Neuzeit und Naturrecht
Zugleich eine Besprechung von Claus Urban, Nominalismus im Naturrecht*

VON RAINER ECKERTZ

I. RECHTSPOSITIVISMUS UND NATURRECHT

Der rechtswissenschaftliche Positivismus nimmt einen Standpunkt ein. auf dem die Geschichte des Naturrechts beendet zu sein scheint. Ihm liegt ein Rechtsbegriff zugrunde. nach dem nur ein positives Recht. das dem Naturrecht entgegengesetzt ist. Recht sein kannt,

Die durchdachtetste Theorie des Rechtspositivismus über sich selbst ist die Reine Rechtslehre *Hans Kelsens*[2]. Die Reine Rechtslehre entzieht dem Naturrecht den Grund. indem sie Sein und Sollen trenntt. Von der *Trennung von Sein. und Sollen* geht die Reine Rechtslehre aus. weil sie Wissenschaft sein will. Wissenschaftlich ist Erkenntnis dadurch. daß das. was sie erkennt. ihr als Gegenstand vorgegeben ist. Unter »Natur« wird demgemäß nur die Natur verstanden. die Gegenstand der neuzeitlichen empirischen Naturwissenschaften ist. Da diese Natur »ein Inbegriff von Tatsachen. die miteinander nach dem Kausalprinzip. das heißt als Ursache und Wirkung verknüpft sind. ein Sein« ist. kann aus ihr kein Sollen geschlossen werderr'. Auch ein Sollen kann zwar Gegenstand der Erkenntnis sein. Ein Sollen kann aber nur dadurch der Erkenntnis als Gegenstand gegeben sein. daß es durch ein Wollen gesetzt ist. das dem Erkennen entgegengesetzt

* Zur historischen Dialektik des Freiheitsverständnisses in der Theologie. - Düsseldorf: Patmos Verlag 1979. Seitenangaben im Text beziehen sich auf dieses Buch. - Der Verfasser ist Jurist. Die Besprechung ist primär an der systematischen Fragestellung Urbans interessiert. Bei der Rekonstruktion der Traditionsgeschichte muß sich der Rezensent teilweise auf die Darstellung Urbans stützen. ohne deren Angemessenheit beurteilen zu können.

1. So schon *Karl Bergbohm,* Jurisprudenz und Rechtsphilosophie, 1892, Nachdruck 1973. bes, S. 366 f.
2. 2. Aufl. 1960. Die Behauptung *Hans Welzels*, der Rechtspositivismus habe keine Theorie über sich selbst entwickelt (Naturrecht und Rechtspositivismus, 1953, in: *Werner Maiho/er*, (Hrsg.), Naturrecht oder Rechtspositivismus?, 3. Aufl. 1981, S. 322 ff. (325), trifft also nicht zu.
3. Reine Rechtslehre, S. 5.
4. Das Problem der Gerechtigkeit, Anhang zu der 2. Aufl. der Reinen Rechtslehre, S. 357 ff. (405).

ist[5]. Da Recht ein Sollen ist, ist alles Recht durch einen Willen gesetztes Recht. Das durch menschlichen Willen gesetzte Recht ist das positive Rechts,

Konstitutiv für den Standpunkt wissenschaftlicher Erkenntnis ist eine Stellung des Subjekts, in der diesem Objekte so gegenüberstehen, daß es über sie urteilt. Wird die *Gerechtigkeit* nicht als ein Verhältnis verstanden, in dem der Erkennende seinen Stand hat", sondern wird in der Stellung, in der ein Subjekt über Objekte urteilt, über die Gerechtigkeit geurteilt, so wird sie zu einer Norm, nach der die Eigenschaften eines Seins-Faktums, nämlich menschlichen Verhaltens' beurteilt wird-. Auf dem Standpunkt wissenschaftlicher Erkenntnis kann die Gerechtigkeit nicht mehr als die naturgemäße Ordnung gedacht werden, durch die das Recht Bestand hat, sondern nur als ein Maßstab, nach dem die Akte, durch die Recht gesetzt wird, bewertet werden", Wenn die Gerechtigkeit aber nur ein Wenmaßstab ist, kann sie nicht mehr der Begriff für eine Einheit sein, in der sich erhält, wer der Gerechtigkeit gemäß lebt[10]. Sobald die Gerechtigkeit zum Wertmaßstab wird, zerfällt sie in eine Pluralität von Gerechtigkeitsnormen[11]. Eine Gerechtigkeitsnorm könnte nur unter der Voraussetzung, daß sie von einer nicht menschlichen Autorität ausginge, die allein gültige sein, als absoluter Wert gelten. Für den Standpunkt wissenschaftlicher Erkenntnis kann der Gerechtigkeitswert nur ein relativer sein. Jede positive Rechtsordnung muß mit irgendeiner der vielen Gerechtigkeitsnormen in Widerspruch geraten. Daher muß die Geltung des positiven Rechts von den Gerechtigkeitsnormen unabhängig sein[12].

Die *Geltung des Rechts* begründet Kelsen ebenso wie die ihm gegenüberstehende Naturrechtslehre durch seine Zurückführung auf einen Gelrungsgrundü. So wie das Naturrecht in seiner auf *Augustin* zurückgehenden Gestalt in leges verschieden hohen Rangs abgestuft ist, begründet auch Kelsen die Geltung einer Norm durch die Geltung einer höherrangigen Normt", Während aber das Naturrecht in dem Aufstieg von dem niederrangigeren zu dem höher-

5. Ebenda S.415.
6. Ebenda S. 402.
7. Zu dem Gegensatz von neuzeitlicher und sokratischer Erkenntnis *Georg Picht,* Rechtfertigung und Gerechtigkeit – Zum Begriff der Verantwortung (1978), in: ders., Hier und Jetzt, Bd. 1, 1980, S.202ff.; zur Neuzeit: 204ff., zu Sokrates: 209f.
8. *Kelsen,* Das Problem der Gerechtigkeit, S. 357f.
9. Ebenda S. 359f.
10. Dieser Gerechtigkeitsbegriff liegt *Platons* Politeia zugrunde, s. bes. 443 d.
11. *Kelsen,* Das Problem der Gerechtigkeit, S. 365.
12. Ebenda S. 360, 402f.
13. Reine Rechtslehre, S. 196ff.
14. Ebenda S. 196.

rangigeren Recht bei einer obersten Idee endet, durch die sich der Vernunft das niederrangigere Recht erhellt, muß die Reine Rechtslehre, weil die Inhalte des Rechts nur durch einen Willen gesetzt werden können, bei einer Norm enden, die einem obersten Willen die Autorität verleiht, Recht zu setzen'>. Diese Norm, die Grundnorm, kann nur vorausgesetzt werden. Die Geltung des Rechts beruht darauf, daß die Erkenntnis des Rechts darauf verzichtet, die Norm, welche die Autorität des obersten Willens begründet, in Frage zu stellen'e. Dadurch wird für die Rechtswissenschaft das Recht in gleicher Weise wie für die neuzeitlichen empirischen Naturwissenschaften die Natur zu einem Objekt der Erkenntnis. Während die Gerechtigkeitsüberzeugungen der dem Rechtspositivismus gegenüberstehenden Naturrechtslehre nur subjektiv sind, ermöglicht die Reine Rechtslehre eine Objektivität des Rechts, indem sie die Erkenntnis des Rechts der Erkenntnis der Natur angleicht. Das Recht wird dadurch zu einem der Natur gleichenden Gegenstand der Erkenntnis, daß es Geltung hat.

Die *Erneuerung des Naturrechtsgedankens in der westdeutschen Rechtsprechung nach* 1945[17] hat die Antithesen, durch die sie sich dem Rechtspositivismus entgegensetzte, von diesem übernommen. Das »Naturrechr« war nun begrifflich nur noch dadurch bestimmt, das Gegenteil des positiven Rechts zu sein. Von den Gerechtigkeitswerten, die vom Standpunkt des Rechtspositivismus aus nur subjektiv und relativ sind, behauptete man jetzt einfach, sie seien objektiv und absolut. Man übernahm auch die Prämisse Ke1sens, absolut könnten Gerechtigkeitswerte nur gelten, wenn sie von einer übermenschlichen Autorität gesetzt wären. Unausgesprochen stehe hinter der Naturrechts-Rechtsprechung des Bundesgerichtshofs, bekannte dessen erster Präsident *Hermann Weinkauff,* »die Vorstellung, das schlechthin Verbindliche der Ordnung der Werte und des daraus entspringenden naturrechtliehen Sollens beruhe auf göttlicher Setzung«18. Damit, daß man das Naturrecht als ein durch einen - wenn auch göttlichen – Willen gesetztes Recht auffaßte, unterwarf man wie Kelsen das Naturrecht dem Rechtsbegriff des positiven Rechts und verfiel damit eben der Entgegensetzung von Wille und Erkenntnis, aufgrund deren eine Erkenntnis des Naturrechts unmöglich geworden war. Die Möglichkeit objekti-

15. Ebenda S. 197.
16. Ebenda S. 199.
17. Repräsentativ *Hermann Weinkauff,* Der Naturrechtsgedanke in der Rechtsprechung des Bundesgerichtshofes (1960), in: Naturrecht oder Rechtspositivismus? (N.2), S.554ff.
18. Ebenda S. 561.

ver Erkenntnis des Rechts aber, die die Reine Rechtslehre dadurch gerettet hatte, daß sie die Geltung des positiven Rechts gegenüber den nur relativen Gerechtigkeitsmaßstäben verselbständigte, zerstörte ein Naturrechtsgedanke, der nur darin bestand, dem eigenen Gerechtigkeitsmaßstab widersprechendem Recht die Geltung abzusprechen. Das Kriterium der Wahrheit der naturrechtlichen Sätze sei, verkündete Weinkauff, »das Gefühl innerer Gewißheit, das sie vermittelne'". Das angeblich zeitlos gültige Naturrecht wurde so zu einem Instrument, durch das Richter den Gewißheitsgefühlen, die sich in ihnen unter besonderen geschichtlichen und sozialen Umständen gebildet hatten, zu rechtlicher Verbindlichkeit verhalfen. Damit war das Naturrecht zur leicht durchschaubaren Standesideologie geworden[20].

Claus Urbans »Nominalismus im Naturrecht«, eine von *Johann Baptist Metz* betreute katholisch-theologische Dissertation, stellt eine Frage, die es ermöglicht, *hinter die Antithese von Naturrecht und positivem Recht zurückzugehen.* Die Frage nach dem Verhältnis von Nominalismus und Naturrecht eröffnet eine Perspektive, in der sichtbar wird, daß die Reine Rechtslehre selbst noch der Geschichte des Naturrechts angehört. Damit wird es möglich, die Frage nach dem Naturrecht in einer neuen Weise zu stellen.

19. Ebenda S. 562.

20. Siehe etwa die Kritik von *Wolf Rosenbaum,* Naturrecht und positives Recht, 1972, S. 198ff.

2. NOMINALISMUS UND NEUZEIT, THEOLOGIE UND NATURRECHT

Der Nominalismus ist der Schlüssel zur Neuzeit. Er ist, wie Urban es ausdrückt, »ein Schwellenphänomen am Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit« (S. 110). Heute noch scheiden sich am Nominalismus die Geister. Die katholische Theologie, die die Neuzeit immer noch als einen Abfall vom authentischen Christentum des Mittelalters versteht, macht den Nominalismus für diesen Abfall verantwortlich (S. 31, 35, 104ff.). Franziskanische Interpreten, die ihren Ordensbruder *WilheJm von Ockham* gegen diese Kritik verteidigen, fügen sich zugleich der Frontstellung gegen Nominalismus und Neuzeit' ein, indem sie ihn dem Mittelalter zurechnen und sich gegen das Prädikat »Nominalist« wehren (S. lOSf.). Philosophische Autoren dagegen, die emphatisch die Neuzeit bejahen, interpretieren entweder wie *H. Blumenberg* den Nominalismus als eine Übersteigerung theologischer Absolutheitsansprüehe, die die neuzeitliche Vernunft zur Selbstbehauptung gegen die Theologie zwang (S.3Sff.), oder sehen in den Nominalisten die Pioniere der Neuzeit (so der von der Kritischen Theorie her den-

kende *G. Mensching,* S. 41 ff.)2t. Mag der Nominalismus positiv oder negativ bewertet, dem Mittelalter oder der Neuzeit zugeordnet werden, immer bestimmt die Stellung zum Nominalismus auch die eigene Stellung zur Neuzeit. Urbans Untersuchung ist von dem Interesse geleitet, es der katholischen Theologie durch eine Aufdeckung der genuin theologischen Antriebe des Nominalismus zu ermöglichen, in der neuzeitlichen Geschichte ihren Ort zu finden. Dabei soll die Tradition zugleich auch gewahrt bleiben und eine kritische Distanz zur Gegenwart ermöglichen (S. 15ff., 31ff., 110f.).

Gerade auch um dieser Erhaltung der Kontinuität willen verknüpft Urban das Problem des Nominalismus mit dem Problem des Naturrechts. Das Naturrecht ist auch für ihn ein »unaufgebbares Spezifikum einer katholischen Theologie der Welt« (S. 15). Historisch gesehen hat der Nominalismus den neuzeitlichen Bruch mit dem klassischen, ontologisch fundiertenNaturrecht geistig vorbereitet und ermöglicht. Die systematische Absicht Urbans ist es jedoch, den Nominalismus dadurch mit der katholischen Tradition (und d. h. zugleich die katholische Tradition dadurch mit der Neuzeit) zu vermitteln, »daß der nominalistische >Bruch< gegenüber dem klassischen Naturrecht der augustinisch-mittelalterliehen Tradition nicht einfach als Negation, sondern als dialektische Fortbildung des Naturrechtsgedankens verstanden und expliziert wird: Nominalismus im Naturrechte (S. 16). Unter dem Titel »Nominalismus im Naturrecht« wird also einander Widersprechendes in eine Einheit gesetzt, deren Dialektik erstarrte Fronten in Bewegung bringen könnte.

Für den Theologen Urban hat das *NatN"echt* die *Funktion, den Weltbezug der Theologie zu sichern.* Über das Naturrecht soll sowohl die Theologie Einfluß .auf die politisch-gesellschaftliche Wirklichkeit gewinnen als sich auch umgekehrt weltlichen Einflüssen aussetzen (S.79, 19). Diese Aufgabe kann das Naturrecht aber nur erfüllen, wenn das Verhältnis von Naturrecht und Theologie so bestimmt wird, wie es in der christlichen Theologie von Anbeginn an bestimmt ist, nämlich als eine theologisch begründete Einheit, in der das Naturrecht zugleich in Differenz zur Theologie steht. Eine Vorentscheidung über die Radikalität der Entgegensetzung von Theologie und Naturrecht innerhalb dieser Einheit und damit über ihre Spannweite fällt bei der Frage, wo der Rückgang in die Traditionsgeschichte Halt macht. Urban setzt nach einigen Vorbemerkungen zu Augustin (S. 52 f.) bei Thomas von Aquin ein. Da bei Augustin die Kluft zwischen der

21. Ebenso das in der DDR erschienene Philosophische Wörterbuch, hrsg. von *Georg Klaus/Man/red Buhr,* Bd.2, 1969, S. 791 ff.

genuin theologischen Lehre, die die Diesseitigkeit und damit den staatlich-gesellschaftlichen Bereich gegenüber dem Eschaton radikal entwertet, und dem Naturrecht, durch das Gott auch in den irdischen Dingen schon friedensstiftend am Werk ist und das die Verantwortung gegenüber dem Nächsten fundiert, viel tiefer ist, wäre bei einem Rückgang auf die augustinischen Wurzeln des Nominalismus die systematische Herausforderung größer und die Basis für ein Gespräch mit dem Protestantismus breiter gewesen[22].

3. DIE ENTWICKLUNG DES NATURRECHTS BIS ZU THOMAS VON AQUIN

Historisch gesehen ist das Naturrecht nicht biblischen, sondern heidnisch-antiken Ursprungs. Aufbauend auf *Platons* Verknüpfung von Vernunft (λογμος) und Natur (φύσις) in der Idee der Gerechtigkeit wird die Vernunftnatur bei *Aristoteles* über die Teleologie vermittelt zum immanenten Gestaltungsprinzip der Wirlichkeit. In der Stoa wird das Naturrecht zu dem Gedanken einer die eine Welt regierenden Vernunft universalisiert und in dem Begriff der lex aeterna mit dem antiken Glauben an ein unabänderliches Schicksal verschmolzen. Es wird dann mit den praktischen Erfahrungen der römischen Juristen angereichert und mit der römischen Reichsidee verbunden. In dieser Gestalt wird das Naturrecht in die christliche Theologie eingebaut, wobei die Lehre von Gott als dem Schöpfer und Erhalter der Welt als Brücke zwischen der biblischen Offenbarung und dem in der griechischen Metaphysik fundierten Naturbegriff dient. Systematisch gesehen bewahrt die katholische Theologie noch heute in ihrem Naturrecht ein Element heidnisch-antiker Weltbejahung. Aufgrund dieser Eigenständigkeit konnte das Naturrecht innerhalb der katholischen Theologie die *Funktion eines Korrektivs gegenüber der Jenseitsorientierung des christlichen Glaubens und gegenüber den Machtansprüchen der geistlichen Gewalt* übernehmen.

Genau diese Funktion hat, wie Urban zeigt, das Naturrecht bei *Thomas von .Aqsi«.* Nachdem der Zugang zu Aristoteles, der seit Augustin verschüttet war, sich über die arabische Philosophie der Scholastik wieder eröffnet hatte, verknüpft Thomas die stoisch-augustinische Naturrechtsstradition mit dem aristotelischen Naturbegriff. Während bei Augustin die Erfüllung der Verheißung ins Eschaton verlegt wird und die Theologie dadurch zu den irdi-

22. Vgl. als protestantischen Beitrag zur Frage des Weltverhältnisses der Theologie *Ulricb Dsebro»,* Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichtliche und systematische Struktur der Zweireichelehre, 1970, der Augustin sehr breit aufnimmt (S. 181 ff.).

sehen Ordnungen in eine kritische Distanz tritt, ermöglicht die aristotelische Theologie es Thomas, schon diese Welt als über Abstufungen auf Gott hingeordnet zu begreifen. Die Folge ist eine Aufwertung der natürlichen Vemunft (S.55) und der natürlichen Weltordnung (S. 59) gegenüber dem Glauben und gegenüber den Machtansprüchen der Kirche und »in diesem Sinne eine >Säkularisierung< des Glaubens« (S. 55). Zwar lehrt auch Thomas eine Überordnung der geistlichen über die weltliche Gewalt[23], doch wird zugleich dieser ein eigener Wirkungsbereich eingeräumt.

Es ist die Stärke des thomasisehen Systems, daß es die sinnlich erfahrbare Welt so auf einen der Vemunft zugänglichen einfachen Grund zurückführt, daß die Mannigfaltigkeit (pluralitas) der Welt sich uneingeschränkt entfalten kann. Die Einheit des Systems wird durch eine Hierarchisierung ermöglicht. Das »oben« ist das wahrhaft Seiende und unveränderlich, nach unten hin nimmt die Teilhabe am wahrhaften Sein ab und zugleich der Spielraum für Veränderungen zu. Ganz entsprechend ermöglicht auch die leges-Hierarchie eine elastische Handhabung des Naturrechts. An der Spitze steht die lex aeterna, die ihren Grund in den im göttlichen Intellekt liegenden und für die menschliche Vernunft erkennbaren ewigen Ideen (rationes) hat, nach denen Gott die Welt erschaffen hat. und die einem jeden in der Welt seinen bestimmten Ort zuweist. Die lex aeterna ist für den Menschen durch die lex naturalis vermittelt. Das in einer bestimmten Situation aufgrund des Gesetzes Rechte schließlich ist das ius naturale, Besonderheit und Allgemeinheit stehen also nicht wie in dem Gesetzesbegriff Rousseauscher Herkunft in einem Gegensatz, sondern das Naturrecht »ist« nur in seiner Erfülltheit mit konkreter Inhaltlichkeit (S. 56f.).

23. Über die Herrschaft des Fürsten, Reclam 1975, 1. Buch, 14. Kap. (S.55f.).

4. DER NOMINALISMUS

Die Stärke des thomasischen Systems ist aber zugleich seine Schwäche. Die hierarchische Ordnung des Ganzen hängt von dem ontologischen Vorrang des Unveränderlichen vor dem Veränderlichen ab. Das *Spezifikum der Neuzeit* ist aber die *Erfahrung der Veränderlichkeit der Welt* und der *Veränderbarkeit von allen durch den Menschen.* Das Neue der Neuzeit mußte daher das thomasische System sprengen. Der Nominalismus vollbringt die Umstellung von Unveränderlichkeit auf Veränderbarkeit im Innersten der mittelalterlichen Ordnung, der Theologie. Der Keim zur Auflösung dieser Ordnung ist schon bei Thomas von Aquin gelegt. Während die griechische Metaphysik so sehr vom λόγος

bestimmt ist, daß ihr sogar ein eigenständiger Begriff des Willens fehlt (S. 55), ist im Gottesbegriff des Aquinaten der intellectus mit der voluntas verbunden. Dem intellectus sind bereits seit der antiken Philosophie Notwendigkeit, Unveränderlichkeit, Dauer zugeordnet, der voluntas schon in der frühen christlichen Philosophie und Theologie Freiheit, Kontingenz, Veränderung (S. 54). Zur Verknüpfung von voluntas und intellectus bedient sich Thomas der Denkmittel der aristotelischen Philosophie, an erster Stelle des »erkannten Guten« (bonum intellecturn) als des objectum voluntatis-t,

Nur wenige Jahrzehnte später überführt *Dens Skotus* die Metaphysik aristotelischer Herkunft im Medium ihrer eigenen Begrifflichkeit in den *antiaristoteJischen Nominalismus*. Er treibt in die Vernunft-Einheit von intellectus und voluntas einen Keil, indem er den Gegenbegriff zu der Seinsnotwendigkeit, die *Kontingenz*, von den unteren Stufen der Seinspyramide, auf denen die aristotelisch-thomasisehe Ontologie der Kontingenz nur Raum gelassen hatte, an deren Spitze, die prima causa, rückt. Daraus, daß es kontingent Verursachtes gibt, schließt Skotus darauf, daß die prima causa es kontingent verursacht. Das einzige Prinzip aber, durch das kontingent gewirkt werden kann (principium contingenter operandi) ist das der necessitas naturae entgegengesetzte Prinzip: der *WiJJe*[25]. Damit ist umgekehrt die dem intellectus zugeordnete Notwendigkeit auf eine *necessitas naturae* eingeschränkt, die von dem Sein, das die Ontologie als wahrhaft seiend erkannt hatte, abgekoppelt ist. »Natura« wird zu dem erfahrungswissenschaftlich erkennbaren Objektbereich. Damit ist aber auch die Gleichsetzung des als wahrhaft erkannten Seins mit dem notwendig seienden Sein, die die Grundlage der Ontologie war, nicht mehr möglich und damit zerfällt schließlich die Einheit, zu der Thomas von Aquin Ontologie und Theologie verbunden hatte. Die Konsequenz, daß dann die kontingente Verursachung durch Gott als die prima causa auch nicht durch den Verstand bewiesen (per rationem probari), sondern nur geglaubt werden kann, ziehen *WiJheim von Ockham* und seine Schüler-s. »Supposita fide« ist es die Freiheit Gottes, durch die in den Wirkungen Kontingenz sein kann-".

24. Summe gegen die Heiden, Wiss. Buchges. Darmstadt, 1. Bd. 1974, S.276ff.

25. *Johannes Duns Skotus*, Abhandlung über das erste Prinzip, Wiss. Buchgesellschaft 1974, S. 68.

26. Dazu *Renate Steiger*, Zum Begriff der Kontingenz im Nominalismus, in: *H. LiebingfK. Scholder* (Hrsg.), Geist und Geschichte der Reformation. Festsehr. Hanns Rücken, 1966, S. 35ff., bes, S. 37ff.

27. *GabrielBiel* im Anschluß an *Ockham*, zit, bei Steiger, ebd., S.38.

Heute hat sich die Einsicht durchgesetzt, daß der *Angriff des Nominalismus auf die aristotelisch fundierte Ontotheologie primär theologisch motiviert* war[28]. Dies ist die entscheidende Voraussetzung für das Programm Urbans, Theologie und Neuzeit über den Nominalismus miteinander zu vermitteln. Die Theologie Ockhams und seiner Schüler hat zwei Pole: die Freiheit Gottes und die Freiheit des Menschen. Schon Duns Skotus entthront die Vernunft-Notwendigkeit um der Allmacht und Freiheit Gottes willen (5. 67). Die Freiheit des Menschen ist theologisch als seine Verantwortlichkeit vor Gott begründet-". Gott und Mensch treten damit einander unmittelbar gegenüber (5. 70). An dieser Stelle stehen sich, wie auch Urban anmerkt, Ockhams und die reformatorische Theologie sehr nahe. Die Unmittelbarkeit des Verhältnisses von Gott und Mensch, das in der Gnadenlehre thematisch wird, läßt die welthaften Vermittlungen zwischen Gott und Mensch, die der aristotelische Naturbegriff zu denken ermöglichte, nicht mehr zu. Die Destruktion der metaphysischen Grundlage der Ontotheologie Thomas von Aquins ist daher theologisch gefordert.

Durch die Unmittelbarkeit des Gott-Mensch-Verhältnisses wird die Zuordnung der Welt zum Problem. Die nominalistische Lösung dieses Problems bleibt der mittelalterlichen Tradition verbunden und steht in Gegensatz zur Reformations', Das Konstruktionsmittel der Nominalisten ist die *Unterscheidung der potentia absoluta von der potentia ordinata* Gottes. Die potentia absoluta ist die völlige Freiheit Gottes gegenüber seiner Schöpfung. Die potentia ordinata ist die Selbstbeschränkung Gottes auf die in der Schöpfung gesetzte Ordnung (5.85). Schon Thomas von Aquin diente diese Unterscheidung dazu, »abstrakt die Freiheit Gottes zu wahren gegenüber seiner einmal in der potentia ordinata geschaffenen We1t- und Heilserdnung« (5. 68). Dadurch, daß der Nominalismus der Freiheit Gottes vor der Vemunftnotwendigkeit der geschaffenen Ordnung den Vorrang einräumt, wird auch die potentia absoluta gegenüber der potentia ordinata gestärkt (5. 68 f., 85). Das Einfallstor der potentia absoluta in die potentia ordinata ist der Kontingenzbegriff.

Urban übergeht allerdings eine Differenzierung, die *Renate Steiger* herausgearbeitet hat[31]. Im Gegen-

28. *Steiger*, ebd., S.59f. mit Literaturangaben. Die Bezeichnung »Nominalismus«, die sich auf den Universalienstreit bezieht, trifft demnach nicht den Kern der Kontroverse.

29. *Steiger*, ebenda S. 58ff.

30. Die Untersuchung *Steigers* ist von der Frage nach diesem Bruch zwischen Nominalismus und Reformation geleitet, siehe bes. S. 35 und 59.

31. A. a, O., S.40ff., im Anschluß an *E. Hochstetter*, Studien zur Meta-

satz zu Skotus unterscheidet Ockham zwischen der universalen und der innerweltlichen Kontingenz. Die *universale Kontingenz* ist die Freiheit Gottes gegenüber der Welt als ganzer, die in dem von Urban an Thomas von Aquin kritisierten Sinn »abstrakt« bleibt[32]. Die *innerweltliche Kontingenz* ist die Kontingenz der voluntas creata, der Freiheit des Menschen. Sie ist der Ort des unmittelbaren Gegenübers von Gott und Mensch. »In puris naturalibus« aber ist die Welt nach Ockham determinierte. Diese Konstruktion dient Ockham und seinen Schülern dazu, das für die Prädestinationslehre wichtige Problem zu lösen, wie Gott ein bestimmtes und notwendiges Wissen (scientia determinate et necessaria) alles künftigen Kontingenten (omnium futorum contingentium) haben kann[34]. Das Tun des Menschen wird zum Grund für das Urteil (iudicium) Gottes darüber, ob er gerechtfertigt oder verworfen ist[35]. Das Problem ist, wie den futura contingentia, die in der Zeit als Geschichte auseinanderliegen, im Wissen Gottes die Gleichzeitigkeit zukommen kann, die als Widerspruchslosigkeit Kriterium der Wahrheit ist. Weil der Nominalismus die scientia Gottes nicht geschichtlich faßt, kann er das Zeitproblem nur lösen, indem er den Willen des Menschen als ein extra, ein außerhalb Bedingendes setzt[36]. Es wird sich zeigen, wie diese Konstruktion in der neuzeitlichen Bestimmung des Verhältnisses von Gott, Mensch und Natur weitergewirkt hat (unten unter 6.).

physik und Erkenntnislehre *Wilhelm von Ockhams*, 1927.

32. Vgl. *Steiger*, ebenda S. 61f.
33. Siehe *Steiger*, ebenda S.51 und das Ockham-Zitat in N. 62.
34. *Steiger*, ebenda S. 36, 42ff.
35. *Steiger*, ebenda S. 56ff.

5. NOMINALISTISCHES NATURRECHT?

Urbans Interesse gilt der Ermöglichung von politischer Freiheit durch die nominalistische Kontingenzlehre. Damit, daß »alles seinem Wesen nach kontingent« sei, seien »Welt und Natur ... nicht mehr unantastbar, sondern freigegeben für den Menschen« (S.71). Während im ontologischen Denken die Maßverhältnisse der Gerechtigkeit der sozialen und politischen Ordnung als vernunftnotwendig und unabänderlich vorgegeben waren, so daß diese, insoweit sie von ihnen abwich, an einem Mangel an Sein litt und vom Zerfall bedroht war, ist die Folge der Destruktion dieser Ontologie, daß die soziale und politische Ordnung von Grund auf dem Willen des Menschen zur Disposition gestellt wird (vgl. S. 71ff.). Von dem Naturrecht platonisch-aristotelischer Herkunft her gesehen ist allerdings die Wirkung des

36. *Steiger*, ebenda S. 64.

Nominalismus nur, daß diesem Naturrecht seine metaphysische Grundlage entzogen wird. Die Frage ist daher, wie Urban den in dem Titel »Nominalismus im Naturrecht« ausgedrückten Anspruch einlösen kann, das Naturrecht festzuhalten und über den Nominalismus mit der Neuzeit zu vermitteln.

Ein sozusagen nominalistisches Naturrecht ist bei Urban in zwei Ausprägungen zu finden. Zum einen deutet Urban auch die durch die Destruktion der Ontologie gewonnene *Freiheit des neuzeitlichen Individuums* als »Naturrecht«, »Aus dem Naturrecht heteronomer Ordnungen wird das Naturrecht des Subjekts auf Autonomie« (5. 73). Der Rechtsbegriff wird hierbei von lex auf ius, vom objektiven auf das subjektive Recht umgestellt. Zum anderen referiert Urban Ockhams Fortbildung des traditionellen Naturrechts (S.80ff.). Ockham erweitert gegenüber der Tradition den Spielraum der Rechtssetzung, faßt aber auch das gesetzte Recht noch unter den Begriff des Naturrechts. Nach der Interpretation Urbans entfällt bei Ockham die bis dahin »allgemein als notwendig anerkannte Voraussetzung, daß Naturrecht *vor* jeder menschlichen Konstitution liegt« (S. 84). Ergebnisse menschlichen Handelns könnten nun naturrechtliche Dignität erlangen. Das Naturrecht sei folglich *in die Geschichte verwoben*. Die »Geschichte selbst (mit ihren faktischen Widersprüchen)« werde dadurch »zum locus theologicus« (5.84). Die Relevanz dieser These wird von der »politischen Theologie« des Lehrers Urbans J. B. Metz her verständlich, der es auf die Geschichtsbezogenheit der Freiheitsbotschaft Jesu ankommt. »Bestimmtheit erlangt dieses Zeugnis nämlich allein in der Auseinandersetzung mit den Ansprüchen und Herausforderungen dieser Geschichte selbst«3?

Auch das Naturrecht aristotelischer Herkunft lag allerdings nicht »jenseits menschlicher Konstitution und Praxis« (so S. 84), sondern hatte nur in dieser seine Wirklichkeit[38]. Der Gegensatz der neuzeitlichen politischen Philosophie zum platonisch-aristotelischen Naturrecht liegt in der Weise der Fundierung der politischen Ordnung. Während in dem alten Naturrecht der Grund der politischen Ordnung der menschlichen Praxis vorausliegt, denkt ihn die Neuzeit als selbstgesetzt. In diesem Sinn faßt Urban im folgenden auch das Spezifikum der Neuzeit auf, wenn er in dem *Vertragsgedanken* die Basis dafür sieht, »daß der Mensch seine soziale und politische Geschichte selber macht« (5. 90). »Die Theorie vom Gesellschaftsvertrag

37. *Johann Baptist Metz*, Kirchliche Autorität im Anspruch der Freiheitsgeschichte, in: Metz/Moltmann/Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung, 1970, S. 53ff. (69).

38. *Joachim Ritter*, »Naturrecht« bei Aristoteles, in: ders., Metaphysik und Politik, 1969, S. 133ff. (bes. S.148ff.).

ist die folgenreichste politische Konsequenz der nominalistischen Betonung des Primats des einzelnen vor dem Ganzen des Staates und der Gesellschaft« (ebd.). In dem Vertragsgedanken lassen sich das »Naturrecht des Subjekts auf Autonomie«, von dem Urban spricht, und die »naturrechtliche Dignität« des gesetzten Rechts als verbunden denken: Dem positiven Recht kommt seine Dignität dadurch zu, daß die Autorität der rechtssetzenden Instanz auf einem Vertrag der autonomen Subjekte beruht.

Das Freiheitsrecht des Individuums macht Urban an der jederzeitigen Kündbarkeit des Vertrages fest. Darin, daß der einzelne sich nach seinen Interessen dem Ganzen widersetzen könne, liege der Ausgangspunkt der bürgerlichen Revolution. Mit der zunehmenden Stabilisierung der bürgerlichen Gesellschaft habe aber der zweite. Aspekt des Vertragsdenkens, der Vertrag als das Subjekt bindende Verpflichtung, den ursprünglich revolutionären Impuls entschärft. Gegenüber der »Verselbständigung und Eigengesetzlichkeit« der Prozesse der bürgerlichen Gesellschaft erinnert Urban an die Autonomie des Subjekts und an die Kündbarkeit des Vertrags. »Das Naturrecht auf Freiheit wäre dann das Naturrecht auf Kündbarkeit des Vertrags, damit die Subjekte nicht Opfer ihrer selbsterstellten Gesellschaft werden« (S.91).

6. NATUR-RECHT UND THEOLOGIE BEI HOBBES

Dieses Ergebnis bleibt hinter dem systematischen Anspruch der Fragestellung Urbans so sehr zurück, daß man an das Wort vom kreißenden Berg, der ein Mäuslein gebiert, denkt. Hält man den systematischen *Ansatz Urbans* fest, *über den Nominalismus vorneuzeitliches Natsrrecht lind neuzeitlichen Freiheitsgedanken so miteinander zu vermitteln, daß der im Natll"echt verankerte We/tbezug der Theologie erhalten bleibt,* ist zu fragen, in welchem Sinne das »Naturrecht des Subjekts auf Autonomie« und die »naturrechtliche Dignität« des gesetzten Rechts ein »Natur«-Recht sind und wie über ein solches »Natur-Recht« die Theologie einen Weltbezug gewinnen kann. Resultat einer bloßen Destruktion der ontologischen Basis des alten Naturrechts wäre ein bloß positives Recht auf der einen und eine gegenüber der politischen Ordnung bloß indifferente Theologie auf der anderen Seite.

Bei der Suche nach einer Antwort auf diese Frage kann bei der Theorie des Gesellschaftsvertrags angesetzt werden, mit der *Tbomas Robbes* als erster eine spezifisch neuzeitliche Antwort auf die Frage nach dem Grund des Staates gegeben hat. Das Resultat des Nominalismus, daß eine Allgemeinheit, in der das wahrhaft Gedachte und das wahrhaft Seiende koinzidieren, entfallen ist, ist die Ausgangslage von Hobbes. Als Naturzustand

denkt er den Zustand, der das Ergebnis der Destruktion des alten Naturrechts ist. »The notions of Right and Wrong, Justice and Injustice have there no place-".« Aber er stellt sich der Konsequenz, daß eine Freiheit, die bloß das Ergebnis eines Wegfalls von Ordnung ist, darin besteht, daß alle gleichermaßen ein Recht auf alles haben und daß dies den Krieg eines jeden gegen jeden bedeutet[40].

Der Übergang von dieser »natural condition of mankind« zu dem common-wealth ist bei Hobbes zweistufig fundiert. Auf einer ersten Stufe sind die Menschen selbst die Akteure. Das Konstruktionsmittel, durch das sie den Übergang zum common-wealth bewerkstelligen, ist der *Gesellschaftsvertrag.* Zu diesem sind die Menschen doppelt motiviert: durch ihre Leidenschaften (passions) und durch ihren Verstand (reason), »The Passions that encline men to Peace, are Feare of Death; Desire of such things as are necessary to commodious living; and a Hope by their Industry to obtain them. And Reason suggesteth convenient Articles of Peace, upon which men may be drawn to agreemenrü.« Die »Articles of Peace« bezeichnet Hobbes als »Law of Nature«. Das ihnen zugrundeliegende Prinzip ist das Naturrecht (Right of Nature) eines jeden auf Selbsterhaltung (preservation of his own Nature)[42]. *Die Natur* wirkt also in dem Übergang zu dem staatlich geordneten Zustand auf doppelte Weise: durch die passions als eine Natur, die wie in den modernen Erfahrungswissenschaften der vergegenständlichenden Beobachtung, zugleich aber auch wie in der Tradition des antiken Nosce te ipsum[43] der Selbstbeobachtung zugänglich ist, und in der Form der laws of nature als Gegenstand eines reason, in dem die Natur in jedem einzelnen als Macht der Selbsterhaltung wirksam ist. Auf der Stufe, auf der die Herstellung eines staatlich geordneten Zustandes durch die Menschen gedacht wird, muß nicht mehr als diese Natur in Anspruch genommen werden. Mittels des Naturbegriffs kann eine Selbstverpflichtung der Individuen gegenüber der Staatsgewalt gedacht werden, die keine Glaubensüberzeugungen voraussetzt. Die Ermöglichung des Übergangs zu einem Zustand, der durch positives Recht geordnet werden kann, durch die Natur, kann in einem von dem Naturrecht der platonisch-aristotelischen Tradition unterschiedenen Sinn als Natur-Recht bezeichnet werden. Wie schon das alte Naturrecht in der christlichen Theologie des Mittelalters eine relative Autonomie der Sphäre des Politischen ermöglichte (oben unter 3.), so

39. Leviathan, 13. Kap., ed. Everyman's Library, S. 66.
40. Ebenda, 13. Kap., S. 63ff.
41. Ebenda, 13. Kap. a. E., S.66.
42. Ebenda, 14. Kap. a. *A.,* S. 66.
43. Ebenda, The Introduction, S. 2.

ermöglicht nun dieses Natur-Recht seinem Prinzip nach eine Neutralität des Staates gegenüber Glaubensfragerr's.

Auf einer zweiten Stufe der Theorie ist *Gott* der Akteur. Zwischen dem Tun Gottes und dem Tun des Menschen vermittelt die Natur. Der erste Satz des Leviathan lautet: »Nature (the Art whereby God hath made and govemes the World) is by the *Art* of man, as in many other things, so in this also imitated, that it can make an Artificial Animale", Die Natur, die den Menschen instandsetzt, den Krieg eines jeden gegen jeden zu beenden, ist die τέχνη (arr), durch die Gott selbst als Schöpfer und Regierer der Welt friedensstiftend am Werk ist[46]. Dadurch aber, daß die Natur als »art« bestimmt ist, wird es möglich, daß das von Gott Bewirkte zugleich das eigene Werk des Menschen ist. Die Natur als die τέχνη des deus faber kann durch den homo faber nachgeahmt werden. Der Staat (Common-wealth or State) ist die Nachahmung des Menschen als des »Rational and most excellent: work of Nature« durch den Menscherr'", Doch daß Natur eine »art« ist, bedeutet auch umgekehrt, daß das durch den Menschen herstellbare »artificial life« Teil der Natur bleibt. So wie der Mensch selbst der Natur zugehört, besteht die Natur auch durch den Herstellungsakt des Menschen hindurch in dem künstlichen Menschen »Staat« fort. Die imitatio dei durch den Menschen bleibt darin hinter der »art« Gottes zurück, daß die Natur allen Herstellungen des Menschen unüberholbar vorausliegt. Zwar analogisiert Hobbes im letzten Satz dieses Abschnitts die Hervorbringung des Staates mit dem Schöpfungsakt Gottes: »Lastly, the *Pacts* and *Covenants,* by which the parts of this Body Politique were at first made, set together, and united, resemble that *Fiat*, or the *Let us make mall,* pronounced by God in the Creation[48.]« Aber die Herstellung des Staates durch den Menschen ist von dem »Fiat« Gottes dadurch fundamental unterschieden, daß dem Menschen das Material (matter), aus dem er den Staat herstellt, nämlich der Mensch, vorgegeben ist. Darum sind die Pacts and Covenants, durch die der Mensch den Staat hervorbringt, dem Schöpfungswort Gottes nur ähnlich (resemble). Gott nachahmen darf der Mensch als Gottes Ebenbild, ohne seine Menschlichkeit zu verlieren. Will er ihm dagegen gleichen, erliegt er dem Verspre-

44. Daß *Hobbes* dieses Prinzip nicht uneingeschränkt durchführt, ist für unsere Frage ohne Interesse.
45. The Introduction, S. 1.
46. Schon *Augustin* hatte das Streben nach irdischem Frieden über den Naturbegriff mit der Erhaltung der Schöpfung durch Gott vermittelt, Duchrow (N. 22), S. 269f.
47. Ebenda.
48. Ebenda.

chen der Schlange: »Eritis sicut deus".

Durch diese Zuordnung von Staat, Mensch, Natur und Gott unterscheidet sich Hobbes' politische Theorie ihrem innersten Prinzip nach von den totalitären Ideologien unseres Jahrhunderts. Gleichwohl ist schon bei Hobbes der Grund zu einer Entwicklung gelegt, in der der Mensch das Opfer des von ihm selbst Gemachten wird. Modell seines Naturbegriffs sind die »Automata«, die er als »Engines that move themselves by springs and wheeles as doth a watch« definierr'", Dieser mechanistischen Umdeutung der Selbstbewegung, die bei Platon der Seele eigen war, gemäß wird zum einen der Staat zu einem Mechanismus, in dem die Menschen nur noch Rädchen sind. Zum anderen wird dadurch auch die Natur als ganze gleichsam zu einer großen Uhr, die Gott, nachdem er sie einmal in Gang gesetzt hat, ihren Eigengesetzlichkeiten überläßt. Durch das *mechanistische Naturverständnis* wird einerseits Gott aus der Welt herausgedrängt und andererseits der Ablauf des Geschehens in der Welt Gesetzmäßigkeiten unterworfen, die geschichtliches Handeln nicht zulassen.

Wie der dem alten Naturrecht zugrunde liegende Naturbegriff hat also auch der neuzeitliche mechanistische Naturbegriff eine Schlüsselstellung in dem Verhältnis von Gott, Mensch und Welt. Die »Verselbständigung und Eigengesetzlichkeit« der Prozesse der bürgerlichen Gesellschaft, gegen die Urban Front macht, steht in der Tat in einem Zusammenhang mit der neuzeitlichen Bestimmung des Verhältnisses von Gott, Mensch und Welt. Aber Urban greift zu kurz, wenn er diese Konstellation von der Seite einer Autonomie des Menschen her aufbrechen will, die zudem auf das »Naturrecht auf Kündbarkeit des Vertrags« zusammenschrumpft (oben unter 5.). Die Eigengesetzlichkeit des Geschehens in der Welt, durch die Gott aus der Welt gedrängt wird und die dem Menschen nur die Freiheit der Wahl zwischen Anpassung und Untergang läßt, ist die neuzeitliche Frucht der mittelalterlichen Lehre von der potentia ordinata. Weil Wilhelm von Ockham infolge der abstrakten Unterscheidung von potentia absoluta und potentia ordinata ein geschichtliches Wirken Gottes innerhalb des ordo seiner potentia ordinata nicht mehr denken konnte (oben unter 4.), konnte dieser der mechanistische Naturbegriff unterlegt werden. Und so wie Ockham, um die Gleichzeitigkeit der scientia dei mit den futura contingentia zusammendenken zu können, den Willen des Menschen als ein extra ansetzen mußte, so wird für eine Wissenschaft, die die Welt in zeitloser Widerspruchsfreiheit denken will, Gott zum extra der Welt.

49. Ebenda.

Dem *Nominalismus* kommt also in der Tat eine *Schlüsselstellung im Verhältnis zwischen Theologie und Neuzeit* zu. Urban entfaltet jedoch nicht den historischen und systematischen Sinn dieses Gedankens. Er kombiniert einfach nur seine (gegenüber dem herrschenden katholischen Selbstverständnis kritische) These, Neuzeit und katholische Theologie seien über den Nominalismus zu vermitteln, mit seiner (mit der katholischen Tradition übereinstimmenden) These, das Naturrecht sei der systematische Ort des Weltbezugs der Theologie, in dem Ergebnis, daß durch das Naturrecht Wilhelm von Ockhams die Geschichte selbst zum locus theologicus werde (oben unter 5.). Hierbei beachtet Urban aber nicht, daß in seinem Programm der Begriff Geschichte einen Doppelsinn hat. Bei dem Problem des Weltbezugs der Theologie geht es um die Geschichte als die Handlungswirklichkeit Gottes und des Menschen. Bei der Überbrückung der Kluft zwischen dem Mittelalter. dem die katholische Theologie in ihrer Frontstellung gegen den Nominalismus noch verhaftet ist. und der Neuzeit geht es um die Geschichte. auf die wir in unserem Wissen als etwas Geschehenes zurückblicken. also um die Geschichte als Gegenstand der Historie. An diesen beiden Bedeutungen lassen sich zwei Einwände gegen Urbans Verortung der Geschichte im Naturrecht Ockhams festmachen.

Der *erste Einwand* betrifft die Geschichte als Handlungswirklichkeit. Urban geht darüber hinweg. daß der Nominalismus. wie Renate Steiger kritisiert (oben unter 4.). das Gott-Mensch-Verhältnis gerade nicht geschichtlich gefaßt hat. Eine Vermittlung von katholischer Theologie und Neuzeit müßte daher so durch den Nominalismus hindurchgehen. daß sie über diejenigen Bestimmungen des Nominalismus hinausginge. durch die er der Verdrängung Gottes aus der Welt im Selbstverständnis der Neuzeit theologisch den Weg bereitet hat. Nach dieser Seite hin müßte vielleicht der Bruch zwischen der katholischen Theologie und der *LNthers* zum Thema werden. deren Fortschritt gegenüber dem Nominalismus Steiger darin sieht. daß Gottes Handeln geschichtlich wird[50].

Der *zweite Einwand* betrifft die Frage, wie die Geschichte als Gegenstand rückblickenden Wissens so verarbeitet werden kann, .daß die vorneuzeitlichen Voraussetzungen katholischer Theologie und die Resultate der neuzeitlichen Entwicklung systematisch aufeinander bezogen werden können. Indem Urban auf ein Naturrecht zurückgreift, das er unmittelbar dem Nominalismus entnehmen will, vermittelt er katholische Theologie und neuzeitliche Geschichte gerade

50. A. a. O. (N. 26), S.67.

nicht im Naturrecht. Den Titel »Nominalismus im Naturrechte rechtfertigt erst Urbans Kritik »einer undialektischen Überwindung des Nominalismus am Beispiel der spanischen Spätscholastik« (5. 93ff.). In dieser Kritik ist die historische mit der systematischen Fragestellung durch die These verknüpft, die Spätscholastik habe den Nominalismus verdrängt, gerade als verdrängter habē dieser aber die Übermacht behalten (S. 93). Führt man diesen Gedanken zu Ende, ist zu fragen, ob nicht das neuzeitliche katholische Naturrecht seiner eigenen Entwicklungslogik nach eine Position aus sich heraustreibt. in der die Problematik des Nominalismus wieder aufbricht. Nach dieser Seite hin stellt sich, wie ich zum Schluß zeigen möchte, die Frage nach dem Verhältnis von Recht, Natur und Theologie.

8. DAS KATHOLISCHE NATURRECHT IN DER NEUZEIT

Das Ergebnis der Weiterentwicklung des Naturrechts in der spanischen Spätscholastik ist eine zweifache Trennung. Erstens zerlegt sich das Naturrecht selbst in Form und Materie. Während bei Aristoteles und Thomas von Aquin das Wirkliche aus einer Durchdringung von εἶδος und ὕλη, von forma und materia hervorgeht, verselbständigt *Suarez form« und materia* gegeneinander. »Veränderung und Geschichte als das Materielle sind das ganz Andere zur Erkenntnis und zum Geist, zur forma. Für das Naturrecht heißt das: Die Materie des Gesetzes kann sich nach den jeweiligen Umständen ändern, ohne daß sich die Form ändert; die naturrechtliehen Prinzipien können als allgemein und unveränderlich gültig weiterhin aufrechterhalten werden bei gleichzeitiger Anerkennung ihrer realen Veränderbarkeit« (S. 94f.).

Zweitens treten *Theologie und Naturrecht* auseinander. Das Naturrecht sichert nicht mehr nur wie bei Thomas von Aquin dem Weltliehen eine relative Selbständigkeit gegenüber dem Geistlichen, sondern Theologie und Naturrecht reflektieren je eine andere Wirklichkeit: »die Theologie den Menschen in seiner Heilsgeschichte, das Naturrecht den natürlich, profanweltlich lebenden Menschen« (S. 97). Diese Spaltung ist einerseits eine Konsequenz der Entgegensetzung von Form und Materie. Dadurch, daß das Naturrecht absolute Gültigkeit durch seine Form erhält und die Form ihm diese Gültigkeit durch ihre Unveränderlichkeit verleiht, wird eine von Gottes Willen unabhängige Begründung des Naturrechts möglich. Es wird, wenn auch nur »per impossibile« (unter der Voraussetzung, daß dies unmöglich ist), durchdacht, wie das Naturrecht gelten kann »etsi Deus non daretur« (vgl. S. 95).

Die Zuordnung von Theologie

und Naturrecht zu verschiedenen Wirklichkeitsbereichen hat andererseits auch einen theologischen Grund. Schon bei Augustin treibt, wie Hans Blumenberg, den Urban referiert (S. 37), gezeigt hat, das Theodizeeproblem die Lehre von der Freiheit des Menschen hervor[51]. Gott wird dadurch gerechtfertigt, daß dem Menschen aufgrund seiner Freiheit die Schuld an dem übel in der Welt zugewiesen wird[52]. über die Gnadenlehre wird das Problem der Schuld des Menschen wiederum mit Gott verknüpft. Das Problem ist dann, wie die Freiheit Gottes und die Freiheit des Menschen vereinbar sind. Während Wilhelm von Ockham und seine Schüler dieses Problem durch die Kontingenzlehre lösen wollten (oben unter 4.), treten bei dem Spätscholastiker *Mo/iM,* wie Urban kritisiert, die Freiheit Gottes und die Freiheit des Menschen in ein Konkurrenzverhältnis, in dem die Freiheit des Menschen nur bei Einschränkung der Freiheit Gottes gedacht werden kann. Damit wird Gott in die Rolle dessen gedrängt, der, nachdem er die Welt einmal geschaffen hat, sie nur noch in ihrer Beständigkeit garantiert (S. 95f.). Dem entspricht eine *Scheidung von Natur und Gnade,* eines »Bereich(s) der natura pura, der nur durch die Schaffung und Erhaltung durch Gott mit diesem verbunden, in sich jedoch selbständig und unveränderlich ist,« von dem Bereich der supernaturalis gratia (S. 96). So ist die Ordnung der Welt fast ohne Bedeutung für das Heil und allein die Kirche der Vermittlungsort der Gnade. Die praktische Konsequenz dieser sektoralen Trennung ist die Anpassung an die Eigengesetzlichkeiten der Welt auf der einen und an die Autoritätsverhältnisse der Kirche auf der anderen Seite (S. 96f.).

Die zweifache Trennung, die Trennung von Theologie und Naturrecht einerseits und innerhalb des Naturrechts andererseits die Trennung der veränderlichen Materie von unveränderlich gültigen Prinzipien als der Form ist auch nicht durch die *Neuscholastik* überwunden worden, die durch Aufrufe der Päpste bestärkt (S. 18), in den letzten hundert Jahren ein thomistisches Naturrecht erneuert und befestigt hat.

Die Trennung innerhalb des Naturrechts drückt sich in der

---

51. *Urban* zitiert die Erstausgabe von »Die Legitimität der Neuzeit« (1966, dort S. 85f.); vgl. auch *Blumenberg,* Säkularisierung und Selbstbehauptung, 1974, S.64ff.

52. *Rousseaus* Emile beginnt mit dem Satz: »Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses: tout degenere entre les mains de l'homme« (Oeuvres completes, Bibliotheque de la Pleiade, Bd. IV, S. 245). Da Rousseau aber entgegen der Lehre von der Erbsünde auch von der ursprünglichen Güte der Menschennatur ausgeht, sucht er ein neues Subjekt der Verantwortung: die Gesellschaft (siehe dazu *Ernst Cassirer,* Das Problem Jean Jacques Rousseau, 1975, S.29ff.).

Entgegensetzung von »wandelbar« und »unwandelbar« aus. In J. *Höffner»* »Christlicher Gesellschaftslehre« (1962, S. 62) heißt es: »Während die positiven Gesetze wegen ihrer Abhängigkeit von den jeweiligen Verhältnissen dem Wandel unterliegen und unter Umständen völlig aufgehoben werden müssen, sind die naturrechtliehen Grundnormen unwandelbar, da sie auf der Konstanz der menschlichen Natur beruhen« (zit. bei Urban S. 21). Der kritische Punkt dieses Naturrechts ist die Frage, wie es, wenn es unabhängig von Zeit und Ort gültig sein soll, inhaltlich bestimmt werden kann (5. 21). Das Problem. wird innerhalb der katholischen Naturrechtslehre als ein Problem von Starrheit oder Flexibilität behandelt. Während die einen aus der Urnorm des suum cuique durch logische Subsumtion Einzelnormen bis hin zum Verbot des vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehrs ableiten (5.21 f.), unterscheiden andere ein primäres Naturrecht, das unveränderlich ist und das statische Element bildet, von einem sekundären Naturrecht als dem veränderlichen Teil und dynamischen Element (5. 22). Allen Vertretem des katholischen Naturrechts gemeinsam ist die Annahme einer konstanten, unveränderlichen Wesensnatur des Menschen, aus der die Inhalte des Naturrechts zu gewinnen sind. »Dem geschichtlichen Wandel sind die einzelnen Menschen und die in Raum und. Zeit lebende Menschheit, aber nicht die metaphysische Menschennatur, unterworfen« (Höffner, a. a. O., S. 61, zit, bei Urban S. 23). Urban bemerkt dazu: »Auf diese Weise entsteht Variabilität bei gleichzeitig festgehaltener Unveränderlichkeit« (ebd.),

Darin, daß das Naturrecht aus der Erkenntnis der Natur des Menschen gewonnen werden soll, zeigt sich zugleich die Trennung von Theologie und Naturrecht. Die Vemunfterkenntnis wird der Glaubenserkenntnis entgegengesetzt (5. 26). Die Schwierigkeit, aus einer Menschennatur, die unwandelbar ist und damit jenseits inhaltlich bestimmter Verhaltnisse liegt, inhaltlich bestimmte Normen zu gewinnen, wird aber dadurch beseitigt, daß die Kirche kraft der Autorität, die ihr als Vermittlerin der Offenbarung zukommt, das Naturrecht authentisch auslegen kann (5. 26f.). Das Ergebnis ist, daß innerkirchlich geltenden Autoritäts- und Ordnungsvorstellungen naturrechtliche Verbindlichkeit verliehen wird (5.27). So soll »einerseits der Erweis der Vemünftigkeit den schwankenden Glauben stützen, andererseits die Autorität des Glaubens die ungewisse Vernunftssicherheit ergänzen ..,«53. Statt wie bei Thomas von Aquin zu

53. *J. Ratzinger,* Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre, in: *K. v. Bismarck/W. Dirks* (Hrsg.), Christlicher Glaube und Ideologie, 1964, S. 24ff. (26), zit. bei Urban S. 27.

einer Synthese verbunden zu sein, unterminieren Glaube und Vernunft sich gegenseitig. Insofern der Glaube durch den Vernunftbeweis der zeitlosen Gültigkeit der kirchlichen Autoritäts- und Ordnungsvorstellungen gestützt werden soll, wird er an einen durch bestimmte Zeitumstiinde geprägten Normencodex gefesselt. Insofern die Ungewißheit der Vernunfterkenntnis durch die Autorität der Kirche kompensiert wird, wird das Naturrecht statt auf veritas auf auctoritas gegründet und schlägt damit in den Rechtspositivismus um.

9. RECHTSPOSITIVISMUS, NATUR, THEOLOGIE

Der *Grundwiderspruch des neuschoJastischen Naturrechts* ist, daß die naturrechtliehen Grundnormen zugleich einen Inhalt haben und unwandelbar sein sollen. Einen Inhalt kann eine Form nur dadurch haben, daß sie auf Bestimmtes bezogen wird, das darum, weil es bestimmt ist, auch endlich und darum auch wandelbar ist. Die Unwandelbarkeit kann nur dann gegenüber den wandelbaren Inhalten widerspruchsfrei festgehalten werden, wenn sie bloß eine Form ist. Diese Form muß gerade darin bestehen, daß sie gegenüber der veränderlichen Materie das Unveränderliche ist. In der alten Metaphysik waren die *Ideen* die unveränderlichen Urbilder des Veränderlichen. Nachdem aber in den empirischen Naturwissenschaften die Natur von den Ideen abgeschieden worden ist, hat als Ersatz für die Idee der Begriff *»Geltung«* die Bedeutung angenommen, ein gegenüber der veränderlichen Materie verselbstiindigtes Unveränderliches zu sein[54]. *Die Reine Rechtslehre Kelsens* beseitigt die Inkonsequenzen des katholischen Naturrechts in der Endstufe seiner Entwicklung, indem sie die Geltung als die unveränderliche Form der veränderlichen Inhalte des positiven Rechts zu ihrem Gegenstand macht.

Indem die Reine Rechtslehre die vom katholischen Naturrecht der Neuzeit vorangetriebene Scheidung der Form als des Unveränderlichen von der Materie als dem Veränderlichen vollendet, beendet sie ein Naturrecht, das unveränderliche Inhalte des Rechts erkennen zu können beansprucht. Die Erkenntnis ist als Rechtswissenschaft darauf beschränkt, die Geltung des Rechts als der Form zu erkennen. Die Inhalte des Rechts können nur durch einen Willen gesetzt werden, der der Erkenntnis entgegengesetzt ist. Damit bricht die nominalistische Trennung von Wille und Erkenntnis, die das neuzeitliche katholische Naturrecht nur verdrängt, im Recht auf.

54. Grundlegend für diesen Geltungsbegriff · *Hermann* · *Lotze,* · Logik, 2. Aufl. 1880 (unveränderter Nachdruck 1912), S. 505ff., bes. S.514.

Infolge der Einschränkung der Erkenntnis auf die Erkenntnis der Geltung des positiven Rechts vollendet sich die *Trennung von Theologie und Recht,* die ebenso wie die Trennung von Form und Materie schon im neuzeitlichen katholischen Naturrecht angelegt ist (oben unter 8.). Auf dem Standpunkt der Reinen Rechtslehre gibt es nur ein Recht, das ohne Beziehung zur Theologie ist. Insofern führt die Entwicklungslogik des neuzeitlichen katholischen Naturrechts (oben unter 7. a. E.) zu einem Resultat, das zu der Absicht Urbans, über den Nominalismus katholische Theologie und Neuzeit und über das Naturrecht Theologie und Welt zu vermitteln (oben unter 2.), in diametralem Gegensatz steht.

Vielleicht ist es aber möglich, den Gedanken, daß das Naturrecht zwischen Theologie und Welt vermittelt, in der Gestalt zu erneuern, daß die Natur zwischen Recht und Theologie vermittelt. *In der Reinen Rechtslehre lIIirddas Recht der Natur, die Rechtswissenschaft den Naturwissenschaften gegenübergestellt*[55]. *Das Recht der Reinen Rechtslehre ist naturlos. Zugleich ist aber die Natur il1l Sinne der neuzeitlichen Naterwissenschaften das Modell des Rechts. Der Rechtsbegriff der Reinen Rechtslehre ist dem neuzeitlichen Naturbegriff nachgebildet. Ziliar sind die Natur und das Recht dadurch unterschieden, daß il1l Naturgesetz ausgesagt lIIird, daß wenn A ist, Bist, il1l Rechtssatz dagegen, daß lIIenn A ist, B sein soll. Aber die Verknüpfung zwischen A und B il1l Rechtssatz lIIird analog der Verknüpfung von A und B durch das Prinzip der Kausalität il1l Naturgesetz gedacht*[56]. *Das Modell der Reinen Rechtslehre ist nicht die praktische, sondern die theoretische Vernunft Kants*[57]. So wie bei Kant die Natur als Gegenstand der theoretischen Vernunft der Bereich der Unfreiheit war, ist nun das Recht als Gegenstand der Reinen Rechtslehre reine Heteronomie"; Das Recht ist durch jene necessitas naturae bestimmt, die im Nominalismus zu dem dem freien Willen entgegengesetzten Prinzip wurde (oben unter 4.). In dem Sinne, daß der Rechtsbegriff der Reinen Rechtslehre von einem bestimmten Naturbegriff abhängig ist, ist auch die Reine Rechtslehre ein Natur-Recht'", Die Reine Rechtslehre ist der »Nominalismus im Naturrechts.

55. Reine Rechtslehre, S. 78ff.

56. Ebenda S. 80.

57. Ebenda S.205 und die Anm. S. 206ff. (208).

58. *Kelsen,* Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, 2. Aufl. 1923, Nachdruck 1960, S. 346f.

59. Versteht man unter *Gerechtigkeit* nicht nur wie die Reine Rechtslehre selbst einen Maßstab der Bewertung (oben unter 1.), sondern eine Maßgabe, so ist die Reine Rechtslehre an einer Gerechtigkeit ausgerichtet, deren Maß der Naturbegriff der Neuzeit ist.

Der Ansatzpunkt für eine natur-rechtliche Begründung politischer Freiheit (oben unter 5. a. E.) wäre demnach die Überwindung der Einschränkung des Naturbegriffs auf die necessitas naturae im Sinne einer kausalen Determination. Historisch war diese Einschränkung theologisch induziert. Bedeutet dies, daß sie auch nicht ohne Hilfe der Theologie überwunden werden kann? Daß wenn Recht und Theologie in ein Verhältnis treten, dieses Verhältnis über den Naturbegriff vermittelt wird, ist andererseits die Voraussetzung dafür, daß das Recht auch gegenüber Nichtgläubigen Geltung beanspruchen kann. Ist es möglich, das Recht mutatis mutandis wie Hobbes mittels des Naturbegriffs zweistufig zu begründen? An eine Theologie, die die Rechtfertigung allein durch den Glauben lehrt, ist die Frage zu richten, ob sie überhaupt zulassen kann, daß in dieser Frage nach einem zwischen ihr und dem Recht Vermittelnden gefragt wird. In welchem Verhältnis also stehen Recht, Natur und Rechtfertigung?

An der Schwelle zur Neuzeit rief ein Jurist den Theologen zu: »Silete Theologi!«[60] In dem Prozeß der Säkularisierung schien das Recht sich dadurch von der Theologie trennen zu können, daß es sich durch sich selbst begründete. Am Ende dieses Prozesses zeigt sich, daß der Grund dieser Selbstbegründung dem Recht vorausliegt. Der Jurist kann auf die Frage nach dem Grund des Rechts nur antworten: ἀπορέω. Respondete Theologi!

Rainer Eckertz

Keltenweg 4
6901 Dossenhe;",

60. *Albericus Gentili,* Oe jure belli I cap. 12, zit. bei *Hans Welzel,* Naturrecht und materiale Gerechtigkeit, 4. Aufl. 1962, S. 110. Siehe dazu auch *Cer! 5th",;tt,* Politische Theologie H, 1970, S. 111.

Buchbesprechungen - Buchhinweise

Oswald Bayer: Zugesagte Freiheit. Zur Grundlegung theologischer Ethik. Gütersloh 1980 = Siebenstern 379.

Diese gehaltvolle Sammlung wiederabgedruckter Vorträge markiert einen Abschnitt auf dem Weg des nach Tübingen zurückgekehrten Autors. Bei seinem Übergang vom Bochumer Lehrstuhl für Systematische Theologie - Schwerpunkt Ethik - auf den für Systematische Theologie und Christliche Gesellschaftslehre legt er gleichsam Rechenschaft ab über seine bisherigen Versuche zum Ansatz theologischer Ethik, von wo aus nun weitere Entfaltungen auch in Beiträgen zur Gesellschaftslehre erwartet werden dürften.

Dankenswert ist diese Edition nicht nur aus solchen äußeren Gründen. Sie macht vor allem eine wichtige Stimme mit bemerkenswert eigenem Ton deutlicher vernehmbar. Bislang waren die einschlägigen Äußerungen Bayers schon mancherorts, aber eben doch nicht im Zusammenhang hörbar. Auch jetzt hätte man am liebsten auch noch wichtige Arbeiten wie »Marcuses Kritik an Luthers Freiheitsbegriff« (ZThK 1970) und »Rationalität und Utopie« (WPKG 1977) dabei gehabt, doch ging es jetzt wohl weniger um historische Aufarbeitung als um die Bilanz der Bochumer Denkbewegung zur Grundlegung einer eigenen theologischen Ethik.

Dieses geschieht von verschiedenen Seiten her und wird in einer gewichtigen »Einführung« zusammengeschaut. welche ihrerseits zu dem Aufsatz: »Gesetz und Evangelium« in: Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch. Stuttgart 1980, S.155-173, parallel formuliert worden ist. Eingerahmt von Beiträgen zur Wissenschaftstheorie (»Theologie, Glaube und Bildung«) und Wissenschaftsethik (»Wissenschaft und Freiheit«) stehen die Bearbeitungen der zentralen Grundlagenthemen: »Zum Ansatz theologischer Ethik als Freiheitsethik«, »Sprachbewegung und Weltveränderung. Ein systematischer Versuch als Auslegung von Mt 5,43-48«, »Die Gegenwart der Güte Gottes. Zum Problem des Verhältnisses von Gottesfrage und Ethik« sowie ein kürzerer Beitrag über »Barmherzigkeit« als Grund des Ethos.

Das Thema des Bandes erweist sich dem Leser als nicht beliebig hergesucht. In ihm konzentriert sich vielmehr genau der Ansatz dieser »Ethik zugesagter Freiheit« (12). Die Freiheitsfrage nämlich stellt sich bei der ethischen Frage sofort mit, weil - das wird auch vorausgesetzt - menschliches Handeln nicht mit sich selbst anfängt, sondern aus vorgegebener Freiheit

lebt. Für die christliche Ethik ist die Freiheitsvorgabe aber nicht als eigene zugänglich. Ihre Vorgegebenheit besteht nicht in naturhafter Vorfindlichkeit, in empirischer oder rationaler Ermittelbarkeit, auch nicht in praktischer Postulierbarkeit oder utopischer Bewußtheit. Vielmehr kommt diese Freiheit immer »von außen«, durch »Zueignung« (nicht »Aneignung«), durch konkrete Vermittlung in Worthandlungen. Durch sie wird das zur Liebe befreiende Evangelium »zugesagt«, Diese »Zusage« ist - primär präsentisch - verändernd wirksam, entsprechend der »paulinisch-reformatorische(n) Sequenz von Wort, Glaube, Liebe« (58).

Diese Linie wird von Bayer mit beachtlicher Konsequenz und doch Beweglichkeit, mit Hartnäckigkeit und zugleich Eleganz überall durchgezogen. Vor den dabei fälligen Auseinandersetzungen scheut er nicht zurück, ebenso konfliktwie lernbereit. Wichtige Gesprächspartner sind *Kast, Heget, Horkheimer, Ebe/ing* und *Pannenberg,* so gut wie nie enttäuschender Gewährsmann aber ist *Luther.* In diesen Aufsätzen geht es, im Gang der Jahre etwas modifiziert, immer um eine Sache, die integrierender Metaphysik wie negativer Dialektik entgegen gesetzt wird: um den theologisch auszuarbeitenden Reflex auf die Wahrnehmung der freimachenden »promissio«. Dies ist sozusagen das Lebensthema des Autors, das er *Luther* - und *Ernst Bizer* - verdankt und mit *Hamann* variiert.

Die für die Ethik grundlegende viva vox evangelii ist für Bayer also betontermaßen Sprachhandlung. Das zugesprochene und befreiende Gnadenwort hat er seinerzeit mit den Begriffen philosophischer Sprachanalyse als »performativ« zu interpretieren unternommen (»Was ist das: Theologie«, 1973). Ihre Kraft hat die »sinnliche« Sprachhandlung der Freiheitszusage aus ihrer »christologischen Kompetenz« (76). Besonders klar wird dieser Zusammenhang am dritten Beitrag, wo exemplarisch (systematische Theologie ist primär Sprachwissenschaft, ist in bestimmter Hinsicht nichts anderes als Auslegung, die den Text in seiner Sprachbewegung festhält (60), anhand der Bergpredigtperikope von der Feindesliebe die verändernde Performanz aufgrund der Vollmacht des sprechenden Jesus vorgeführt wird. Beim Herrenmahl (13, 97 ff.) tritt dieser Zusammenhang später immer deutlicher hervor: Es »erschließt sich das ganze Feld des Ethischen nicht aus der Güte des kategorischen Imperativs, sondern aus der Güte der kategorischen Gabe« (100).

Wo dieser Ansatz am bestimmtesten hervortritt, liegen für den Rezensenten Zustimmung und Fragen beieinander. Wohltuend ist der Ernst einer ethischen Systematik, die mit dem Ausgang von der Freiheitszusage deutlich dem

Quellgrund christlichen Handelns und Verhaltens die entscheidende Bedeutung beimißt. Hier wird nicht einfach mit der Vorgabe eines vermeintlich gesicherten Fundus von christlichen Selbstverständlichkeiten (innerhalb und außerhalb der Kirche) gerechnet, aufgrund (oder auf Kosten) derer man dann mit diesem oder jenem als Eigentlichem selbst anheben könnte - als ob das verbum Dei nicht immer alles machen müßte! In einer Situation, wo in der Weltgesellschaft das sogenannte christliche Erbe versickert, wo aber auch das Glaubensgeschehen in den evangelischen Gemeinden - schon sprachlich – zugrundeverändert zu werden droht, wo das verkündigende Wort immer mehr zur bloßen – im besten Falle noch nützlichen – Information verkommt, da mag manchem der Versuch mit einer theologischen Ethik, für die das befreiende Evangelium kein abstrakter, ferner Vorgang ist, sondern in der Fülle und Sinnlickeit von Vergebungszusage und Herrenmahl unablässig zur Wirkung kommen darf, als eine Art Geheimtip erscheinen.

Mit Recht, aber dann drängen sich doch auch noch einige Fragen nach den Seitenanstützungen der Grundlegung und nach der weiteren Ausgestaltung dieser Ethik auf. Für mich vor allem diese: Könnte eine gesellschaftsethisch fruchtbare Vermittlung dieses Ansatzes nicht dadurch behindert sein, daß jene Sequenz: 'Wort, Glaube, Liebe, die in der Tat den zentralen Vorgang des Ethischen beim Christen ausmacht, diesen doch nicht ohne weiteres schon mit den brennendsten Problemen des Naturhaften, Geschichtlichen und Institutionellen hinreichend ins Gemenge bringt?

Können diese Bezüglichkeiten so weitgehend aus dem Ansatz herausgelassen werden, ohne daß die Gefahr eines gewissen Wirklichkeitsverlustes aufkommt? Resultieren daraus nicht die bei dem »Evangelium- und Gesetze-Modell immer wieder zu beobachtenden Nötigungen, die Wirklichkeit nachträglich wieder hereinzuholen? Das kann zu großartigen theologischen Nachvollzügen dieses ja auch zweifellos zentralen Glaubensvorgangs führen (z, B. über die Erschließung der Schöpfergüte aus der als in Christus geglaubten Schöpfung aufgrund – speziell im Herrenmahl – erfahrener Neuschöpfung, 97 ff.), hat aber eben auch meist höchst gewagte Abwege christologischer (oder kirchlicher) Institutionen- und Rechtsbegründung zur Folge. Das zweifellos berechtigte Bemühen, das Evangelium von den Fesseln eines vorgegebenen Rahmenschemas freizuhalten, was zu Einwänden gegen *Ebeling* (Gesetz) und *Pannenberg* (Geschichte) führt, sollte sich aber doch nicht – wenn man Luther nicht lieber doch aus dem Spiel lassen will – in den bekannten Berührungsängsten gegenüber dem primus usus legis

verfangen. Ohne intensiveres Nachdenken hierüber wird christliche Gesellschaftslehre, gerade wenn sie von der wahren Freiheit als zugesagter ausgeht, nicht auskommen. Sie muß auf die Weltanwesenheit Gottes außerhalb des Glaubensvorgangs bezogen sein, ohne freilich das Evangelium in seiner Gesetzesbezogenheit gefangen werden zu lassen. Sonst nimmt die These von der »kategorischen Gabe« an dem – treffend aufgezeigten - Wechselspiel von Antinomismus und Nomismus (14) in der Neuzeit sogar selbst noch teil.

Es ist an den hochinteressanten Beiträgen dieses Bandes deutlich zu sehen, wie der Verfasser sich an seinem Ansatz auftuenden Probleme im Laufe der Bochumer Jahre immer bewußter geworden ist. Nun wird man gespannt sein, wie sich dies weiter umsetzt. Mit Dankbarkeit und Erwartung verfolgt man diese Versuche weiter.

Prof. t». Martin Schloel1lann
Wuppertal

Herl1lann RingeJing: Ethik vor der Sinnfrage. Religiöse Aspekte der Verantwortung. Gütersloh: Gerd Mohn 1979. 128 S.

Der Autor legt hier eine Sammlung von sieben Aufsätzen zu aktuellen ethischen Themen vor.

Am anregendsten war für den Rezensenten die Lektüre des vierten Aufsatzes »Aggression und Toleranz als Problem religiöser Gesinnung«. Ringeling räumt ein, daß die im Christentum zu beobachtende »religiöse Aggression« im »Eifer des biblischen Gottes« begründet liege. Durch eine Diskussion solcher Zusammenhänge könnte sich eine Einsicht in die Gründe der weltgeschichtlich beispiellosen Aggressivität ergeben, die aus dem kulturellen Umfeld des Christentums entstanden ist und immer noch entsteht. Religiöse Intoleranz und damit verbundene Aggression analysiert der Autor sowohl am Religiösen Sozialismus als auch am konservativen Fundamentalismus. Aber: »Es liegt auf der Hand, daß der >Eifer um das Gute< nicht falsch sein kann« (S. 79); daher sucht Ringeling nach Methoden eines Umgießens religiöser Aggressionen in »konstruktive Toleranz« und »konstruktive Aggression«.

Der fünfte Aufsatz »Bemerkungen zur These vom natürlichen Tod« überrascht durch die Stellungnahme für die moderne Gesellschaft und gegen den ihr gemachten Vorwurf, sie verdränge das Todesbewußtsein. Umgekehrt, sagt Ringeling, in der heutigen Gesellschaft gelte: »Der snatürliche Tode oder anders, das ausgelebte Leben soll zum Zielzustand werden« (S. 87), und der frühzeitige Tod soll durch medizinische, hygienische und soziale Maßnahmen verhindert werden. Somit denkt die Moderne vielleicht viel genauer, sicher praktischer, über den Tod nach als frühere Epochen.

Womit. sie allerdings nichts anfangen kann, ist »das vom Leiden gezeichnete Dasein des Menschen, seine Elendsgestalte (S. 98). Man wünscht sich vom Autor eine Reflexion über den Zusammenhang zwischen Leiden und Tod des Menschen. Daß das Zielbild des »natürlichen Todes« nicht genügt, macht er deutlich, aber ob damit schon »die geistliche Dimension des Todes« (S.91) eröffnet ist, bleibt zweifelhaft. Der kurze Hinweis auf den Tod Jesu als Symbol der Lebenshoffnung (l) am Schluß des Aufsatzes (S. 1(0) beschwert den nach Sinn Suchenden mit neuen Fragen. Zwei Aufsätze handeln von der Verantwortung der Wissenschaft,. andere Aufsätze von »kritischer Religiosität« und vom Menschenbild heutiger Theologie.

Ringeling erweist sich als souveräner Kenner der aktuellen ethischen und soziologischen Diskussion. Kaum eine Seite, auf der nicht drei, vier oder mehr gegenwärtige Autoren zitiert werden. Seine Stärke ist aber zugleich seine Schwäche. Ethik ist ja eine jahrhunderte- bzw. jahrtausendealte Wissenschaft. Besonders dem letzten Aufsatz »Ethik als Integrationswissenschaft« geht diese Dimension ab. Wenn man Ethik in der ganzen Breite menschlicher Bestrebungen ins Auge faßt, hätten uns alte Autoren, beginnend mit Aristoteles, und dann die christlichen Ethiker durch die Jahrhunderte wohl einiges zu sagen,

t». Max]. Suda A-Wien

Christofer Frey: Arbeitsbuch Anthropologie. Christliche Lehre vom Menschen und humanwissenschaftliche Forschung. Kreuz Verlag, Stuttgart 1979, 262 S.

Der Verfasser geht von der Frage aus, wie es überhaupt im Zusammenhang mit der Säkularisierung zur modemen Anthropologie als einer selbständigen Disziplin gekommen ist, und zeigt, daß der Mensch nach der Auflösung der abendländischen Metaphysik systematisch nach sich selbst, nach seinem Wesen und dem Sinn des Daseins in einer leer gewordenen Geschichte zu fragen begann. Im Überblick stellt Frey dann die theologischen Anthropologien von *Bultmann, Brunner, tus«. Pannenberg* und *Rahner* dar. Fasziniert ist er von K. Barth. Ihm leuchtet die Unterscheidung zwischen den »Phänornenen des Menschlichen«, mit denen es die Humanwissenschaften zu tun haben, und dem »wirklichen Menschen«, um den es in der an Christus ausgerichteten Theologie geht, ein, ebenso wie die Gegenthese, die Barth der Eitelkeit des sich als Frage deklarierenden Menschen entgegenstellt: Der Mensch ist aufgrund der Menschwerdung Gottes Antwort auf eine Frage, die wir vielleicht noch nicht ganz verstanden haben. Daß es bei Barth nicht zu einem Dialog mit den Humanwissenschaften gekommen ist, erklärt sich Frey damit, daß

dieser »die notwendige Beziehung der Hypothesen auf (regulative) Wahrheit und wiederum deren Verhältnis zu jener Wahrheit, die der Theologie anvertraut ist ... kaum reflektiert«. In Brunncrs Ansatz sieht Frey eine Sackgasse: theologische Anthropologie komme nur durch Deklassierung der menschlichen Vemunft zum Zuge. An Tillich hebt Frey hervor, daß dieser den durch das Nichtsein bedrohten Menschen als Frage versteht, die mit der göttlichen Antwort korreliert. Für bedeutsam hält Frey auch den Transzendentalismus von Rahner: Der Mensch als Fragender setzt immer schon einen Grund voraus, auf den er verwiesen ist: das Sein. Als Geist ist der Mensch immer bezogen auf das Eine, Ganze, Wahre und fragt nach Gott.

Mit Hilfe dieser theologischen Denkmodelle eröffnet Frey den Dialog mit den Humanwissenschaften, der in kritischer Solidarität geführt werden sollte und nicht bloß so, daß der Theologe selektiv einige nicht-theologische Erkenntnisse aufnimmt und sie als Argumente für eigene Positionen verwertet. Frey will in diesem Dialog auch nicht als der auftreten, der über das Endgültige Bescheid weiß und darum jeweils das letzte Wort zu sprechen beansprucht.

Mit einigen anthropologischen Disziplinen beschäftigt er sich detailliert: Die biologische Evolutionslehre ist für ihn interessant, weil sie die Frage nach dem Wirken des Schöpfers neu stellt und weil durch sie nach einer jahrtausendelangen Überbewertung von Geist und Seele der Leib rehabilitiert wird. Das *Freudsche* Verständnis des Menschen als Triebwesen ist ihm wichtig, weil hier die dem Bewußtsein verborgene Dimension des Menschseins entdeckt wurde und weil Freud seine ursprünglich nur physikalischen Erklärungsmodelle durch Deutungen aus der Hermeneutik ersetzen mußte. Als Kontrast zu Freud behandelt Frey das Menschenbild von *H. Marcuse,* der versucht hat, Sinnlichkeit und Vemunft, Lust und Wahrheit in einer innerweltlichen Eschatologie zu versöhnen.

Recht kritisch geht Frey mit Ethologen, Behavioristen und Lempsychologen um und weist nach, wie in ihrem Streit um die Bedeutung von Erbfaktoren einerseits und durch Lemen erworbenen Verhaltensweisen andererseits je wieder verschiedene gesellschaftliche Positionen mitspielen. Die Herrschenden betonen die durch den Erbvorgang gegebene Ungleichheit der Menschen und die Untedegenen die Chancen eines kompensatorischen Lemens. Der Streit zwischen den Auffassungen ist verworren, weil immer schon auf beiden Seiten die *Begriffe Nater und Kultur* durch Wertentscheidungen vorbestimmt sind.

Auch für *Gehlells* Deutung des Menschen als Mängelwesen und für dessen Lob der Institutionen hat Frey wenig Sympathie, weil

diese eine Schlagseite zum Irrationalismus und zum politischen Konservativismus haben. Die Frankfurter Schule hat Gehlens Entwurf wohl kritisch destruiert, aber an seine Stelle nichts Positives zu setzen vermocht. An der *Luhmannschen* Systemtheorie bemängelt Frey, daß sie in ihrem Funktionalismus das Subjekt preisgebe. Am ehesten kann er sich mit der Formel von *Plessner* von der »exzentrischen Position des Menschen« befreunden, weil sie sowohl die bewußtseinsgeleitete innermenschliche Hierarchie wie auch die Definition des Menschen durch mechanische Biologie vermeidet.

Was hat der Theologe nach Frey in das Gespräch mit den Humanwissenschaften einzubringen? Er soll nicht Sätze aus einer biblischen Anthropologie als Antworten auf heutige Fragen proklamieren, da jene ja nur an ihrem geschichtlichen Ort wahr sind. Jedenfalls sind noch wichtiger als die Aussage über den Menschen als Ebenbild Gottes 20m Anfang der Bibel die Texte über das *in Christus erneuerte GottesbiJd.* Im übrigen sucht Frey nach einer neuen theologischen Anthropologie auf der Grundlage einer nicht apologetisch zurechtgebogenen Wort-Gottes-Theologie. »Wort Gottes« ist für ihn nicht ein Sonderwissen des Theologen, sondern »der Hinweis auf eine Antwort, die nicht in festumrissenen Wissens- oder Erfahrungsgebieten zu Hause ist«.

Frey will ehrlicher, unprätentiöser Dialogpartner sein. Er will keine Apologetik treiben und nie aus den Verlegenheiten der anthropologischen Forschung theologisches Kapital schlagen. Am Ernst seiner Intention ist nicht zu zweifeln. Ob es ihm immer gelungen ist, sie zu verwirklichen, ist eine andere Frage. Schon mit seinem nicht gerade leicht verständlichen Stil vermittelt er zwar dem theologisch gebildeten Leser Hilfe zur Auseinandersetzung mit Auffassungen von Humanwissenschaften, aber kaum Ideen und Vorschläge, wie das Gespräch mit Nicht-Theologen zu führen ist. Stelle ich mir einen Theologen vor, der im Sinne der Anweisungen des Verfassers, aber in einer für Nicht-Theologen verständlichen Sprache den Dialog mit Humanwissenschaftlern führt, so ist anzunehmen, daß diese den Theologen eher als unangenehmen Dialogpartner erleben werden. Denn er versteht es, in jeder Theorie seines Partners Schwächen und Fragwürdigkeiten aufzudecken und in einer Art dialektischen Schaukelkunst zu jeder Position die Gegenposition zu behaupten. Das dürfte beim Nicht-Theologen vermutlich den Eindruck erwecken, daß der Theologe doch der ist, der immer die Wahrheit zu besitzen beansprucht. Daß die naive Hybris, mit der viele Humanwissenschaftler ihre Lehren vortragen, den Systematiker Frey zum Widerspruch reizt, verstehe ich voll und ganz. Aber ich weiß nicht, wieweit er sich trotz seiner

Dialogbereitschaft von fundierten anthropologischen Erkenntnissen (abgesehen von der Leiblichkeit des Menschen und vom unbewußten Seelenleben) in seinen theologischen Auffassungen über den Menschen in Frage stellen läßt.

Prof. Dr. Walter Neidhart
CH-4052 Basel

Bibliographie

1. Allgemeine ethische Fragen

Freieslebe«, Hans Christian: Was ist die Zeit? Betrachtung eines Naturwissenschaftlers zu Ethik und Religion. Berlin: Reimer 1981. 233 S. 25,-DM.

Gustafson, James M.: Ethies from a Theocentric Perspektive. Volume I: Theology and Ethies. Chicago: The Universiry of Chicago Press 1981. 384 S. $ 25.00

Höfft, Otfried: Sittlich-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen, Politische Ethik, Biomedizinische Ethik. Frankfurt: Suhrkamp 1981. 14,-DM.

Huisjes, C. *H.:* Norms and Logic. Kampen: W. van den Berg 1982. 330 S. hfl40.

Kerber, Walter (Hrsg.): Sittliche Normen: Zum Problem ihrer allgemeinen und unwandelbaren Geltung. Mit Beiträgen von Wilhelm Ernst, Josef Fuchs, Franz Furger, Karl Hörmann u. a. Düsseldorf: Pannos Verlag 1982. 160 S. 24,- DM.

Kort, Wesley A.: Moral Fiber: Character and beliefin Recent American Fiction, Philadelphia: Fortress Press 1982. 160 S. S 9.95.

Kutscheran, Franz von: Grundlagen der Ethik. Berlin: Walter de Gruyter 1982. 370 S. 36,- DM.

Maurin, K.; K. Michalski und *E. Rudolph:* Offene Systeme: Logik und Zeit. Stuttgart: Klett-Cotta 1982. 415 S. 56,-DM.

Rendtorff, Trutz: Ethik. Grundelemente. Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Band 11. Stuttgart: W. Kohlhammer 1981. 190 S. 28,-DM.

Schmidt, Werner H., und *Jürgen Becker:* Zukunft und Hoffnung. Biblische Konfrontationen. Stuttgart: W. Kohlhammer 1981. 202 S. 20,-DM.

Schrage, Wolfgang: Ethik des Neuen Testaments. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 290 S. 38,-DM.

SchiilJer, Bruno: Der menschliche Mensch: Aufsätze zur Metaethik und zur Sprache der Moral. Düsseldorf: Patmos 1982. 196 S. 36,- DM.

Schwartländer, Johannes (Hrsg.): Modernes Freiheitsethos. München: Chr. Kaiser Verlag 1982 S. 48,- DM.

Spaemann, Robert: Moralische Grundbegriffe. München: C. H. Beck 1982. 120 S. 14,80 DM.

Windisch, Hubert: Handeln in Geschichte. Ein katholischer Beitrag zum Problem des sittlichen Kompromisses. Frankfurt 1981. 154 S. 39,-DM.

2. POLITISCHE ETHIK

Apel, Hans; u. a. (Hrsg.): Sicherheitspolitic contra Frieden? Ein Forum zur Fiedensbewegung. Bonn: Verlag]. W. H. Dietz Nachf. 1981. 224 S. 11,80 DM.

Claessen, Hesri J. M.; und *Peter Skalnik* (Hrsg.): Anthropologie. The Study of the State. Berlin: Walter de Gruyter 1982.535 S. 105,- DM.

Claußen, Bernhard, und Klaus Wasmund (Hrsg.): Handbuch der politischen Sozialisation. Bielefeld: Cornelsen-Velhagen & Klasing 1982. 512 S. 46,80 DM.

Cunningham, Agnes: The Early Church and the Stare, Philadelphia: Fortress Press 1982. 128 S. 6.95 S.

Dlugoborski, Waclaw (Hrsg.): Zweiter Weltkrieg und sozialer Wandel. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982.388 S. 69,-DM.

Gi/g, Peter; Beat Kappeler, Werner Geissberger und *Rolf Deppeler*: Mehr Demokratie im Förderalismus. Basel: Friedrich Reinhardt Verlag 1982. 127 S. 16,80 DM.

Jaroslwaski, Jan: Die Intellektuellen und der Sozialismus. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 1981. 173 S. 29,-DM.

Kodalle, Klaus-M. (Hrsg.): Tradition als Last? - Legitimationsprobleme der Bundeswehr. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1981. 212 S. 22,-DM.

Korff, Wi/hellll (Hrsg.): Den Frieden sichern. Düsseldorf: Patmos Verlag 1982. 124 S. 16,- DM.

Landeszentrale für politische Bildung des Landes Nordrhein-Westfalen (Hrsg.): Ziele für die Zukunft - Entscheidungen für Morgen. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1982. 360 S. 28,-DM.

Lindt, Andreas: Das Zeitalter des Totalitarismus. Stuttgart: W. Kohlhammer 1982. 264 S. 49,- DM.

Meyer, Thomas u. a, (Hrsg.): Politische Ideen in der Kriese. Köln: Bund-Verlag 1982. 232 S. 29,80 DM.

Oberman, Heiko A.: Wurzeln des Antisemitismus. Berlin: Severin und Siedler 1981. 224 S. 34,- DM.

Roth, Margit: Zwei Staaten in Deutschland: Die sozial-liberale Deutschlandpolitik und ihre Auswirkungen 1969-1978. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1982. 266 S. 35,- DM.

Ratter, Manfred: Die dauernde Neutralität. Berlin: Duncker & Humblot 1982. 263 S. 96,- DM.

Ruppert, Wolfgang (Hrsg.): Geschichte und demokratische Identität. Leverkusen: Leske + Budrich 1981. 160 S. 24,80 DM.

Scheel, HerlIIaM: Mittendrin: Bericht zur Lage von Sozialdemokratie und Republik. Köln: Bund-Verlag 1982. 200 S. 20,- DM.

Wilkens, Erwin (Hrsg.): Christliche Ethik und Sicherheitspolitik: Beiträge zur Friedensdiskussion. Frankfurt: Verlag Otto Lembeck 1982. 251 S. 28,- DM.

Zacher, Hans F. (Hrsg.): Kirche und Politik. Düsseldorf: Patmos Verlag 1982. 160 S. 24,- DM.

3. ARBEIT, BERUF, WIRTSCHAFT SOZIALE FRAGEN

Adam, Clemens; JoseJ Rützel, Gabriele Strauß, u. a, (Hrsg.): Lebenssituation

von Arbeiterjugendlichen. Frankfurt: Diesterweg 1981. 274 S. 26,- DM.

Basler, Hens-Peter: Lohnentwicklung und Lohnpolitik als Bestimmungsgründe konjunktureller Verläufe und struktureller Verschiebungen. Berlin: Duncker & Humblot 1981. 102 S. «,80 DM.

Bracher, Karl Dietricb: Geschichte und Gewalt. Zur Politik im 20. Jahrhundert. Berlin: Severin und Siedler 1981. 344 S. 38,- DM.

Conze, Werner, und *Ulricb Engelhardt* (Hrsg.): Arbeiterexistenz im 19. Jahrhundert. Stuttgart. Klett-Cotta 1981. 480 S. 178,-DM.

Edelstein, Wolfgang, und *Monika Keller* (Hrsg.): Perspektivität und Interpretation: Beiträge zur Entwicklung des sozialen Verstehens. Frankfurt: Suhrkamp 1981. 364 S. 20,- DM.

Eicher, Peter (Hrsg.): Das Evangelium des Friedens. Christen und Aufrüstung. München: Kösel Verlag 1981. 168 S. 19,80 DM.

Emery, Fred und *Einar Thorsrud:* Industrielle Demokratie, Stuttgart: Hans Huber Verlag 1982. 207 S. 53,- DM.

Fetscher, Irillg: Vom Wohlfahrtstaat zur neuen Lebensqualität. Die Herausfoderungen des demokratischen Sozialismus. Köln: Bund-Verlag 1982. 200 S. 20,- DM.

Frei, Felix, und *Eberhard Ulich* (Hrsg.): Beiträge zur psychologischen Arbeitsanalyse. Stuttgart: Hans Huber Verlag 1981. 360 S. 46,- DM.

Gre1ll1llels, Christian und Franz Segbers (Hrsg.): Am Ort der Arbeit. München und Mainz: Chr. KaiserfM. Grünewald 1981. 191 S.

Einem Teil dieser Auflage liegt der Prospekt »Vierhundert Jahre Deutsche Lyrik« des Gütersloher Verlagshauses Gerd Mohn, Gütersloh, bei.

Schriftleiter: Prof. Dr. Frey (Universität Bochum), Reiherhorst 13,4600 Dortmund 15
Bibliographie: Dr. H. Kühne, Postfach 1343,4830 Giitersloh

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich' Preis 1982 je Heft m Abonnement 13,- DM; einzeln 15,- DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer ınd zuzüglich Porto) . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung ibernommen: Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht surückgesandt werden. Verlag: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 1343.

Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik (GEP) e. V.
Gesamtherstellung: Lengericher Handelsdruckerei, Lengerich. Printed in Germany.

Zur Einführung

Mehrfach hat diese Zeitschrift Beiträge veröffentlicht, die den zaghaften *Dialog zwischen Ethik und Religionspiidagogik* fördern wollten. Zunächst drängte sich die Frage vor, wie Ergebnisse wissenschaftlicher Arbeit an ethischen Themen und Methoden sittlicher Urteilsfindung in den Unterricht umgesetzt werden können (das Multiplikatorenproblem). Allerdings läßt sich diese Frage auch umgekehrt stellen: Was könnte die Ethik (bzw. die Systematische Theologie insgesamt) zu den Problemen, die Unterricht und Erwachsenenbildung stellen, sagen? In diesem zuletzt genannten Sinn sind die drei Studien dieses Heftes zu verstehen: *G. Liimmermann,* Assistent der Praktischen Theologie in München, untersucht auf Anregung der Herausgeber, wie ethische Themen in der *Evangelischen Erwachsenenbildung* verhandelt werden. Er zeigt, daß die *Erwachsenenbildung* ihren Bildungsbegriff klären müßte; der Autor selbst setzt beim Verhältnis von Erziehung, Bildung und Ethik in den Entwürfen *Schleiermachers* und *Hegels* an. Hegel machte die Bildung zum Grundbegriff der Pädagogik und führte damit Subjektivität und geschichtlich-gesellschaftliche Welt zusammen. Hinter diesen Problemstand kann Evangelische Erwachsenenbildung nicht zurückfallen. Weil sie jedoch meinte, aus theologischen Gründen keinen bestimmten Bildungsbegriff vertreten zu können, hat sie sich Unklarheiten eingehandelt, die an ihrer Didaktik sichtbar werden. - *R. Lachmann,* Professor für Religionspädagogik an der Universität Bamberg, sucht in seinem Beitrag nach der dominanten *Bezugswissenschaft religionsunterrichtlicher Fachdidaktik.* Religionsunterrichtliche Fachdidaktik kann sich als eigenständige Integrationswissenschaft zwischen Pädagogik und Theologie verstehen. Das wird in Auseinandersetzung mit gängigen allgemeindidaktischen Theorien pädagogisch verifiziert, ehe dann an Heinz Schmidts religionspädagogischem Konzept das Für und Wider der Systematischen Theologie als fachdidaktisch bevorzugter Bezugswissenschaft diskutiert wird. Das Ergebnis ist ein begründetes Plädoyer zugunsten einer Systematischen Theologie, die in der Art einer ethisch induktiven und verifikativen Theologie als für die Aufga-

ben und Anliegen religionsunterrichtlicher Fachdidaktik besonders geeignete Bezugswissenschaft gelten kann. - Das von Lachmann besonders verhandelte Konzept kann dann anhand eines Beitrags seines Urhebers überprüft werden. *H. Schmidt* fragt nach *Toleranz* und *Integration* in der Schule; er stellt damit ein Thema vor, das bei der anwachsenden Ausländerfeindlichkeit von großer Bedeutung ist. Eine bloß oberflächliche Toleranz als Gewährenlassen fördert nur die Aggression, weil es an einem gemeinsamen Rahmen fehlt, in dem Gruppen zu gleichberechtigter Kooperation gelangen können. Zur Vertiefung greift Schmidt auf die Unterscheidung von asymmetrischen und symmetrischen Konflikten zurück und fordert, daß einer Integration von Ausländerkindern, die aus völlig anderen Kulturen kommen, eine Dissoziation vorausgehen müsse, in der die benachteiligten Gruppen erst die Möglichkeit gewinnen, aktiv Toleranz auszufüllen.

R. L.jC. F.

Introduction

This journal has frequently published contributions intended to promote the hesitant *dialogue between etbics and the religious education.* The first question to be raised was how the results of scholarly work on ethical topics and on the methods of forming moral judgements could be applied in the classroom (the problem of multipliers). To be sure, the questions could be asked the other way around: What might ethics (and systematic theology as a whole) have to say about the problems posed by classroom instruction and adult education? It is in terms of this formulation of the question that the three studies of the present publication are to be understood: *G. Ldmmermann,* assistant for practical theology in Munich, considers at the instigation of the editor how ethical themes are dealt with in *Protestant adult education.* He shows that

the *formation* of adults *(.,Erwachsenenbildung")* must clarify its educational concept; the author hirnself proceeds from the relationship of upbringing, education ("Bildung"), and ethics according to *Schleiermacher's* and *Hegel's* outlines. Hegel made education the fundamentalconcept of paedagogics and thus brought together subjectivity and the historical-social world. Protestant adult education cannot lapse back into the state prior to Hegel's formulation of the problem. But because it believed itself unable, for theological reasons, to propagate adefinite educational concept, it let itself in for a lack of clarity in various areas, and this is evident in its didactic approach, – *R. Lachmann,* professor of the paedagogics of religion at the University of Bamberg, searches in his contribution for the *dominant partner-discipline to the didactics of religious instruction.* The didactics of religious instruction can be seen as an independent integrating discipline between paedagogics and theology. This is verified paedagogically by a coming to terms with current theories of general didactics. Then, taking Heinz Schmidt's concept of the paedagogics of religion as exemplary, the pros and cons of systematic theology as the preferred partner-diseipline to the didactics of this subject are discussed. The result is a wellfounded plea for a systematic theology which, in the form of an ethically inductive and verifying theology, will be suitable as the partner-discipline for the tasks and concerns of the didactics of religious instruction. – The concept which Lachmann particularly concentrates on can then be tested, using a contribution of its author. *H. Schmidt* views the question of *tolerante and integration* in the school. He thus introduees a topic of great importance, given the growing hostiliry to foreigners. A merely superficial tolerance based on a „live and let live" attitude actually prornotes aggression, because it lacks common framework in which different groups can attain cooperation on the basis of equality. To add depth to his discussion, Schmidt uses the distinction between asymmetrical and symmetrical conflicts and calls for aperiod of dissociation, in which disadvantaged groups first achieve the possibility of actively practising tolerance, to precede the integration of foreign children who come from totally different cultures.

Translated by R. Walker *R. L./C. F.*

Introduction

Ce magazine a déjà publie plusieurs fois des exposes qui eherchaient à motiver le dialogue quelque peu indecis entre l'ethique et la *pédagogique religieuse.* Tout d'abord on rencontrait la question primordiale, à savoir de quelle facon, on pouvait transposer dans *l'enseignement* des ecoles les resultats des travaux scientifiques, concernant I'ethique, et les methodes d'application de jugements moraux (le problerne des multiplicateurs). Bien sür, on peut poser la question inverse: Que pourrait l'ecole poser comme problerne et adresser à l'ethique (eventuellement la theologie systematique dans son ensemble), concernant le sujet de l'enseignement et la formation pour adultes? C'est dans ce sens lä, qu'il faut voir les trois prochains exposes de ce'numero: *G. Lämmermann,* assistant en theologie pratique à Munich, et stimule par l'editeur de ZEE, examine de quelle facon les themes d'ethique peuvent etre traites dans I'enseignement pour adultes dans le cadre de l'eglise protestante. Il montre que cet enseignement, cette formation, n'est pas definie dans son concept; l'auteur commence sa reflexion en evoquant le rapport de l'education, de la culture et de la morale selon les traites de *5cbleiermacher* et de *Hegel.* Hegel fit de la culture, la pierre angulaire de la pedagogie et unifia ainsi la subjectivite et la dimension historicosociale du monde. La formation pour adultes de l'eglise protestante ne peut pas redescendre au dessous de ce niveau. Mais comme elle pensait ne pas pouvoir defendre une conception bien determinee de ce genre de formation pour des raisons theologiques, des confusions se sont infiltrees, qui deviennent visibles dans sa didactique, – *R. Lachmann,* Professeur de pedagogique religieuse à l'Universite de Bamberg, eherehe dans son expose apres la dominante scientifique qui influencerait la didactique specialisee de l'enseignement religieux. Cette didactique peut etre comprise comme une science integree et autonome entre la theologie et la pedagogie. Ce fait est verifie dans la discussion avec des theories de didactique generale, bien avant que l'on fasse attention au concept de pedagogique religieuse de Heinz Schmidt sur le "pour et le contre" de la theologie systematique, comme le lieu scientifique à preferer pour la didactique specialisee. Commeresultat nous avons

un plaidoyer en faveur de la theologie systematique, qui peut etre valable en tant qu'une theologie inductive .et verificatrice en ethique pour les vues et les problemes de la didactique specialisee dans l'enseignement religieux. - Le sujet specialement traite par Lachmann peut etre examine à l'aide d'un expose de son instigateur. *H. Schmidt* s'interroge sur la *tolerance* et l'*intégration* à I'ecole; il presente ainsi un sujet de tres grande importance vue de developpement de la xenophobie, Meme la seule superficielle tolerance "qui est de bon ton" n'encourage que I'agressivite car il manque un cadre general dans lequel des groupes humains pourraient cooperer de facon egale. Pour approfondir, Schmidt fait appel à la distinction des conflits assyrnetriques et symetriques et exige qu'une dissociation soit prealablement faite dans I'integrations des immigres provenant de cultures tres differentes; c'est dans cette dissociation que les groupes participants auraient la possibilite de combler le fosse vers la tolerance active.

Traduit par J. Ph. Salarnier *R. L.;C. F.*

Ethische Implikationen und sozialethische Themen der kirchlichen Erwachsenenbildung

Von GODWIN LÄMMERMANN

»Die Pädagogik ist die Probe für die Ethik.«
(Schleierrnacher, 1820(21)

Erwachsenenbildung ist in den letzten Jahren zu einem bedeutsamen Feld außerschulischen kirchlichen Handelns geworden und als selbstverständliches Element neben die klassischen Arbeitsgebiete Jugendarbeit, Frauen- und Männerarbeit getreten. Der scheinbar nur nebensächliche und äußerliche Umstand, daß dieses Feld kirchlicher Bildungsaktivität nicht in Analogie zu jenen klassischen Feldern als *Erwachsenenarbeit* firmiert, signalisiert einen bedeutsamen Unterschied und zugleich eine darin implizierte Programmatik. Denn wenn eine evangelische Arbeit mit Erwachsenen die Rezeption des pädagogischen Begriffs Erwachsenenbildung bewußt vollzieht, dann übernimmt sie damit nicht nur ein relativ fest umrissenes Reservoir an Formen und Methoden, sondern auch seinen bildungstheoretischen Inhalt und dessen ethische Implikationen. Soll die Adaption des Begriffs nicht nur eine Erschleichung sein, so ist *eine Theorie kirchlicher Erwachsenenbildung gezwungen, sich nicht nur theologisch, sondern auch pädagogisch zu legitimieren und die Übereinstimmung ihrer theologischen und pädagogischen Begründungen und Aufgabenstellungen nachzuweisen.*

Fragt man nach der »Umsetzung ethischer Konzepte«! in der christlichen Erwachsenenbildung, so kann man sich nicht auf die Analyse der didaktischen Aufarbeitung einzelner ethischer Themen in den Materialien für die Erwachsenenbildung beschränken. Pädagogische Entscheidungen sind immer auch ethische, pädagogisches Handeln gehört selbst zu den Konkretionen der Ethik-

1. *eh. Frey,* Ethik für Multiplikatoren, in: ZEE 25 (1981), S. 258.
2. Vgl. *T. Rendtorff, Ethik.* Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Bd. 2, Stuttgart u. a. 1981, S. 32f.

und insofern impliziert die pädagogische Begründung der kirchlichen Bildungsaktivitäten zugleich auch ethische Urteile über Voraussetzungen und Folgen. Auf den engen *Zusammenhang von Pädagogik und Ethik* hat nachdrücklich *D. F. Schleiermacher* in seiner Erziehungstheorie hingewiesen. Für ihn ist die Pädagogik eine aus der Ethik abzuleitende Kunstlehre; »als eine aus der Ethik hervorgegangene Disziplin muß sie die Ethik voraussetzene.> Pädagogik ist nicht autonom", weil ihr ihre ethischen Ziele vorgegeben sind, die sie mit den empirischen Gegebenheiten pädagogischen Handelns vermitteln muß. Für seinen Antipoden *Hegel* ist sie »die Kunst, die Menschen sittlich zu machenc>, wobei er die Beziehung von Ethik und Pädagogik nicht einseitig zu bestimmen versuchte. Schleiermacher, der Vater einer wissenschaftlichen Pädagogik, und Hegel, der die Wirklichkeit schulischer Bildung bedeutsam beeinflußte", kennzeichnen so die Aufgabe, die pädagogischen und ethischen Implikationen einer auf dem Bildungsbegriff beruhenden Selbstbezeichnung zu entschlüsseln. Erst dann kann nach der Übereinstimmung der theologischen Selbstbegründung mit dem Erbe der Ethik einer Bildungstheorie gefragt werden, die sich dann in den spezifischen Themen realisiert.

---

3. *F. SchJeiermacher,* Über die Theorie der Erziehung, in: *F. Nicolin* (Hrsg.), Pädagogik als Wissenschaft (Wege der Forschung Bd. XXXII), Darmstadt 1969, S.7.
4. Die gängige Behauptung, *Schleiermacher* habe erstmals die wissenschaftliche Autonomie der Pädagogik begründet, ist falsch; vgl. C. *Menze,* Die Wissenschaft von der Erziehung in Deutschland, in: *j. Speck* (Hrsg.), Problemgeschichte der neueren Pädagogik, Bd. 1: Wissenschaft - Schule - Gesellschaft, Stuttgart u. a., 1976, S. 25.
5. *G. W. F. Hegd,* Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 1830, § 151, Zusatz.
6. Auch wenn diese Aussage sekundär eingefügt ist (vgl. *F. Nicolin,* Hegels Bildungstheorie. Grundlinien geisteswissenschaftlicher Pädagogik in seiner Philosophie, Bonn 1955, S. 161 ff.), so beinhaltet sie doch den richtigen Gedanken.
7. Vgl. *K. E. Nipkow,* Bildung und Entfremdung. Überlegungen zur Rekonstruktion der Bildungstheorie, in: ZfPäd., 14. Beiheft 1977, S. 218f.

Von wenigen gescheiterten Versuchen im 19. Jahrhundert abgesehen", ist Erwachsenenbildung ein genuines Kind unseres Jahrhunderts. Sie verdankt sich dabei nicht zuletzt der Wirkungsgeschichte einer geisteswissenschaftlichen Bildungstheorie *(W. Flitner)*, über die Grundentscheidungen eingegangen sind, die in ihren systematischen und ethischen Implikationen bereits in der philosophisch-pädagogischen Debatte des vorausgehenden Jahrhunderts entfaltet wurden. Den »Grundgedanken, den ihr Name ausspricht, nicht aufzugeben und heute mehr denn je daran festzuhalten«? ist eine Forderung, diese Identität angesichts aktueller Bedrohung zu bewahren. Denn in »der gegenwärtigen Erziehungswissenschaft hat generell ein Sprachwechsel stattgefunden, der mehr ist, als das[10].« In der Ersetzung des Bildungs- durch den Lern- und Erziehungsbegriff drückt sich inhaltlich die Tendenz aus, eine vermeintlich idealistische Vorstellung von emphatischer *Persönlichkeitsbildung* zu überwinden und im Zuge einer realistischen Wende[11] die Forderung nach *Ausbildung und Qualifizierung* der Teilnehmer für die Bewältigung gewandelter gesellschaftlicher und beruflicher Bedürfnisse wie Situationen zu stellen.

Der hier vollzogene Anschluß an die internationale Entwicklung beinhaltet *tendenziell* die Preisgabe des Bildungsbegriffs und die Umwertung der Prioritäten im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, von Persönlichkeits- und Ausbildung: Ausbildung, in der klassischen Bildungstheorie nicht ausspielbar gegen Identitätsfindung, sondern ihr Moment, wird zur Hauptfunktion. Erwachsenenbildung versteht sich nun als >education permanente:

8. Vgl. zur allgemeinen Geschichte: *F. Pögge/er* (Hrsg.), Geschichte der Erwachsenenbildung, Handbuch der Erwachsenenbildung, Bd. 4, Stuttgart u. a. 1975. - Vgl. zur kirchlichen Erwachsenenbildung: *Ch. Meier*, Zur Geschichte. der christlich motivierten Erwachsenenbildung (Informationspapier der Studienstelle Nr. 42), Karlsruhe 1982.
9. *Th. Ba//aujf*, Erwachsenenbildung - Eine pädagogische Interpretation ihres Namens, in: *F. Pögge/er* (Hrsg.), Handbuch der Erwachsenenbildung, Bd.8, Stuttgart u. a. 1981, S. 17.
10. *Nipkow*, a. a. O., S. *205.*
11. Vgl. *Ch. Meier*, Kirchliche Erwachsenenbildung. Ein Beitrag zu ihrer. Begründung, Stuttgart u. a. 1979, S. 157ff.

und als sLife-Iong-Iearning-. Beide Bezeichnungen signalisieren, daß Lernen als steuerbarer, zielgerichteter Prozeß einer Verhaltens- und Einstellungsänderung dem Erziehungsgedanken wesensverwandt ist[12]. »Wenn man den paradigmatischen Vorstellungen der bekanntesten Lerntheorie folgt«13, dann sind die Begriffe Identität und Lernen zunächst unvereinbar. Lebenslanges *Lernen* zielt auf die Anpassung des Individuums an gewandelte Lebenssituationen, die sich der immanenten Mobilität von Wirtschaft und Gesellschaft verdanken. Bildung muß plan- und operationalisierbar werden; damit wandelt sie sich zum intentionalen und funktionalen Sozialisationsmodus der Erziehung. In dieser Entwicklung übernimmt die Erwachsenenbildung als quartärer Bereich eine *primär* sozio-ökonomisch bestimmte Qualifikations- und Allokationsfunktion. Das ursprünglich im Bildungsbegriff gefaßte Verhältnis von Persönlichkeits- und Ausbildung kehrt sich um: Der Mensch findet scheinbar Identität, weil sein Selbstbild dem Gesellschaftsprozeß an- und eingepaßt ist. Der mögliche und produktive Widerspruch zwischen der Selbstbildung und der Faktizität der sozialen Umwelt ist eingeebnet, weil Identitätsbildung unter die Herrschaft qualifikatorischer Funktionen gerät.

Der im Namen des Bildungsbegriffs vorgetragene Protest gegen die »völlige Überflutung unserer Selbstinterpretation mit Sozialisationskonzeptenc'" plädiert nicht für eine Flucht in die Vergangenheit und Überzeitlichkeit. Angesichts der Formierung des Individuums durch die Gesellschaft, will sie das Individuum als Subjekt und Herren des Gesellschaftsprozesses erneut reklamieren; ihr klassisches und aufklärerisches Motiv bleibt die Mündigkeit des Menschen. Innerhalb der pädagogischen Auseinandersetzung muß auch kirchliche Erwachsenenbildung Positionen beziehen. Ist ihre Selbstbezeichnung nicht nur formal, so muß diese Entscheidung über den Bildungsbegriff vermittelt sein.

---

12. »Im deutschen Sprachbereich herrscht zwar noch der Name »Erwachsenenbildung- vor, der mit der ganzen Unklarheit des Stammwortes)Bildung< belastet ist, *aber der Sachverhalt, dener bezeichnet, ist nichts anderes als >Erziehung«(. W. Brezinka,* Über Erziehungsbegriffe, in: ZfPäd. 17. Jg. 1971, S.61H.

13. *M. Krämer,* Identität und Lernen in der Erwachsenenbildung, in: Erwachsenenbildung in Kirche und Gesellschaft, in: Theologia Practica 1/2, 1981, S.79.

14. *Ballaeff,* a. a. O., S.25.

Fragt man nach dem gegenwärtigen pädagogischen Verständnis von Bildung, so ist man auf seine neuhumanistische Wurzel verwiesen. Zwar hat der Bildungsbegriff, zu dem es im nicht-deutsch-sprachigen Raum kein Äquivalent gibt, seinen Ursprung in der deutschen Mystik[14], seine für die Geschichte der Pädagogik wirksame Ausprägung erhält er allerdings im deutschen Idealismus. *Humboldt* hat zwar erstmalig eine Theorie der Bildung gefordert, sie aber nicht zusammenhängend dargestelltls; in seinen »Reden an die deutsche Nation« hat *Fichte* den Bildungsbegriff systematisch entwickelt und *Herder* hat die Menschwerdung des Menschen als Bildungsprozeß gedeutet. Nicht nur weil sie unser Problem explizit thematisieren (s.o.), sondern weil sie das im Bildungsbegriff selbst enthaltene Verhältnis von Bildung und Erziehung bei den beiden systematisch möglichen Deutungen (Bildung als Erziehung - Erziehung als Bildung) unterschiedlich entfalten und entsprechende Traditionen begründen, sind wir hier vorrangig auf *Schleiermacher* und *Hegel* verwiesen.

1.1 Zur Ethik und Pädagogik bei Schleiermacher

Im Grunde kann sich jede Position im aktuellen Streit um den Wert und Unwert des Bildungsbegriffs auf Schleiermacher berufen, denn einerseits hält er am humanistischen Bildungsideal[15] fest, andererseits löst er ihn aber bereits tendenziell in den Erziehungsbegriff auf, weil er Inhalts- und Zweckbestimmung dem eigentlichen Bildungsprozeß verordnet. Insbesondere durch seinen Gedanken einer vorgängigen ethischen Normierung der Bildung als Erziehung leitet er die Tradition einer pädagogischen Unterordnung des Individuums unter die Herrschaft des gesellschaftlichen Allgemeinen ein: Im ethischen Urteil werden jene gesellschaftlich gültigen ethischen Grundentscheidungen identifiziert, die in der Erziehung der nachfolgenden Generation zur Kontinui-

15. Vgl. *G. Dobmen,* Bildung und Schule. Die Entstehung des deutschen Bildungsbegriffs und die Entwicklung seines Verhältnisses zur Schule, Bd. 1, Weinheim 1964, S.33-58.
16. Vgl. *H.J. Heydor«,* Ungleichheit für alle. Zur Neufassung des Bildungsbegriffs. Bildungstheoretische Schriften, Bd. 3, Frankfurt 1980, S.21.
17. Vgl. *H.J. Heydorn,* Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft. Bildungstheoretische Schriften, Bd. 2, Frankfurt 1979, S. 123.

tätssicherung von Gesellschaft und Kultur vermittelt werden sollen. Zwar zielt Erziehung auf die Konstitution freier Subjektivität ab, aber angesichts der Prädominanz des Bestehenden und der vorherrschenden gesellschaftlich-kulturellen Praxistf stellt diese sich dadurch ein, daß in der Dialektik von entgegenwirkender und unterstützender Erziehungt? gegen mögliche Widerständigkeit des Individuums ihm der allgemein anerkannte ethische Konsens eingebildet wird, den der Gebildete dann in freier Entscheidung und spezifischer Ausprägung lebt[20].

Vorausgesetzt ist hier die Gegebenheit der vier zentralen Lebensbereiche Staat, Kirche, geselliges Leben und Wissenschaft. Die ethische Vervollkommnung des Individuums dient unmittelbar auch der Aufrechterhaltung dieser vier Bereiche, denen vier Formen der Gesinnung zugeordnet sind. Nach Schleiermacher folgert aus dem engen Zusammenhang von Ethik und Pädagogik die *gesinnungsbildende* Funktion der Erziehung. Gesinnung ist dabei »imrner eine geistige Grundhaltung. in der der Mensch das innere Gesetz einer der genannten Lebensmächte sich einverleibt und tätig darlebt.e-! Aus dieser Einsicht resultiert der grundsätzlich affirmative Charakter von allgemeiner und ethischer Bildung als Gesinnungserziehung. Eine zweite Schlußfolgerung liegt darin, daß Bildung zwar Freiheit will, aber nicht unter den Bedingungen von Freiheit geschieht, denn erst als Ergebnis dieses Bildungsprozesses kann die Selbständigkeit des Individuums eintreten. Im Grunde beinhaltet sie so eine *Sozialisation* des Individuums durch *Einordnung in das Wert- und Normensystem* des vorgegebenen gesellschaftlichen Lebens, denn Schleiermachers Dialektik von unterstützender und gegenwirkender Bildungsbestrebung kennt

18. Vgl. *F. Schleiermacber,* Pädagogische Schriften, hrsg. von E. Weniger, Bd. 1: Die Vorlesung aus dem Jahre 1826, Düsseldorf 1966, S. 11.
19. Ebenda, S. 51 ff.; S. 78ff.; S. 98ff.
20. Als doppeltes Ziel von Erziehung/Bildung gibt *Schleiermacher* an: 1. »Die Erziehung soll den einzelnen ausbilden in der *Ähnlichkeit mit dem größeren moralischen Ganzen,* dem er angehört.« 2. »Die Erziehung empfangt schon den einzelnen in dieser dem Staate homogenen Bildung und soll in demselben ein *eigentümlich ausgebildetes Einzelwesen* darstellen.« Schleiermacher, a. a. O., S.34; Hervorhebung von mir, G. L.
21. *W. Klafki,* Das pädagogische Problem des Elementaren und die Theorie der kategorialen Bildung, Weinheim 1964, S. 163; Hervorhebung von mir, G. L.

nicht »die Möglichkeit positiver Gegenwirkung« und damit auch nicht den Gedanken einer pädagogischen »Kritik an der Gesellschaft«22. Innerhalb der Dialektik von Bewahrung und Verbesserung zielt Bildung - im Hinblick auf ihre sozialethischen Implikationen – primär auf Bewahrung, weil die Verbesserung im Sinne ethischer Vervollkommnung ein pädagogisches Handeln nur *am* Individuum ist und insofern dem zweiten Zielt der Pädagogik nach Schleiermacher, der Aufrechterhaltung gegebener Praxis, untergeordnet ist.

Deutlich wird, daß Schleiermachers Bildungsbegriff durch seinen Erziehungsgedanken begründet ist[23]. Im Übergang der (familiären) Erziehung zur (schulischen) Bildung vollzieht sich so nur ein Formwechsel: Erziehung als Bildung beinhaltet nicht die Aufhebung von Erziehung; sie erhält sich vielmehr als die wesentliche Bestimmung-s, Wo aber Bildung wirklich ist, wird Erziehung obsolet->, weil sie zur Selbstbildung und Selbstvermittlung wird. Für Schleiermacher jedoch muß der Bildungsprozeß wegen seiner ethischen Voraussetzungen und Zielbestimmungen wesentlich von außen angestoßen und angeleitet werden-v. Unter dem Primat des Erziehungsgedankens und den Bedingungen der ihm nicht nur empirisch, sondern auch systematisch vorgegebenen ständisch-statischen Gesellschaft kann Schleiermacher mit Vollendung der Jugendzeit auch den Bildungsprozeß als abgeschlossen betrachten. Erwachsenenbildung ist im Grunde nicht denkbar und doch können die Grundtendenzen seiner Erziehungstheorie auf diese übertragen werden. Die pädagogische Einwirkung als Erziehung und Bildung geht nämlich über in eine explizit ethische Einwirkungs", denn die Notwendigkeit der Einflußnahme der älteren auf die jüngere Generation hört eigentlich niemals auf28.

---

22. *D. Brenner,* Hauptströme der Erziehungswissenschaft. Eine Systematik traditioneller und moderner Theorien, München 1978, S. 60.
23. Ebenda, S. 44ff.
24. »Es beruht alle wesentliche Förderung des ganzen menschlichen Lebens auf der Erziehung.« *Schleiermacher,* a, a. O., S. 33.
25. Vgl. *Heydorn,* Ungleichheit, S. 163.
26. Vgl.]. *Schurr,* Schleiermachers Theorie der Erziehung. Interpretationen zur Pädagogikvoriesung von 1826, Düsseldorf 1975, S. 71.
27. Vgl. *Schleiermacher,* a. a. O., S. 15; S. 111.
28. Ebenda, S. 14.

Für das gesellschaftliche Leben gilt hier gleiches wie für das kirchliche, nämlich daß der Unterschied zwischen den Leitenden und den Geleiteten – trotz des regulativen Prinzips einer zu intendierenden Aufhebung des Unterschieds in ihrem Kommunikationsprozeß – nicht aufhebbar ist[29]. Erziehung als Einwirkung bleibt eine tendenziell lebenslang fortbestehende Aufgabe und Erwachsenenbildung wird unter den Bedingungen dieser Tradition im Grunde zu einer Erwachsenenerziehung als *Erwachsenensozialisation*. In ethischer Hinsicht sind mit diesem Perspektivenwechsel der Erwachsenenbildung stets die beiden bei Schleiermacher erhebbaren Tendenzen gesetzt: Zum einen die *Unterordnung des Subjekts* unter die Objektivität und zum anderen deren Reduktion auf gesellschaftlich herrschende *Gesinnungen, Haltungen und Einstellungen*.

1.2 Bildungsbegriff und ethisches Bildungsziel bei Hegel

In der Widersprüchlichkeit seiner pädagogischen Vorstellungen hat Schleiermacher diese Entwicklung vorgebildet, indem er tendenziell die Bildung der Erziehung unterordnete. Erst durch Hegel wird Bildung zum eigentlichen Grundbegriff der Pädagogik[30], der Erziehung als sein Moment aufhebt. Sie charakterisiert den Bildungsprozeß des Individuums in seiner Kindheit, aber steht bereits unter den antizipierten Bedingungen der eigentlichen Bildung. Zwar treten in ihr Elemente von Zucht und Gehorsam auf>', aber sie haben sich an der möglichen Selbständigkeit des Kindes zu orientieren, da dieses »weder anderen noch den Eltern als Sache«32 angehört. Im Bildungsprozeß realisiert der Mensch seine eigene, schon dem Kinde innewohnende Möglichkeit als einem geistigen Wesen, die durch seine Natürlichkeit noch dominiert ist. »In diesem Sinne eben sagt Hegel: sDer Mensch wird zu dem erzogen, was er ist, und nicht zu dem, was er nicht ist[33].« Aus

29. Ebenda, S. 145ff.
30. Vgl. C. *Menze*, Bildung, in: J. Speck/Go Wehle (Hrsg.), Handbuch pädagogischer Grundbegriffe, Bd. 1, S. 146.
31. Vgl. *G. W. F. Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Theorie Werkausgabe, Bd. 7, S. 326f.
32. Ebenda, S. 327.
33. Zit. nach *Nicolin*, Hegel, S. 132.

dieser Einsicht Hegels kann sich die Konvergenz einer pädagogischen und theologischen Bildungstheorie ergeben, für die *Bildsamkeit* primär *Bildungsfiihigkeit* und nicht *BildungsbedürJtigkeit* heißt.

Aus dieser Dynamik des Hegelschen Geistesbegriffs erwächst die systematische Notwendigkeit von Erwachsenenbildung. »Stillstand im Geistigen bedeutet immer Rückgang und .Auflösung>.» Deshalb ist Bildung als ein lebenslanger, letztlich unabschließbarer Prozeß zu verstehen, in dem die Prinzipien, die in der Kindererziehung noch durch die Negativität des Erziehungsbegriffs gegängelt waren, nun zum Durchbruch kommen. Bildung wird bei Hegel zur eigentlichen Selbstbildung, zum Ermöglichungsgrund von Freiheit'> und Gleichheit'v; der Mensch wird durch sie zur konkreten, d. h. seine Partikularität überwindenden Individualität. Indem sich das Subjekt bildet, gewinnt es als Resultat seines eigenen Sich-hinein-bildens »objektives Daseine-", Der objektive Geist steht dem subjektiven nicht so gegenüber, daß er diesem seine Gehalte einprägt, sondern es ist der subjektive Geist selbst, der sich in dem objektiven entäußert, dessen geschichtliche Entwicklung in sich nachvollzieht und darin diesen für sich so setzt, daß er zum unverwechselbaren *Moment seines eigenen durch Bildung konstituierten Selbstbewußtsein* wird. Das Individuum muß in seinem Bildungsprozeß die ganze Geschichte der Menschheit rekonstruieren, um in seiner Gegenwart als historisch handlungsfähiges Subjekt-" auftreten und Zukunft gestalten zu können. Diese »Arbeit mühsamer Identitätsfindunge-? kann nicht durch eine von außen bestimmte Sozialisation des Individuums ersetzt werden. Sie ist innere Bestimmung des zu sich selbst kommenden Menschen, der sich darin nicht nur als identisches Bewußtsein, sondern auch als Herrscher über die gegenständliche Welt konstituiert. Durch seine Bildungsfähigkeit erarbeitet sich das Subjekt

34. Ebenda, S. 148.
35. Vgl. *G. W. F. -Hegel,* Phänomenologie des Geistes, hrsg. J. Hoffmeister, S. 446; vgl. Rechtsphilosophie, § 175.
36. Vgl. Rechtsphilosophie, § 209.
37. Ebenda, § 187.
38. Vgl. *Heydorn,* Ungleichheit, S. 248.
39. Ebenda, S. 240.

die *Macht über Wirklichkeit,* die darin seine wird. »Die Bewegung der sich bildenden Individualität ist daher unmittelbar das Werden der selben als ... das Werden der wirklichen Welt[40].« Bildung, die sich nur in Unterscheidung zum gegebenen geschichtlich-gesellschaftlichen Zustand als Rekurs auf das Geistige und Schöne meint durchsetzen zu können, ist hier ebensowenig gemeint, wie eine Anpassung durch Bildung. Der Mensch bleibt Subjekt im Bildungsprozeß auch gerade dadurch, daß er nicht spielerisch-! sich mit sich selbst nur beschäftigt, sondern durch den Umgang mit der objektiven Welt seine Bestimmung realisiert, auch *Subjektivität der geschichtlich-gesellschaftlichen Welt* zu· sein.

Bildung ist so Arbeit und Entäußerung; in ihr thematisiert das Individuum sich als gewordenes, aktuelles und werdendes Subjekt. Ziel partieller Unterwerfung ist die Aneignung der zweiten (Kultur-)Natur; in der Retrospektive muß der durch Bildung gesetzte Akt der Entfremdung, dessen Resultat »der Standpunkt selbstbewußter Freiheitev ist, als ein dem Individuum selbst notwendiges, seiner Freiheit dienendes Moment erkannt werden können. Deshalb ist Bildungsziel und -prozeß an der Antizipation der Zukunft des Individuums zu orientieren. Bildungsinhalte sind deshalb nach Hegel nicht nur von der objektiven Kulturvergartgenheit, sondern gleichermaßen von der subjektiven Zukunft des selbstbewußten Menschen her zu bestimmen. Es wäre deshalb falsch, von Hegels sPhänomenologie des Geistes- ausgehend, seine Bildungstheorie auf jene expliziten Äußerungen zur Bildung zu beschrankerr'>, die den Gedanken der Selbstentfremdung explizieren. Wenn Hegels Theorie des Geistes »nicht so sehr eine Bildungstheorie als Teil enthält, sondern vielmehr selbst im ganzen eine Bildungstheorie *ist«44,* dann ist die Entäußerung als Moment in die Selbstbewegung des Geistes zu integrieren.

---

40. Phänomenologie, S. 351.
41. Vgl. Rechtsphilosophie, § 175.
42. G. *W. F. Hegel,* Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd. II (Theorie-Werkausgabe, Bd. 17), S. 146.
43. Vgl. Phänomenologie, S. 347-422.
44. *F. Nicotin,* Pädagogik - Propädeutik - Enzyklopädie, in: O. Pöggeler (Hrsg.), Hegel, Einführung in seine Philosophie, Freiburg 1977, S.104; vgl. Nicolin, Hegel, S. 14f.

Mit der Einordnung des Bildungsbegriffs in die Geschichtsphilosophie hebt Hegel zugleich auch den unmittelbaren normativen Zusammenhang von Ethik und Pädagogik auf. Ethik ist der Bildung als Erziehung nicht so vorausgesetzt, daß durch sie der Zögling zur sittlichen Person wird[45], sondern beide vermitteln sich gegenseitig. Der durch Gesetz und *Sitte* bestimmte ethische Zweck der Erziehung steht dem Selbst des Individuums noch abstrakt als Forderung gegenüber[46]. Sie bewirkt nur »die gute Gesinnung des abstrakten Gutenee" und ist noch nicht in der Identität der Person vermittelt. Die implizite Kritik am Schleiermacherschen Verständnis von Gesinnungsbildung ist deutlich, denn diese wird hier gerade nicht als Bildung begriffen. Bildung wird zur Vermittlung der abkstrakten Sittlichkeit zur Moralität; durch den Bildungsprozeß erst setzt sich das Subjekt als »konkreter moralischer Geist«48, *wird so Zu selbständigem ethischem Handeln und Urteilen fähig*[49] und macht sich damit zum Subjekt, nicht zum Objekt der gesellschaftlich-geschichtlich gültigen Werte und Normen. »Bildung ist daher in ihrer absoluten Bestimmung die Befreiung und die Arbeit der höheren Befreiung, nämlich der absolute Durchgangspunkt zu der nicht mehr unmittelbaren, natürlichen, sondern geistigen, ebenso zur Gestalt der Allgemeinheit erhobenen *subjektiven Substantialität der Sittlichkeit*[50].« In der Erwachsenenbildung, wie in der Bildung überhaupt, wird der Mensch so nicht zum Abnehmer vorgängiger ethischer Urteile, sondern zum kompetenten Partner im ethischen Diskurs seiner Gegenwart über die Gestaltung der Zukunft'».

Zweierlei ist ausgeschlossen, wenn derartiger Kompetenzgewinn Ziel der Erwachsenenbildung ist: Zum einen darf sie das Gegeben-

45. Vgl, Phänomenologie, S. 321.
46. Ebenda, S. 346.
47. Enzyklopädie, § 512.
48. Phänomenologie, § 446.
49. Vg1. *Nicotin,* Hegel, S.60.
50. Rechtsphilosophie. § 187; Hervorhebungen von mir, G. L.
51. Für eine Neuformulierung des Bildungsbegriffs hat *W. Klafki,* Studien zur Bildungstheorie und Didaktik, 1975, S. 20f. gefordert, die Gegenwart aus ihrer spannungsvollen Dynamik zu Tradition und Zukunft zu bestimmen. Anders als Klafki, a. a. O., S. 12 wird man in Hegel eine frühe Realisierung dieser Forderung sehen müssen.

sein bestimmter ethischer Entscheidungen als Inhalt des Bildungsprozesses nicht normativ voraussetzen, und zum anderen kann sie sich nicht auf die Vermittlung von Haltungen, Einstellungen und Gesinnungen selbstbeschränken. Ethische Bildung in der Erwachsenenbildung bedeutet dann die Auseinandersetzung mit jenen Kenntnissen, die Grundlage der ethischen Urteilsfähigkeit sein müssen. Im Unterschied zu Schleiermacher, der Kenntnisse und Fähigkeiten in die Gesinnung einordnet'<, beschreitet Hegel den umgekehrten Weg. Selbstbewußtsein und damit auch ethisches Bewußtsein *bildet sich am Inhalt.* Unter dieser Prämisse ist dann aber die Entgegensetzung von Teilnehmer- und Stofforientierung in der Erwachsenenbildung hinfällig, Zugleich resultiert aus dieser Einsicht der notwendige, innere Zusammenhang von formaler und materialer Bildung[53]. Die befreiende Arbeit am materialen Inhalt bewahrt die Bildung davor, als formale zur bloßen Gesinnungsbildung zu werden. Es ist gerade der unter dem Verdacht von Entfremdung stehende Inhalt, der manipulative Bildung durch Erziehung verhindert.

Durch den Inhaltsbezug wird der rekonstruierende Geist produktiv und damit tatsächlich gebildet, nicht nur erzogen. Schleiermacher hingegen faßt Produktivität unter dem Primat der Reproduktion von Gesellschaft als Sozialisation des Individuums. Sein diesem Sachverhalt entsprechendes Theorem des Einwirkens geht in der Geschichte der Pädagogik bei Dilthey über in den Gedanken eines reproduzierenden Verstehens der Geschichte durch Bildung>', Hegel macht demgegenüber darauf aufmerksam, daß auch die Rekonstruktion der objektiven Welt und die Reproduktion der Gattungsgeschichte letztlich dem konstruktiven Vermägen des Subjekts unterstellt ist. *Weil Bildung nicht gesinnungsbildend sein soll, darf sie auch nicht nur formal sein,* sondern muß ganz wesentlich materiale Bildung beinhalten. Nur dadurch wird sie wirklich Ermöglichung von Mündigkeit und Selbständigkeit, dem eigentlichen Ziel allgemeiner, wie ethischer Bildung bei Hege!.

---

52. *Klafki,* päd. Problem, S. 162.
53. Vgl. *Nicolin,* Hege!, S. 185-189.
54. Vgl. C. *Menze,* Wissenschaft, S. 150f.

1.3 *Ethische und didaktische Implikationen des Bildungsbegriffs*

Die skizzierten philosophisch-pädagogischen Entwürfe bestimmen weitgehend noch den Inhalt des gegenwärtigen Bildungsverständnisses und kennzeichnen die möglichen Positionen in der aktuellen Kontroverse über seine Ersetzung. Lernen, Sozialisation und Erziehung werden als mögliche Alternativen zum Bildungsbegriff gehandelt, die mehr sind als nur ein Wechsel in der Terminologie. Will man jedoch die Sache erhalten, so kann man auch auf den Begriff nicht verzichten. Das Urteil über Pro und Kontra muß sich nicht zuletzt an den ethischen Implikationen dieses Begriffes orientieren, denen kirchliche Erwachsenenbildung in dem Augenblick unterworfen ist, wo sie sich positiv für diesen Begriff ausspricht. Ohne die Differenzen zwischen den klassischen bildungstheoretischen Positionen von *H. Nohl* bis *Th. Litt*[55] betrachten zu müssen, erlaubt uns unser Rekurs auf die Genese des geisteswissenschaftlichen Bildungsverständnisses, die ethisch relevanten und für die *Praxis der Erwachsenenbildung* bedeutsamen Gesichtspunkte thetisch zusammenfassen.

(1) In *ethischer Hinsicht* kann Bildung nur eine solche sein, »in der der Mensch zu sich selbst kommte'v. Dieses Ziel der Bildung muß dabei um der intendierten ethischen Entscheidung willen mit ihren Mitteln konvergieren. In dieser Perspektive orientiert sich die Didaktik der Erwachsenenbildung nicht nur faktisch, sondern grundsätzlich am Individuum als dem *Subjekt seines eigenen Bildungsprozesses.* Der kritische Gehalt dieses bildungstheoretischen Hauptsatzes wird erst deutlich, wenn man ihn im Zusammenhang seiner weiteren Implikationen begreift; als pädagogische sind sie zugleich unmittelbar auch ethische, die dann Kriterien für den ethischen Inhalt und die Didaktik der Erwachsenenbildung setzen.

(2) Bildung zielt auf die Realisierung der *Bestimmung des Menschen,* die in seiner aktuellen geschichtlich-gesellschaftlichen Bestimmtheit möglicherweise eher ausgeschlossen als vollzogen ist. Soll Freiheit und Selbstbestimmung des Individuums tatsäch-

55. Vgl. dazu die vorzügliche Darstellung bei *R. Preul,* Religion - Bildung - Sozialisation. Studien zur Grundlegung einer religionspädagogischen Bildungstheorie, Gütersloh 1980, S. 16-48.

56. W. Trillbaas, Bildung und Sittlichkeit, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 2, S. 494.

lieh gelingen, so ist eine »relative Distanz zur eigenen lebensweltlichen Unmittelbarkeites? notwendig.

(3) Durch die *Transzendierung gegebener Unmittelbarkeit* kann das Individuum sich in seiner personalen und sozialen Identität konstituieren's. Ich-Identität bildet sich so nicht durch die Beschäftigung mit sich selbst; vielmehr muß die·abstrakte Selbstbezüglichkeit in die Auseinandersetzung mit der objektiven Welt überführt werden. Erwachsenenbildung beinhaltet so notwendig eine politisch-gesellschaftliche, wie auch eine historisch-kulturelle Arbeitsperspektive, denn durch den Rekurs auf die Geschichte der ihn bestimmenden Kultur und Gesellschaft entschlüsselt das Individuum auch Elemente seiner eigenen Genese und gewinnt die Kompetenz zur Lebensgestaltung. Unter dieser Perspektive kann Erwachsenenbildung weder bloße Selbsterfahrung, noch Vermittlung abstrakter, objektiver Kenntnisse sein.

(4) Bildung geschieht unter der *Zeitperspektive* von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. *Sie* faßt diese dabei in ihrem möglichen Spannungsverhältnis so, daß weder die Zukunft aus Gegenwart und Vergangenheit prognostiziert, noch die Gegenwart durch einen abstrakten pädagogischen Utopismus fremdbestimmt wird. Richtig verstanden wird Bildung zur »Aktualisierung der Potentialitatce? des Menschen als *eines geschichtlich gegebenen zukünftigen Vermögens.*

(5) Weil in der Gegenwart die Bestimmung des Menschen als zwar realisierbar, aber als noch nicht realisiert anzunehmen bleibt, ist die Vorstellung möglicher Identität als Bildungsprozeß so zu antizipieren, daß sie als möglicher Selbstentwurf des Teilnehmers und als für diesen konsensfähig denkbar wird. In Aufnahme der konkreten Lebenssituation kann diese Antizipation so gedacht werden, daß die in ihr für den Teilnehmer enthaltene *Aktualität und Potentialität* kritisch aufeinander bezogen werden. *Diese* Einsicht schließt aus, daß der Teilnehmer nur als beschädigt begriffen und zum Objekt einer Bildungsbemühung gemacht wird, die ihm sein mögliches Glück und seine gelungene Identität

57. *Rendtorff,* a. a, O., S. 50.
58. Vgl. *L. Krappmann,* Identität - ein Bildungskonzept, in: G. Grahs u. a. (Hrsg.), Kulturelle Identität im Wandel, Stuttgart 1980, S. 99-118.
59. *Heydorn,* Ungleichheit, S. 164.

von außen andemonstrierrs", Die Bildungsarbeit der Antizipation ist vom Individuum selbst zu leisten; im Mittelpunkt der auf einem kritischen Bildungsbegriff beruhenden Erwachsenenbildung steht insofern die *Bildungsfähigkeit des Menschen.*

(6) Durch die geschichtliche Perspektive von Zukunft und Vergangenheit gewinnt der Mensch die Kompetenz, sein aktuelles Handeln unter einem universellen Sinnhorizont zu begreifen. Bildung ist insofern auch Befreiung aus unmittelbarer Handlungsprädisposition; sie wird zur Bedingung für die Möglichkeit eines ethischen. sinngeleiteten Hande1ns und Urteils. Insofern *Zieltjede Bildungauf die ethische Kompetenz des Menschen,* weil er sein Handeln von einer über dessen Unmittelbarkeit hinausgehenden. seine Individualität wie Gesellschaftlichkeit einbeziehenden. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vermittelnden Sinnkonstruktion abhängig macht. Ethische Bildung muß so mehr sein als Gesinnungsvermittlung und abstrakte Moral. In ihr müssen vielmehr alle relevanten Kenntnisse und Fähigkeiten intendiert sein, die zur selbständigen ethischen Urteilsbildung und Handlung im privaten. wie im gesellschaftlichen Raum befähigen. Wenn sich Bildung dabei am Verhältnis von Wirklichkeit und Möglichkeit in der jeweiligen Situation orientiert. dann gilt auch für die Behandlung ethischer Themen. daß sie sich aus der *konkreten Entschlüsselung* ergeben muß. Insofern steht die Analyse der jeweils vollzogenen und der in der Situation alternativ zur Verfügung stehenden Wertentscheidungen im Vordergrund. In der Forderung nach Stellungnahme in gegebenen Lebensvollzügen drückt sich aus. daß Identität sich nur im komplexen Zusammenhang von Personalität und Sozialität ergibt. Zugleich folgert aus diesem Sachverhalt die Prävalenz sozial-ethischer Fragen in der Erwachsenenbildung.

(7) Wird der Teilnehmer zum Subjekt der Bildung. dann ist deutlich, daß Erwachsenenbildung insofern *zweck/rei*ist. als sie die Verwirklichung ihrer grundlegenden Ziele nicht selbst herbeiführen kann. Ihre Bildungsbemühungen leben von der pädagogischen Differenzs", daß sie etwas intendieren. was sie nur anstoßen, nicht

60. Vgl. *M. Gronemeyer,* Erwachsenenlernen als kritisches Erinnern. Wider die Gleichschaltung der Bedürfnisse, in: Erwachsenenbildung in Kirche und Gesellschaft (s. Anm. 13), S. 52ff.

61. Vgl. *Brenner,* a. a. O., S. 15.

aber gesteuert kontrolliert unmittelbar erzeugen kann. Diese Einsicht spricht keinem methodischen und didaktischen Schlendrian das Wort; im Gegenteil ist eine Didaktik der Erwachsenenbildung deshalb zwingend, damit die ethischen Implikationen des Bildungsbegriffs auch in der Praxis realisiert werden. Sie hätte so zwischen der notwendigen *Teilnehmerorientierung* und der gleichermaßen unabdingbaren *Inhaltsbestimmtheit der* Erwachsenenbildung so zu vermitteln, daß durch Thema und Methode die Identitätsentwicklung gefördert, ja im Lernprozeß selbst bereits modellhaft antizipiert wird.

2. THEOLOGISCHE BEGRÜNDUNG DER ERWACHSENENBILDUNG UND IHRE MÖGLICHE ETHIK

Kein Träger der Erwachsenenbildung würde seine Bildungsbemühungen als Erziehung bezeichnen und dennoch ist die begriffliche Unterscheidung von Erziehung und Bildung geeignet, den kritischen Gehalt von Bildung darzustellen, der ihm genuin zukommts-. Eine bewußt vollzogene Selbstbenennung als Erwachsenenbildung verpflichtet sich auch dem Inhalt und der Ethik des Bildungsbegriffs. Hat insofern auch die kirchliche Erwachsenenbildung aus theologisch vertretbaren Gründen eine solche pädagogische Entscheidung getroffen? Zunächst kann festgestellt werden, daß sich ihr Beginn im Nachkriegsdeutschlands- eher pragmatischen als theologisch-pädagogischen Gesichtspunkten verdankte. Sie hat sich so »zunächst als eine Praxis ohne Theorie entwickeltes", weil sie gerade aus theologischen Gründen meinte, *keinen Bildungsbegriff vertreten zu kiinnen.* Die Konstitution kirchli-

62. Vgl. *W. Klafki,* Zur Unterrichtsplanung im Sinne kritisch-konstruktiver Didaktik, in: B. Adl-Arnini/R. Künzli (Hrsg.), Didaktische Modelle und Unterrichtsplanung, München 1980, S. 12f.; vgl. Nipkow, a. a. O., S.205.

63. Anders verhält es sich möglicherweise im Wirkungsfeld des -freien Protestantismuse in der Weimarer Republik, vgl. *H. P. Veraguth,* Erwachsenenbildung zwischen Religion und Politik. Die protestantische Erwachsenenbildung in und außerhalb der freien Volksbildung in Deutschland von 1919-1948, Stuttgart 1976.

64. eh. Meier/]. Lott, Evangelische Erwachsenenbildung, in: G. Dahm u. a. (Hrsg.), Wörterbuch der Weiterbildung, München 1980, S. 126.

eher Erwachsenenbildung vollzog sich nämlich in einer theologiegeschichtlichen Phase des Nachwirkens einer theologischen Kritik an einem pädagogischen und liberal-theologischen Bildungseuphorismus.

Bildung galt entweder als Ausdruck menschlicher Gigantomanie und war deshalb theologisch obsolets", oder es fand eine Umkehrung von Identitätsfindung und Bildung statt: christliche Existenz und Identität sind nicht die Folgen, sondern die Ursachen einer Bildung, die von dem Bewußtsein begleitet ist, daß sie allemal in Sünde geschiehtw. Bildung wird schlechthin als »nicht-theologisches Äquivalent des theologischen Begriffs Sündeee? verstanden. Weil das Evangelium den Widerstand »gegen bestimmte menschliche Bildungsversuche«68 setzt, kann »das Vermächtnis, das mit dem pädagogischen Sachverhalt -Bildungx gegeben ist«69 nur noch »ironisch« ernst genommen werden. »Das Evangelium stört alle Bildung; es stört sie alle Zeit?".« Bildung wird unter diesen Bedingungen entweder zur Erziehung, die unter dem Gesetz steht *(K. Fror},* oder zur ironisch realisierbaren unmöglichen Möglichkeit. Dieser Negation von Bildung bzw. ihrer Umwertung entspricht die der Ethik.

Das theologische Krisenurteil währte an71, als die Erwachsenenbildung als Mittel zur Behebung der gesellschaftlichen Bildungskrise initiiert wurde. Deshalb schien ein theologischer Bildungsbegriff undenkbar, als auch die Kirche zu neuen bildungspolitischen Initiativen griff. Dieses Erbe der dialektischen Theologie wirkt nach; theologische Begründungsversuche der Erwachsenenbildung liegen deshalb kaum vor; die Klage über das *Theorie- und Theologiedefizit* scheint mittlerweile zu einem festen Bestandteil der kirchlichen Erwachsenenbildung selbst zu gehören.". Der Verzicht auf eine solche Klärung hatte für die Erwachsenenbildung den Effekt, daß ihr eine Polarisierungsdebatte erspart blieb, wie sie

65. Vgl. *Pred,* a. a. O., S. 48ff.
66. *K. Barth,* Evangelium und Bildung, Zollikon{Zürich 1947, S. 18.
67. *Preul,* a. a. O., S. 51.
68. *Barth,* a. a. O., S. 15.
69. O. *Hammelsbeck,* Evangelische Lehre von der Erziehung, München 1958, S. 39.
70. O. *Hammelsbeck,* Glauben und Bildung, ThEx 74, München 1940, S. 14.
71. VgL *Hammelsbeck,* Wie ist Erziehung noch möglich? Berlin 1974, S.46.
72. VgL *Meier,* Kirchliche Erwachsenenbildung, S. 16f.;]. *Loft* (Hrsg.), Kirchliche Erwachsenenarbeit, Stuttgart 1977, S. 6.

in der Jugendarbeit bei entsprechender Gelegenheit ausbrach; dies ist allerdings ein zweifelhafter Vorsprung.

2.1 Bestand und Defizit theologischer Theorien der Erwachsenenbildung

Zwar gibt es in neuerer Zeit unterschiedliche Begründungsversuche, aber eine Theologie der Erwachsenenbildung, die sich nicht so sehr an einem möglichen Konsens unter den Erwachsenenbildnern orientiert/>, sondern den systematischen Versuch der theologischen Rückgewinnung des in die Pädagogik abgewanderten, dort verschütt gegangenen Bildungsbegriffs unternimmt und insofern die Vermittlung pädagogischer und theologischer Begründungen anstrebt, liegt nicht vor. Dazu müßte auf den »ursprünglich theologischen Charakter« des Begriffs zurückgegriffen werden; »seine theologische Wurzel liegt in der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen«?", In der Tradition einer Theologie, die betont, daß einzig Jesus gottebenbildlich ist'", fällt es weiterhin schwer, eine positive Beziehung zwischen dem Gedanken der *Gottebenbildlichkeit* des Menschen und dem *Bildungsbegriff* herzustellen. Insofern gehört eine durchgeführte theologische Bildungstheorie, die auch Inhalte und Aufgaben kirchlicher Erwachsenenbildung zureichen und in Übereinstimmung mit pädagogischen Bestimmungen begründen könnte, zu den Desideraten der Religionspädagogik.

Eine solche theologisch legitime Theorie müßte produktiv die Spannung zwischen der alttestamentarischen Vorstellung einer durch die Schöpfung gesetzten Bestimmung des Menschen (Gen 1,26) und der neutestamentlichen Aussage über ihre vorbildliche Realisierung in Christus (2. Kor 4,4) aufnehmen. Bildung, die auf eine im Gedanken der Gottesebenbildlichkeit begründete Bestim-

---

73. Allgemein ist die Einsicht, daß die Konsensformeln von 1961 und 1967 (vgl. ihr Wiederabdruck in: Erwachsenenbildung in Kirche und Gesellschaft, S. 131 ff,) unzeitgemäß geworden und der Revision bedürftig sind. Die Frage nach dem sPropriumc und der Verbindlichkeit ist strittig und nicht länger durch den Scheinkonsens "vom Evangelium her" beantwortbar.

74. *W. Pannenberg*, Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen, in: ThPr 4, 1977, S.262.

75. *B.Jiingel*, Der Gott entsprechende Mensch, 'in: Entsprechungen: Gott - Wahrheit - Mensch. Theologische Erörterungen, München 1980, S. 305.

mung des Menschen abzielt, hat den Menschen dann auch zur Herrschaft über die Welt (Gen 1,28) zu befähigen; in diesem Sinne gehört Bildung dann zum *Arbeitsauftrag* des Menschen. Weil aber Arbeit unter neutestamentlicher Perspektive nur im Zusammenhang von *Kontemplation* denkbar ist, gewinnt Bildung ein überschießendes, spielerisches Element. Eine durchgeführte theologische Bildungstheorie könnte möglicherweise stringenter als eine pädagogische den kritischen Inhalt von Bildung begründen, der auf der in ihm enthaltenen Spannung von Potentialität und Aktualität des Menschen, auf der Diskontinuität in der Kontinuität von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft beruht. Durch ihre historische und damit zugleich gesellschaftliche Perspektive geht der christliche Gedanke von der Gottebenbildlichkeit des Menschen eine Verbindung mit einer Theorie des Christentums ein, weil das Individuum in seinem Bildungsprozeß dann auf die in der Christentumsgeschichte gesetzte Dialektik von Möglichkeit und Wirklichkeit verwiesen ist. In diesem Begründungszusammenhang wird eine derartige religionspädagogische Theorie mit dem pädagogischen Konzept einer Identitätsbildung konvergibel. Gegenwärtig vorherrschend sind allerdings ganz andere Legitimationsversuche der Erwachsenenbildung, die sich als zu den über den Bildungsbegriff intendierten ethischen und didaktischen Implikationen in Spannung stehend erweisen müßten. Unterstellt sich die Praxis der Erwachsenenbildung dennoch tendenziell diesen pädagogischen Bestimmungen, dann müßte über ihre theologische Begründung geurteilt werden, daß sie sekundär, überflüssig und nur nachgereichte Scheinlegitimation ist. Dafür spricht, daß unterschiedliche theologische Ansätze gleichwohl vergleichbare Praxis zeitigen.

Zum *gegenwärtigen Bestand kirchlicher Erwachsenenbildung* gehört die scheinhafte Pluralität ihrer Begründungen. *Lott"* weist insgesamt 10 unterschiedliche Begründungsmodelle auf?", und die

---

76.]. *Lott,* Alter - eine Herausforderung für die Erwachsenenbildung der Kirche, in: ThPr 3, 1980, S. 178.

77. Meier/Lott, a. a. O., S.126f. geben 10 aktuelle Versuche an; *H.J. OS-. gerlJ. Lott/G. Otto,* Einführung in die Religionspädagogik, Stuttgart 1977, S. 166ff. kommen in ihrer unvollständigen Übersicht auf 6.

bisher einzige'" wissenschaftliche Monographie von *eh. Meier*[79] arbeitet insgesamt sieben unterschiedliche Begründungstypen heraus, denen er seinen eigenen Versuch gegenüberstellt. Unter systematischen, grundsätzliche Differenzen herausstellenden Gesichtspunktenf" lassen sich diese Ansätze auf drei Grundkonzeptionen reduzieren:

1. Erwachsenenbildung als Verkündigung;
2. Erwachsenenbildung als Diakonie;
3. Erwachsenenbildung als *kirchlicher Kommunikationsbeitrag in Wert- und Sinnfragen.*

Während der letztgenannte von Meier favorisierte Versuch gegenwärtig weniger die tatsächliche Praxis kennzeichnen dürfte, hat der erstere in der Kontinuität der didaktischen Theologie die aufkommende Theoriedebatte in der Erwachsenenbildung stark geprägt. Von ihm sind wohl auch noch weitgehend die an die evangelische Erwachsenenbildung kirchlicher- und gemeindlicherseits herangetragenen Erwartungen bestimmt. In den Institutionen der Erwachsenenbildung und in der aktuellen Theoriediskussion dürfte allerdings der diakonische Ansatz zur Zeit sich der größeren Beliebtheit erfreuen. Gegenüber dem an der Verkündigungsfunktion orientierten Typus, in dem notwendig explizit religiöse Themen im Vordergrund standen, werden unter der Prädominanz des diakonischen Begründungszusammenhangs ethische und sozialethische Themen in bedeutendem Umfang aufgenommen. In Parallelität zur Diskussion um den Religionsunterricht gestaltet sich auch die Erwachsenenbildung stärker problem- und teilnehmerorientiert. Insbesondere die *StudiensteIle der Deutschen Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung e. V. (DEAE)*, zu deren Aufgabe die Beförderung der konzeptionellen theologischen Diskussion über die Erwachsenenbildung gehört'", kann dieser diakonischen Legitimationslinie zugeordnet werden.

---

78. Vgl. *H. P. VeragNth,* Erwachsenenbildung als Herausforderung an die etablierte Kirche? in: Erwachsenenbildung in Kirche und Gesellschaft, S. 141.
79. S. Anm. 11.
80. Vgl. *J. Lott,* in: Nachrichtendienst der DEAE 3, 1980, S. 39 f.
81. Die Erwachsenenbildung als evangelische Aufgabe, hrsg. von der StudiensteIle und dem Generalsekretariat der DEAE, Karlsruhe 1978, S. 124.

2.2 Theologische Begründung der Erwachsenenbildung am Beispiel der DEAE

Das Konzept >*Evangelische Erwachsenenbildung als Diaeoniec* ist nicht so eindeutig, wie es scheinen mag. Die spezifische Auffassung der DEAE – sofern man bei einer solchen höchst unterschiedliche Mitglieder[82] umfassenden Arbeitsgemeinschaft überhaupt von einem verbindlichen Konsens sprechen kann[83] – kontrastiert so auffallend mit anderen Positionen, daß sich zwei relativ eindeutig identifizierbare Begründungen gegenüber stellen lassen, die beide sich einem diakonischen Verständnis von kirchlicher Erwachsenenbildung verdanken. Während nämlich *E. Lange*[84], *J. Lott*[85] und *W. Deresch*[86] eine *gesellschaftsdiakonische Theorie* favorisieren, vertritt die Studienstelle eher einen *am Individuum festgemachten Seelsorgeansatz.* Aus den unterschiedenen Positionen ergeben sich dann auch differierende Folgen für die Didaktik der Erwachsenenbildung und für ihre Vermittlung mit anderen kirchlichen Aktivitäten. Ziel der ersten Position ist die Konfliktfähigkeit ihrer Teilnehmer. Konfliktorientierung bedeutet, soziale Spannungen und Defizite zu identifizieren und zu überwinden; Erwachsenenbildung hat ihren natürlichen Partner damit in der Gemeinwesenarbeits", Demgegenüber ist die von der Studienstelle vertretene

82. Ebenda, S. 169ff.

83. Die seit dem Beitrag von *eh. Meier* im Nachrichtendienst der DEAE (Heft 2, 1980, S. 12ff.) sich abzeichnende Diskussion signalisiert möglicherweise eine Neuorientierung, die allerdings literarisch nicht greifbar wird. Insofern sind wir bezüglich der Selbstdarstellung der DEAE auf deren bisherige Publikationen angewiesen. Neben der unter 81. genannten Veröffentlichung wird vor allem berücksichtigt: DEAE (Hrsg.), Lernen und Handeln. Bausteine zu einer Konzeption Evangelischer Erwachsenenbildung, Gelnhausen 1980. Der Blick auf die theoretischen und programmatischen Informationspapiere, sowie den Nachrichtendienst der DEAE läßt keine wesentliche Differenz gegenüber diesen beiden Publikationen erkennen, denen wegen ihrer Zitierfähigkeit der Vorrang vor der >grauen Literatur- gegeben wird.

84. *E. Lange,* Sprachschule für die Freiheit. Bildung als Problem und Funktion der Kirche (hrsg. von R. Schloz), München/Gelnhausen 1980.

85. *j. Lott,* Erwachsenenbildung der Kirche: Konflikt-Lernen in sozialer Praxis, in: ders. (Hrsg.), Kirchliche Erwachsenenarbeit, Stuttgart 1977, S. 7-21.

86. *W. Deresch,* Handbuch der kirchlichen Erwachsenenbildung, Hamburg 1973.

87. Vgl. *M. Richter,* Erwachsenenbildung, Gemeinwesenarbeit und Basisbewegung, in: Erwachsenenbildung in Kirche und Gesellschaft, S. 63-76, insb. S.72ff.

Erwachsenenbildung eher *kompensatorisch* ausgerichtet; ihr wohnt insofern auch ein integratives Element inne, das sie primär der Einzelfallhilfe und Gruppenarbeit unter den Methoden der Sozialarbeit vergleichbar macht. Durch die stärker lebensweltliche Orientierung der neueren Veröffentlichungen liegt allerdings auch die Kooperationsmöglichkeit mit Formen integrativer Gemeinwesenarbeit'f nahe.

Ausgangspunkt der konzeptionellen Überlegungen in der Studienstelle ist die Gegebenheit einer volkskirchlichen Situations? angesichts der es unmöglich wird, einen engverstandenen Verkündigungauftrag wahrzunehmen?". Die Aufgabe besteht deshalb darin, »von einer evangelisch-protestantischen Position her ein Bildungsangebot für *alle* interessierbaren Erwachsenen«?' zu machen. Das *Spezifikum* dieses Angebots gegenüber anderen liegt *in der besonderen Motivation* »vorn Evangelium her«92. »Die christliche Erwachsenenbildung hat keine anderen Lernziele als die allgemeine Erwachsenenbildung. Sie vertritt nicht andere *Ziele,* aber sie *begründet sie andersi*>.« Evangelische Erwachsenenbildung befindet sich so scheinbar in Übereinstimmung mit der allgemeinen und unterscheidet sich zugleich doch grundsätzlich von dieser durch ihre spezifische Motivation, denn die *»Bildungsabsicht* ist für Bildung konstitutiv'ö?«. Unter dieser Perspektive gilt dann auch die Höherbewertung der Theologie gegenüber der Pädagogik in der kirchlichen Erwachsenenbildung'<. Zwar teilt man mit ihr Inhalts- und Methodenbestimmung der Bildung, übersteigt sie aber in der höheren Gesinnung desjenigen, der weltliches Tun immer nur als relativ weiß.

Worin liegt nun die besondere Bildungsabsicht evangelischer Erwachsenenbildung? In das christliche Verständnis »vom Lernen Erwachsener geht das klassische christliche Motiv der Zuwendung zu jenen Menschen ein, die konkret der Hilfe zum Verstehen und Deuten, Bewältigen und Durchstehen ihrer Existenz bedür-

88. Ebenda, S. 63 f.
89. Vgl. Lernen, S. 32.
90. Ebenda, S. 33.
91. Ebenda, S. 32.
92. Ebenda, S. 55.
93. Aufgabe, S. 16. 93. a) Ebenda, S. 8.
94. Pöhlmann machte dies in seinem Abschiedsinterview noch einmal deutlich; vgl. Nachrichten der DEAE 2, 1979, S. 17f.

fen[95]«. Bildung gibt »Antwort auf eine Not«[96] und gehört deshalb zur diakonischen Aufgabe der Kirche. Bildungsdiakonie wird »neben Verkündigung, Seelsorge und Unterricht«?? zu einem neuen Schwerpunkt, der im Grunde dann aber Elemente der drei anderen in sich aufnimmt. Im Vordergrund kirchlicher Bildungsarbeit steht nicht die Bildungsfähigkeit. sondern die Bildungsbedürftigkeit'", damit Beschädigung und Unvermögen des Menschen. Während bis vor einigen Jahren stärker individuelle Defizite Ausgangspunkte einer vornehmlich auf Selbst- und Gruppenerfahrung beruhenden Erwachsenenbildung waren, hat der neuerdings favorisierte »lebensweltlich- und handlungsorientierte Ansatz« die Absicht, »eingeschränkte Lebensbewältigungs- und Problemlösungsmöglichkeiten«[99] zu identifizieren und zu bearbeiten. Der über das Diakonieverständnis von Bildung vermittelte Grundgedanke bleibt jedoch in diesem Wandel gleich: *nicht der kompetente, sondern der defizitiire und inkompetente Mensch ist der Adressat evangelischer Erwachsenenbildung.*

Konnte man den Ausgang bei der volkskirchlichen Situation noch so verstehen, daß der Teilnehmer als genuines Element jener Kirche begriffen wird, deren Leben er über ihre Erwachsenenbildungseinrichtungen als ein authentisches und vollwertiges Mitglied und als Ausdruck der Besonderheit seiner christlichen Praxis gestaltet, so wird hier deutlich, daß Bildungsdiakonie dies gerade nicht intendiert. Das gegenüber der Pädagogik bessere Motiv qualifiziert den Initiator auch zum besseren Menschen. Der Blick des diakonisch Handelnden ist dem des Pharisäers wesensverwandt, weil in der liebevollen Zuwendung zum Hilfsbedürftigen zugleich immer auch die Höhergeltung des Helfenden gesetzt ist, auch wenn die Praxis des Helfens sich vermeintlich am Lernziel Solidarität und Emanzipation ausrichtet. Eine Vermittlung des diakonischen Ansatzes mit dem – auch theologisch zu bestimmenden – Bildungsbegriff ist ausgeschlossen, weil dieser statt vom Vermögen, vom Unvermögen der Teilnehmer ausgeht; dem entspricht die Betonung des kompensatorischen Aspekts der

95. Lernen, S. 8.
96. Aufgabe, S. 8. Vgl. Lernen, S. 6.
97. Ebenda.
99. Ebenda, S. 7.

Erwachsenenbildung. Die Potentialität des Menschen wird seiner Aktualität abstrakt gegenübergestellt; zugleich wird er darin als konkrete Individualität nicht ernst genommen. Solche Erwachsenenbildung unterstellt sich stärker der negierenden Tendenz des Erziehungsbegriffs, die in Bildung aufzuheben ist. Entsprechend diesem negativen Moment beinhaltet die theologische Begründung einer Bildungsdiakonie die Ausblendung der in jedem Menschen bereits partiell realisierten Bestimmung des Menschen. Bei aller Betonung des Gegenteils[100] macht sie ihn so zum Objekt, statt zum Subjekt der Bildung, darin liegt die entscheidende ethische Implikation dieses Begründungsmodells.

Die theologische Begründung realisiert sich wesentlich über die ethischen Inhalte und Ziele der Erwachsenenbildung. Insgesamt werden vier Schwerpunkte genanntl'", wobei der letztgenannte, die »Vermittlung von Orientierungen«102 offensichtlich das gesinnungstheologisch motivierte Globalziel darstellt. »Bildung vermittelt demnach nicht nur ein *neses Wissen,* sondern *eine neue Haltung* und ein *neees Verhalten*[103]. Primär zielt kirchliche Erwachsenenbildung - im Unterschied zum einseitigen Qualifikationsansatz der allgemeinen Erwachsenenbildung - auf Identitätsbildung. Was liegt für ein Konzept, das seine eigene Identität in seiner spezifischen Gesinnung sieht, näher, als auch die Identität des Menschen in seinen Einstellungen zu suchen. Die eigentliche Selbstkompetenz beruht insofern weniger auf Sachverstand als vielmehr auf der richtigen Einstellung zur Sache; Wissen ist Gesinnung untergeordnet. Bleibt Bildungsdiakonie im Grunde nicht doch Verkündigung, deren Unmöglichkeit gerade zum Ausgangspunkt einer theoretischen Neuorientierung gemacht werden sollte? Die Beantwortung dieser Frage mag strittig sein, unbestreitbar ist jedoch, daß die hier intendierte Identitätsbildung mit der Tradition geisteswissenschaftlicher Pädagogik und ihrem Bildungskonzept nur wenig zu tun haben kann.

---

100. Vgl. Aufgabe, S.9.
101. Vgl. a. a. O., S. 9f.
102. Ebenda, S. 10.
103. Aufgabe, S. 17.

2.3 Didaktik evangelischer *Erwachsenenbildung* (Beispiel DEAE)

In ihren didaktischen Konzeptionen favorisierte die Studienstelle der DEAE lange Zeit einen gruppenpädagogischen und gruppendynamischen Ansatz. Durch Selbsterfahrung und durch das Erleben gelungener Kommunikation sollten Veränderungen eingefahrener Verhaltensmuster eingeübt werden. Didaktisch und methodisch sollte damit der Teilnehmer als Erwachsener mit seiner spezifischen Lebensgeschichte ernst genommen und zugleich der Unterschied zwischen Pädagogik und Andragogik praktisch herausgestellt werden. Die von *T. Brocher*[104] ausgelöste neue Bewegung in der allgemeinen Erwachsenenbildung[105] ergriff auch die kirchliche Erwachsenenbildung beider Konfessionen. *Identität durch Selbsterfahrung* - in dieser Zielvorstellung schien eine Formel gefunden zu sein, die das eigenständige Profil gegenüber anderen stärker an der Weiterbildungsfunktion orientierten Formen gewährleisten und überdies dem seelsorgerliehen Ansatz gerecht werden konnte.

Zwei Umstände führten in neuerer Zeit zu einer relativen Neubesinnung: mehr vorbewußt wurde erahnt, daß die Aussparung der tatsächlichen Komplexität von Einfluß nehmenden Faktoren Identitätsfindung möglicherweise verhindert, weil in der Gruppe eine Scheinrealität produziert wird. Entscheidender jedoch war die Einsicht, daß durch den ursprünglichen Ansatz »die Spannung zwischen Identitäts- und Qualifikationslernen«[106] zuungunsten des letzteren aufgelöst wurde. Wenn deshalb »wieder Probleme der Inhalte des Lernens von Erwachsenen diskutiert werdene'?", so liegt dieser Entwicklung keine neue theologische Programmatik, sondern ausschließlich pädagogisch-didaktische Überlegungen zugrunde. Im Zuge der *Curriculumsdiskussion* in der Erziehungswissenschaft gewinnt die Problemorientierung des Lernens neue Bedeutung, weil die an zukünftigen Lebenssituationen festgemachten Qualifikationsforderungen sich zu spezifischen Themenstellungen und Lernbestimmungen operationalisieren lassen. In Anlehnung an diese -realistischec, technokratische Wende rückt die Frage nach den *Handlungskompetenzen* der Teilnehmer und ihre Lebenswelt in den Vordergrund der didaktischen Diskussion auch in der evangelischen Erwachsenenbildungiw. Identitätsfindung und Weiterbildung, Individuum und Gesellschaft, Probleme und Person sollen in einem offenen Curriculuml"? aufgenommen werden.

---

104. T. Brocber, Gruppendynamik und Erwachsenenbildung, 1967.

105. Vgl. *G. Doerry,* Sozialemotionale Bedingungsfaktoren des Lernens von Erwachsenen, in: ders. u. a., Bewegliche Arbeitsformen in der Erwachsenenbildung, 1981, S.9.

106. Lernen, S.26.

107. Ebenda, S. 35.

108. Ebenda, S. 36ff.

109. Ebenda, S. 39.

Unter dieser Modifikation des Curriculumsbegriffes scheint eine Neuorientierung möglich, die den Grundgedanken der bisherigen Didaktik nicht verrät: Der Erwerb von Handlungskompetenz ist die Aufgabe des Erwachsenen selbst[110] und Erwachsenenbildung ist deshalb *notwendig teilnehmerorientiert.* »Teilnehmerorientierung als didaktisches Kriterium besagt, daß nicht in erster Linie die Interessen der Institution ... sondern vorrangig die Fragen und Interessen der Teilnehmer den >Gegenstand< wie. den -Prozeß- des Lernens bestimmene-'", denn »Selbstverwirklichung kann sich der Teilnehmer nur selbst als Ziel setzen«112.

Gemäß dieser Prämisse werden nun methodisch neue Formen der Vermittlung von Inhalten notwendig; Referate und Vorträge werden abgelöst von Arbeitsmaterialien und Medien113, auf die die selbstbestimmte Gruppe zurückgreifen kann, aber nicht muß114. Angesichts der Situations- und Lebensweltorientierung können sie nur Impulse[115] geben, die konkrete Vermittlung zwischen thematischem Angebot und situativem Fragen geschieht durch das die Veranstaltung durchführende Team. Aufgabe des pädagogischen Mitarbeiters ist es, aus einer »vorgängigen Situationsanalysee'P'adaquate thematische Angebote zu formulieren. Dazu bedarf er einer Sachkompetenz, die ergänzt wird durch seine didaktische Planungs- und durch die Durchführungskompetcnz-'", die das tatsächliche Gelingen der Veranstaltung gewährleisten sollen. Der *Mitarbeiter* ist dabei nicht als Lehrer, sondern als *Helfer* und *Mit-Lernender* zu begreifen, um den Ansatz einer Teilnehmerorientierung nicht zu desavouierenü". Trotz seiner zentralen Rolle steht das Fragen der Erwachsenen im Mittelpunkt, denn auch wenn er die »Teilnehmeräußerungen als Signale ihrer wirklichen Fragen zu deuten«118 hat, so bleiben doch zur »Vermittlung >adäquater Problemhilfencs!'? die durch die bisheriger Lebensgeschichte und Umwelt präfigurierten Interessen und Bestimmtheiten vorrangig[120]. Wird durch diesen Ansatz Unmittelbarkeit und gegebene Bestimmtheit tatsächlich auf die mögliche Bestimmung der Teilnehmer hin transzendiert? Will man zu Recht den -Erwachsenenbildnerc als Manipulator im Interesse des Subjekts dispensieren, so kann Transzendierung von lebensweltlicher Unmittelbarkeit doch nur durch

---

110. Ebenda, S.43.
111. Ebenda, S. 60.f.
112. Ebenda, S. 61.
113. Ebenda, S. 96ff.
114. Vgl. Aufgabe, S. 72.
115. Vgl. Lernen, S. 131.
115. Ebenda, S. 62.
116. Ebenda, S. 134ff.
117. Vgl. Aufhebungskriterien der Erwachsenenbildung. Informationspapier der Studienstelle der DEAE Nr. 16, 1977, S.3.
118. Lernen, S. 62.
119. Ebenda, S. 64.
120. Vgl. Aufhebungskriterien, S. 5.

die Auseinandersetzung mit dem zunächst scheinbar entfremdenden Inhalt[121] gelingen und Impulse für die Selbstaufklärung des Menschen gesetzt werden. Die Grundfrage dabei ist, wie mögliche Zukunft aktualisiert werden kann. Unter der Perspektive des Bildungsbegriffs ist damit zu rechnen, daß die wahre, zukünftige Bestimmung nur kontrafaktisch antizipiert werden kann. Zumindest wird sie nicht dem Optimismus huldigen, Zukunft sei aus der Gegenwart unmittelbar zu prognostizieren oder aus der LebenswelT des Menschen selbst erhebbar. Lebensweltorientierung hat mit der Curriculumstheorie, aus der sie entstand, die wesentlichen Momente von Diagnose, Prognose und Planung gemeinsam. Im weitesten Sinne liegt hierin der empirische Ansatz beider.

Ein entscheidender Zug der aufkommenden Curriculumsdebatte war die Kritik am emphatischen, deshalb unempirischen und unplanbaren Bildungsbegriff der geisteswissenschaftlichen Pädagogik. Gegenüber der pädagogischen Orientierung am prognostizierbaren gesellschaftlichen oder lebensweltlich gegebenen *BildungsbedarJ* wird in bildungstheoretischer Tradition das *Bildungsrecht* des Individuums eingeklagt, die Grenzen bestimmender Gegenwart zu überschreiten. Bildungs- und Curriculumstheorie sind so in höchst unterschiedlicher Weise zukunftsbezogen; aber sie sind deshalb ebenso different in ihrem Gegenwartsbezug, denn als Kind von Bildungsplanung unterstellt sich die Curriculumstheorie der gesellschaftlichen Funktionsbestimmung von Lernen. Bildung orientiert sich demgegenüber an einem Individuum, das nicht Opfer, sondern Täter des Gesellschaftsprozesses zu werden vermag.

Durch die enge Verzahnung von »Lernen und Handeln« (so der programmatische Titel der Konzeption der DEAE) werden die Grundgedanken der Curriculumstheorie übernommen; damit wird tendenziell der Bildungsgedanke auch in der kirchlichen Erwachsenenbildung aufgegeben. Obwohl gerade hier die Entschulungsdiskussion besonders heftig geführt wird[122], wird sie letzten Endes doch zu einer eSchulungx, die zwar gegenüber der schulischen Institution die Struktur'P, nicht aber die gesellschaftlich determinierte Funktion und die curricular einholbaren Inhalte zukünftiger Lebensbewältigung aufgibt.

Der Teilnehmer erwirbt *Handlungskompetenz in gegebenen Handlungsräumen;* die inhaltliche Bestimmung der Kompetenz bleibt insofern vorgegeben und ist im Lernprozeß nur noch zu ratifizieren. Die Ersetzung des

121. Vgl. Lernen, S. 67.

122. Vgl. *E. Meueler,* Pädagogische Ansätze zur Entschulung kirchlicher Erwachsenenbildung, in: ThPr 2, 1976, S. 107-124.

123. Vgl. Aufhebungskriterien, S. 10.

Bildungs- durch den Lernbegriff intendiert die ethische Entscheidung für den Sinn des jeweils gegebenen. Bildung geschieht demgegenüber dort, wo der Mensch nicht unmittelbare Handlungskompetenz, sondern eine diese einschließende und überschreitende *ethische Kompetenz* erwirbt.

3. SOZIALETHISCHE THEMEN IN DER KIRCHLICHEN ERWACHSENENBILDUNG (BEISPIEL DEAE)

Eine Untersuchung darüber, welche Themen im gesamten Umfeld der kirchlichen Erwachsenenbildung - vom Gemeindeabend bis zu Kursen im Rahmen des Bildungsurlaubs - faktisch angeboten werden, liegt nicht vor, wie überhaupt das Praxisfeld Erwachsenenbildung zu den blinden Flecken einer kritischen, empirischen Praktischen Theologie gehört. Die verschiedenen Offerten an Unterrichtsmaterialien müssen nicht unbedingt repräsentativ für das Bildungsangebot der Kirche sein; sie zeichnen allerdings angesichts des noch unerheblichen Absatzes den allgemeinen Trend an. In dem Maße, wie sich in der Religionspädagogik der problemorientierte Ansatz durchsetzte, traten auch in der Erwachsenenbildung die explizit theologischen und religiösen Themenstellungen zurück; trotzdem stellen sie – nach einer Übrsicht von 1980[124] – mit 35% aller Materialien noch das Hauptkontingent. Immerhin haben bereits 25% der angebotenen Arbeitsmaterialien im weiteren Sinne ethische Themen zum Inhalt.

3.1 Frieden - Thema der Themen?

Die Übersicht über den internen Markt der Erwachsenenbildung ist für Außenstehende noch schwieriger als für die unmittelbar betroffenen Mitarbeiter. Der größte Teil der Materialien »wird nach wie vor in Selbstproduktion hergestellt«125, wobei die broschierte Materialsammlung gegenüber dem Buch die eindeutig dominierende Darbietungsform ist. Insgesamt werden von über 50 Institutionen recht verschiedenartige Modelle für die Praxis angeboten. Innerhalb des sozialethischen Themenkomplexes differenziert die Kartei von 1980 zwischen neun Bereichen; im Grunde kann man jedoch drei übergeordnete Problemkreise erheben. Die verschiedenartigen Träger setzen entsprechend ihrer allgemeinen Aufgabenbestimmung unterschiedliche Schwerpunkte. Die Tatsache, daß zur Erwachsenenbildung auch Missionsanstalten und das Diakonische Werk

124. Vgl. Kartei der Arbeitsmaterialien für Erwachsenenbildung. Informationspapier der Studienstelle der DEAE Nr. 34/35, 1980, S. 61.

125. Lernen, S. 97.

zählen, ja diese Institutionen Material in erheblichem Umfang zur Verfügung stellen, erklärt, weshalb das Thema »weltweite Verantwortung« mit 16 Arbeitsmaterialien innerhalb des sozialethischen Zusammenhangs am stärksten vertreten ist. Zum einen sollen über die Erwachsenenbildung kirchliche Aktionen, z. B. die Sammlung »Brot für die Welt« argumentativ begleitet werden, zum anderen gehört zum neuen Selbstverständnis vieler Missionswerke auch die Information über die Dritte Welt.

Sieht man einmal von den Materialien ab, die nur der unmittelbaren Selbstdarstellung der Träger und der Praxis einer Missionsarbeit dienen, so sind viele der unter dem Titel »weltweite Verantwortung« erfaßten Materialien in die Kategorie *»Frieden«* einzuordnen, wenn man nicht von einer negativen Definition des Friedens ausgeht und zugleich *den Friedensbegriff komplex als auf sozialer Gerechtigkeit beruhenden Weltfrieden erfaßt*[126]. In dieser Perspektive kann auch gezeigt werden, daß die Erwachsenenbildung mit dem Friedensthema sich nicht nur an eine aktuelle Diskussion anschließt, sondern eine eigene genuine Tradition fortsetzt, durch die die gegenwärtig auf die militärischen Aspekte und einen negativen Friedensbegriff (Abwesenheit von Krieg und Gewalt) fixierte Diskussion produktiv weitergeführt werden kann. Die Frage der Menschenrechte, ein weiteres Themenfeld der Erwachsenenbildung, ist in gleicher Weise unter das Friedensthema zu subsumieren. An zweiter Stelle steht der *ökologische ProbJembereich* mit insgesamt 20 Arbeitsheften; er umfaßt die gesamte Spannweite der allgemeinen Diskussion, von der Kernenergie, über Umweltfragen bis hin zu den Möglichkeiten neuer individueller und kollektiver Lebensstile. Als dritter, allerdings doch vernachlässigter Schwerpunkt ist die *Arbeitswelt* aufzuführen, wobei das Problem der Arbeitslosigkeit von besonderer aktueller Bedeutung ist. Angesichts der Tatsache, daß die Industrie- und Sozialarbeit ein hervorragendes Praxisfeld kirchlicher Erwachsenenbildung ist, fällt diese vornehme Zurückhaltung besonders auf.

Frieden, Ökologie und Arbeitswelt sind so die sozialethischen Hauptthemen der kirchlichen Erwachsenenbildung. Systematisch hängen die drei Themenbereiche eng zusammen, denn wenn Frieden auch den inneren, sozialen meint, dann sind unmittelbar auch die entscheidenden Konflikte in unserer Gesellschaft angesprochen. Ungerechte Verteilung von Eigentum wie von Arbeit sind Gewaltphänomene, Willkür gegen betroffene Bürger wie gegen die Natur bedrohen den möglichen komplexen Frieden; dort wo die humanen Potenzen einer Gesellschaft und die

126. Vgl. *F. Wagner,* Systematisch-theologische und sozialethische Erwägungen zu Frieden und Gewalt, in: *eh. Bäumler, G. Lämmermann* u. a., Friedenserziehung als Problem von Theologie und Religionspädagogik, 1981, S. 74ff. u. S. 93ff.

Selbstgestaltungsmöglichkeiten des Individuums durch die soziale Wirklichkeit restringiert werden, ist noch nicht Frieden. Deshalb müssen solche Sachverhalte in einer kirchlichen Erwachsenenbildung, die sich des Friedensthemas aus eigener christlicher Kontinuität annimmt, angesprochen werden. *Erwachsenenbildung heißt dann prinzipiell Bildung zur Friedensfiihigkeit*[127] und der *Frieden* wird so zum *zentralen sozialethischen Thema.* Als sozialethisch thematisiert wird es zugleich unmöglich, Friedensfähigkeit nur als eine Gesinnung entwickeln zu wollen. Nachdenken über die Bedingungen von Unfrieden, Kenntnisnahme grundlegender intervenierender Sachverhalte und die Antizipation alternativer Möglichkeiten im eigenen Handeln und Denken werden zu notwendigen Elementen dieser Arbeit. Insofern sie angesichts seiner gegenwärtigen Bestimmtheit die Bestimmung des Menschen aktuell zu vermitteln sucht, ist diese Erwachsenenbildung dann tatsächlich der Ethik des Bildungsbegriffs verpflichtet.

Die von der DEAE herausgegebenen Arbeitsmaterialien spiegeln den allgemeinen Trend: auch hier finden sich die drei Themenschwerpunkte. Durch zwei relativ entgegengesetzte Projektberichte ist die industrielle Arbeitswelt vertreten--" und zwei weitere Informationspapiere behandeln ökologische Themen--"; der eigentliche Schwerpunkt aber liegt auf der Friedensthematik, der insgesamt sechs Veröffentlichungen der Studienstelle zugeordnet werden können. Zum einen ist das Arbeitslosenprojekt Frille eingebettet in eine regionale Friedensarbeit, zum anderen sind die beiden mit Problemen der Gastarbeiter befaßten Informationent-? wegen ihrer Absicht, durch Kenntnisse über die jeweilige Situation Vorurteile und damit Bedingungen für den sozialen Unfrieden abzubauen, Elemente von Friedenspädagogikt>'. Explizit dem Friedensthema gewidmet sind

127. Zu entsprechenden Bestimmungen des RU, vgl. *eh. Bäumler,* Friedenserziehung und Religions unterricht - Religionsunterricht als Friedenserziehung, in: eh. Bäumler, a. a. O., S. 130ff.

128. Das Arbeitslosenmodell Frille. Informationspapier der Studienstelle der DEAE Nr.20, 1978. Soziales Lernen mit Industriearbeitern. Informationspapier der Studienstelle der DEAE Nr. 36, 1980.

129. Politische Bildung am Beispiel der Auseinandersetzung um Kernenergie - zwei Modelle. Informationspapier der Studienstelle der DEAE Nr.21, 1978. Umweltkrise – Neue Lebensstile. Informationen der Studienstelle der DEAE Nr. 27, 1979.

130. Lernen am Beispiel West-Sizilien. Informationspapier der Studienstelle der DEAE Nr.37, 1981. Begegnung mit Muslimen. Medien, Materialien und didaktische Hinweise. Informationspapier der Studienstelle der DEAE Nr.38/39, 1981.

131. Vgl. West-Sizilien, a. a. O., S. 1.

drei Veröffentlichungen, die durch Umfang und Form *von* den sonstigen abweichen.'

3.2 »Durcb Bildungsbemühung den Frieden entwickeln«132

sSchntte zum Krieg ... Schritte zum Frieden-P> erschien anläßlich des 40. Jahrestages des Überfalles auf Polen; durch diesen Anlaß ist der Inhalt des Heftes bestimmt, der weniger konkrete Entwürfe[134] und Projektbeschreibungen enthält, als vielmehr einzelne Fragen (Ursachen, Konzentrationslager, biblisch-theologische Informationen, deutsch-polnische Aussöhnung u. ä.) kurz abhandelt. Es stellt eher eine Materialsammlung als eine didaktische und theoretische Aufarbeitung des Themas dar.

>Friedensarbeit in der Region(135 berichtet über die Friedensaktionen, aus deren Zusammenhang bereits das Arbeitslosenzentrum Frille entstand, gibt weiterführende, neue Initiativen anregende Informationen und reflektiert die bisherige Praxis. In ihr wurde von einem »mehrdirnensionalen Ansatz der Friedensforschung *(GaltungfSenghaas)136* ausgegangen und ein Modell für eine *komplexe, regionale* und damit *konkrete* Friedensarbeit entwickelt, das »im Familienalltag und am Arbeitsplatz, im überschaubaren Feld der Kommunalpolitik verwurzelt sein«137 will. Deutlich ist hier die notwendige Grenzüberschreitung zur *Gemeinwesenarbeit* und ebenso deutlich wird, daß Erwachsenenbildung in diesem Modell versucht, den kompensatorischen Ansatz zu überwinden. Neben den von den Betroffenen selbst getragenen Projekten steht die Ausbildung von Friedensarbeitern[138] im Vordergrund. Der explizit kirchlich-religiöse Beitrag wird darin gesehen, daß im kirchlichen Raum und der Tradition des Christentums Anstöße zu produktiver Phantasie und Kommunikation erlebt werden können (Meditationen, Nachtgebet). Eingerahmt sind die Praxisberichte von theoretischen Überlegungen zur Friedenspädagogik und zur Militärpolitik. Im Begründungszusammenhang vermißt man - außer einem lapidaren Hinweis auf die Schalem-Vorstellung - eine theologische Reflexion des Themas, die zumindest als Information für die Mitarbeitet sinnvoll ist.

---

132. A. Gregory, j. Halberstadt u. a., Den Frieden entwickeln (Materialien zur Erwachsenenbildung). 1981, S. 9.

133. DEAE (Hrsg.), Schritte zum Krieg ... Schritte zum Frieden. (Nachdruck von: Weltweite Hilfe, Heft 4, 1979) 1979.

134. Ebenda, S. 94 ff.

135. Friedensarbeit in der Region. Informationspapier der Studienstelle der DEAE Nr. 40/41, 1981.

136. Ebenda, S. 8.

137. Ebenda, S.4.

138. Ebenda, S. 14ff.

Die theologische Fragestellung wird von der dritten Veröffentlichung der Studienstelle aufgenommen. sDen Frieden entwickelnd-? ist nach längerer Unterbrechung die neueste Buchveröffentlichung der DEAE in der Reihe sMaterialien für die Erwachsenenbildungc; sie entstand in Zusammenarbeit mit der Forschungsstelle der Evangelischen Studiengemeinschaft (FESt.). *W. Lienemann* äußert sich im ersten Beitrag zur »evangelischen Kritik an der Gewalt«[140], wobei als »einmalige Konzentration christlicher Ethik«[141] von Röm 12-15 auszugehen sei, denn hier werde der »Riß zwischen der Ordnung Gottes und der Ordnung dieser Welt ... zwischen der Ordnung der Liebe und der Ordnung der Gewalt«[142] entfaltet. Aus dieser radikalen Antithetik gewinnt der Christ die Kompetenzen zum kritischen Umgang mit der auf Lieblosigkeit und Gewalt beruhenden Welt. »Die Kritik der Gewalt steht damit vor dem unendlichen Riß, der die Ordnung der Gewalt, auch wenn diese dem Recht zu dienen versucht, von der Ordnung der Liebe und des Leidens trennt[143].« Angesichts dieses Sachverhaltes ist veränderndes Handeln nicht möglich, weil wir selbst der Gewalt dienen[144]. Die Tat des Christen liegt im Zeugnis, Gebet und in der Hoffnung'<'. Die Geschichte der Welt jedoch bleibt in theologischer Perspektive eine Geschichte der Gewalt, über der zeichenhaft das Kreuz Christi als ihr Ende aufgerichtet ist; Weltfriede und der Friede Gottes sind letztlich unvermittelbar. Die gesinnungstheologische Begründung bleibt gegenüber den Konkretionen der Ethik[146] relativ abständig und beliebig.

Weder im Beitrag Lienemanns selbst, noch im Gesamtkontext der Veröffentlichung wird versucht, die theologische Diskussion mit der in der Friedensforschung und -pädagogik zu vermitteln. Mehr als nur zeichenhaftes Tun intendieren demgegenüber nämlich alle anderen Beiträge. Erziehung zur Konfliktfähigkeit ist Thema des Beitrages von *j. Halberstadt,* der insgesamt nicht recht deutlich macht, welche friedenspädagogischen Intentionen hier eigentlich zugrunde liegen. Elemente kritischer Friedenserziehung werden dominiert von einem individualistisch-einübenden Konzept'<'. Sehr sachlich und informativ macht *U. Schuch* die Frage der Asylanten zum »Prüfstein für unsere Menschlichkeit«[148]. Die Frage, was dieses Problem mit dem Friedensthema verbindet,

139. S. Anm. 132.
140. Ebenda, S. 11-28.
141. Ebenda, S. 13.
142. Ebenda, S. 14.
143. Ebenda, S. 20.
144. Ebenda, S. 17.
145. Ebenda, S. 24f.
146. Ebenda, S.24-28.
147. Als Beleg vgl. z, B. ebenda, S. 55.
148. Ebenda, S. 58.

wird allerdings nicht gestellt; könnte die Verweigerung von Asylgesuchen und die Aussonderung bestimmter unliebsamer Asylanten als Ausdruck struktureller Gewalt in unserer Gesellschaft verstanden werden oder sind die »Identitätskrisen, -einbußen, -verlusteetf? als Störungen des inneren Friedens der Asylanten selbst zu betrachten?

Ideologie und mögliche Wirklichkeit eines Krieges unter unseren Bedingungen sind Gegenstände des Aufsatzes von *B. Moltmann*[150]. Im Sinne einer teilnehmerorientierten und situationsbezogenen Erwachsenenbildung macht er den Vorschlag, die Kriegsideologie und die damit verbundenen Interessen von den Kriegsdenkmälernt'" unserer gemeindlichen Umwelt zu erschließen. Ein Beitrag zur Spurensicherung in der eigenen Geschichte, der radikal und politisch wird, wo auch die neuere Geschichte und der Anteil der Kirchen an ihr einbezogen wird[152]. Die letzte Abhandlung von *A. Gregory*[153] wendet sich dem nahezu sklassisehen- Gebiet kirchlicher Friedensarbeit mit Erwachsenen zu, dem Problem des Nord-Süd-Gefalles und dem Hunger in der Welt, der behebbar wäre, würden die Industrienationen nicht die anderen Länder hungrig essen. Abgesehen von dem eher appellativ moralischen Impetus dieser Argumentation, macht auch dieser Beitrag darauf aufmerksam, daß *Friede mehr ist als nur Nicht-Krieg.* Er bezieht das Leben innerhalb einer Familie ebenso ein wie das zwischen verschiedenen Gruppen innerhalb eines Staates und der Staaten untereinander. Frieden entwickeln heißt, diesen komplexen Zusammenhang auch in der Erwachsenenbildung aufzunehmen.

Die beiden letztgenannten Publikationen der Studienstelle der DEAE sind dafür brauchbare Modelle und Materialien. Aber sie belegen auch, was bereits die Diskussion um die theologisch-theoretische Begründung der Erwachsenenbildung gezeigt hat. Die Ethik des pädagogischen Handelns mit Erwachsenen, die sich auch in der Didaktik der Erwachsenenbildung niederschlägt, verdankt sich nicht einer theologischen Begründung, sondern den Traditionen einer bildungstheoretischen Didaktik, die sich hinter dem Rücken der aktuellen Revision der Erziehungswissenschaft dennoch durchgehalten hat. *Die theologische Reflexion scheint dort ebenso entbehrlich wie hier in den Konkretionen einer Bildung zur Friedensfähigkeit.* Die Frage nach der Umsetzung ethischer Konzeptionen aus der Theologie in die Erwachsenenbildung geschieht so bestenfalls un-

149. Ebenda, S. 87.
150. Ebenda, S. 100f.
151. In diesem Sinne könnte dann auch das Verhältnis Kirche und Krieg (vgl. S. 118ff.) konkretisiert werden.
152. Vgl. S. 126ff.

oder vorbewußt. Theologie verkommt zur Präambel oder zum Begründungsort vorgängiger Motive; zugleich legt sie sich selbst dabei primär als Dogmatik und nicht als Ethik aus. Die notwendige, weil kirchliche Erwachsenenbildung intentional und inhaltlich spezifisch qualifizierende Vermittlung zwischen Pädagogik und Theologie, theologischer Ethik und Erwachsenenbildung kann nur als der Streit über den gemeinsamen Sachverhalt, nämlich der Wirklichkeit des individuellen und gesellschaftlichen Lebens in den Konkretionen von Bildung und Frieden diskursiv herbeigeführt werden. Dies ist bisher weder hinsichtlich der sozialethischen Themen in der Erwachsenenbildung, noch bezüglich der möglichen ethischen Implikationen in ihrer theologischen und pädagogischen Selbstbegründung gelungen.

Dr. Godwin Lämmermann

ev. Theol. Fakultät
Schellingstr. 3/111 VG
8000 München 40

Systematische Theologie als Bezugswissenschaft religionsunterrichtlicher Fachdidaktik?

VON RAINER LACHMANN

Eine theologische oder religionsunterrichtliche *Fachdidaktik* als eigenständige Wissenschaftsdisziplin im Rahmen des Fächerkanons theologischer Wissenschaft und Lehre zu etablieren, bereitet nach wie vor Schwierigkeiten. Teils wird die Fachdidaktik je bei den biblischen, historisch- und systematisch-theologischen Einzeldisziplinen angesiedelt, was beinahe notwendigerweise zur Folge hat, daß sie auf die bloße Anwendung einzelwissenschaftlich-theologischer Erkenntnisse reduziert wird. Teils wird sie aber auch der Praktischen Theologie bzw. Religionspädagogik zugeordnet, was wiederum der Gefahr einer unangemessenen Isolierung der Fachdidaktik gegenüber den genannten theologischen Fachwissenschaften Vorschub leisten kann. Nun spricht sicher im Interesse optimaler Wahrnehmung der genuinen fachdidaktischen Aufgaben vieles für die Ansiedlung der Fachdidaktik im Kernbereich der Religionspädagogik, womit nicht nur die Frage des Verhältnisses der Fachdidaktik zu den genannten theologischen Einzelwissenschaften, sondern zugleich auch *das Problem der vorrangigen Bezugswissenschaft oder Bezugswissenschaften jachdidaktischen Arbeitens* geklärt werden muß. Um diese Fragestellung soll es im folgenden vorrangig gehen: Kann die *Systematische Theologie*, vielleicht sogar die theologische *Ethik* in dieser Hinsicht besonders hilfreich sein?

I. VERSTÄNDNIS UND AUFGABEN RELIGIONSUNTERRICHTLICHER FACHDIDAKI'IK

Sprechen wir im präzisen Sinne von *religionsunterrichtlicher Fachdidaktik* - und darauf sollen unsere Ausführungen hier konzentriert sein -, so sind darin das Fach Religionsunterricht, die Religions-

pädagogik im engeren Sinne als Theorie dieses Faches, die Fachwissenschaft und die Didaktik zum fachdidaktischen Wissenschaftsgebiet integriert. Das Schulfach »Evangelische Religionslehre« oder »Evangelischer Religionsunterricht« ordnet sich als Fachwissenschaft zunächst die Theologie zu, die damit auch für die praktisch-theologische Disziplin der Religionspädagogik bestimmenden Einfluß gewinnt. Didaktik meint hier den pädagogischen Wissenschaftsbereich der allgemeinen Didaktik, die wiederum in sehr engem Konnex mit der Schulpädagogik zu sehen ist. In solchem zergliedernden Verfahren kommen demnach Theologie, Religionspädagogik, allgemeine Didaktik und Pädagogik als die entscheidenden Bezugswissenschaften religionsunterrichtlicher Fachdidaktik in den Blickt. Wissenschaftstheoretisch fände sich die religionsunterrichtliche Fachdidaktik damit angesiedelt im Überschneidungsfeld der genannten Wissenschaftsgebiete, die von ihr unter eigenständiger Fragen- und Aufgabenstellung integriert und verbunden werden müßten.

Wesentliches Erfordernis, um Fachdidaktik derart als selbständige Verbund- oder Integrationswissenschaft verstehen und verantworten zu können, wäre damit ein Doppeltes: einmal die klare Definition ihrer spezifischen Aufgaben, zum anderen die grundsätzliche Auseinandersetzung und das beständige Gespräch mit der allgemeinen Didaktik und der Fachwissenschaft Theologie! Aber wo in der Theologie findet sie Unterstützung bei ihrer Integrationsaufgabe?

Unter den genannten bezugswissenschaftlichen Voraussetzungen ist die dem Schulfach Evangelische Religionslehre zugeordnete und angewiesene *religionsunterrichtliche Fachdidaktik* zunächst grundsätzlich *funktional Zu definieren* als *»Integrations- und Vermittlungsreflexion von fachwissenschaftlich-theologischen und humanwissenscbaftlicben Erkenntnissen, Gegebenheiten und Belangen im Erschließungshorizont religionspädagogischer Zielsetzung«.* Im Gesamt der Religionspädagogik, der die Fachdidaktik von uns zentral zugeordnet ist, vollzieht sich fachdidaktisches Arbeiten »auf der mittleren Reflexionsebene zwischen religionspädagogischer

1. VgL *Kl. Wegenasls* Verständnis von Fachdidaktik, in: Orientierungsrahmen Religion. Gütersloh 1979, S. 49-68, bes. S.52.

Grundlagenerörterung und praxisnaher Projektarbeit und ist – vermittelt über die jeweiligen Bezugswissenschaften und ihre didaktisch relevanten Ergebnisse – wie die religionspädagogische Theorie orientiert am religionsunterrichtlichen Faktorenkomplex bzw. an den einzelnen den Religionsunterricht konstituierenden Faktoren« wie Inhalt, Methode, Schüler, Lehrer, Schule, Gesellschaft und Kirche-, Diese mehr wissenschaftstheoretisch abgezweckte Definition läßt sich in operationalisierbarer Konkretion umschreiben und lautet dann: *»Religionsunterricbtlicbe Fachdidaktik ist die Reflexion des Was, Warum und Wozu religionsunterrichtlicher Vermittlung theologischer Erkenntnisse und Inhalte an bestimmte Schüler im Erschließungshorizont religionspädagogischer Zielsetzung.«* Im Unterschied zu einem weiteren Verständnis von Fachdidaktik, das die Wie-Reflexion miteinbezieht, definieren wir hier Fachdidaktik im engeren - von Methodik abgegrenzten – Sinne>.

Entsprechend diesem Verständnis ergibt sich als *Hauptaufgabe religionsunterrichtlicher Fachdidaktik* die wissenschaftliche Auswahl-, Begründungs- und Vermittlungsreflexion im Blick auf verantwortete Inhalte und Ziele evangelischen Religionsunterrichts. Daraus folgen für die fachdidaktische Auseinandersetzung primär *drei Aufgaben:* 1. gleichsam als Bedingung der Möglichkeit sachlich fundierter didaktischer Reflexion die Ermittlung, Begründung und Anwendung von *Auswahlkriterien* für die religionsunterrichtlichen Inhalte. Das erfordert unter ständiger Berücksichtigung der Eigenart und Konvergenzmöglichkeiten der theologischen Stoffe vor allem die kooperative Auseinandersetzung mit den einschlägigen Ergebnissen im Bereich der allgemeinen Didaktik, wie sie unten angedeutet wird. Damit aufs engste verbunden, verlangt die 2. Aufgabe die inhaltsbezogene Reflexion religionsunterrichtlicher *Zielsetzungen* in ihren verschiedenen Abstraktionsebenen und -graden. Hier ist religionsunterrichtliche Fachdidaktik auf die grundsätzlichen Erwägungen der sie umgreifenden und tragenden Religionspädagogik angewiesen; denn von

2. *R. Lacbmann,* Ethische Kriterien im Religionsunterricht. Gütersloh 1980, S. 131.
3. Vgl. dazu und zum folgenden *R. Lachmann:* Was ist und soll religionsunterrichtliche Fachdidaktik?, in: *ders.* (Hrsg.), Re1igionsunterricht als religions pädagogische Herausforderung. Festschrift für H. Angermeyer (Rph 9), Aachen 1982, S.59-65.

dieser werden die Zielfragen im Rahmen des religionsunterrichtlichen Faktorenkomplexes - also unter gründlicher Auseinandersetzung mit fachwissenschaftlichen Inhaltsansprüchen. Schultheorien, Gesellschaftssituation, kirchlichen und gesellschaftlichen Erwartungen, Meinungen, Wertvorstellungen und Zielen - bedacht und je in ein religionspädagogisches Gesamtkonzept integriert der fachdidaktischen Bearbeitung und Besinnung aufgetragen. Mit diesen zwei ersten Aufgaben sind die Voraussetzungen geschaffen, um sich der 3., der eigentlichen fachdidaktischen Aufgabe zuzuwenden. Bei ihr geht es unter dem leitenden Vermittlungsaspekt um die *Auswahl und Aufarbeitung der Inhalte* evangelischen Religionsunterrichts. In ihrem Mittelpunkt steht – pauschal gesprochen und die von uns hier anvisierte Frage- und Problemstellung verbergend - die *Auseinandersetzung mit der theologischen Fachwissenschaft,* ihren Erkenntnissen, Denkweisen und Methoden. Diese müssen als fachdidaktisches Programm und unverzichtbarer Auftrag zugleich den erarbeiteten didaktischen Fragen, Erfordernissen und Maßgaben kritisch ausgesetzt werden und können, so sie diesen fachdidaktischen »Filter« erfolgreich passiert haben, gleichsam im Vollzug einer »Didaktisierung der Theologie«? zu pädagogisch und theologisch verantworteten Inhalten und Lernzielen des Religionsunterrichts »befördert« werden! *Unsere Frage ist, welche Theologie oder welche theologische Disziplin dieser Jachdidaktischen »Befordenmg« gewachsen bzw. dafür besonders geeignet oder prädisponiert ist.*

2. DIE ALLGEMEINE DIDAKTIK ALS PÄDAGOGISCHE BEZUGSWISSENSCHAFT RELIGIONSUNTERRICHTLICHER FACHDIDAKTIK

Bevor wir diese Hauptfrage unseres Beitrags ausführlich angehen können, müssen wir uns zunächst mit der fachdidaktischen Relevanz der *allgemeinen Didaktik* beschäftigen. Wie oben bereits angedeutet, bildet diese neben der theologischen Fachwissenschaft die andere unabdingbare Bezugswissenschaft religionsunterrichtlicher Fachdidaktik. Als Fachdidaktik evan-

4. *K. Dienst,* Die Funktion der Religionspädagogik an den Hochschulen, in: *E. Feifel* u. a. (Hrsg.), Handbuch der Religionspädagogik 2, GüterslohfZürich 1974, S. 383-394, bes. S.386.

gelischen Religionsunterrichts hat diese Fachdidaktik zwar im letzten ihr normatives »Standbein« in der Theologie, gleichwohl ist sie verpflichtet zur wechselseitig-kritischen Integration der allgemeindidaktischen, pädagogischen und anderen humanwissenschaftliehen Erkenntnisse wie zum partnerschaftliehen Konvergenzdiskurs mit den normativen Ansprüchen und Ansätzen im Bereich der Humanwissenschaften - hier: der allgemeinen Didaktik.

Das *Spektrum allgemeindidaktischer Theorien der Gegenwart* ist breit gefächert und stark differenziert. Sie im einzelnen darzustellen, ist hier nicht der Ort; wir beschränken uns statt dessen darauf, solche allgemeindidaktischen Ansätze, Aspekte und Maßgaben zusammenzustellen, die unter der leitenden fachdidaktischen »Filterperspektive« besonders brauchbare Ergebnisse versprechen. Zu diesem eklektisch anmutenden Verfahren berechtigt uns neben anderem die Feststellung, daß es sich bei den gegenwärtig wichtigsten Didaktikansätzen nicht um einander ausschließende und bekämpfende Gegensätze handelt, sondern eher um einander ergänzende und korrigierende Aspekte des komplexen didaktischen Geschäfts>. Das voraussetzend nehmen wir folgende fünf allgemeindidaktische Positionen und Ansätze fachdidaktisch etwas genauer in Augenschein: die bildungstheoretische, die lerntheoretische, die curriculare, die realistische und die kommunikative Didaktik.

(1) Die in der geisteswissenschaftlichen Pädagogik wurzelnde *bildungstheoretische Didaktik,* vor allem in ihrer von *Wolfgang KlaJki* bestimmten Ausprägung der fünfziger und frühen sechziger jahres, gewinnt unser fachdidaktisches Interesse insbesondere aufgrund ihrer Zentralkategorie der *Bildung.* Auch der evangelische Religionsunterricht partizipiert selbstverständlich am gesamtschulischen Bildungsanliegen, wobei von uns Bildung vor allem als pädagogisches Signum, Ferment und Korrektiv im fachdidaktischen Reflexionsprozeß verstanden werden will. In dieser Funktion kommt der inhaltlichen Seite des Bildungsbegriffes nur untergeordnete Bedeutung zu, was freilich die theologisch bestimmte religionsunterrichtliche Fachdidaktik nicht davon dispensieren kann, gegenüber einer normativ inhaltlichen Füllung des Bildungsverständnisses kritische Aufmerksamkeit walten zu lassen. Nur so ist zu verhindern, daß anstelle eines religionsunterrichtlich tragbaren Bildungsbegriffes (wie etwa dem

5. Vgl. *H. Blankertz'* Äußerungen zu den drei Grundpositionen gegenwärtiger Didaktik in seinem Buch »Theorien und Modelle der Didaktik«, München 9. Aufl. 1975, bes. S. 8; außerdem *R. Winkel,* Die kritisch-konstruktive Didaktik, in: Westermanns Pädagogische Beiträge 32. Jg. 1980, S. 200-204, bes. S.204.
6. Vgl. vor allem *W. Klafkis* 1963 erstmals erschienene »Studien zur Bildungstheorie und Didaktik«.

der geisteswissenschaftlichen Didaktik7) ein weltanschaulich besetzter Bildungsbegriff tritt. Auf dem Hintergrund solch kritischen Wächteramtes gewinnt die *Bildungskategorie* für unser fachdidaktisches Anliegen die oben bereits angedeutete *dreifache funktionale Bedeutung.* 1. erinnert sie verpflichtend an die pädagogische Intentionalität und Verantwortung des Religionsunterrichts, 2. wird sie gegenüber entfremdenden gesellschaftlichen und institutionellen Ansprüchen und kindvergessenen fachwiesenschaftliehen Anforderungen korrigierend für das Eigenrecht des Kindes eintreten und 3. wird sie im fachdidaktischen Reflexionsprozeß zur Vermittlungskategorie zwischen pädagogischem Kindanspruch und wissenschaftlichem Sachauftrag. So verstanden signalisiert und verbürgt die Bildungskategorie der Fachdidaktik ihre pädagogische Verantwortung, ohne dabei - und das macht zweifellos den Vorzug von Klafkis Programm der »kategorialen Bildung« als doppelseitiger Erschließung von Mensch und Wirklichkeit aus – den Sachanspruch der objektiven Welt aus dem Auge zu verlieren. In den bekannten Fragen der didaktischen Analyse nach der Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung von Unterrichtsinhalten für die Schüler, nach der inhaltlichen Struktur und nach dem Fundamentalen, Elementaren und Repräsentativen von Unterrichtsgegenständen werden der religionsunterrichtlichen Fachdidaktik von .daher bedeutsame *Auswahlkriterien* an die Hand gegeben.

(2) Sucht die eben beschriebene bildungstheoretische Didaktik ihren Platz zwischen deduktiv-normativer und analytisch-deskriptiver Didaktik, so ist die *lerntheoretische Didaktik* in ihrer ursprünglichen Fassung dem deskriptiven Modell zuzuordnen. Als Strukturtheorie des Unterrichts versteht sie sich primär als »wertfreies Beschreibungsmodell«, dem es ganz wesentlich um die möglichst wertneutrale empirische Analyse von konkretem Unterricht nach seinen Voraussetzungen, Faktoren und Prozessen zu tun ist", Dazu wird das Unterrichtsphänomen kategorisiert nach anthropogenen und soziokulturellen Voraussetzungen, Intentionalität, Thematik, Methoden und Medien. Zweifelsohne hilft die lerntheoretische Didaktik damit der Fachdidaktik, die unterrichtliche Situation ernst

7. VgI. z. B. *E. Wenigers* bekannte Formulierung, wonach Bildung definiert wird als der »Zustand, in dem man Verantwortung übernehmen kann« (Die Eigenständigkeit der Erziehung in Theorie und Praxis, Weinheim o. J., S. 138).
8. VgI. den Beitrag von *Wolfgang SChNIZ* »Unterricht - Analyse und Planung« in dem von Paul Heimarm mit seinen Schülern Gunter Otto und Wolfgang Schulz herausgegebenen Band»Unterricht - Analyse und Planung (Hannover 1965; hier zitiert nach der 2. Aufl. 1966, S.13-47, bes. S.24); dieser Sammelband der sogenannten »Berliner Didaktik« wird in der Regel als programmatisches Exemplum lerntheoretischer Didaktik vorgestellt.

zu nehmen, und bewahrt sie vor isolierender Verengung des didaktischen Geschäfts auf die Auswahl und Analyse von Inhalten. Im Blick auf die bildungstheoretische Didaktik hat hier in gewisser Weise eine didaktische »Wendung vom Wünschenswerten zur Analyse der tatsächlichen Prozesse und ihrer effektiven Wirksamkeit« stattgefunden", was sicher für jede Fachdidaktik einen wichtigen Erkenntniszugewinn bedeutet. Andererseits kann die Fachdidaktik gerade in den für sie zentralen Fragen der Auswahl und Begründung unterrichtlicher Gegenstände und Zielvorstellungen von der lerntheoretischen Didaktik keine Hilfe erwarten; deren Anspruch auf wertfreie Unterrichtsanalyse bei gleichzeitiger normativer Abstinenz in allen inhaltlichen Fragen verhindert das und zeigt damit zugleich den Hauptmangel dieses didaktischen Konzepts aufl".

(3) 1967 tauchte mit Saul B. Robinsohns bekannter Arbeit »Bildungsreform als Revision des Curriculum« die sogenannte *Curriculumtheorie* in der deutschen pädagogischen Landschaft auf und drängte für einige Jahre die herkömmlichen allgemeindidaktischen Theorien in den Hintergrund. Es ging und geht ihr in umfassendem didaktischen Bemühen - dafür steht der Begriff Curriculum, der den Komplex von Lernzielen, Lerninhalten und Lernorganisation meint - um das Problem, wozu in den Schulen was und auf welche Weise gelernt werden soll. Als didaktisches Charakteristikum kann dabei für die von Robinsohn angestoßene Curriculumtheorie gelten, daß sie gegenüber den Unterrichtsinhalten und -rnethoden die Priorität der als Schülerqualifikationen verstandenen Lernziele behauptet. Dementsprechend kreist die Curriculumdiskussion auch ganz zentral um

---

9. *K. E. Nipkow,* Allgemeindidaktische Theorien der Gegenwart, in: *K. E. Nipkow*, Schule u. Religionsunterricht im Wandel, Heidelberg/Düsseldorf 1971, S. 68-97, bes. S.80.

10. Bezeichnenderweise hat es sich denn auch mit Beginn der siebziger Jahre weiterentwickelt oder gewandelt zu einer lerntheoretischen Didaktik mit betont kritisch-emanzipatorischem Charakter (vgl. z. B. *W. SchulZ'* Unterricht zwischen Funktionalisierung und Emanzipationshilfe, in: *H. Ruprecht* u. a.: Modelle grundlegender didaktischer Theorien, Hann. 1972, S. 155-184). Hier begegnet sie der Weiterentwicklung v. *W. Klafkis* ehemals rein geisteswissenschaftlich bestimmter bildungstheoretischer Didaktik zur *»kritisch-konstruktiven Didaktik« (W. Klafki,* Aspekte kritisch-konstruktiver Erziehungswissenschaft, Weinheim 1976; *W. Klafki/G. Otto/W. SchulZ,* Didaktik und Praxis, Weinheim 1977; *W. Klafki,* Zur Entwicklung einer kritisch-konstruktiven Didaktik, in: Die Deutsche Schule 69. Jg. 1977, S. 703 - 715), die ihren ursprünglichen hermeneutischen Methodenansatz nicht nur empirisch, sondern auch ideologiekritisch ergänzt und erweitert hat. Interessanterweise wird dabei der Bildungsbegriff emanzipatorisch so besetzt, daß man geradezu von seiner Identifizierung mit dem Emanzipationsbegriff sprechen kann: Für eine religionsunterrichtliche Fachdidaktik Anlaß u. Anstoß

die Fragen der Lernzielfindung und -begründung und ist in diesem Zusammenhang intensiv um die Ermittlung didaktischer Auswahlkriterien und Bestimmungsgrößen bemüht. Fachdidaktische Beachtung verdient dabei zunächst die curriculare *Lernrieiorientierung;* denn sie vermag im Einklang mit der bildungstheoretischen Didaktik die ausschließliche Stoffdominanz von Lehrplanentscheidungen zu verhindern und zwingt durch ihr Dringen auf Lernzielangaben dazu, sich ständig der fachdidaktischen Wozu-Frage bewußt zu bleiben!'. Im Zusammenhang mit dem curricularen Geschäft der Lernzielfindung und -begründung sind sodann in der Funktion didaktischer Auswahlkriterien die sogenannten *Curriculumdeterminanten* Schüler, Wissenschaft und Gesellschaft fachdidaktisch besonders beachtenswert: das vor allem im Blick auf die Determinante *Gesellschaft}* durch die das schulische Lernen verstärkt an gesellschaftlichen Bedürfnissen und Erfordernissen ausgerichtet wird. Dies bedeutete Ende der sechziger Jahre sicher zunächst eine echte Bereicherung der fachdidaktischen Fragestellung. Die gesellschaftliche Dimension darf in einer realistischen Fachdidaktik auf keinen Fall ausgespart werden, bedarf indessen - besonders angesichts bestimmter einseitig gesellschaftsbezogener Auswüchse in der Religionspädagogik – ebenso dringlich des ständigen Korrektivs, um nicht einerseits zur Auslieferung und unkritischen Anpassung an die entmündigenden Zwänge und Machtinteressen unserer Konsum- und Leistungsgesellschaft zu entarten oder aber andererseits in überkritischer gesellschaftlicher Fixierung alle anderen religionsunterrichtlichen Faktoren zu vernachlässigen oder gar auszublenden. Im Festhalten an der Bildungskategorie und am Bildungsauftrag der Schule meinen wir ein solches Korrektiv fachdidaktisch verankert zu haben. Somit stellen die drei Curriculumdeterminanten - in ihrer Ergänzung und kritischen Durchdringung mit den entsprechenden bildungstheoretischen Einsichten - bezüglich des interdependenten Komplexes von Lernzielen und Lerninhalten qua Bildungsinhalten ein didaktisches Auswahl- und Begründungsinstrumentarium dar, das im Rahmen unserer Fragestellung als unverzichtbarer Beitrag der curricularen Didaktik zur

---

genug, kritisch darüber nachzudenken und darüber zu befinden, ob hier tatsächlich noch theologisch unverfänglich von einem undogmatischen u. entideologisierten Bildungsbegriff die Rede sein kann oder nicht. (Vgl. die rp. Auseinandersetzung mit dem Emanzipationsbegriff, in: *R. Lacbmann,* Ethische Kriterien im RU, S. 157ff.)

11. Dabei erinnert die geisteswissenschaftlich bestimmte Didaktik mit ihrer didaktischen Analyse daran, daß es auch stoffimmanente Lernziele gibt, und wehrt so der curricularen Gefahr des Lernzie1fetischismus mit seiner Totalinstrumentalisierung jeglichen Stoffes.

Bewältigung der religionsunterrichtlich-fachdidaktischen Aufgabe gelten kann.

(4) Als beachtenswertes Produkt aktiver Beteiligung an der allgemeindidaktischen Theoriebildung der letzten 25 Jahre muß noch ein didaktischer Ansatz in den Blick genommen werden, der unter der Firmierung *»Realistiscbe Didaktik«* seit Ende der siebziger Jahre immer deutlichere Konturen gewinnt[12]. Herkommend von der geisteswissenschaftlich-bildungstheoretischen Didaktik wird deren hermeneutischer Ansatz von der realistischen Didaktik empirisch ergänzt, ohne daß damit zugleich die allgemeindidaktisch beinahe üblich gewordene ideologiekritisch-emanzipatorische Ausrichtung mitvollzogen wird. Heraus kommt dabei ein didaktischer Entwurf, der die Bedingungen und Grenzen schulischen Unterrichtens und Erziehens ernst nimmt, am Begriff der Bildung und eigengewichtiger Bildungsinhalte festhält und gegenüber einseitigen oder absolut gesetzten Zielsetzungen die Mehrseitigkeit schulischer Ziele betont. In concreto bedeutet letzteres z. B., daß »die Zielsetzung -Selbst- und Mitbestimmung< ... nur als ein Aspekt von Zielsetzungen angesehen (wird), der vor allem durch Erziehung zur Nächstenliebe, Hilfsbereitschaft ergänzt werden muß«13. Hier besitzt religionsunterrichtliche Fachdidaktik in ihrer manifesten Wertgebundenheit die normative Möglichkeit, die emanzipatorische und solidarische Potenz dieser beiden Zielausrichtungen dialektisch miteinander verbunden dem Agapekriterium als dem christlich-ethischen General- und Radikalmaßstab zu subsumieren. Sie behält bzw. gewinnt dadurch bei aller fachdidaktisch gewichteten Anerkennung der von *Beckmann* genannten multidimensionalen »Ziele von Erziehung und Unterricht in der Schulee':' das - jetzt genuin fachdidaktisch begründete und bedingte – *kritische Prinzip* (der Liebe), das *die* realistische Didaktik in ihrer Ablehnung der emanzipatorisch-ideologiekritischen Dimension kritischer Didaktik und Pädagogik allgemeindidaktisch aufgegeben hat. Das eröffnet religionsunterrichtlicher Fachdidaktik dann wiederum die kritisch unterfangene Möglichkeit, der gesellschaftlichen Komponente schulischen Lernens stärkere Bedeutung beizumessen als das in der realistischen Didaktik der Fall zu sein

12. Vgl. u. a. *H.-K. BeckmannfK. Biller* (Hrsg.), Unterrichtsvorbereitung, Braunschweig 1978; *H.-K. Beckmann,* Didaktik und Methodik, in: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Zürich 1980, S.779-805; *ders.*, Empfehlungen zur Unterrichtsvorbereitung aus realistischer Sicht, in: *E. König* u. a. (Hrsg.), Diskussion Unterrichtsvorbereitung, München 1980; *ders.*, Über die Grenzen der Allgemeinen Didaktik und die Notwendigkeit einet Schulpädagogik, in: *ders.* (Hrsg.), Schulpädagogik und Fachdidaktik, Stuttgart 1981, S. 87-109.

13. *H.-K. Beckmann,* Didaktik und Methodik, S. 788.

14. Ebenda, S.791.

scheint. Deren programmatischer Realismus freilich bewahrt religionsunterrichtliche Fachdidaktik wiederum davor, sich unter Mißachtung der besonderen Aufgaben, Möglichkeiten und Grenzen der Institution Schule kurzschlüssig gesellschaftlichen Funktionen und Zielsetzungen zu verschreiben, seien sie nun systemstabilisierend oder gesellschaftsverändernd konzipiert.

(5) So verstandener schulischer Realismus und agapekritisches Prinzip geben - bildungsmäßig vereinigt in gemeinsamer pädagogischer Verantwortung - den fachdidaktisch-korrektiven Rahmen ab, um abschließend noch einen Blick auf *»die kritisch-kommunikative Didaktik«(* zu werfen'>. Ihre religionspädagogische Bedeutung ist darin zu sehen, daß sie den unterrichtlichen *Kommunikationsaspekt* zum zentralen Thema und Bezugspunkt ihrer didaktischen Überlegungen macht. War in der von uns bisher diskutierten Weiterentwicklung der allgemeinen Didaktik die außerunterrichtliche »soziale Bedingungslage« zu einem ernst genommenen Faktor geworden, so ergänzt die kommunikative Didaktik diesen Aspekt insofern, als sie »die sozialen Interaktionen des Unterrichtsprozesses selber ins Blickfeld« rückt'>. Festgemacht wird das am Begriff der *Kommunikation,* dessen wesenhafte Beziehungsdimension herausgestellt wird: Danach ist Kommunikation nicht mehr nur Austausch von Inhalten und enthält nicht mehr nur »Mitteilungen über Themen, Sachverhalte und Tatbestände«, also »Information über Objekte«, sondern enthält immer auch »Mitteilungen über die Art der sozialen Beziehung zwischen den Teilnhmern an Komrnunikationsprozessen« und ist immer auch das Herstellen von zweiseitigen interpersonalen Beziehungen gleichberechtigter Subjekte!". Damit gewinnt der Kommunikationsbegriff didaktische Dignität, mit der die kommunikative Didaktik gerade dem Religionsunterricht fruchtbare neue Zugänge und Einsichten zu erschließen vermag. Vor allem ist es hier die kommunikativ-didaktische Ernstnahme der interdependenten Einheit von Inhaltsdimension und Beziehungsdimension. die es erlaubt und empfiehlt, den Religionsunterricht unter Kommunikationsaspekt als *Verständigungsgeschehen* zu reflektieren und zu definieren'".

Durch diese Inblicknahme der gängigen allgemeindidaktischen Theorien dürften insgesamt die fachdidaktisch wichtigsten Aspekte ausgeleuchtet und erfaßt worden sein. *Ethische Perspektiven* sind in allen hier in

15. Vgl. vor allem *K.-H. Schäfer/KI. Schal/er,* Kritische Erziehungswissenschaft und kommunikative Didaktik, Heidelberg 3. Aufl. 1976.
16. Ebenda, S. 125ff.
17. Ebenda, S. 180.
18. Vgl. dazu *R. Lachmann,* Religionspädagogische Orientierung: Kommunikation im Religionsunterricht, in: *B. Klaus* (Hrsg.), Kommunikation in der Kirche, Gütersloh 1979, S. 145-179, bes. S. 165 -179.

Kürze vorgestellten Ansätzen enthalten: Bildung als wechselseitige Erschließung von Mensch und Wirklichkeit, Ernstnehmen der tatsächlichen Prozesse, Qualifikation der Schüler, Korrektur der Selbstbestimmung durch das Agape-Prinzip, Verständigung als Bewährung religionsunterrichtlicher Inhalte. In und hinter dem allem ist es insbesondere die heute wieder neu entdeckte und betonte pädagogische Dimension schulischen Handelns, welche gerade die *theologische Ethik* zu einem *bevorzugten Gesprächspartner* der allgemeinen Didaktik im Rahmen religionsunterrichtlicher Fachdidaktik machen sollte. Das allenthalben begegnende Verständnis von Erziehung im engeren Sinne »als ssittlichec, smoralischec, sGewissens-c, >Wert-<, -Sozial-dsrziehung, Erziehung zur .Haltung-, zum mormgerechten Verhalten- oder zum rverantwortlichen Handeln: gegenüber den Mirmenschen«!? macht das unmittelbar einsichtig und scheint den religionsunterrichtlich-fachdidaktischen Konvergenzdiskurs geradezu herauszufordern.

3. DIE THEOLOGISCHE BEZUGSWISSENSCHAFT RELIGIONSUNTERRICHTLICHER FACHDIDAKTIK

a) Theologisch-pädagogische Verhältnistypen in der Religionspädagogik

Nach diesem religionsunterrichtlich perspektivierten Gespräch mit der allgemeinen Didaktik im Sinne der oben definierten ersten Aufgabe religionsunterrichtlicher Fachdidaktik stände nun die grundsätzliche konzeptionelle Auseinandersetzung mit der Religionspädagogik an. Entsprechend unserer positionellen Weichenstellung und vorgenommenen Fragestellung müßte das primär die Auseinandersetzung mit der Fachwissenschaft Theologie »in Hinsicht auf eine Orientierung für die religionspädagogische Konzeptionierungc-? bedeuten. Das soll an dieser Stelle nicht gesondert geschehen, sondern in die Beschäftigung mit der Fachwissenschaft Theologie integriert werden. Vorgängig sei dabei auf *Klaus Wegenasts* hilfreichen Versuch eingegangen, religionspädagogisch typische Verhältnisbestimmungen zwischen Theologie und allgemeiner Didaktik herauszuarbeiten-", Wegenast unter-

19. *H. Glöckel*, Erziehung und Unterricht in der Schule, in: *H.-K. Beckmann* (Hrsg.), Schulpädagogik und Fachdidaktik, Stuttgart 1981, S. 72-86, bes. S.73.
20. *R. Dress*, Evangelische Religion, München 1981, S.91.
21. *KI. Wegenast*, Orientierungsrahmen Religion, S. 53-60.

scheidet *vier Modelle:* das sogenannte *Autarkiemodell,* in dem die Theologie alles Gewicht besitzt und die Fachdidaktik zur bloßen Methodik »gerinnt«; das sogenannte *Dominanz-Modell,* für das zwar auch noch die Theologie federführend ist, allgemeine Didaktik aber und Humanwissenschaften beratend und partiell mitbestimmend einbezogen sind; das sogenannte *Exodus-Modell* mit seinem Auszug der Theologie aus dem Religionsunterricht und der ihn bestimmenden Fachdidaktik und schließlich das sogenannte *Konvergenzmodell,* das - vereinfacht gesprochen – religionspädagogische Theoriebildung im Überschneidungsfeld theologischer und erziehungswissenschaftlicher Fragestellungen und Erkenntnisse anstrebt. Nach dem bisher Ausgeführten kann es keinen Zweifel daran geben, daß das Konvergenzmodell unserem fachdidaktischen Verständnis und Interesse am meisten entgegenkommt'<. Religionspädagogisch-konzeptionell wie religionsunterrichtlich-fachdidaktisch stellt sich damit um so dringlicher unsere Frage, welche Theologie denn nun den größten Konvergenzraum und die meisten Berührungspunkte mit den allgemeindidaktischen Erfordernissen und Kategorien, die wir oben im Vollzug fachdidaktischer Sichtung und Auswahl herausgearbeitet haben, aufweist und anzubieten hat.

b) Heinz Schmidts Konzept einer »dialektischen Religionspa'dagogik«

Aus der jüngsten religionspädagogischen Diskussion greifen wir als für unsere Fragestellung besonders relevant und aufschlußreich *Heinz Schmidts* 1977 in Stuttgart erschienene Arbeit *»Religionspddagogische Rekonstruktionen«* heraus-'. Unter dem Untertitel »Wie Jugendliche glauben können« präsentiert Schmidt hier das Konzept einer »dialektischen Religionspädagogik«. In Absetzung von *Paul Tillicbs* Korrelationsverständnis und in Anknüpfung an *Karl*

22. Dabei möchten wir freilich beachtet wissen, daß bei allen Konvergenzbemühungen im fundamental-normativen Bereich an der Dominanz der Theologie festgehalten wird, was im letzten ja wohl auch bei *K. E. Nipkow,* dem Hauptvertreter des Konvergenzmodells, der Fall sein dürfte; vgl. seine beiden Bände »Grundfragen der Religionspädagogik« (1975), die fundamental an der Grundnorm »Christus befreit und eint« orientiert sind!
23. Die im folgenden angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf dieses Buch *Schmidts!*

Barth wird dabei die »Dialektik« zum religionspädagogischen Schlüsselbegriff erhoben. Schmidt begreift darunter »das prinzipielle Verhältnis zwischen christlicher Botschaft und Lebenswelt« (S. 8) als prozeßhafte »immer unentschiedene, konflikthaltige Begegnung zwischen geschichtlich-gesellschaftlicher Lebenswelt und Verkündigung und Praxis des Evangeliums« (S. 102). Dabei ist nicht an die Gleichgewichtigkeit der beiden Pole gedacht, die »jedes Wahrheitskriterium« verbieten würde, sondern an den »dialektischen Vorsprung« der Theologie, den nach Schmidt besonders »ein konvergenztheoretischer Ansatz« zu beachten hätte (S. 97). Aufgabe einer in diesem Sinne verstandenen dialektischen Religionspädagogik ist die »Bemühung um eine *elementare Theologie«.* Diese »soll die Inhalte, Einstellungen und Verhaltensweisen herausarbeiten, die vor aller dogmatischen Fixierung von Kindern und Heranwachsenden angesichts ihrer Erfahrungen, Kenntnisse und Einstellungen verstanden, geglaubt und gelebt werden können und zugleich das Attribut christlich verdienen« (S. 7). Hinsichtlich unserer Fragestellung ist dabei vor allem Schmidts *Bestimmung der systematischen Theologie als besonderer))Bezugswissenschaft« der Religionspädagogik* beachtenswert. Im Einklang mit seiner dialektischen Intention legt er dar, daß die systematische Theologie »von jeher die Aufgabe hatte, die christliche Botschaft in jeder Gegenwart verständlich auszulegen und zu verteidigen«, um damit »den Intentionen der jeweiligen Lebenswelt (zu) genügen, bzw. diese (zu) modifizieren oder (zu) verändern« (S. 97). Das bedeutet im Grunde, daß die von der Fachdidaktik verlangte *Vermittlungsaujgabe* bereits als genuiner Bestandteil systematischer Theologie (den befreienden Vorsprung der Verkündigung einschließend) ausgewiesen wird. Schmidt votiert in dieser Richtung, wenn er gleichzeitig die Religionspädagogik darauf aufmerksam macht, daß sich die »systematische Theologie selbst als eine >Verbundwissenschaft< « definiert, die sich als »Theorie des Evangeliums in der neuzeitlichen Lebenswelt« »im Gespräch mit den anderen Wissenschaften« befindet (S. 97).

Weil dem so ist, hält es Schmidt für »wenig sinnvoll, *systematiscbe Theologie* für die Religionspädagogik als eine Bezugswissenschaft neben anderen gleichrangig zu nennen... Als rechte Theologie leistet sie das Gespräch mit den anderen Wissenschaften, auch mit den Erziehungswie-

sensehaften. Denn sie ist hermeneutische, kritische und handlungsorientierte Wissenschaft zugleich. Die als Bezugswissenschaften (der Religionspädagogik) häufig genannten Disziplinen wie Philosophie, Religionssoziologie, Religionspsychologie, Anthropologie, Verhaltensforschung usw. sollten im Blick auf den Religionsunterricht als Momente der systematisch-theologischen Reflexion selbst begriffen werden... Ihre Einsichten, Theorien und Ergebnisse sind - obgleich für sich eigenständig – für die systematische Theologie Momente der Reflexion bei dem Versuch die geschichtlich-gegenwärtige Lebenswelt in den 'Blick zu bekommen. Die klassischen theologischen Teildisziplinen, die Bibelwissenschaften, die Kirchengeschichte, die Dogmen- und Theologiegeschichte, aber auch die Disziplinen der praktischen Theologie, sind ebenso Momente der Reflexion systematischer Theologie« (S. 98). Eine wünschenswert eindeutige Definition der systematischen Theologie als dominanter, ja sogar in letzter Konsequenz ausschließlicher Bezugswissenschaft der Religionspädagogik mit der Tendenz, die Religionspädagogik selbst so einzubeziehen, daß sie überflüssig werden könnte! Schmidt ist sich dessen wohl bewußt, wenn er fortfährt: »Religionspädagogik als Wissenschaft leitet sich aus der systematischen Theologie ab, ohne von ihr ersetzbar zu sein« (S.98).

Worin liegt das gegenüber der systematischen Theologie Unersetzbare der Religionspädagogik? In ihrer »Bernühung um eine *elementare* Theologie« (S. 7), um *»eine Theologie der Kinder und Herantuacbsenden«* als dem Auftrag und Versuch der Religionspädagogik, »selbst eigenständig die Vermittlung der christlichen Botschaft und der geschichtlich-gesellschaftlichen Lebenswelt der Kinder und Heranwachsenden zu vollziehen« (S. 98). Grundsätzlich könnte das nach Schmidt zwar auch im Rahmen der systematischen Theologie geleistet werden, doch geben »die geschichtliche Entwicklung dieser Wissenschaft und das soziale Umfeld, in dem systematische Theologie normalerweise betrieben wird (Universitäten), ... zu solcher Hoffnung kaum Anlaß« (S. 98). Deshalb also notgedrungenermaßen Religionspädagogik als eigenständiger Sektor systematischer Theologie?! Schmidt sagt das so nicht, vielmehr bestimmt er die religionspädagogisch betriebene »Theologie der Kinder und Heranwachsenden« als »nichts anderes, als sich über Ziele, Inhalte und Verfahren religiöser Erziehung zu verständigen« (S. 99). Denn – und da schließt sich wieder der systematisch-theologisch befangene und. eingefangene Kreis - »der Erziehungs- oder Unterrichtsprozeß ist ja nur als Teil der jeweiligen geschichtlich-gesellschaftlichen Lebenswelt, bzw. als Vermittlung zwischen christlicher Botschaft und dieser Lebenswelt angemessen begriffen« (S.99).

Religionspädagogisch-fachdidaktische Aufgabe wäre demnach der primär pädagogisch abgezweckte dialektische (d. h. unserer Gegenwart befreiend widersprechende) »Vermittlungsprozeß« als »Vollzug der Theologie der Kinder und Heranwachsenden in einem mehrdimensionalen Geschehen« (S.99). Auf dem Weg »einet mehrdimensionalen Dialektik« versucht Schmidt in seinem Buch dieses Programm anzugehen und die Vermittlung der »Intention der Neuzeit und der christlichen Botschaft in der Lebenswelt des Schülers« mit dem religionsunterrichtlichen Ziel zu leisten, »dem Schüler den Weg zum christlichen Glauben zu öffnen, bzw. für eine christliche Überzeugung zu gewinnen« (S. 128). Sicher ein bemerkenswerter und anregender Entwurf, aber genügt er *Jachdidaktisch* den oben herausgearbeiteten didaktischen Kriterien und Ansprüchen; und ist das in ihm vertretene Verständnis von systematischer Theologie für eine religionsunterrichtliche Fachdidaktik akzeptabel?

Beginnen wir unsere kritische Reflexion mit der Frage nach der *Relevanz von Pädagogik und allgemeiner Didaktik für Schmidts Konzept,* so kommen wir nicht umhin festzustellen, daß das Gespräch mit der Pädagogik und der allgemeinen Didaktik nur sehr am Rande geführt wird. Noch die deutlichsten Spuren allgmeindidaktischer Einflußnahme dürften *Elemente der Curriculumtheorie* – »originaliter« und in religionspädagogischer Vermittlung - hinterlassen haben. Zwar fehlt bei Schmidt die genuin curriculare Lernzielorientierung und -diskussion, doch ist die bewußte Berücksichtigung der Curriculumdeterminanten fundamental angelegt in seinem Programm der Begegnung und Vermittlung zwischen geschichtlich-gesellschaftlicher Lebenswelt und christlicher Botschaft und erfahrt in Ausführungen zu den »Intentionen und Tendenzen aus der Lebenswelt der Gegenwart« (gesellschaftliche Determinante), zu den »Intentionen und Tendenzen der christlichen Botschaft und ihrer Wirkungsgeschichte« (fachwissenschaftliehe Determinante) und zu den »Intentionen der Neuzeit und der christlichen Botschaft in der Lebenswelt des Schülers« (Schülerdeterminante) eine beachtliche didaktische Realisierung. Daß die Ausgewogenheit der Determinanten in Richtung der »Mehr- und Schwergewichtigkeit« der Fachwissenschaft verschoben ist, ist konzeptionell bedingt durch den »dialektischen Vorsprung«, den Schmidt der Theologie zukommen läßt. Das hat zwar eine theologisch geleitete Analyse des gesellschaftlichen Bedingungsfeldes und der Schülersituation zur Folge, führt aber zu keiner die Wirklichkeitssicht verstellenden Verabsolutierung der theologischen Determinante. Insofern gelingt es Schmidt durchaus,

wichtige soziokulturelle Voraussetzungsdaten des didaktischen Prozesses in den Blick zu bekommen.

Dahinter treten allerdings anthropogene Voraussetzungen und die je sozialisationsbedingten Ausprägungen junger Menschen von heute zurück. Der fachdidaktisch mißverständliche und problematische Untertitel der Schmidtschen Arbeit »Wie Jugendliche glauben können« verweist mit seinem unbekümmerten Abheben auf das *Glauben* der Jugendlichen auf kritische Punkte des vorgestellten Konzepts. Nicht nur dürfte es sich - worauf schon *Bailer* aufmerksam machte>' - dabei aufs Ganze gesehen um eine unrealistische Unterschätzung des Verlustes an christlicher Tradition in der Alltagswelt der Schüler handeln, sondern es fehlt vor allem eine hinreichende anthropologische und lerndimensionale Reflexion der im »Dunstkreis« von Glauben angesiedelten Zielsetzung. Hier rächt sich Schmidts Geringschätzung der curricularen Lernzielarbeit ebenso wie die weitgehende Ausklammerung der um den Bildungsbegriff konzentrierten pädagogischen Dimension und des spezifischen didaktischen Bedingungsfeldes von Schule und Unterricht. Dementsprechend findet sich in Schmidts Ausführungen auch keine begründete Differenzierung zwischen schulischem und gemeindlichem Unterricht.

Das zeigt sich schließlich auch an Schmidts didaktisch scheinbar so relevanter Rede von *»elementarer Tbeologie«* als einer »Theologie der Kinder und Heranwachsenden«. Wenn irgendwo, dann hätte man jedenfalls in diesem Zusammenhang eine Auseinandersetzung mit der allgemeinen Didaktik und ihrer breit und fundiert geführten Beschäftigung mit dem pädagogischen Problem des Elementaren - vor allem in *W. Klafkis* bildungstheoretischer Ausprägung - zu erwarten. Aber auch hier ist der Befund - abgesehen von einigen ansatzweisen Andeutungen - eindeutig negativ: Schmidts Neufassung des Prinzips des Elementaren im Sinne eines heuristischen Prinzips bleibt abstrakte Forderung und wird nicht weiter ausgeführt-ä: eine Bezugnahme auf den Komplex von Bildung, Bildungsinhalten und -gehalten, in dessen Umkreis das Elementare pädagogisch angesiedelt ist, erfolgt nicht. Das »Elernentare« reduziert sich in Schmidts Konzept auf den Ausdruck und Auftrag der Vermittlung von christlicher Botschaft und Lebenswelt der Schüler im Sinne und Interesse einer religionspädagogischen »Theologie der Kinder und Heranwachsenden«. Das ist gewiß ein fachdidaktisch notwendiges Anliegen, greift aber aus allgmeindidaktischer Sicht insofern entschieden zu kurz, als hier der Fachdidaktiker »zwar stellvertretend für den jungen Menschen selbst und

---

24. A. Bai/er, Profile des Religionsunterrichts, Stuttgart 1980, S. 115f.

25. H. Schmidt, Religionspäclagogische Rekonstruktionen, S. 107f.

seine jeweiligen Möglichkeiten« steht und fragt, nicht aber »stellvertretend für den sLaienr, der der junge Mensch einmal werden soll«26. Hier wäre als Bildungsziel und -horizont eine Laientheologie der Erwachsenen vonnöten, die aus einer *elementaren* Theologie erwachsen und auf ihr aufbauen müßte. In Schmidts religionspädagogischem Programm ist diese Zukunftsperspektive nicht angesprochen, sicher eine Folge mangelnder pädagogischer Reflexion, zugleich aber auch *Produkt einer Religionspädagogik, der von der systematischen Theologie als einer »Erwacbsenentbeologie« die Aufgabe delegiert worden ist, eine spezifische »Tbeologie der Kinder und Heranwachsenden« zu erarbeiten!* Der Entwurf einer besonderen Theologie der Erwachsenen würde sich – auch wenn seine Notwendigkeit gesehen würde - religionspädagogisch erübrigen, da diese Aufgabe ja von der systematischen Theologie selbst geleistet wird. Freilich wäre damit weder deren didaktische Differenz zu einer genuinen »Laientheologie« noch deren Zusammenhang mit einer »elementaren Theologie« der Kinder berücksichtigt, ganz abgesehen von der grundsätzlichen Frage, ob denn überhaupt eine irgendwie geartete Theologie eine angemessene religionspädagogische Zielsetzung abgeben könnte. –

Das *Ergebnis* dieser kritischen - an den von uns oben erarbeiteten didaktischen Gesichtspunkten und Kriterien gemessenen – Auseinandersetzung mit Schmidts Konzept liegt auf der Hand: ein theologisch bestimmter Theorieansatz bei Defiziten in pädagogischer und allgmeindidaktischer Hinsicht. Dahinter steht im letzten Schmidts wissenschaftstheoretisches Verständnis der Religionspädagogik als einer aus der systematischen Theologie abgeleiteten Disziplin, die stellvertretend füt die Systematik das Gespräch mit den Erziehungswissenschaften zu führen hat. *Damit ist die systematische Theologie keine – neben anderen gleichrangige – Bezugswissenschaft der Integrationswissenschaft Religionspädagogik mehr, sondern wird selbst zur Integrationswissenschaft, die aucb die Religionspädagogik integriert und für sich vereinnahmt.* Das aber bedeutet letztlich für Religionspädagogik und Fachdidaktik den Verlust ihrer Eigenständigkeit als Verbunds- oder Integrationswissenschaft zwischen Theologie und Pädagogik. Im Interesse einer fachdidaktisch angemessenen Berücksichtigung pädagogischer und allgemeindidaktischer Erfordernisse und Ansprüche muß demgegenüber die »intcgrationswissenschaftliche« Selbständigkeit von Religions-

26. W. Kiafki, Studien zur Bildungstheorie und Didaktik, S. 129.

pädagogik und religionsunterrichtlicher Fachdidaktik erhalten bleiben.

c) Systematische Theologie und religionsunterrichtliche Fachdidaktik als »Integrationswissenschaften«

Unbenommen dieser Korrektur und Kritik an Schmidts religionspädagogischem Entwurf kommt gerade seinen Ausführungen zum *Verständnis und Stellenwert der systematischen Theologie* besondere fachdidaktische Bedeutung zu: Unsere Ausgangsfrage nach der vorrangigen theologischen Bezugswissenschaft fachdidaktischen Arbeitens bekommt mit seinem entschiedenen Plädoyer für die systematische Theologie eine derart bedenkenswerte Antwort, daß wir an ihr schlechterdings nicht vorübergehen können. Immer vorbehaltlich unserer oben gemachten Einschränkungen und Korrekturen gebührt Schmidt hier das Verdienst, gegenüber anderen theologischen Disziplinen die systematische Theologie zu *der* Bezugswissenschaft religionsunterrichtlicher Fachdidaktik erklärt zu haben-",

In dreierlei Hinsicht kann dieses Konzept unsere besondere Aufmerksamkeit beanspruchen: 1. wenn als Aufgabe systematischer Theologie die Vermittlung zwischen christlicher Botschaft und gegenwärtiger Lebenswelt herausgestellt wird 2. wenn die systematische Theologie als »Verbundwissenschaft mit konver-

---

27. Schmidt dürfte freilich nur bedingt recht haben, wenn er behauptet, »in der gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion« sei »die Stellung der systematischen Theologie als Bezugswissenschaft des Religionsunterrichts im allgemeinen anerkannt« (S. 97). Abgesehen von Vertretern theologischer Exodusmodelle, auf die er selbst verweist, wäre hier vor allem die religionspädagogisch festzustellende »Bibelrenaissance« zu beachten, mit ihrer Tendenz, mehr oder weniger kurzschlüssig die Bibelwissenschaft mit ihren diversen Auslegungsmethoden wieder zur dominanten religionsunterrichtlichen Bezugswissenschaft werden zu lassen. Damit aber würde eine Errungenschaft preisgegeben, die im Zuge theologisch verantworteter problemorientierter Religionspädagogik gemacht worden ist. Zu nennen wäre hier neben *H.-B. Kaufmann* vor allem *Peter Biehl*, dessen Arbeiten bis in die jüngste Zeit auf den verschiedensten Ebenen von intensiver fachdidaktischer Auseinandersetzung mit der systematischen Theologie geprägt und bestimmt sind. Vgl. als jüngstes Produkt dieser Auseinandersetzung *P. Biebls* Aufsatz »Natürliche Theologie als religionspädagogisches Problem«, in: *R. Lachmann* (Hrsg.), Religionsunterricht als religionspädagogische Herausforderung, S. 101-118.

genztheoretischer Struktur« definiert wird und 3. wenn die »klassischen theologischen Teildisziplinen« als »Momente der Reflexion systematischer Theologie« verstanden und eingeordnet werden.

Zu 1.: Schmidts *.rystematisch-theologische Aufgabenbestimmung* ist nicht fachdidaktisch erwünschtes Postulat, sondern hinreichend belegtes Fazit aus seiner kritischen Beschäftigung mit den Positionen *Barths, Bultmanns, Ebelings* und *Pannenbergs* als eben solcher systematisch-theologischer Versuche der (unten genauer bestimmten) Vermittlung-s. Im übrigen dürfte bei aller Verschiedenheit der theologischen Ansätze bei den Systematikern darin Konsens herrschen, daß sie im grundsätzlichen die Vermittlung von christlicher Botschaft und neuzeitlicher Lebenswelt als wesentliche Aufgabe ihres systematisch-theologischen Nachdenkens begreifen und bejahen können. Wenn etwa von *Fr. Mildenberger* als »Kriterien der Dogmatik« »Schriftgemäßheit und Zeitgemäßheit« genannt werden, so impliziert das als Gegenstand und Aufgabe dogmatischer Reflexion »die Vermittlung zwischen der Sache des Glaubens und der jeweiligen Zeit«, wozu es »bewußter Zeitgenossenschaft« und vertiefter Bibelbeschäftigung bedarf. Angestrebt werden dabei dogmatische Aussagen, die in Hinsicht auf ihre »Begründung in der Schrift« wie in Hinsicht auf ihre »Verständlichkeit in der gegenwärtigen Situation« bearbeitet und ausgewiesen sein müssenö', Das ist Programm einer Dogmatik, der manschwerlich »unorthodoxe« Anknüpfungs- und Anpassungstendenzen unterstellen kann; um wieviel mehr dürfte Schmidts Aufgabenbestimmung auf systematische Ansätze zutreffen, die um eine stärker induktive und anknüpfende Verifikation ihrer theologischen Aussagen an gegenwärtigen Wirklichkeitserfahrungen bemüht sind!? Religionsunterrichtliche Fachdidaktik hat das zunächst in seiner ganzen Tragweite für ihre eigene Arbeit zur Kenntnis zu nehmen. Sie kommt dann kaum um die Feststellung herum, daß ihr Nachdenken über das »Was« religionsunterrichtlicher Vermittlung theologischer Erkenntnisse und Inhalte primär Ergebnisse systematischer Theologie im Blick haben muß. Denn wenn Schmidts Aufgabenbestimmung systematisch-theologisch

28. H. Schmtdt, Religionspädagogische Rekonstruktionen, S. 87-91.

29. Fr. Mi/denberger, Grundwissen der Dogmatik, Stuttgart 1982, S. 58-67.

eingelöst wird, dann nimmt die systematische Theologie der religionsunterrichtlichen Fachdidaktik tatsächlich ein beträchtliches Stück an Arbeit ab: Sie bezieht in ihr geordnetes Nachdenken über die Inhalte christlichen Glaubens bereits die *Komponente der neuzeitlichen Lebenswelt* mit ein, die - nach den von uns oben herausgestellten fachdidaktischen Auswahlkriterien - als ein wichtiger Bestandteil im »Begründungs-Warum« religionsunterrichtlich-fachdidaktischen Argumentierens ausgewiesen ist. Sich dieser systematisch-theologischen Zuarbeit und Hilfestellung zu bedienen, müßte für eine Fachdidaktik evangelischen Religionsunterrichts selbstverständlich sein und läßt die systematische Theologie geradezu zur »natürlichen« Bezugswissenschaft religionsunterrichtlicher Fachdidaktik werden. Daß freilich entgegen ihrem Anspruch »die gegenwärtige Theologie in weiten Bereichen nicht an heute anstehenden Fragen und Bedürfnissen orientiert zu sein scheint« und deshalb für den Fachdidaktiker oft wenig attraktiv und nützlich erscheint, steht auf einem anderen Blatt. Mit *Wegenast* gesprochen, gilt es hier »für den Fachdidaktiker, seine hartnäckigen Fragen an die (systematische) Theologie zu stellen, Fragen gleichsam zu provozieren und damit dazu beizutragen, daß sich Perspektiven öffnen und in Vergessenheit geratene wieder aktualisiert werdene", Dabei kann und darf es für die Arbeit religionsunterrichtlicher Fachdidaktik nicht ausbleiben, daß sie die verschiedenen systematisch-theologischen Ansätze und Ausprägungen an ihren didaktischen Kriterien und Erfordernissen mißt und jene favorisiert, die diesen Maßgaben am ehesten gerecht werden können.

Zu 2.: Der von der systematischen Theologie verlangten Vermittlungsfunktion entspricht wissenschaftstheoretisch ihr Charakter als »*Verbundwissenscbaft«* (im Sinne des verbindenden Gesprächs »mit den anderen Wissenschaften«). Das deckt sich zunächst mit dem auch von uns geteilten Verständnis der Religionspädagogik als Verbund- oder Integrationswissenschaft. Danach müßte die religionsunterrichtliche Fachdidaktik damit rechnen können, daß ein Teil der ihr aufgetragenen verbundwis-

30. KI. Wegenast, Orientierungsrahmen Religion, S. 65.

senschaftliehen Reflexion bereits von der systematischen Theologie abgedeckt ist, wenn sie sich im Vollzug ihrer fachdidaktischen Vermittlungsaufgabe systematisch-theologischer Inhalte bedient. Soll das nicht reines Wunschdenken bleiben, dann hängt hier alles davon ab, welche »anderen Wissenschaften« die Systematik schwerpunktmäßig in den Verbund ihres wissenschaftlichen Gespräches einbezieht. Schmidts Charakterisierung der systematischen Theologie als »hermeneutische, kritische und handlungsorientierte Wissenschaft«, die in modifizierter Anlehnung an die von *Habermas* initiierte auch in Pädagogik und Religionspädagogik verbreitete wissenschaftstheoretische Trias von Hermeneutik, Ideologiekritik und Empirie erfolgt, erweist sich in den aufgeführten bezugswissenschaftlichen Beispielen als beinahe »enzyklopädisch« anmutendes Integrationsunterfangen. Es findet in unserem Fall - und andere praktisch-theologische Teildisziplinen dürften dem folgen - seine Grenzen da, wo das wissenschaftstheoretische Selbstverständnis der Religionspädagogik als eigenständiger Integrationswissenschaft zwischen Theologie und Pädagogik tangiert wird. Wie oben aufgezeigt, ist das bei Schmidt dort der Fall, wo er mit Hilfe einer theologisch vereinnahmten Religionspädagogik meint, auch die Erziehungswissenschaften in den systematisch-theologischen Gesprächsverbund einbeziehen zu können. Was dabei schulpädagogisch und allgemeindidaktisch herausgekommen ist, bedeutet für die religionsunterrichtliche Fachdidaktik, wie wir gesehen haben, den weitgehenden Verlust ihrer pädagogischen Dimension, keinesfalls aber eine verbundwissenschaftlich begründete fachdidaktische Entlastung und Zuarbeit von seiten der systematischen Theologie. Diese kann der Fachdidaktik hingegen dann »angedient« werden, wenn die systematische Theologie sich in ihrem integralen Arbeiten und Fragen so weit auf die humanwissenschaftliche Forschung biologischer, psychologischer und soziologischer Provenienz einläßt, daß sie mit ihren Antworten und Ausführungen der oben apostrophierten Vermittlungsverantwortung zu genügen vermag. Leistet sie das, so impliziert sie mit ihren systematisch-theologischen Aussagen ein konvergentes Bezugsfeld, mit dem entsprechende humanwissenschaftliche Aussagen und Befunde auf pädagogischer Seite verbunden werden können - ein Entgegenkommen von Verbundwis-

senschaft zu Verbundwissenschaft. das fachdidaktisch nicht ungenutzt bleiben darf.

Zu 3.: Die integrale Dominanz der systematischen Theologie erstreckt sich bei Schmidt nicht nur über die Humanwissenschaften, sondern ebenso auch über *die theologischen Einzeldisziplinen,* die im dialektischen Vollzug der Vermittlung von christlicher Botschaft und neuzeitlicher Lebenswelt in die systematische Reflexion einbezogen werden. Danach könnte es so aussehen, als ob die religionsunterrichtliche Fachdidaktik die Erkenntnisse und Inhalte der theologischen Einzelwissenschaften im wesentlichen nur noch vermittelt in den Aussagen der systematischen Theologie zu reflektieren hätte.

Dem steht eine fachdidaktische Auffassung entgegen, die in dem gleichzeitig mit Schmidts Arbeit erschienenen Buch von *Ursula Frkcbtel* »Leitfaden Religionsunterricht« vertreten wird. Früchtel unterscheidet in ihrer »Didaktik des Religionsunterrichts« drei Unterrichtsansätze: »Die gegenwärtige Wirklichkeit des sogenannten problemorientierten Religionsunterrichts, dessen bezugswissenschaftliches »Pendant« die systematische Theologie ist[31]; »die biblische Überlieferung« des sogenannten hermeneutischen Religionsunterrichts mit der »Bezugsdisziplin« alt- und neutestamentliche Exegese und biblische Theologie'< und schließlich die »Wirkungsgeschichte« der »sogenannten Kirchengeschichte im Religionsunterricht«, deren nicht ausdrücklich benannte Bezugswissenschaft in einer wirkungsgeschichtlich verstandenen »Kirchengeschichte« zu sehen wäre[33]. Auf den ersten Blick könnte dieses Konzept verstanden werden als das unverbundene Nebeneinander von drei selbständigen Unterrichtsansätzen mit je anderen theologischen Einzeldisziplinen in fachdidaktisch-bezugswissenschaftlicher Funktion. Das wäre tatsächlich eine Art Kontrastprogramm zu Schmidts systematisch-theologischem »Vereinnahmungskonzept«, und der Vorwurf religionsunterrichtlicher Desintegration würde Früchte1s Vorschlag nicht zu Unrecht treffen. Doch bei genauerem Hinsehen ist dieser Vorwurf so nicht aufrechtzuerhalten: Früchtel erklärt nämlich »die Kategorie der *Problemorientiertbeit"* zum

31. *U. Früchtel,* Leitfaden Religionsunterricht, Zürich/Köln 1977, S. 88.
32. Ebenda, S. 113.
33. Ebenda, S. 131ff. – *Früchtel* vermeidet es hier, eine Bezugsdisziplin namhaft zu machen, da ihr Verständnis von »Wirkungsgeschichte« sich offensichtlich nicht mit dem enger gefaßten Bedeutungsumfang der herkömmlichen Kirchengeschichte deckt.

verbindenden Element der drei von ihr unterschiedenen Unterrichtsansätze[34].

Trifft diese bezugswissenschaftliche Folgerung aus Früchtels Ausführungen zu, so bedeutet das zweifellos eine Annäherung an Schmidts Konzept. Dies wird deutlicher, wenn wir die Schmidt unterstellte systematisch-theologische Vereinnahmungstendenz unter dem Blickwinkel seiner didaktischen Äußerungen zur *biblischen Überlieferung* etwas differenzierter sehen. Für die »elementare Theologie sei die Bibel der einzig mögliche Reflexions- und Kriterienhorizont, der gewährleisten kann, daß solche elementare Theologie bei ihrer Sache bleibte-", Didaktisch ergibt sich daraus in bezug auf die biblische Überlieferung eine doppelte Aufgabenstellung: »Zurn einen will sie Grundkenntnisse vermitteln, die eine anfängliche Realisierung eines Lernziels -selbständiger Umgang mit der biblischen Überlieferung- darstellen können . . . Zum anderen gebraucht sie die Überlieferung als Material, mit dem sie eine elementare Theologie inhaltlich entfaltete"; In beiderlei Hinsicht ist die Bibel unersetzbar und kommt religionsunterrichtliche Fachdidaktik nicht um die Beschäftigung mit den Erkenntnissen der alt- und neutestamentlichen Theologie herum. Trotzdem gilt für Schmidts Konzept im letzten der Satz »Die Bibel ist aber nicht selbständiger Unterrichtsgegenstand, sondern sie dient der Gestalt und der Möglichkeit des christlichen Glaubens bei Kindern und Heranwachsendene-". In solch ungeschützter Direktheit würde Früchtel diesem Votum sicher ihre Zustimmung verweigern; zu tief sitzt noch der Eindruck von der Funktionalisierung und Instrumentalisierung der Bibel im Rahmen problemorientierter Religionspädagogik! Und in der Tat ist eine »instrumentalisierende« Indienstnahme der Bibel und bibelwissenschaftlicher Erkenntnisse bei Schmidt nicht zu leugnen; nur darf dabei der gewichtige Unterschied nicht übersehen werden, daß es sich hier um die »Instrumentalisierung« im Vollzug systematischer Theologie handelt,

34. Das bedeutet, »daß die Behandlung biblischer und wirkungsgeschichtlicher Inhalte nicht an sich schon einen Wert hat«, sondern erst »im Blick auf den Schüler unter der verpflichtenden Kategorie der Problemorientiertheit« religionsunterrichtlich sinnvoll wird Cu. *Früchtel,* a. a. O., S. 63). Dadurch sind die drei Unterrichtsansätze bei aller Eigenständigkeit miteinander verschränkt, woraus geschlossen werden kann, daß vermittelt über diese gegenwartsbezogene Kategorie der Problemorientiertheit im letzten dann doch die systematische Theologie das Sagen hat und gegenüber den beiden anderen theologischen Disziplinen zu *der* integrierenden Bezugswissenschaft der »Didaktik des Religionsunterrichts« wird.

35. *H. Schmidt,* Religionspädagogische Rekonstruktionen, S. 160.

36. Ebenda, S. 161.

37. Ebenda.

nicht aber im Verfolg »sachfremder« Interessen und Ziele. Hier kann und wird nicht mehr unvermittelt kurzgeschlossen werden zwischen Bibelaussagen und religionsunterrichtlichen Zielsetzungen, weil die systematische Reflexion im oben beschriebenen Sinne dazwischengeschaltet ist. Diese aber bedient sich der Erkenntnisse der theologischen Einzeldisziplinen, um im Dienst an der gemeinsamen Sache der Fachdidaktik evangelischen Religionsunterrichts als theologisch kompetenter und legitimierter Gesprächspartner zu dienen! Insofern kommt man nicht umhin, gegenüber den anderen theologischen Teildisziplinen die systematische Theologie in ihrer verbundwissenschaftlich angelegten Vermittlungsaufgabe von christlicher Botschaft und neuzeitlicher Lebenswelt zur dominanten Bezugswissenschaft religionsunterrichtlich-fachdidaktischer Arbeit zu erklären.

d) Eine ethisch induktive und verifikative Theologie als bezugswissenschaftliches Desiderat religionsunterrichtlicher Fachdidaktik

In kritischer Auseinandersetzung mit H. Schmidts »dialektischer Religionspädagogik« zeigt sich: Wenn die religionsunterrichtliche Fachdidaktik eine selbständige Integrationswissenschaft zwischen Theologie und Pädagogik ist, dann findet sie in pädagogischer Hinsicht in der allgemeinen Didaktik und Schulpädagogik, in theologischer Hinsicht in der systematischen Theologie die je dominante Bezugswissenschaft; während die allgemeindidaktischen Theorien bereits auf ihre fachdidaktische Verwendbarkeit hin diskutiert wurden, blieb bisher die Frage ausgeklammert, welche Art von systematischer Theologie nun den bezugswissenschaftlichen Part für die religionsunterrichtliche Fachdidaktik übernehmen solle. Ohne jetzt die verhandelten religionspädagogischen Entwürfe auf ihre theologischen Gewährsleute »abklopfen« zu wollen, kann man wohl insgesamt feststellen, daß - um es vorsichtig auszudrücken – eine stärker *dogmatisch* gewichtete und ausgerichtete systematische Theologie in der derzeitigen fachdidaktischen Diskussion dominiert. Das hängt zweifelsohne mit der »Renaissance« des Theologischen in der gegenwärtigen Religionspädagogik zusammen; sie geht einher mit der Absetzung von Konzepten curricularer, therapeutischer, ideologiekritischer oder auch problemorientierter Religionspädagogik, in denen das Christentum nurmehr in seinen ethischen Werten und Einstellun-

gen zur Sprache kommt'f Nun ist das, wie wir gesehen haben, gerade unter fachdidaktischem Aspekt sicher kein Schaden, zumal sowohl Schmidts »Intentionen der christlichen Botschaft« als auch Früchtels »fundamentale Grundsymbole« hochgradig ethisch versetzt sind und einer scharfen Trennung von Dogmatik und Ethik heute in der systematischen Theologie nur wenige das Wort reden. Vor allem auf seiten der *Ethiker* kann man gegenwärtig wohl allgemein mit der didaktisch wichtigen Einsicht rechnen, »daß Dogmatik und Ethik nurmehr in einem Verhältnis der Wechselwirkung zu begreifen sind«39. Religionsunterrichtliche Fachdidaktik sollte das zur Kenntnis nehmen und daraus den Mut gewinnen, der mit der Absetzung von (theologisch defizitären) problemorientierten Entwürfen einhergehenden Gefahr didaktischer Disqualifizierung des Ethischen zu wehren. Denn gerade eine so zentral um die Vermittlungsaufgabe bemühte Disziplin wie die Fachdidaktik kann keinesfalls den von *Ebeling* bereits vor zwanzig Jahren beschworenen Tatbestand ignorieren, daß dem Sittlichen mit seinem »Charakter der Konkretheit, Erfahrbarkeit, Unbezweifelbarkeit, Unentbehrlichkeit und des evident Hilfreichen« zunächst einmal gegenüber dem Dogmatischen ein unbestreitbarer Vorrang zukommt und viele Menschen heute, wenn überhaupt noch, nurmehr über das Sittliche einen Zugang zum

38. So konstatiert *H. Schmidt* die auffällige »Diskrepanz zwischen einer nahezu bedenkenlosen Zustimmung zu bestimmten ethischen Werten und einem ängstlichen Schweigen über die Glaubensinhalte« und beklagt diese »Ethisierung der christlichen Botschaft«, die »den Glauben hinter der Ethik« verbirgt »und damit das Evangelium dem Gesetz zum Opfer« bringt (Religions pädagogische Rekonstruktionen, S. 128). Als Kronzeugen führt er freilich ausgerechnet *P. Bichl* an, der - wie oben bereits angedeutet – als einer der wenigen Religionspädagogen auch in seinem problemorientiert-emanzipatorischen Engagement die theologische Reflexion suchte und ernsthaft führte! Ob man dieses didaktisch motivierte systematisch-theologische Nachdenken *Biehls* so einfach des ethischen Reduktionismus bezichtigen kann, wage ich trotz zugegebener emanzipatorischer Verkürzungen der christlichen Botschaft zu bezweifeln. Tatsache ist auf jeden Fall, daß *Biebls* theologische Überlegungen sich inzwischen auf den Symbolbegriff konzentriert haben, was ohne Zweifel eben auch als eine Verlagerung in dogmatische Richtung anzusehen ist; vgl. *P. Bich//G. Baudler:* Erfahrung - Symbol – Glaube (Rph 2). Frankfurt 1980; außerdem s. o. Anm.27!

39. H. Ringcling, Ethik vor der Sinnfrage. Gürersloh 1980, S. 118.

Christentum zu finden vermögerr'", Dem tut weder die festgestellte Emanzipation des Ethischen von der Theologie noch die viel beklagte ethische Krise der Gegenwart Abbruch; vielmehr tritt gerade daran unser besonderes fachdidaktisches Anliegen um so deutlicher hervor; nämlich *induktiv über das Sittliche eine glaubwürdige Integration des Dogmatischen zu erreichen.* Insofern ist hier also fachdidaktisch gefragt nach einer ethisch induktiven und verifikativen Theologie, mittels derer die Schüler ohne ethizistisehe Reduktion zu einem wirklich lebensförderlichen Verständnis des Christentums hingeführt werden könnten.

Dieses Desiderat erhebt selbstverständlich keinerlei Ausschließlichkeitsansprüche, sondern will vielmehr verstanden werden als *eine* Zugangsmöglichkeit zum Christentum neben anderen. Um alte reduktionistische Fehler zu vermeiden, käme dabei alles darauf an, eine *theologische Ethik* zu finden, in der über das Sittliche, seine Voraussetzungen, Bedürfnisse, Funktionen und Grenzen, das Ganze und Wesentliche der Theologie in das Blickfeld der Schüler gerückt werden könnte. Auf diese Weise müßten sich fruchtbare Konvergenzräume für die realistischen und pädagogischen Ansprüche religionsunterrichtlicher Fachdidaktik erschließen lassen. - Schaut man sich unter solchen Prämissen die theologisch-ethische Landschaft etwas genauer an, so stößt man unweigerlich auf das »Handbuch der christlichen Ethik«, für das als Herausgeber u. a. *H. Ringeling* und *T. Rendtorff* verantwortlich zeichnerr". Gerade in deren ethisch-theologischen Auffassungen sind m. E. Ansätze erkennbar in Richtung auf eine ethisch induktive und »verifikative« systematische Theologie als fruchtbarer Bezugswissenschaft religionsunterrichtlicher Fachdidaktik. Das soll zum Schluß in zweierlei Hinsicht wenigstens noch angedeutet werden.

In seinem »Arbeitspapier im Rahmen der Planung des Handbuchs der christlichen Ethik«42 handelt Ringeling von der *»Ethik als Integrationswissenschajt«*, was dann durch *W. Huber* unter der Überschrift »Anspruch und Beschaffenheit theologischer Ethik als

---

40. G. Ebeling, Die Evidenz des Ethischen und die Theologie, in: *ders.,* Wort und Glaube II, Tübingen 1969, S. 1-41, bes. S.9.

41. A. Hertz/W. Korff/T. Rendtorff/H. Ringeling (Hrsg.), Handbuch der christlichen Ethik. Freiburg/Basel/Wien/Gütersloh Bd. 1 u, 2 1978 (1979²).

42. H. Ringeling, Ethik vor der Sinnfrage, S. 113-127.

Integrationswissenschaft« im ersten Band des Handbuchs seinen spezifischen Niederschlag gefunden hat[43]. Hier begegnet uns die oben für die systematische Theologie im allgemeinen beanspruchte und fachdidaktisch begrüßte Bestimmung als Verbund- bzw. Integrationswissenschaft in der Definition christlicher Ethik wieder. Danach geht es für die Ethik um eine – als Vermittlungsaufgabe und -leistung verstandene - »Integration des ethischen Subjekts mit seiner natürlichen und geschichtlichen Lebenswelt-r'? bzw. um die »Integration von Glaubenserfahrung und Welterfahrung«45. Unter unseren fachdidaktischen Prämissen ist dabei Hubers »theologisches InterpretationsmodeU, das nach der Analogie und der Differenz zwischen den Grundmustern, in denen Menschen sich zu ihrer Welt verhalten, und Grundinhalten des christlichen Glaubens fragt«46, beachtenswert: Nicht nur, weil mit ihm der Gefahr »ethizistischer« Reduktion gewehrt werden kann, sondern vor allem, weil es die Integrationsaufgabe theologischer Ethik bestimmt als »konstruktive Vermittlung« im »Verfahren offener Kommunikation«?". Das impliziert erhebliche Konsequenzen und Möglichkeiten auf der Ebene religionsunterrichtlicher Kommunikation, eröffnet aber zugleich auf der Ebene der Wissenschaften Wege der Kommunikation im Sinne des von uns fachdidaktisch angestrebten Konvergenzdiskurses mit den normativen Ansprüchen und Ansätzen im Bereich der Humanwissenschaften, besonders der Pädagogik. »Aussagen der Ethik« werden hier »nicht deduktiv aus theologischen Obersätzen gewonnen«, sondern gehen hervor »aus einem Prozeß kritischer Vermittlung«, der sich orientiert am »Modell von Analogie und Differenz«. Für das Verhältnis zu den anderen Wissenschaften bedeutet das, daß sie »weder instrumentalistisch in Dienst« genommen werden, »noch ihnen eine scheinbare Neutralität attestiert« wird; theologi-

43. Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, 2. Auf!. 1979, S. 391-406.

44. W. Huber, a. a, O., S. 395.

45. Ebenda, S. 399.

46. Ebenda.

47. Ebenda, S. 400 u. S. 406 - vgl. auch *Ringelings* Beschreibung der »Integrationsleistung der christlichen Ethik« als einer »Leisrung einer Kommunikation, welche die relativen und vorläufig nicht zu verändernden Lebensbedingungen berücksichtigt« (Ethik vor der Sinnfrage, S. 126).

sehe Ethik steht vielmehr zu ihnen im Verhältnis »kritisch-konstruktiver Wechselbeziehung«148 So gewonnene theologisch-ethische Aussagen könnten der analogen Vermittlungsreflexion religionsunterrichtlicher Fachdidaktik zu einer echten Hilfe und Entlastung im Vollzug der ihr aufgetragenen Integration pädagogischer und allgemeindidaktischer Erkenntnisse und Inhalte werden. Das ganz besonders dann, wenn die theologische Ethik sich, wie es Ringeling verlangt, in ihrer Eigenschaft als Integrationswissenschaft verstärkt in die Diskussion um die ethischen Implikationen kindlicher Sozialisierung einschalten würde".

Solchermaßen kommunikativ-integrationswissenschaftlich ist auch *Tr. Rendtorffs* komplexes theologisches Konzept angelegt, das unter unserer fachdidaktisch-bezugswissenschaftlichen Fragestellung in dreierlei Hinsicht Akzente setzen und Impulse vermitteln kann. Einmal konstatiert er wohl nicht zu Unrecht, daß das Christentum heute in sein *»etbiscbes Zeitalter«* eingetreten ist, und zieht daraus weitgehende Schlüsse für seine Theorie des Christentums. Uns interessiert daran vor allem seine jüngst vorgelegte »Ethik«, die als *»Entwurf einer ethischen Tbeologie«* konzipiert ist[50]. In ihr sieht Rendtorff »eine Steigerungsform der Theologie, weil die relevanten und aktuellen ethischen Fragen in gesteigerter Weise die Frage nach Grund und Ziel der menschlichen Lebenswirklichkeit überhaupt aufwerfeneu. Im Sinne unseres fachdidaktisch-bezugswissenschaftlichen Desiderats wird damit eine Ethik präsentiert, die den Anspruch erhebt, eigenständig das Ganze der Theologie darstellen zu können. Sie ist nicht mehr ein das Handeln des Menschen darstellendes Teilgebiet der Systematischen Theologie unter oder neben der Dogmatik, sondern will als »ethische Theologie« »auf eigene und von der Dogmatik durchaus unterschiedene Weise Grundfragen der Theologie« systematisch wahrnehmen'<. Als theologische »Theorie der menschlichen Lebensführung« muß sie dafür einstehen, »daß die theologische Dimension der Lebenswirklichkeit in der Ethik eine aufklärende und orientierende Rolle spielt«53. Mit diesem Ansatz bei menschlicher Lebensführung und Lebenswirklichkeit entspricht Rendtorff nicht nur der von ihm herausgestellten

48. *W. Huber*, a. a. 0., S. 406.
49. *H. Ringeling,* Ethik vor der Sinnfrage, S. 127.
50. *r-. Rendtorf],* Ethik, Stuttgart/ßerlin/Köln/Maina Bd. I 1980, Bd.1I 1981, hier bes. I, S. 9.
51. Ebenda, S. 14.
52. Ebenda, S. 19.
53. Ebenda, S. 11 u. S.14.

»Signatur des ethischen Zeitalters des Christentumsew, sondern wahrt zugleich auch die integrative Offenheit für die theologische Dimension und fundamental-ethische Fragestellung seiner ethischen Theologie. Damit ist schließlich auch der von uns gesuchte induktive und verifikative Charakter ethischer Theologie gegeben, der seinen überzeugenden Ausdruck mit dem Einsatz dieser »Ethik« bei den »drei Grundelementen der ethischen Lebenswirklichkeit« findet. »Das Gegebensein des Lebens«, »die Forderung, Leben zu geben« und »die Reflexivität des Lebens« werden hier zum Ansatzpunkt und Ausgangspunkt elementarer Analyse, welche »die theologische Argumentation auf sich« zieht[55] und in wechselseitiger Erschließung die »Kategorien der Integration« Schöpfung, Rechtfertigung und Eschatologie ins ethisch-theologische »Spiel« bringt[56]. Hier zeichnet sich für die religionsunterrichtliche Fachdidaktik eine Gestalt theologischer Bezugswissenschaft ab, die unter den erarbeiteten didaktischen Maßgaben und Erfordernissen durchaus fruchtbare Konvergenz- und Integrationsmöglichkeiten eröffnen könnte. Auf jeden Fall aber wird mit diesem systematischen Konzept »ethischer Theologie« religionsunterrichtlich-fachdidaktischem Arbeiten eine Richtung gewiesen, der es sich im einzelnen nachzugehen lohnt.

Fassen wir das *Ergebnis* unserer Überlegungen abschließend in fünf *Desideraten an die systematische Theologie* zusammen:

1. Die religionsunterrichtliche Fachdidaktik will im Rahmen des Fächerkanons theologischer Wissenschaft und Lehre als eigenständige Wissenschaftsdisziplin ernst genommen und anerkannt werden.
2. Sie will verstanden werden als selbständige Verbunds- bzw. Integrationswissenschaft zwischen Theologie und Pädagogik, die pädagogischerseits in der allgemeinen Didaktik und Schulpädagogik, theologischerseits in der systematischen Theologie ihre je spezifische Bezugswissenschaft hat.
3. Die allgemeindidaktische Bezugswissenschaft enthält in und mit ihrer pädagogischen Dimension und Funktion wichtige ethische Problemstellungen und Perspektiven, die aus fachdidaktischer Sicht eine verstärkte theologisch-ethische Auseinan-

54. Ebenda, S. 15.
55. Ebenda, S. 31 ff.
56. *H. Ringeling,* Ethik vor der Sinnfrage, S. 118 ff. – vgl. im »Handbuch der christlichen Ethik« Bd. 1 auch das 2. Kapitel »Integrationsansätze christlicher Ethik«, S. 407 ff.

dersetzung mit diesen Zusammenhängen als geraten und wünschenswert erscheinen lassen.

4. Die religionsunterrichtliche Fachdidaktik sieht in Verfolg gemeinsamer (je verbundwissenschaftlich angelegter) Vermittlungsaufgaben und -interessen in der systematischen Theologie ihren wichtigsten Gesprächspartner und theologischen Gewährsmann und hofft, daß ihre spezifischen Anliegen von diesem auch wahrgenommen und angemessen mitbedacht werden.
5. In diesem Sinne wäre eine ethisch induktive und verifikative Theologie derzeit als vordringliches bezugswissenschaftliches Desiderat religionsunterrichtlicher Fachdidaktik anzusprechen und anzustreben.

Prof Dr. Dr. habil. Rainer Lachmann *Evangelische Theologie*
Universität Bamberg
FeJdkirchenstr. 21, *8600 Bamberg*

Toleranz und Integration
Zur Umsetzung sittlicher Erziehungsziele in die Schulpraxis

VON HEINZ SCHMIDT

Ein Erziehungsziel *»Tolerasr«* findet sich wörtlich oder zumindest der Sache nach in allen neueren schulrechtlichen Bestimmungen der Länder von grundlegender Bedeutung". Die *Erklärung der Kultusministerkonjerenz »Zur Stellung des Schülers in der Schule« (1973)*[2] stellte »eine weitgehende Übereinstimmung" zwischen den länderspezifischen Zielsetzungen »für Unterricht und Erziehung« fest>, wobei Erziehung »zu Toleranz, Achtung vor der Würde des anderen Menschen und Respekt vor anderen Überzeugungen« explizit genannt ist. Die hier übernommene schon klassische Definition von Toleranz schuf so lange keine Probleme - und war daher auch kein Anstoß für pädagogische Anstrengungen -, als von der Normalität abweichende Überzeugungen, Einstellungen oder Verhaltensweisen im Schulalltag kaum auftraten. Einen verräterischen Hinweis gibt die zitierte klassische Formel selbst. Die Toleranz bezieht sich auf die »anderen Überzeugungen«; die hautnah zu erleidenden - zu tolerierenden - fremdartigen Verhaltensweisen, Wertungen, ja Lebensformen brauchte man gar nicht zu erwähnen. Sie traten in der Schule bis zum Beginn der siebziger Jahre eigentlich nicht auf. Denn die traditionellen Schularten integrierten sozial-kulturell relativ homogene Gruppen. Die Anzahl der Ausländerkinder war noch begrenzt. Fast alle Ausländer gehörten zum christlich-europäischen Kulturraum. Die alltäglichen Verhaltensformen aller Schichten und Gruppen waren noch weitgehend traditionsorientiert. Mit der größeren Durchläs-

1. Allgemeine Schulordnung Bayern § 3; Schulgesetz Baden-Württemberg § 1, Abs. 2; Hessisches Schulverwaltungsgesetz § 1 usw.
2. Erklärung der ständigen Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland vom 25.5. 1973, Sonderdruck, Kersting-Druck, Hangelar, S. 7.
3. Ebenda S. 7.

sigkeit der Schularten bzw. der Einführung integrierter Schulsysteme, mit dem verstärkten *Zuzug von Ausländerkindern,* besonders aus außereuropäischen Ländern, mit Kritik und Abkehr von traditionellen Verhaltensgewohnheiten, Erziehungsstilen und Lebensformen ist das Zusammenleben im Schulalltag konfliktreich geworden. Ein distanziertes »Tolerieren« von Andersartigkeit scheint nicht mehr zu genügen. Die Beziehungen zwischen Schülern aus unterschiedlichen sozialen Gruppen und zwischen deutschen und ausländischen Kindern sind oft aggressionsgeladen. Gemeinsam akzeptierte Verhaltensregeln lassen sich nur schwer finden und meist noch weniger durchsetzen, obwohl dies von den meisten Eltern und Schülern den Lehrern abverlangt wird. Die Auffassungen über Erziehungsstil und Unterrichtsauftrag älterer und jüngerer Kollegen divergieren gelegentlich so stark, daß ein gedeihliches Zusamenwirken gefährdet scheint. Toleranz als Duldung von Andersartigkeit - wie es Verfassung und Schulgesetze auf dem Hintergrund wachsender Pluralität wohl zu Recht verlangen - wurde zu einem der dringlichsten und zugleich problematischsten Erziehungsziele auch in der erziehungswissenschaftlichen Diskussion. Hier spricht man von »Ambiguitätstoleranzee und meint, daß ein Individuum angesichts unterschiedlicher Erwartungen und Überzeugungen verschiedener Interaktionspartner fähig sein muß, ein hohes Maß an »Inkongruenzen« zu ertragen. Drei *Fragen* sind zunächst zu verfolgen:

1. Ist damit die Intention eines Erziehungszieles »Toleranz« erschöpfend beschrieben?
2. Genügt ein Konzept von Toleranz, um in den alltäglichen Schwierigkeiten schulischen Zusammenlebens weiterzukommen?
3. Welche Ergänzungen und Fortschreibungen sind nötig und möglich?

Antworten auf diese Fragen setzen eine Besinnung auf das herkömmliche Toleranzverständnis voraus.

---

4. Besonders herausgearbeitet in Fortsetzung des interaktionistischen Identitätskonzepts im Anschluß an *G. H. Mead* von *L. Krappmann,* Soziologische Dimensionen der Identität, Stuttgart 21972.

Gut 200 Jahre sind seit Erlaß des Toleranzpatents (20. Okt. 1781) vergangen», mit dem der österreichische *Kaiser fosef* 11. das Signal zur Veränderung der Religionsverfassungen im ganzen »Heiligen Römischen Reich« setzte, die alle noch auf den Bestimmungen des Westfälischen Friedens (1648) fußten", Preußen (1788/94), Bayern und Württemberg (1803) folgten mit ähnlichen Patenten. Wer mit der Geschichte Europas etwas vertraut ist, weiß, daß die Gewährung von Toleranz eine fortschrittliche Errungenschaft der absolutistischen Staaten darstellt, bei deren Zustandekommen neben Argumenten der *Reformation* (Gewissensfreiheit), des *Humanismus* (»liberum arbitrium« gründet auf dem Licht der Vernunft) und der *Aufklärung* (Naturrecht) ökonomische und politische Interessen wirksam waren. So unterstrich bereits der französische Kanzler *Michel Je I'Hopital* nach dem Scheitern des Glaubensgesprächs von Poissy (1561) den Vorrang der nationalen vor der religiösen Einheit[7] In den Niederlanden widersetzten sich *Wilhelm von Oranien* und die katholischen Adligen den Verfolgungen von Protestanten aus der Einsicht, daß die Freiheit der Niederlande nur zu erreichen sei, wenn die verschiedenen Bekenntnisse nebeneinander geduldet würden. »Seit den Unruhen von 1566 traten in den Aufrufen von Toleranzvertretern nun auch die wirtschaftlichen Argumente mehr und mehr in den Vordergrund: Religiöse Duldsamkeit war notwendig, um dem Lande die Blüte von Handel und Gewerbe zu bewahren".«

5. Text in: *H. Raab* (Hrsg.), Kirche und Staat von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, dtv-Dokumente, Frankfurt 1966, S. 200-202; *G. Frank*, Das Toleranzpatent Kaiser Joseph 11. Urkundliche Geschichte seiner Entstehung und seiner Folgen, Wien 1882, S. 37f.
6. Darstellung von Inhalten und Genese des Josephinischen Toleranzpatents bei *H. Conrad*, Religionsbann, Toleranz und Parität, in: *H. Lutz* (Hrsg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, S. 155-192, bes. S.171-180.
7. *H. R. Gliggisberg*, Wandel der Argumente für religiöse Toleranz und Glaubensfreiheit im 16. + 17. Jahrhundert, in: *H. Lutz* (Hrsg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, a, a. O., S.467.
8. Ebenda S. 469. Als Musterbeispiel für eine Verbindung theologischer, humanistischer, praktisch-politischer und ökonomischer Gesichtspunkte kann die Toleranzpolitik des Großen Kurfürsten in Brandenburg-Preußen gelten. Dazu:

Toleranz gewähren hieß, einer Gruppe von Menschen die Ausübung ihrer Religion in einer Öffentlichkeit zu gestatten, die mehrheitlich von einer anderen Religion beherrscht wurde. Mit der so geduldeten Religion durften sich auch gruppenspezifische »Kulturen« (wir würden heute von »Subkulturen« sprechen) entwickeln, soweit sie sich in den Rahmen der allgemein verbindlichen Gesetzgebung und Sittlichkeit des Obrigkeitsstaates einfügten. Die Grenzen der Toleranz waren und sind immer dort erreicht, wo das Zulassen einer andersdenkenden Gruppe das bestehende Gesellschaftssystem selbst in Frage stellen bzw. zerstören würde.

Gerade das Josephinische Toleranzpatent ist ein Musterbeispiel für das Zugeständnis begrenzter Entfaltungsmöglichkeiten. Es gewährte Lutheranern, Reformierten sowie den »nicht unierten Griechen« das Recht privater Religionsausübung. Das Privileg öffentlicher Religionsausübung blieb grundsätzlich der römisch-katholischen Kirche vorbehalten". Sekten wurden nicht geduldet, die bürgerlichen Rechte wurden beschränkt zugestanden (Zulassung zu öffentlichen Ämtern, Handel und Gewerbe mit amtlichem Dispens)lo.

Die tolerierte Gruppe darf zwar ihr Eigenleben im Rahmen der allgemeinen Ordnung entfalten, die Kommunikation zwischen den Gruppen ist jedoch beschränkt. Gesellschaftgestaltendes oder -veränderndes Handeln ist nicht erlaubt. Insgesamt bestätigt das Toleranzpatent die von *Habermas* formulierte Definition, nach der Toleranz das Vorhandensein eines eigentlich als Übel empfundenen Gegensatzes voraussetzt und auf diesem Hintergrund die absichtliche Gewähr eines bestimmten Ausmaßes an Freiheit ist, aufgrund deren sich dieser Gegensatz betätigen kann!'. Oberflächlich betrachtet entspricht diese hergebrachte Auffassung von Toleranz durchaus dem in Schule und Gesellschaft üblichen Verhalten. Jeder kann seine religiösen oder politischen Überzen-

---

O. *H. Ricbardso«,* Religiöse Toleranz unter dem Großen Kurfürsten und ihre praktischen Ergebnisse, ebenda S. 1-16.

9. Toleranzpatent, Einleitung.
10. Toleranzpatent, Abschnitt 7.
11.]. *Habermas*(Hrsg.), Stichworte zur geistigen Situation der Zeit, Frankfurt 1979, S.367.

gungen pflegen. Man duldet sogar ungewohnte Verhaltensweisen, solange diese nicht die Ordnung im allgemeinen bedrohen. Schüler werden ermahnt, auf Ausländer nicht aggressiv zu reagieren, sondern deren Auffassungen und Lebensweisen als Ausdruck anderer Sitten und Lebensbedingungen anzuerkennen. Ähnlich verhält es sich in der Öffentlichkeit. Bewußt diskriminierende Akte etwa gegen Ausländer sind trotz aller Problematik des Verhältnisses von Deutschen und Ausländern relativ selten, sieht man einmal von den Versuchen wirtschaftlicher Ausbeutung (z. B. Vermietungen) ab. Niemand hindert die türkischen Mitbürger daran, sich in den Altstadtrevieren und Dorfkernen anzusiedeln und dort so etwas wie eine eigenständige Volksgruppe auch lokal zu bilden. Islamische Religionsausübung ist nicht verboten. Selbst die politisch wie pädagogisch gefährlich erscheinenden Koran-Schulen[12] können ziemlich ungestört arbeiten.

Dennoch wächst die Aggresivität. Am meisten ist dies in Schulen mit hohem Ausländeranteil und in den entsprechenden Wohngebieten zu beobachten. Die 1974 von *A. Mitscherlich* aufgestellte Diagnose, daß sich »im Aggressionshaushalt der westlichen Gesellschaften« etwas geändert habe, wird immer mehr bestätigt. »Sie sind zunehmend von innen aggressionsbedroht, also von aggressiven Gruppen, die sieh unter uns bilden. Dieser Prozeß der Aufladung mit aggressiver Unzufriedenheit ist gefährlich. Er ist keineswegs abgeschlossen'".« Die Aggressivität deutscher und ausländischer Schüler, ihrer Eltern, aber auch weiter Bevölkerungskreise, steigt spürbar an[14].

Anscheinend reicht das herkömmliche politisch-soziale Toleranzkonzept nicht aus, um ein friedliches und gedeihliches Zusammenleben unter den Bedingungen der modernen westlichen Gesellschaft zu ermöglichen. Dies ist kein Wunder, weil ja dieses Konzept als Kind des aufgeklärten absolutistischen Staates einen unerschütterlichen Rahmen gemeinsamer Grundüberzeugungen,

12. Zu Koranschulen jetzt: *Ali Ucar*, Die Rolle der Koranschulen, in: betrifft: erziehung, Heft 2 (Februar) 1981, S. 49-51. Die Forderung Ucars diese Schulen einfach zu verbieten, dürfte verfassungsrechtlich nicht durchsetzbar sein.

13. *A. Mitscherlich*, Toleranz – Überprüfung eines Begriffs, Frankfurt 1974, S. 29.

14. *J. Micksch*, Zusammenleben mit Muslimen in der Bundesrepublik Deutschland, in: epd Dokumentation 1/1981, bes. S.19-25.

Einstellungen und Verhaltensweisen stillschweigend voraussetzen konnte, der von den subkulturellen Besonderheiten nicht zu verändern war. Die Schulen dieser – toleranten - Staaten waren kirchlich, also Konfessionsschulen, die ihrerseits – auch wenn mehrere Konfessionen Schulen unterhielten -- systemkonform zu arbeiten hatten"[15]: Auch noch unsere »Gemeinschaftsschule auf allgemein christlicher Grundlage« hätte damaligen Bedingungen entsprochen. Sie realisiert Forderungen fortschrittlicher Pädagogen des Aufklärungszeitalters, wiewohl sie erst in unserem Jahrhundert politisch durchgesetzt wurde.

Die Situation hat sich jedoch grundlegend verändert. Die industrielle Revolution, dann die Demokratisierung, die technologische und ökonomische Entwicklung haben das früher stabile sozial-strukturelle Gefüge mit seinen Toleranzbreiten außer Kraft gesetzt. An seine Stelle ist eine universale Produktions-, Konsum- und Verwertungskultur getreten, die alle Lebensbedingungen verflüssigt hat, d. h. sie einem ständigen Anpassungsdruck an die Forderungen der technisch-wissenschaftlichen Veränderungsprozesse unterwirft. Jeder ist, um überleben zu können, gezwungen, ein hohes Maß an Flexibilität und Anpassungsfähigkeit zu erreichen. Zugleich muß jeder in der Lage sein, sich in *die* permanenten Veränderungsprozesse aktiv gestaltend einzuschalten, wenn er nicht zum bewußtlosen Opfer des gesellschaftlichen Schicksals seiner sozialen Gruppe werden will.

Diese sehr grobe und knappe Skizze der gegenwärtigen sozialkulturellen Situation soll eine Schwäche der heute dominierenden Rede von der sogenannten »pluralistischen« oder »multikulturellen« Gesellschaft korrigieren'<. Gewiß gibt es in unserer Gesellschaft eine – kaum noch überschaubare - Pluralität der Überzeugungen und Einstellungen. Gewiß ist auch - besonders durch die

15. Aus dem Josephinischen Toleranzpatent: »bleibet denselben unbenommen, ihre eigenen Schulmeister, welche von den Gemeinden zu halten sind, zu bestellen über welche jedoch unsere dortländige Schuldirektion, was die Lehrmethode und Ordnung betrifft, die Einsicht zu nehmen hat.« Zitiert nach Textfassung in: *H. Raab* (Hrsg.), Kirche und Staat, a. a. O., S.201.

16. Siehe epd-Dokumentation Nr.48/80 zum »Tag des ausländischen Mitbürgers« 1980 mit dem Titel: »Wir leben in der Bundesrepublik in einer multikulturellen Gesellschaft«,

Zuwanderung der ausländischen Arbeiter – das kulturelle Bild viel bunter geworden. Doch verdeckt die herrschende Ausdrucksweise die Übermacht einer universalen, fast ausschließlich auf Produktion und Konsum reduzierten *Alltagskultur*, deren Leerstellen noch durch eine Unterhaltungs- und Rekreationsindustrie ausgefüllt werden. Die universale Kultur überschwemmt die vielbeschworenen pluralen Kulturen; auch sie stehen unter Anpassungsdruck. Sie sollen die noch freibleibenden Bedürfnisse abdecken und Verletzungen lindern, die das Alltagsleben zufügt. So wird der Religion die Rolle zugewiesen, die zu trösten, die aus der allgemeinen Entwicklung herausfallen (Sterbende, Behinderte u. a.),

Die Mängel des herkömmlichen Toleranzkonzepts liegen – angesichts dieser Entwicklungen - auf der Hand. Nicht nur, daß der grundlegende und allgemein verbindliche Rahmen fehlt, der die Kooperationsfelder zwischen unterschiedlichen Menschen umgrenzen und regulieren könnte. Es mangelt auch an Impulsen, um unterschiedliche Gruppen zu veranlassen, auf die gesellschaftlichen Entwicklungen aktiv und gleichzeitig in Kooperation mit anderen so einzuwirken, daß für alle akzeptale und humane Lebensbedingungen herauskommen. Wenn die einzelnen Gruppen nicht von sich aus die Kooperation suchen, werden sie durch das Toleranzkonzept auch nicht dazu veranlaßt. Eine Reflexion der sich verändernden Lebensbedingungen müßte dazu nötigen, die Traditionen und Intentionen der eigenen Gruppe – sei es der Herkunftsfamilie, der politischen Gruppe - sowie die institutionell-professionellen Mechanismen im Blick auf die sich vollziehenden Veränderungen neu zu interpretieren. Das Toleranzkonzept verbietet dies zwar nicht, gibt der einzelnen Gruppe aber keine Hilfe dazu. Darüber hinaus fehlen den sozial und kulturell benachteiligten Gruppen alle Voraussetzungen, um sich gegen den Druck der universalen Alltagskultur produktiv zur Wehr zu setzen. Die gesamtgesellschaftlich dominierenden Konsum- und Statussymbole verdrängen die traditionellen Werte und Sitten. Die Konkurrenz um die begehrten Güter bestimmt nun den alltäglichen Lebensvollzug. Die Forderung, Toleranz zu üben, muß zynisch erscheinen, weil die Intensität der Aggressionen geleugnet und übersehen wird, daß die benachteiligten Gruppen

die Zumutung eines vorübergehenden Bedürfnisaufschubs weder einsehen noch ihr entsprechen können[17]. Als den immer schon Unterlegenen bleibt ihnen schließlich nur der Versuch, sich mit allen - legalen und illegalen - Mitteln das anzueignen, was Wirtschaft und Gesellschaft zu bieten haben. Das Erziehungsziel Toleranz scheint nicht mehr einlösbar.

TOLERANZ DURCH SOZIALE INTEGRATION

Schulpädagogik und Bildungspolitik der vergangenen Jahrzehnte beharrten denn auch nicht auf dem herkömmlichen Toleranzkonzept. Das moderne öffentliche Schulwesen soll - nach allen relevanten Erklärungen – nicht ein konkurrierendes Nebeneinander eigenständiger Gruppen innerhalb eines vorgegebenen Rahmens fördern, sondern die »soziale Integration« verschiedener Gruppen bei prinzipieller Chancengleichheit wahren. Das ältere Toleranzkonzept - im Verfassungsrecht längst modifiziertlf - wurde auch im Erziehungswesen fortentwickelt. Aus der Konfessionsschule wurde die christliche Gemeinschaftsschule, sodann die »demokratische Leistungsschulec'? bzw. ein integriertes unf differenziertes Schulsystem für Kinder aller Schichten mit unterschiedlichen Bildungsschwerpunkten und gestuften Bildungsabschlüssen. Das System verspricht, große Schülerzahlen entsprechend ihrer Leistung ziemlich objektiv im sogenannten Beschäftigungssystem

17. *A. Mitscher/ich*, loc. cit., S. 19, »Wirklichkeitsfern ist Toleranz nur dort, wo die Intensität aggressiver Bedürfnisse geleugnet und der Aufwand bei weitem unterschätzt wird, der nötig ist, um Triebbefriedigungen die Konzessionen des Umwegs (der Sublimierung) oder des Aufschubs (der dem Ich die Möglichkeit zur kritischen Einmischung bietet) abzuringen.« Die Schwierigkeit, die Mitscherlieh sieht, bleibt aber ohne Verwendung des Freudschen Instanzenmodells – etwa im Modell psychischer Integrationsleistungen des Ich - plausibel.

18. Im Staatsrecht der deutschen Länder wurde die Toleranzverfassung nach dem Zusammenbruch des Römischen Reiches (1806) fortschreitend durch das Paritätssystem abgelöst, das allen religiösen Bekenntnissen und Gemeinschaften prinzipiell gleiche Rechte einräumt. Der Paritätsgrundsatz gilt noch heute.

19. *Th. Sander/Ho -G. R%ffiG. WinkJer*, Die Demokratische Leistungsschule. Zur Begründung und Beschreibung der differenzierten Gesamtschule, Hannover 1967.

zu plazieren. Von den Abschlüssen her muß sich das ganze Bildungssystem nach einheitlichen Organisationsschemata ausgestalten lassen, die das Prinzip der Konkurrenz bei möglichen gleichen Chancen vom Bildungsangebot her einlösen. Dies gilt für horizontal oder vertikal gegliederte Bildungssysteme in gleicher Weise. Streiten kann man lediglich darüber, welches System eine größere Chancengleichheit nicht nur hinsichtlich des Bildungsangebots. sondern auch hinsichtlich der Bildungsvoraussetzungen unterschiedlicher Kinder gewährleistet. Im Endeffekt, d. h. am Ende spezifischer Bildungsgänge sollen die Absolventen möglichst gleichartig »geworden« sein-", Punkte, Noten u. ä. geben Auskunft über das Maß der erreichten Gleichartigkeit, indem sie die positiven oder negativen Abweichungen vom Durchschnittswert zum Ausdruck bringen. Die leitende Integrationsidee hat das Toleranzkonzept als gesellschafts- und schulgestaltendes Prinzip zwar abgelöst, ein Erziehungsziel Toleranz aber nicht überflüssig gemacht. Im Gegenteil ein gewisses Maß an Toleranz im Sinne einer persönlichen Haltung ist Voraussetzung des Integrationskonzepts, das ja keineswegs kulturelle Unterschiede einebnen, sondern sie funktional auf das soziale System beziehen möchte. Der schulische Umgang mit Ausländerkindern kann dies belegen.

Im Blick auf die Ausländerkinder legen die Empfehlungen der Kultusministerkonferenz fest, wie die »Integration« zu erfolgen habe. In der Regel gilt – mit Ausnahme des bayerischen Modells A, das nationale Klassen vorsieht –, daß Kinder ohne ausreichende Deutschkenntnisse zunächst für höchstens zwei Jahre in gemischtnationalen Vorbereitungsklassen deutsch lernen müssen, bevor sie in den Regelklassen den gleichen Bildungsanforderungen unterworfen werden wie ihre deutschen Mitschüler. So beschreiben die Richtlinien Nordrhein-Westfalens Ziele und Verfahren des Integrationskonzepts: "Es ist ... die Aufgabe der Vorbereitungsklassen, die ausländischen Schüler unter Wahrung ihrer Identität in Sprache und Kultur auf eine erfolgreiche Mitarbeit in den deutschen Regelklassen vorzubereiten. In diesen sollen sie später die deutschen Schulabschlüsse und jene Kenntnisse und Fähigkeiten erwerben, die für die gleichberechtigte Teilnahme am kulturellen, beruflichen, wirtschaftli-

20. Vgl. die Vergleichsuntersuchungen zu den Schulsystemen in der Bundesrepublik, in: Zeitschrift für Pädagogik 5/1980, S. 654ff.

chen und gesellschaftlichen Leben in der Bundesrepublik Deutschland Voraussetzung sind[21].«

Die »Identität in Sprache und Kultur« will man durch einen zusätzlichen muttersprachlichen Unterricht am Nachmittag (l) gewährleisten, der verständlicherweise häufig geschwänzt wird[22]. Dominierend ist ohne Zweifel das Interesse an einer Eingliederung ins Beschäftigungssystem und an der davon erhofften sozialen Domestikation (durch Professionalisierung).

Toleranz als Erziehungsziel bleibt nach wie vor notwendig. Nicht nur das Bestreben, unterschiedliche Herkunftstraditionen und Verhaltensweisen verschiedener sozialer Gruppen funktional zu vermitteln, nötigt dazu. Auch die Entwicklungsnotwendigkeiten des Gesellschaftssystems fordern dies. Denn in den effektiven und produktiven Industriekulturen der westlichen Staaten sind die Vielfalt des Angebots, die ständige Erneuerung und Steigerung der Konsummöglichkeiten und die fortschreitende Rationalisierung aller produktionsrelevanten Prozesse die Motoren von Wachstum und Verwertung. So muß auch das Bildungssystem ein differenziertes und hierarchisch strukturiertes Angebot von Anreizen machen, die mit sozialen Versprechen verbunden sind. Integration und Einheitlichkeit beziehen sich nur auf eine generelle Verhaltensdisposition, die auf fortschreitende Aneignung und Verwertung der Umwelt sowie auf die damit verbundenen Möglichkeiten der Steigerung des individuellen Lebensgenusses gerichtet sind. Alle Inhalte von Bildung und Erziehung - auch religiöse - können und müssen zu Instrumenten der erstrebten Verhaltensdisposition werden. Ein gewisses Maß neuer Inhalte und Verhaltensweisen ist geradezu ein förderliches Strukturelement, um das notwendige »Reizklima« zu schaffen.

Toleranz und Integration ergänzen sich demnach vorzüglich. Eine tolerante Haltung ist die beste Voraussetzung zur Verarbeitung divergierender und zu verändernder Rollenerwartungen. Sie

21. Richtlinien für den Unterricht der Kinder ausländischer Arbeitnehmer und für Vorbereitungsklassen. In: Die Schule in Nordrhein-Westfalen, Heft 5002, Köln 1977.

22. *R. Schwarzer/J. Arzoz,* Die psychosoziale Verfassung von Ausländerkindern in integrierten und nationalen Schulen, in: Zeitschrift für Pädagogik 6/1980, S. 891: Im Ruhrgebiet etwa von einem Drittel!

gewährleistet die Fähigkeit zu flexibler Anpassung. So wurde unter den Bedingungen der modernen Industriegesellschaft das einstmals sozial-strukturelle Ordnungsprinzip »Toleranz«, das eine entsprechende psychische Disposition förderte, selbst zu einer psychischen Disposition, zur »Ambiguitätstoleranz« angesichts unterschiedlicher Verhaltenserwartungen modifiziert. Die Veränderung der sozial-strukturellen Rahmenbedingungen - und damit der schulischen Verhältnisse - hat auch die nun geforderten Toleranzleistungen verändert. Früher wurde Toleranz aus der Distanz erwartet, heute ist Toleranz bei hautnahmen Kontakt gefordert. Die psychische Belastung hat sich damit verschärft. Es ist weit schwieriger geworden, das Erziehungsziel zu erreichen. Wieder kann die Lage der Ausländerkinder als Beispiel dienen:

Sobald in den sogenannten Vorklassen ein Minimum an sprachlichem Verstehen – nicht aktiver Sprachkompetenz - vorhanden ist, werden die ausländischen Jugendlichen möglichst in Klassen ihrer Altersstufe »eingegliedert«, wie man so bezeichnend sagt. Für Kinder, die erst im Schulalter nach Deutschland kommen – man nennt sie -Seiteneinsteiger- -, wirkt sich das besonders negativ aus, weil die Distanz zum Leistungsstand auch niedrigerer Klassen bereits zu groß ist, um noch überbrückt werden zu können. Zudem stammen die meisten Kinder aus dem sozial benachteiligten Bevölkerungsgruppen ihres Herkunftslands, in denen Bildung einen geringen Stellenwert besitzt. Hier in Deutschland nehmen sie den Platz einer neuen gesellschaftlichen Unterschicht unter den bestehenden Unterschichten ein. Durch das Zusammenwirken der genannten Faktoren werden die Schwächsten und Geschädigten bei uns mit den Schwächsten aus anderen Lebenszusammenhängen »integriert«, weshalb Sonderschulen, Hauptschulen und die Kurse mit den schwächsten Schülern in den integriert-differenzierten Systemen den höchsten Ausländeranteil haben. Diese Art der Integration mit den Schwächsten und Geschädigten begünstigt die Übernahme der gesellschaftlich produzierten Bedürfnis- und Aneignungsstruktur zusammen mit den oben schon erwähnten typischen Verhaltensweisen der benachteiligten Kinder: Rivalität, Aggressivität, Imponiergehabe, »Anschaffen«, Faustrecht, Bandenbildung und kriminelle Aktionen zur Beschaffung der begehrten Lebensgüter.

Die im Herkunftsland noch lebendigen religiösen und moralischen Traditionen (einschließlich der autoritär-patriarchalischen Familienstrukturen) erweisen sich als unpraktikabel und unglaubwürdig. Die moralische und weltanschauliche Identität droht zu zerbrechen, zumal wenn

niemand – Person oder Institution – vorhanden ist, der sich um eine Neuinterpretation der Herkunftstraditionen bemüht. Dabei sind die Ausländer aus islamischen Gegenden besonders benachteiligt. Ihre Traditionen sind von den unseren am weitesten entfernt. Es gibt bei uns kaum lebenspraktische Äquivalente, von denen aus stellvertretend eine »Übersetzungsarbeit« zu leisten wäre.

Es ist demnach nicht verwunderlich, daß die verunsicherten und benachteiligten türkischen Gastarbeiterfamilien zu leichten Opfern der Gruppen werden, die sich von der Türkei her in der Bundesrepublik zu etablieren suchen und mit radikal rechts- oder linksextremen Konzepten neue Identitäten anbieten bzw. die Rettung der hergebrachten Identitäten zu garantieren scheinen. Besonders gefahrlieh sind gegenwärtig die sogenannten islamischen Kulturzentren mit der sie tragenden Süleymanli-Bewegung. Diese Richtung ist deshalb erfolgreich, weil sie die Rettung der mitgebrachten religiösen und ethischen Traditionen mit einer feudal geordneten Selbstverwaltung, mit totaler Abgrenzung gegen die Umwelt und mit einer scharf antiwestlichen Kulturkritik verbindet. Sie macht die negativen Erlebnisse der türkischen Mitbürger erklärbar, indem sie die Schuldigen identifizieren hilft und gleichzeitig eine eigenständige »integre« Sozialstruktur anbietet. Die Bewegung ist auch Träger der meisten »Koranschulen«, in denen die türkischen Kinder an Samstagen und Sonntagen zu stundenlangem Pauken der Koransuren in arabischer Sprache gezwungen werden, wobei noch Mißtrauen und Haß gegen die westdeutsche Umgebung begleitende Lernziele sind. Den türkischen Jugendlichen bleibt fast keine andere Wahl als die zwischen intoleranter Ghettoisierung oder totalem Bruch mit den eigenen Familien bei unkritischer Übernahme der in der Öffentlichkeit dominierenden Wert- und Verhaltensmuster-'.

---

23. Vgl. die besonders schwierige Lage der türkischen Mädchen, die von ihren Eltern vom Ende ihrer Schulzeit (mit ca. 13-15 Jahren) zunehmend isoliert oder - wenn das mißlingt - in die Heimat zurückgeschickt werden. *P. Weische-Alexa,* Sozialkulturelle Probleme junger Türkinnen in der Bundesrepublik. Mit einer Studie vom Freizeitverhalten türkischer Mädchen in Köln. Diplomarbeit. Köln 1977 (Bericht bei *H. M. Grise,* Jugendliche Gastarbeiterkinder: Situation und Problematik, in: Zeitschrift für Pädagogik 3/81, S. 449-451), spricht von der »großen Verbreitung der Zeitschrift Bravo, hohe Attraktivität der Popstars und der Poprnusik«, Wunsch nach gleichaltrigen Freunden und nach dem Besuch von Tanzveranstaltungen oder Diskotheken. »Es entsteht ... eine Mischung zwischen einem stark familienzentrierten und einem low-level-Freizeitstil, während ein auf außerfamiliäre Kontakte zentriertes Freizeitverhalten ... kaum zustande kommt« (S.228).

Ist das Erziehungsziel Toleranz bzw. Ambiguitätstoleranz demnach illusionär? Ist gar das Konzept gesamtgesellschaftlicher Integration an der Aussichtslosigkeit des Toleranzkonzepts schuld? Oder lassen sich nicht beide Intentionen, Toleranz und Integration in einem reformierten Schulsystem besser verwirklichen?

DIE ERZIEHERISCHE AUFGABE UND DIE REFORM DER SCHULSI'RUKI'UREN

Der psychoanalytische Toleranzbegriff (A. Mitscherlieh) weist auf das Ungenügen eines Verständnisses von Toleranz im Sinn von Ertragen und Hinnehmen (passive Toleranz) hin, wie es in der Tat in der Gegenwart überall dort herrscht, wo individuelle Bedürfnisse nicht unmittelbar berührt sind. Jedoch wird nur die aktive psychische Leistung friedensfördernd sein, die andere oder anderes in der Absicht erträgt, sie oder es besser zu verstehen und aus diesem besseren Verständnis heraus Konflikte und Rechte mit anderen neu zu ordnen-". Solche aktive Toleranz ist eine Ich-Leistung, die den diffusen und unkontrollierten Ansprüchen und Reaktionen des »Über-Ich« und des »Es« erst abgerungen, d. h. durch Erziehung und Entwicklung gelernt werden muß. »Toleranz als Möglichkeit reicht demnach genau soweit, wie sich die kritischen Fähigkeiten des Individuums und einer Kultur entfalten konnten und durfterr".«

Dies setzt u. a. eine Erziehungsorganisation voraus, die Ich-Stärke zunächst durch Zuwendung fördert, um sie dann auch immer stärker zu fordern, indem sie Verständnis und Zuwendung mit Gelegenheiten zur Rücksichtnahme und zur Übung auf Verzicht von Bedürfnisbefriedigung verbindet.

Welche *Erziehungsziele* werden nun aber von den Schulen tatsächlich eingelöst? Achtet man auf die offiziellen Erklärungen, so stehen selbständiges Denken, Handeln und Bewerten im

24. *A. Mitscherlich,* loc. cir., S. 9.
25. Ebenda S. 23f.

Vordergrunds'. Die schultheoretischen Forschungen der letzten Jahre, die sich mit Hilfe empirisch-analytischer und kritisch-hermeneutischer Ansätze auf die Untersuchung der Wirkungen (Funktionen) schulischer Erziehung hinsichtlich der Kenntnisse, des Verhaltens und der Einstellungen von Schülern konzentrierten, zeichnen ein realistischeres Bild-", Zusammenfassend lassen sich vier schulische Funktionen herausstellen.

Die Schule

a) vermittelt Kenntnisse und Fertigkeiten *(Qualifikationen),* die als Leistungen vom ökonomischen System gebraucht oder für dessen Funktionieren vorausgesetzt werden;

b) unterteilt die Schüler nach Leistungsfähigkeiten *(selektive Funktion)* und legt damit zu einem großen Teil den zukünftigen sozialen Status und die Zugangsmöglichkeiten zu gesellschaftlichen Gütern fest *(allokative Funktion);*

c) arbeitet an der Vermittlung und Interpretation moralischer und kultureller Werte und an entsprechenden Verhaltensformen *(Sozialisation und Enkulturation);*

d) macht das politische System verständlich und weist in die entsprechenden Verhaltensweisen ein *(Legitimation).*

Alle vier Funktionen lassen sich unschwer als Teilaspekte einer umfassenden sozialen Integrationsaufgabe begreifen. Dominierend ist dabei – wie sofort ersichtlich - die Perspektive der Integration von einzelnen oder Gruppen in das bestehende System, das als veränderlich und entwicklungsfähig gilt. Eine genauere Untersuchung der Fragestellungen und Forschungsergebnisse würde sogar zeigen, daß Systemintegration im Sinn bruchloser Anpassung weder erwünscht ist noch erreicht wird. Da das gesellschaftlich-kulturelle System dynamisch sein soll, muß seine positiv-kritische Aneignung das Ziel sein. Selbständigkeit, Vertrauen, egalitäre Interaktion, Leistungsbereitschaft und »Kontrollbewußtsein, also die Meinung, Aufgaben im Leistungskontext von

26. Diese Erziehungsziele dominieren seit der Aufklärung. Vgl. *G. R. Schmidt,* Bleibende Einsichten eines Klassikers zu einem bleibenden Problem: Wert-Erziehung nach Jean-Jacques Rousseau, in: Blätter für Lehrerfortbildung 30/1978, Heft 7/8, S. 299.

27. Überblick über die wichtigsten Ergebnisse bei: *H. Fesd,* Theorie der Schule, München, Wien, Baltimore 1980.

später gewachsen zu sein«28 gelten als pOSItIve Tugenden. Die Integration zielt auf Fortentwicklung eines Systems, das ökonomisches Wachstum, sozialen Aufstieg und Steigerung des individuellen Wohlbefindens – auch durch Kultur und Zusammenleben – gewährleisten kann.

Die Schulreformen des vergangenen)ahrzehnts haben mit den entsprechenden strukturellen und inhaltlichen Veränderungen begonnen. Die einschneidendsten sind die Überführung von Schularten in Schulstufen und die schrittweise Auflösung von jahrgangsklassen-? mit relativ heterogener Schülerschaft zugunsten fachspezifischer Kurse mit leistungshomogener Zusammensetzung. Beides zusammen ist nur in großen Schulsystemen möglich, die ein breitgestaffeltes und -gefächertes Kursangebot bereitstellen können. Der einzelne Schüler wird aufgrund seiner fachspezifischen Leistung in Kursen gefördert. Er kann (und sollte) seinerseits die für ihn geeigneten und notwendigen Kurse wählen und meistern. Damit sind die vielgenannten Tugenden Selbständigkeit, Vertrauen, Leistungsbereitschaft und Kontrollbewußtsein systemnotwendig. Wem es daran mangelt, der braucht – und erhält gelegentlich – spezielle Stütz- und Fördermaßnahmen. Die Inhalte des breitgefächerten Kursangebots sollen der gesellschaftlichen Umwelt entsprechend die Vielfalt wissenschaftlicher und sozial-kultureller Aspekte spiegeln. Die verbreitete Klage über ständig wachsende Lernanforderungen trifft wohl nicht zu, die Schüler müssen sich aber in einem vielfaltigeren und weitgehend unzusammenhängend erscheinenden Angebot orientieren - besonders im Kurssystem der gymnasialen Oberstufe. Auch dies nötigt ihnen ein hohes Maß an Selbstvertrauen ab. Die

---

28. H. Fend, Theorie der Schule, a. a. O., S. 369.

29. Die »Toleranz« die in Jahrgangsklassen gelernt wird - wurde durch *K. Wähler,* Wie die Schule (trotzdem) Werte vermittelt. Erziehungssoziologische Anmerkungen, in: Blätter für Lehrerfortbildung 30/1978, Heft 7/8, S. 354f. treffend so beschrieben: »Schüler lernen, wie im Klassenverband die >Würde< des anderen Mitschülers geachtet wird und erfahren somit paradigmatisch, wie es hiermit in der Erwachsenenwelt bestellt ist: behinderte oder von Behinderung bedrohte Kinder werden ausgegliedert; andersartige Meinungen werden geduldet, die Last - der Andersartigkeit - muß jedoch jeder selbst tragen; damit die Mehrheit in ihren Rechten nicht gemindert wird, muß für sbesonderee einzelne Schüler je bestimmte Lösungen gefunden werden.«

innerschulische Kommunikation - im traditionellen schularts- und klassenverbandsgebundenen System auf eine überschaubare Zahl von Lehrern und Mitschülern ausgerichtet und im Lauf der Jahre nur geringfügigen Veränderungen ausgesetzt - hat sich völlig gewandelt. Die Zahl der Kontaktpartner (Lehrer und Mitschüler) ist wesentlich größer geworden, die Dauer und Intensität der möglichen Kontakte aber um so geringer. Nach Grundschule und Orientierungsstufe (5./6. Schuljahr) sind nahezu alle Kontaktpersonen über fachspezifische Kurse vermittelt. Man sieht sich nur gelegentlich in einigen Schulstunden oder auf Absprache - selten zufällig - in den Pausen bzw. im Freizeitbereich. So wurden die Kontakte zeitlich terminiert und größtenteils an spezifische Zwecke gebunden, seien sie schulleistungsbezogen, seien sie auf spezielle Freizeitbedürfnisse ausgerichtet. Während früher der Klassenverband als formelles Sozialsystemfast alle informellen Kontakte kanalisierte und stabilisierte, stehen heute die informellen Kontakte in einem hochkomplexen Feld heterogener Interessen und Erwartungen, unter denen die schulleistungsbezogenen positiv oder negativ dominieren. Eine soziale Hierarchie innerhalb von Schulklassen ist in reformierten Systemen nicht mehr möglich. Da auch die Kontakte zu den Lehrern vielfältiger, kurzzeitiger und zweckbestimmter geworden sind, ist auch hier eine Egalisierungstendenz jedenfalls für eine oberflächliche Betrachtung unübersehbar. Vermutlich verbergen sich hinter egalitär erscheinenden Interaktionsformen neue Abhängigkeiten - nun von heteronomen oder internalisierten Leistungsanforderungen und von Beziehungsbedürfnissen kompensatorischen Charakters.

Daß ein so verändertes Schulsystem Toleranz in einem spezifischen Sinn fördert, liegt auf der Hand. Innerhalb der großen Stufenschulen kommen Gruppen unterschiedlicher sozialer Herkunft zusammen. Sie sollen in Kursen und bei Freizeitaktivitäten kooperieren. Sie sollen darüber hinaus in einem Kernbereich des Unterrichts, in dem die Leistungsaspekte zurückgenommen sind (Gesellschaftslehre, Sozialkunde, Religion, Verfügungsstunden, Tutorengruppen) ihre unterschiedlichen Einstellungen, Werte und Verhaltensweisen kennen- und miteinander umzugehen lernen. Die pädagogischen Schwierigkeiten in diesem mancherorts

sogenannten Kernunterricht verweisen aber auf gegenläufige Tendenzen, die vom System selbst gestützt werden. Während es den meist selbstbewußten und leistungsmotivierten Kindern aus den sozial bevorzugten Schichten nicht schwerfällt. über Verhalten und Einstellungen zu sprechen und sich verbal auch gegenüber andersartigem Verhalten durchzusetzen, sind die Kinder aus sozial benachteiligten Schichten, aus unvollständigen Familien und aus Gastarbeiterfamilien kaum in der Lage, sich von ihrem Verhalten und ihren Einstellungen zu distanzieren und diese zu reflektieren[30]. Rollendistanz als Voraussetzung für Ambiguitätstoleranz[31] ist für sie nicht erreichbar, da ihnen das dazu notwendige Selbstvertrauen und die entsprechenden Erfolgserlebnisse (Bestätigungen) notorisch mangeln. Im Gegenteil: durch den hautnahen Kontakt mit den kognitiv und verbal stärkeren Kindern werden die eigenen Defiziterfahrungen ständig erneuert. Ausgleich versprechen nur Imponiergehabe, aggressive Verhaltensweisen, Störungen des Unterrichts und Zerstörung von Einrichtungsgegenständen. Der spezielle auf »Toleranz« und »soziale Integration« (im Sinn der Kooperation zwischen Kindern aus verschiedenen sozialen Gruppen) ausgerichtete Kernunterricht gilt in den reformierten Schulsystemen (integrierte Gesamtschulen, Schulstufenzentren, Oberstufenzentren) als der schwierigste.

Die erzieherischen Absichten, eine soziale Integration aller gesellschaftlichen Gruppen und ein höheres Maß an Toleranz zu erreichen, scheitern in der Regel bei den gesellschaftlich benachteiligten Gruppen, die die sprachlichen und emotionalen Vorausset-

---

30. H. Müller, Soziologie der Schulklasse, in: *B. GötzlJ. Kaltschmidt* (Hrsg.), Sozialisation und Erziehung, Darmstadt 1978, S. 309: »Für die Schule hängen Bildung und Erziehung weitgehend an der Möglichkeit und Fähigkeit der Verbalisation. Viele Kinder, besonders Kinder unterer Schichten, erfahren ihre Sozialisation nur in geringem Maße über die Sprache. Die Kommunikation über die Sprache ist schwach und differenziert sich nicht. Damit sind die Kinder dieses Instruments für ihre Bildung beraubt, wenigstens in einem hohen Maße.«

31. L. Krappmann, Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen, Stuttgart 1969,41975, S. 133ff: Rollendistanz als Fähigkeit, sich Normen gegenüber reflektierend und interpretierend zu verhalten, als Ausdruck einer in gewissem Ausmaß erreichten »Ich-Identität« (S. 138). Ambiguitätstoleranz bei Inkongruenzerfahrungen zwischen Interaktionspartnern (S. 150ff,).

zungen nicht mitbringen, die sie zu gleichwertigen Interaktionspartnern machen würden'<.

EINE ZWEI-PHASEN-STRATEGIE

In dieser Situation scheint es angebracht, eine Bedingung des klassischen Toleranzkonzepts in Erinnerung zu bringen. Wie oben gezeigt, setzte dieses Konzept zwar einen die Gesamtgesellschaft integrierenden normativen Rahmen voraus, ließ aber den einzelnen Gruppen ein großes Maß an Eigenständigkeit und Eigenverantwortung. Die Integration zielte nicht auf eine Angleichung der gruppenspezifischen Verhaltensweisen, sondern nur auf das Funktionieren der gesetzlichen und ökonomischen Ordnungen, sozusagen der »äußeren« Verhältnisse. Gewiß war ein autoritärhierarchisch strukturiertes Gesellschaftssystem die undiskutierte Voraussetzung für solch gedeihliches Zusammenwirken von Menschen mit unterschiedlichen Lebensverhältnisssen. Gewiß verlangt eine demokratische Gesellschaft mehr Kommunikation und Kooperation und damit auch Angleichung und Anpassung aller ihrer Kinder. Jedoch sollte auch sie in der Lage sein, ihren schwächeren Mitgliedergruppen Lebensräume zu gewährleisten und realistische Lernmöglichkeiten einzuräumen, die sie nicht zur ohnmächtigen Anpassung an die dominierenden Werte zwingen, sondern ihnen die Chance geben, die eigenen Erfahrungen und Erlebniswerte einzubringen und darauf aufzubauen.

Eine Gesellschaft, die dies erlaubt, hätte allerdings schon ihre Wachstums- und Steigerungsinteressen zugunsten humaner Rücksichtnahme relativiert. Sie müßte darauf verzichten, den Erwerb

32. *K. Matußek,* Zur Thematisierung sozialer Erfahrungen von Gesamtschülern im Gesellschaftskundeunterricht, in: *W. Keim* (Hrsg.), Gesamtschule. Bilanz ihrer Praxis, Hamburg 1973, S. 374: »Die schichtbedingte Ungleichheit, die sich in der Schule als Ungleichheit von Leistungsmotivation, Konzentrationsfähigkeit, Lerngeschwindigkeit und Verbalisierungsfähigkeit manifestiert, bedingt in den heterogenen Kerngruppen eine weitgehende Verunsicherung der Unterschichtkinder, die so weit geht, daß - ... - Spontaneität und Kommunikationsbereitschaft durch die sbesseren- Schüler eher behindert wird, als daß die Aufarbeitung der aus der unterschiedlichen Schichtzugehörigkeit resultierenden Probleme und sozialen Erfahrungen geleistet wird.«

von Gütern und den sozialen Aufstieg einseitig zu favorisieren und statt dessen Empathie und Solidarität belohnen. Es wäre darüber nachzudenken, wie dies gesamtgesellschaftlich möglich werden könnte. Ein Ansatz für die Schule sei im folgenden vorgeschlagen.

Er orientiert sich an Elementen der *Kosflikttbeorie,* die *Johan Gattung* formuliert hat[33]. Die Orientierung an einer Konflikttheorie liegt deshalb nahe, weil das schulische Zusammenleben zwischen den verschiedenen sozialen Gruppen erfahrungsgemäß konfliktgeladen ist.

Galtung unterscheidet idealtypisch zwischen *symmetrischen und asymmetrischen Konflikten:* »Wenn wir von einem symmetrischen, einem gleichgewichtigen Konflikt sprechen, meinen wir einen Konflikt zwischen zwei Kontrahenten, die auf gleicher Stufe stehen, d. h. daß sie beide von derselben Art sind, z. B. Nationen, und daß sie die gleichen Hilfsquellen zur Verfügung haben. Ein asymmetrischer, ein ungleichgewichtiger Konflikt entsteht zwischen ungleichen Parteien - die also auf verschiedenen Stufen stehen, nicht die gleichen Hilfsquellen haben, ja sogar von unterschiedlicher Art sein können. Eine Auseinandersetzung zwischen Sklavenhaltern und Sklaven z. B. wäre ein solcher asymmetrischer, ungleichgewichtiger Konflikt>.« Will man Konflikte lösen, lassen sich - nach Galtung - zwei Strategien entwickeln. Das Prinzip der einen Strategie ist die *Trennung oder Dissoziation,* d. h. man halte die Konfliktpartner soweit auseinander, daß sie keine oder nur ungefährliche Berührungen haben. Diese dissoziative Strategie hat insofern Ähnlichkeit mit dem herkömmlichen Toleranzkonzept, als auch sie den beteiligten Gruppen einen eigenständigen möglichst konfliktarmen Entfaltungsraum gewährleisten möchte. Das Prinzip der zweiten Strategie ist die

33. Die Konflikttheorie *Galtungs* wurde ursprünglich im Blick auf zwischenstaatliche Konflikte entwickelt. Tendenziell implizierte sie eine Symmetrie der Konflikte und eine Konflikdynamik zunehmender Angleichung, z. B. die Konvergenztheorie kapitalistischer und sozialistischer Gesellschaftsentwicklung. Kritik bei *H. Schmidt,* Friedensforschung und Politik, in: *D. Senghaas* (Hrsg.), Kritische Friedensforschung, Frankfurt 1971, S. 37.

34. j. Galtung, Theorie des Friedens, in: *D. Senghaas* (Hrsg.), Kritische Friedensforschung, Frankfurt 1971, S. 236.

Assoziation oder Verbindung, d. h. man lasse die möglichen Konfliktpartner möglichst eng miteinander leben und nötige sie dadurch zu Kommunikation und zum gemeinsamen Handeln. Die Erwartung ist, daß sie sich unter den gegebenen Bedingungen einander angleichen. Die modernen sozial integrierten Erziehungssysteme gehen von dem assoziativen Konzept aus - ohne die Ungleichheiten der betroffenen Gruppen zu berücksichtigen. Galtung betont mehrfach, daß Assoziationstechniken zwischen ungleichen Partnern das Maß an offener Gewalt zwar niedrig halten, jedoch mit verdeckter »struktureller« Gewalt arbeiten->. Die Regel für einvernehmliche Konfliktlösung müßte daher lauten: Assoziation ist die Strategie für symmetrische Konflikte; asymmetrische Konflikte sollten - solange sie asymmetrisch sind - nicht mit assoziativen Techniken gelöst werden, weil sich sonst die Macht des stärkeren Partners durchsetzt und der Schwächere in eine Notwehrsituation getrieben wird. Asymmetrische Konflikte erfordern eine *Zwei-Phasen-Strategie*[36]: »Zunächst eine dissoziative Phase, die die Beteiligten bis zu einem gewissen Punkt Selbsterhaltung, Selbstachtung und Autarkie erwerben läßt, bis der Konflikt gleichgewichtig geworden ist; danach eine assoziative Phase nach dem genannten Muster?".«, die schließlich zu einer Integration der Konfliktpartner auf einem neuen Niveau führen so1l38.

Es sei darauf hingewiesen, daß die skizzierte Strategie nur erfolgreich sein kann, wenn alle Beteiligten prinzipiell bereit sind, sich einander anzunähern, d. h. sich selbst zu verändern und die Andersartigkeit anderer Gruppen zu tolerieren. Darüber hinaus muß jeder Beteiligte dem anderen diese Änderungsfahigkeit zutrauen.

---

35. Ebenda S. 242.
36. Ebenda S. 244.
37. Ebenda S. 245.
38. Das Konzept einer zeitweisen Abkoppelung (Dissoziation) wird schon längere Zeit im Hinblick auf eine weltweite Wirtschaftsordnung (Nord-Südkonflikt) diskutiert. Vgl. dazu: *G. Enderle/A. Liäbi,* Oekonomische Abhängigkeit und Dissoziation, in: Concilium 16{1980,Heft 12, S. 700-706; *D. Senghaas,* Abkoppelung als entwicklungspolitische Devise, ebenda S. 707–711.

Die folgenden Vorschläge zur Besserung des konfliktträchtigen schulischen Zusammenlebens auf der Basis der Zwei-Phasen-Strategie verknüpfen die vom herkömmlichen Toleranzkonzept gesicherte eigenständige Entfaltungsmöglichkeit mit den Integrationsabsichten moderner demokratischer Systeme. Die beabsichtigte Integration ist allerdings nicht als Anpassung an ein seinen vorgeblichen Eigengesetzlichkeiten folgendes sozialökonomisches System verstanden, sondern impliziert das soziale Zusammenwirken der verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen zum Zweck einer menschenfreundlicheren Gestaltung des Gesamtsystems-",

Zunächst ein Beispiel für die falsche Anwendung der Zwei-Phasen-Strategie:

In Mannheimw wurden vor kurzem die bisher in die Normalklassen integrierten Ausländerkinder, die noch nicht ausreichend Deutsch können, in nationalen Klassen – auf Zeit - zusammengefaßt, in denen intensiver Sprachunterricht erteilt wird. Die Lehrer in diesen Klassen sind Deutsche. Kinder sollen hier möglichst gut Deutsch lernen und sich an das übliche Verhalten deutscher Schulkinder gewöhnen, wobei die Kontakte auf die Pausenbegegnungen und – dringend empfohlen - gemeinsame Schulfeste und Ausflüge beschränkt bleiben. Diese Art der Dissoziation kann - wenn die mit ihr verbundenen Absichten überhaupt erfüllt werden – nur einseitige Anpassung fördern und wird auch daher, nicht nur wegen der äußerlichen Isolierung - die Ausländerkinder aggressiv gegen ihre Umgebung machen. Es ist die Aggression der Ohnmächtigen! Soll es nicht dazu kommen, müßte die schwächere Gruppe sich selbst organisieren und Autoritäten aus ihrer Mitte finden, die sich als Sprecher, Interpreten und Vermittler in der eigenen Gruppe bewähren könnten. Hätte man das - seltsamerweise »Modell« genannte - Mannheimer Verfahren wenigstens

39. *L. Demcik,* Plädoyer für eine revolutionäre Konfliktforschung, in: *D. Senghaas* (Hrsg.), Kritische Friedensforschung, a. a. O., S. 250 wirft den Friedensforschern vor, sie vergäßen über ihrem Ziel der »Integration des internationalen Systems«, daß Integration immer Kontrolle durch Machthaber voraussetzt, deren Interessen die Integration zu dienen hat. Auch in innergesellschaftlichen Konflikten - und Integrationsprozessen setzen sich leicht die ökonomisch Mächtigen durch. Dies spricht jedoch nicht gegen eine – allerdings kritische - Anwendung der skizzierten Strategie.

40. Bericht in: Die Zeit vom 13. 11. 1980.

mit den entsprechenden ausländischen Lehrern durchgeführt, die sich in Deutschland hinreichend eingelebt haben, wäre es ein erster Schritt in die richtige Richtung". Die Ausländerkinder hätten zumindest Bezugspersonen, die durch ihre Existenz demonstrierten, daß man auch als Ausländer in Deutschland ohne Identitätsverlust leben kann[42].

Wie müßte man hingegen auf der Basis der Zwei-Phasen-Strategie die Ausländerkinder in die Schule einbeziehen?

Man sollte sie erst in die normalen Klassen integrieren, wenn sie dem Unterricht in deutscher Sprache folgen und sich auch selbst gut verständlich machen können. Die Integration kann dann in die Klasse und Schulart erfolgen, für die die Leistungsfähigkeit des einzelnen in den weniger sprachgebundenen Fächern wie Mathematik, Naturwissenschaften, Geschichte, Geographie, Politik usw. ausreichend erscheint. Dies werden in den meisten Fällen Leistungen sein, die das Hauptschulniveau nicht überschreiten - wegen der sozialen Schichtzugehörigkeit der Eltern. Nach der Eingliederung in das normale Schulwesen wird die Muttersprache des Ausländerkinds anstelle der 1. Fremdsprache gelehrt. Zu diesem Unterricht sind auch interessierte deutsche Kinder zugelassen, die auf diese Weise eine im Alltag relevante Fremdsprache - anstelle des obligatorischen Englisch - nämlich Türkisch, Italienisch, Spanisch lernen könnerr'>.

Der muttersprachliche Unterricht wird von Lehrkräften aus dem Herkunftsland der Kinder mit deutscher Zusatzausbildung erteilt. Letzteres ist möglich, wenn man die Kinder jeweils nur einer Nationalität an einer Schule schwerpunktmäßig zusammenzieht bis zur Höchstzahl der

---

41. R. Schwarzer/I Arzoz, Die psychosoziale Verfassung von Ausländerkindern ..., a. a. O., S. 891 ff. haben herausgefunden, daß spanische Schüler in den Nationalklassen des bayerischen Modells A (außer Deutschunterricht nur muttersprachlicher Unterricht durch Lehrer der Herkunftsländer) sich mit zunehmendem Alter unwohler fühlen. Dies gilt für die Dimensionen Selbstwertgefühl, Hilflosigkeit, Schulunlust und Leistungsdruck. Der Befund, für den die Gründe nicht erfragt wurden, spricht für das im folgenden vorgeschlagene Verfahren. Gegen eine sofortige Integration in die Regelklassen spricht die Beobachtung, daß die Ausländerkinder dort eine eigene Bezugsgruppe bilden und für lange Zeit die »Unterschicht« in der Regelklasse darstellen.

42. Das bayerische Modell-Unterricht in zweisprachigen Klassen bei zunehmendem Anteil der deutschen Sprache. mit Übergangsmöglichkeiten in deutsche »Regelklassen« - fördert nur die sprachliche Kompetenz in beiden Richtungen. Vgl. *H. Maier*, Bildungspolitische Integration »Modell Bayern«, in: Das Parlament, Nr. 35-36/29. August/5. September 1981, S. 13.

43. Betrifft: erziehung 14 (1981), Heft 4, S. 54-59 berichtet von ähnlichen Versuchen in Holland, bes. S. 56 f. und S. 58.

an der vorgesehenen Schule schon vorhandenen deutschen Kinder". In jeder mittelgroßen Stadt samt ihrem Einzugsgebiet gäbe es dann einige »binationale« Schulen mit türkischen Ausländern, eine mit nur spanischen, italienischen, jugoslawischen Kindern - je nach Bedarf.

Entsprechend der ausländischen Schülerzahl werden auch ausländische Lehrer an diese Schulen gezogen und ins Kollegium integriert. Sie haben zwei Aufgaben. Zum einen unterrichten sie alle Ausländerkinder, die noch nicht ausreichend Deutsch können, zunächst in ihrer Muttersprache in einem Gesamtunterricht , der sich aber in seinen inhaltlichen Aspekten am Fächerkanon der deutschen Schule der entsprechenden Altersgruppe orientiert. In diesen Anfängerklassen wird ein sehr ausgedehnter Deutschunterricht (6 Stunden) von deutschen Lehrern erteilt, die für diese Aufgabe Zusatzkurse erhalten. Nach einer gewissen Zeit, etwa nach zwei Jahren, kann sich der Unterricht beim deutschen Lehrer quantitativ erweitern und Anteile aus dem muttersprachlichen Gesamtunterricht, etwa Rechnen oder sachkundliche Fächer übernehmen – wie im sogenannten bayerischen Modell. Währenddessen und im Ausgleich bieten die ausländischen Lehrer den deutschen Kindern, auch den Grundschulkindern ab dem 3. Schuljahr, einen Unterricht in der Fremdsprache ihrer Schulgenossen an, der in spielerischer Weise möglichst zwanglos in die Alltagssprache der Gäste einführt (im Sinne einer basic-Sprache). Auch hierfür können die betreffenden Lehrer besondere Kurse besuchen. Im Unterricht der ausländischen Lehrer ist – insbesondere bei türkischen Kindern – die religiöse Dimension integriert.

In höheren Klassen mit türkischen Kindern müßte ein eigenständiger islamischer Religionsunterricht möglich sein, wie er vom Grundgesetz vorgesehen ist[45]. Eine solche Regelung entspräche türkischer Gesetzgebung, die ab Klasse vier der Grundschule einen freiwilligen Religionsunterricht zuläßt. Da die Fachaufsicht über einen solchen Religionsunterricht vom deutschen Staat nicht wahrgenommen werden kann, müßten die in den muslimischen Ländern dazu berechtigte Organe, also die türkische Staatsverwaltung, die Lehrpläne genehmigen und geeignete Personen zur Einsichtnahme in den islamischen Religionsunterricht bevollmächtigen. Gesondert wäre über eine Beteiligung türkischer Eltern nachzudenken.

---

44. Gegen]. *Zimmers* Konzept einer absolut offenen Schule für alle, in: Die Zeit vom 20. 11. 1980.

45. Die Verleihung der Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts ist nicht Voraussetzung für einen schulischen islamischen Religionsunterricht, wenn dieser auch noch nicht den Status eines ordentlichen Lehrfachs erhalten könnte, da die institutionelle Verortung und die beamtenrechtlichen Voraussetzungen nicht erbracht werden können. Siehe dazu: *H. von Campenhausen,* Muslime unter dem Grundgesetz, in: epd-Dokumentation Nr. 1/1981, S. 41-58.

So wäre vermutlich eine offenere Interpretation der islamischen Tradition im Unterricht gewährleistet als bei Vertretern der Süleymanli-Bewegung, der Koranschulen oder der islamischen Kulturzentrense.

Die einzelnen Schulen sollten weitgehend selbst entscheiden, wie und wann sie eine schrittweise Integration der ausländischen Kinder in die deutschen Klassen pädagogisch sinnvoll vollziehen wollen. In jedem Fall muß für solche Kinder, die erst sehr spät nach Deutschland kommen, auch ein qualifizierter Schulabschluß in ihrer Muttersprache möglich sein. Die Deutschkenntnisse dieser Schüler können ja auch noch im Rahmen des Berufschulwesens durch besondere Kurse gefördert werden.

DIE ROLLE VON REPRÄSENTANTEN DER BENACHTEILIGTEN UND DER BEVORZUGTEN GRUPPEN

In diesem nur grob skizzierten Modell fällt den ausländischen Lehrern die Schlüsselrolle zu. Nur sie können den Kindern gleicher Herkunft gegenüber überzeugend verkörpern, daß und wie man als Ausländer ohne Identitätsverlust in der Bundesrepublik leben kann. Neben ihrer Fachkompetenz schreiben ihnen die Schüler zu Recht Lebenskompetenz zu, wenn sie in ihrer Unterrichtspraxis den Zusammenhang zwischen ihrer Herkunft und ihren gegenwärtigen Einstellungen und Verhaltensweisen verdeutlichen. Sie können auch eher Einfluß auf die Eltern gewinnen, weil sie in deren Sprache sprechen und deren Lebenseinstellungen leichter verstehen.

Die den ausländischen Lehrern zugedachte Rolle des Vermittlers zwischen sozial-kulturell unterschiedlichen Gruppen unterstreicht noch einmal das für die hier vorgeschlagene Zwei-Phasen-

46. Wenn die Kirchen mit ihrer religionspädagogischen Erfahrung und ihren Einrichtungen muslimische Elternräte ermutigen und unterstützen würden, wäre dies gewiß ein Beweis für die Glaubwürdigkeit der Erklärungen zugunsten ausländischer Mitbürger. Vgl. die gemeinsame Erklärung von Landesbischof *Lohse*, Metropolit *Irineos* und Kardinal *Höffner* zum Tag des Ausländischen Mitbürgers vom 28. September 1980: »Die Kirchen betrachten den Tag des ausländischen Mitbürgers als Aufforderung, daß Deutsche und Nichtdeutsche aufeinander zugehen, einander besser kennen- und schätzenlernen. Miteinander soll sie die Sorge verbinden, daß vor allem die Kinder gemeinsam in Kindergarten und Schule aufwachsen. Auch haben wir uns gemeinsam dafür einzusetzen, daß in unseren Städten und in unserer Gesellschaft keine Gettos entstehen. Zitiert nach epd-Dokumentation Nr.48/1980.

Strategie charakteristische Merkmal des alten Toleranzkonzepts. Die schwächere Gruppe muß ihre eigenen von der Bezugsgruppe anerkannten »Autoritäten« haberr'", die nicht von außen eingesetzt sind und daher auch nicht im Verdacht der Abhängigkeit stehen. Den Vertretern der sozial stärkeren Gruppen kommt hingegen eine andere Rolle zu. Sie können als »Anwälte für die Benachteiligten« tätig werden.

Ein Anwalt tritt für die Rechte anderer öffentlich ein und berät seine Klienten, wie sie ihre Absichten am sinnvollsten realisieren können. Es steht ihm aber nicht zu, seine Rolle mit der seiner Klienten zu tauschen und diesen die notwendigen Denk- und Entscheidungsprozesse abzunehmen. Er muß sich jedoch soweit mit deren Vorstellungen und Gewohnheiten vertraut machen, daß er ihre Reflexions- und Handlungsmöglichkeiten verstehen und sie angemessen beraten kann. Wer Anwalt sein will, muß die innere Struktur solcher zeitweise dissoziierter Gruppen von Schwächeren fördern. Er kann ja seine Rolle von außen nur wahrnehmen, wenn er kompetente und legitimierte Gesprächspartner auf seiten seiner Bezugsgruppe findet. Ansonsten wäre die geforderte Dissoziation nichts anderes als eine Verschleierung von Anpassungsdruck.

FÜR SCHWÄCHERE: KLEINE KLASSEN UND MEHR ZErr

Einer der häufigsten schulischen Konflikte wird meist nicht als solcher begriffen und daher auch nicht im Sinn des skizzierten Toleranzkonzepts zu lösen versucht. Gemeint ist der Konflikt zwischen den schulischen Anforderungen - repräsentiert durch einzelne Lehrer - und den Kindern, die diese Anforderungen fortgesetzt nicht erfüllen können. Bereits im Lauf des ersten Schuljahrs schält sich neben den wenigen Kindern, die vermutlich zu früh eingeschult wurden, eine Gruppe heraus, die mit einer

47. Um Mißverständnisse des Autoritätsbegriffs abzuwehren, sei verwiesen auf: *K. E. Nipkow*, Leben und Erziehen - wozu? In: Leben und Erziehen - wozu? Eine Dokumentation über Entschließungen der Synode der EKD vom 9. und 10. November 1978, hrsg, von der Kirchenkanzlei der EKD, Gütersloh 1978, S.44 der Autorität definiert als »Urheberschaft und Förderung der zukünftigen Lebensbedingungen«,

gewissen Konstanz die geforderten Lernleistungen in Schreiben, Rechnen, Lesen, Sprechen u. ä. nur sehr mangelhaft erbringen kann. Man zieht diese Kinder manchmal durch die ganze Grundschule hindurch oder läßt sie einmal eine Grundschulklasse wiederholen. Die meisten finden sich in der fünften Klasse der Hauptschule wieder, können weder lesen noch schreiben noch die alltäglichen Rechenarten. sind verhaltensauffällig. d. h. häufig aggressiv gegen Lehrer und Mitschüler. Besonders schwer haben es die Lehrer mit ihnen, die nur mit wenigen Stunden in die entsprechende Klasse kommen. Das bisherige Verfahren, eine Grundschulklasse einfach wiederholen zu lassen, führt nur in wenigen Fällen zu einer nachhaltigen Besserung. Deshalb der folgende Vorschlag einer zeitweisen Dissoziation:

Mit Beginn des zweiten Schuljahrs bilde man eine kleine Klasse (maximal 15) aus solchen Schülern, die schon im 1. Schuljahr deutliche Schwierigkeiten hatten. Dafür vergrößere man die parallelen Klassen bis zur Zahl 30 mit den weniger problematischen Kindern. In der kleinen Klasse kann man gezielter an den Schwächen arbeiten und Erfolgserlebnisse vermitteln. Am Ende des zweiten Schuljahrs gehen die erfolgreichen Schüler der kleinen Klasse wieder in die andere Klasse über, die dort aufgetretenen Defizitschüler kommen in die kleine Klasse. Die Schüler, die sich zu Beginn des 3. Schuljahres in der kleinen Klasse befinden, bleiben dort in der Regel drei Jahre, also ein Jahr länger als die Schüler der größeren Klasse. Übergänge vor dem Ende der so verlängerten Grundschulzeit sind dann nur in besonderen Ausnahmefällen möglich. Durch dieses Verfahren kann das Lerntempo für alle langfristig reduziert werden. Es tritt nicht der Nachteil auf, daß der Stoff eines Jahres zwar einmal wiederholt, aber in der gleichen Schnelligkeit, ohne Rücksicht auf die Schwächeren wieder durchlaufen wird, wie das beim Wiederholen eines Schuljahres geschieht. Es bleibt viel Zeit für spielerisches Üben und für intensive Beschäftigung mit dem einzelnen bis hinein in sein Elternhaus.

Die schulorganisatorischen Vorschläge sollten verdeutlichen, daß ein Erziehungsziel Toleranz - soll es nicht folgenlos bleiben- nicht auf eine individuelle Haltung (Tugend) wie »Ambiguitätstoleranz« beschränkt werden darf. So gewiß die Fähigkeit, unterschiedliche Erwartungen und Verhaltensweisen zu ertragen und damit produktiv umzugehen, im sozialen Leben unabdingbar ist, so wenig ist sie zu erreichen, wenn keine Möglichkeit besteht, die Verhaltensweisen und Werthaltungen der eigenen sozialen Gruppe selbständig weiterzuentwickeln und so zu Selbstvertrauen und »Kontrollbewußtsein« zu gelangen. Wenn Schule und Gesellschaft Toleranz fordern, müssen sie strukturell und organisato-

risch Lebensräume und Lebensbedingungen schaffen, die der eigengesteuerten Entwicklung der Schwächeren dienen und die Stärkeren davon abhalten, ihre Vorteile dort auszuspielen.

Prof Dr. Heinz Schmidt

Fachbereich Religionswissenschaften
fobann-Wolfgang-Goethe-Universität
Senckenberganlage 13-1I,
6000 Frankfurt a. M.

Buchbesprechungen - Buchhinweise

REZENSIONEN ZUR GRUNDLEGUNG DER ETHIK

Dietmar Mieth: Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik. Mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg (= Tübinger Theologische Studien Bd. 7). Mainz (Matthias-Grünewald-Verlag) 1976. DM 48,-.

Die theoretischen Bemühungen innerhalb der evangelischen und katholischen Ethik sind weithin von der Frage nach einer verbindlichen Wirklichkeit geleitet, an die sich das ethische und sittliche Urteil halten kann - statt auf »Normen« verwiesen zu sein, deren Geltung umstritten oder fragwürdig ist. Moral und Ethik sollen auf das »Verstehen« von Wirklichkeit und auf Erfahrung gegründet werden, weil nur so verläßliche Orientierung für das Handeln gewonneh werden kann. Diese Problemstellung greift Mieth in der angezeigten Arbeit auf, die dazu grundsätzliche und konzeptionelle Überlegungen enthält. Eine Weiterftihrung des interpretativen Teils findet sich in seiner Studie »Epik und Ethik. Eine theologisch-ethische Interpretation der Joseph-Romane von Thomas Mann« (Tübingen, 1976), weiterführende theoretische Darlegungen bietet der Band »Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik« (Freiburg 21979). Die diese Arbeiten *leitende Frage nach einer orientierungskräjtigen Wirklichkeit* tritt einer Problemlage entgegen, die üblicherweise als die »Krise der Moral« bezeichnet wird und die (vor allem innerhalb der katholischen Moraltheologie) zu verschie-

denen Bemühungen um eine (neue) Grundlegung der Moral geführt hat. Mieth geht von der These aus: »Ethik setzt eine Hermeneutik der Wirklichkeit voraus« (14). In der Konsequenz dieser These setzt er einen neuen und fruchtbaren Impuls für *die* Diskussion dadurch, daß er die *Dichtung* als den Erfahrungsbereich zu erkunden sucht, der Wirklichkeit in einem für *die* Ethik konstitutiven Sinn darbietet.

Zunächst wendet sich Mieth an die christliche Dichtung. Dafür bedarf es nach seiner Auffassung einer Verständigung darüber, was noch als »christliche Dichtung« betrachtet werden kann, die Wirklichkeit für den Glauben und für das Handeln verbindlich darstellt: »Das Christliche ist keine eigenständige Erfahrung mehr, sondern eine Tiefendimension der weltlichen Erfahrung« (20). So verarbeitet diese Konzeption auch das die Theorie der christlichen Ethik nicht weniger bestimmende Problem einer in ihrer Sicht weltlich gewordenen Welt, für die sie aber gleichwohl eine Orientierung geben will.

Mieth prüft die Möglichkeit von Dichtung daraufhin, wie sie »Wirklichkeit« - auch in dieser Tiefendimension - als menschliche Erfahrung präsentiert: etwa an der erzählten Wirklichkeit, worauf die sogenannte »narrative Theologie« die Aufmerksamkeit gerichtet hat (vgl. 41 ff.). Erzählen heißt in diesem Zusammenhang die Vergegenwärtigung verstandener Wirklichkeit, ihre hermeneutische Präsentierung: »Präsent ist *die* Geschichte, wo sie menschliche Grunderfahrungen über den Sinn seines Lebens und Handelns betrifft« (48). *Mit* diesem Anliegen verwandt sieht Mieth die von ihm so genannte »Strukturethik«, sofern auch sie Ethik auf die Hervorbringung einer (neuen, sinnvollen) Wirklichkeit gründet: »Nicht die bestehende Wirklichkeit verpflichtet, sondern die in ihr enthaltenen Möglichkeiten einer besseren Gestalt dieser Wirklichkeit. Diese bessere Gestalt und der Weg zu ihr sind jedoch nicht schon als solche sichtbar, wenn neue Möglichkeiten verwirklicht werden« (56). Es ist also die Aufgabe, auf solchen verschiedenen Wegen die Wirklichkeit sichtbar werden zu lassen, auf die sich Ethik berufen kann.

Für die Ethik unmittelbar greifbar wird die Präsentation von gültiger Wirklichkeit im *»Modell«*, Mieth unterscheidet eine Modellethik von einer Normenethik. Der Begründungszusammenhang der Ethik, ihre »Wirklichkeit« ist dann nicht (mehr) als der Zusammenhang von bestimmten »Normen« zu begreifen, sondern als *Präsentation* verschiedener Modelle verbindlicher Wirklichkeit. Das »Modell« ist »keine statische Ordnungsgestalt des Sittlichen, sondern seine prozessuale Erfahrungsgestalt. Die Aufgabe der Ethik ist keine richterliche, sondern eine mäeutische: die Erfahrungsgestalt des Sittlichen soll auf ihre menschliche

Konsequenz gebracht werden« (72). Es ist die Situation am »Ende der Moral«, die Mieth in den Blick faßt, am Ende der »Normierung isolierter Tatbestände« (111). Freilich soll die normative Ethik »durch die Konstituierung ethischer Modelle nicht aufgehoben, sondern relativiert werden« (82).

So wird eine Ethik gesucht, die verbindlich und lebensnah zugleich ist. Zur Situation am »Ende der Moral« gehört auch die *Fragwürdigkeit einer spezifisch christlichen Moral.* Auch dafür sucht Mieth eine Lösung. Er findet sie in der Rückbeziehung ethischer Modelle auf]esus, auf das Modell der Nachfolge Jesu. »Christlich erforderlich ist ... die Zurückführung der Normen auf die lebendige geschichtliche Erfahrung ethischer Modelle, die schöpferisch aus der Nachfolge]esu entstehen« (83).

Soweit gesehen verbleibt Mieths Konzeption im Rahmen der Problemstellung, die durch das »Ende der Moral« und die »Säkularisierung« christlicher Moral gekennzeichnet wird. Ethik und Dichtung wirken hier zusammen, sie treffen sich in der Suche nach gestalteter und verbindlicher Wirklichkeit: »Die Gestaltfindung des künstlerischen Schaffens ist... ein gutes Modell für den ethischen Gestaltfindungsprozeß« (95). Man wird fragen, inwiefern diese Beschreibung der ethischen Aufgabe - abgesehen von der vorgegebenen Problemstellung der »Krise der Moral« - von einer vielleicht über sie hinausgreifenden theologischen Einsicht geleitet ist. Wie wäre die theologische Frage nach der »Wirklichkeit« zu formulieren? Mieths Ausführungen gehen aber in eine andere Richtung; sie führen zu einer Anschauung von Ethik, die zunächst einmal aus alten Problemstellungen herausführt. So gewinnen von der Literaturinterpretation her gesehen bestimmte Elemente ethischer Theorie ein neues Gewicht: die »Ermöglichung der sittlichen Person«, die »Eraeuerung der Haltungsethik«, die »Konstituierung ethischer Modelle«, Wichtig ist auch, daß in Mieths konzeptionelle Darstellung eine Reihe von Überlegungen eingeht, die die Bildung einer sittlichen Person auch nach ihrer pädagogischen Seite bedenken (vgl. auch *D. Mieth) Günter Stachel}* Ethisch handeln lernen. Zu Konzeption und Inhalt ethischer Erziehung, Einsiedeln 1978).

Den theoretischen Ertrag seiner Arbeit sucht Mieth in der angezeigten Publikation an einer Interpretation des »Tristan« Gottfrieds von Straßburg zu bewähren. Es gelingt Mieth hier zu zeigen, wie ein an der Dichtung abgelesenes »Modell«, auf das sich die Ethik berufen kann, aussieht. Mieth spricht von einem »anthropologischen Modell mit moral- und religionskritischen Implikationen« (209). Zur modellhaften Darstellung kommt vor allem die »unüberwindliche Spannung zwischen Erfahrungsgestalt und Ordnungsgestalt der Minne«,

zwischen der Erfahrung der Liebenden und ihrer gesellschaftlichen Anpassung. Es ist das Modell eines Lebens im Konflikt mit der Gesellschaft, der das moralische und religiöse Problem der Schuld einschließt. Mieth sieht darin ein »bleibendes ethisches Grundproblem« (216). Auf die »Grundfrage nach dem Verhältnis von Erfahrungsgestalt und Ordnungsgestalt« (230) hin werden die moralischen und religiösen Probleme erörtert, die sich vor allem auch dem kritischen Betrachter stellen. So etwa die Frage nach der Freiheit der sittlichen Person und das Problem der Übereinstimmung mit Gott im menschlichen Handeln. Mieth verweist entschieden darauf, daß eine kritische Auseinandersetzung mit dieser Dichtung nur auf der Ebene von »Aussagen« (237), jenseits der dichterischen Gestalt möglich ist (vgl. 237). Den Kernbestand der theologisch-ethisch relevanten anthropologischen Aussage findet der Verfasser im Problem der Diffrenz von »Erfahrungsgestalt und Ordnungsgestalt«, Es stellt sich hier nun aber doch die Frage, ob es - hermeneutisch – legitim ist, die moralischen und religiösen Probleme auf diese im anthropologischen Modell dargestellte Aussage hin zu reduzieren. In dieser Einschränkung selbst liegt schon ein Grundproblem, das von prinzipieller Bedeutung für die Auffassung von Ethik sein dürfte. Würde die angezeigte »Hermeneutik« der Wirklichkeit darauf zielen müssen, eine Anschauung von sittlicher Wirklichkeit in einer Reihe von Aussagen zu gewinnen, die gerade nicht in ihrer Bedeutung in einem Grundproblem aufgehoben oder auf·es hin relativiert werden können? Die - aufgrund der angezeigten aktuellen Problemstellung der »Krise der Moral« – gewonnene Absicht, in anthropologischen Sachverhalten »Begründung« zu finden, bestimmt hier das Verfahren - gegenüber der Möglichkeit, Wirklichkeit für die Ethik so zur Anschauung zu bringen, daß sie ihren differenzierten Erkenntnisgehalt behält und ihre Wahrnehmung nicht auf eine bestimmte Wirklichkeitserfahrung beschränkt wird. Und sofort daran schließt sich dann die andere Frage an, ob nicht die »Disproportion zwischen Erfahrungsgestalt und Ordnungsgestalt« eine sehr spezifische Problemstellung ist (so vertraut sie uns heute auch erscheinen mag), die gar nicht imstande ist, etwa den ethischen Umriß der Freiheit wirklich sichtbar werden zu lassen. Auch wenn Mieth darin recht hat, daß es heute »eine Reihe von analogen Problemen gibt«, »bei denen die individuelle Erfahrungsgestalt und ihr Wertnehmen der behaupteten ethischen Ordnungsgestalt widerspricht«, so ist eben nicht nur wichtig zu erfahren, ob das Modell des Tristanromans dafür eine Lösung bietet, sondern ob die Frage – so gestellt - nicht eine selbst fragwürdige Problemreduktion gegenüber den Unter-

scheidungen ist, in denen sich christliche Freiheit auslegt. Deren Gestalt kann nicht nur von der Differenz zwischen (individueller) Erfahrung und Ordnung bestimmt sein, sondern vor allem dadurch, daß die von Gott gegebene Hoffnung nicht mit den Möglichkeiten menschlichen Handelns zusammenfällt. Mieths Arbeit dürfte ihren Wert nicht zuletzt darin haben, daß sie zu einer solchen Auseinandersetzung auffordert.

t». *Hans* G. *Ulrich*

5300 Bonn

Reinbard B. No/te: Einführung in die Sprechtakttheorie John R. Searles. Darstellung und Prüfung am Beispiel der Ethik. Freiburg und München: Alber, 1978 (Reihe Praktische Philosophie; Bd. 7). 366 Seiten.

Bücher, die Geduld erfordern, machen nicht sehr schnell von sich reden. Der bescheidene Titel einer Einführung, die sich am Problem der Ethik orientiert, enthüllt sich aber demjenigen, der sich auf sie einläßt, als eine Grundlegung der Ethik im Zusammenhang des Kosmos der Sprache. Sie übt in Distinktionen und im Begründen.

Im Rahmen einer ethischen Fachzeitschrift auf dieses Buch hinzuweisen bedeutet; nur wenige, ausgewählte Aspekte zur Darstellung zu bringen Der Verfasser, ein philosophisch geübter Jurist, setzt bei der Sprachphilosophie *Searles* ein. Mit ihm beschreibt er die *Sprache* als die regelgeleitete Form intentionalen Verhaltens (S. 13) und formuliert er die Sprachtheorie aus der Sicht einer Handlungstheorie (S. 113). Allerdings muß er dabei feststellen, daß Searle eine explizite Darstellung des Handlungsbegriffes vermissen läßt. Um diesem Mangel aufzuhelfen, greift *Nolte* auf die Rezeption des Searleschen Ansatzes durch *Habermas* zurück.

Ein *zweites* Anliegen dieses Buches findet sich in der Frage nach *Universalien.* In der Auseinandersetzung mit Sprach- und Bedeutungstheorien von *Frege* und *Strawson* stellt sich Nolte hinter Searle; Universalien exisneren nicht in einer vorsprachliehen Welt, sondern nur in unserer Darstellungsweise von ihr (S. 98). Sie sind aber nicht die Bedeutungen oder der Term des Prädikatsausdrucks. Sondern sie verdanken sich der Sprache und der in ihr erschlossenen Welt selbst; damit fällt ein Anspruch auf den Sprecher der Sprache. Die Sprache ist gewissermaßen die »Superinstitution«, die normative und deskriptive Elemente des Weltzugangs umfaßt. Etwas schnell scheinen die Feststellungen hingeworfen, daß jeder Satz auch ein praktischer Satz (S. 290) sei, weil jeder deskriptive Satz in dem, was er nicht sage, normativ sei (S. 289). Damit ist die Frage nach dem *Ganzen* gestellt,

das sich nun nicht mehr in einer wie objektiv vorgegebenen, vorsprachlichen Welt spiegeln kann, sondern zugleich von den sprechenden Menschen und ihrer sprachlichen Institutionen abhängt.

Wer diesen Grundansatz im letzten Teil des Buches verstanden hat, kann sich um so besser und deutlicher den *dritten*, wichtigen Aspekt dieses Buches erklären, die *Ethik*. Für den Verfasser (wie auch für Searle) kann weder der Versuch, Sollensgrundsätze aus Ist-Sätzen herzuleiten noch dessen Bestreitung das letzte Wort sein. Denn das Sollen ist universal (5. 142). Zwar bedeutet das nicht, daß es sich jederzeit und an jedem Ort an jeden Menschen oder an jede Institution richtet. Aber es enthält eine Grundfrage, die in abstrakter Formulierung des Verfassers so lautet: »... wie ist das beschaffen, das dem rwasc des Tuns zugrunde liegt, sofern es A (= Adressat des Sollens) zur Disposition steht?« (5. 174). Es kann also kein bestimmter moralischer Inhalt sein, sondern es muß sich in der *Antwort auf die ethische Grundfrage* zur Darstellung bringen. Aus dem realen Adressaten Ades 501-lens soll A' (A, wie er sein soll) werden. Es geht ebensosehr um die Identität des Subjekts des Sollens wie um den Inhalt des Tuns. Und auf die Grundfrage der Ethik antwortet eben nicht nur ein bestimmtes Tun, sondern auch unter Umständen ein Unterlassen, besser noch: ein *Verhalten* (5. 138).

Aus diesem Ansatz, und das ist als *vierter Gesichtspunkt* zu nennen, sind wichtige Folgerungen zu ziehen. Nur ein Beispiel: Die Ethik aus imperativischen Sätzen zusammenzusetzen wäre eine Verkürzung (5. 212). Die illokutionäre Rolle des Befehls ist ihr nicht angemessen. Sondern die ethische Grundfrage wird in *argumentativ-adhortativer Form* beantwortet (5.216, 5.255). In etwas schlichterer Sprache, als sie das Buch pflegt: Sie ruft zum Sein, das zum Sein des Ganzen stimmt. Und nun beginnen eigentlich die Fragen, denn das Sein des Ganzen kann nicht mehr der traditionellen Metaphysik oder Ontologie überantwortet werden, sondern wird im Vollzug der Alltagssprache, abgehoben auf ihre Sprecher, jeweils wirklich. Damit stellt Nolte uns vor Probleme, die auch im Ansatz von Habermas nicht beantwortet sind: Müssen wir dann nicht notwendigerweise eine *ideale Kommunikation* voraussetzen, und welchen Status hat sie (einen transzendentalen – einen utopischen, einen geschichtsphilosophischen)? Die analytische Philosophie hat zu Recht viele klassische Problemstellungen destruiert, um desto sicherer von ihnen wieder eingeholt zu werden.

Auch demjenigen, der sich nicht auf die fast unübersehbaren Differenzierungen oder die internen Diskussionen analytischer Philosophie einlassen will, werden" viele

Partien dieses Buches hilfreich sein (etwa die Differenzierungen der Adressaten [So 141] oder die Frage der Pluralität der Normensysteme [So 225 ff.]). Für den weniger bewanderten Leser wären energische Hinweise auf den Fortgang der Gedankenführung an vielen Stellen zu wünschen gewesen. Die Drucklegung dieser interessanten Studie ist leider nicht sehr sorgfaltig gewesen; wenn die »Terme« zur »Therrne« (und das gleich zweimal) (S.92) werden oder auf S. 106 einige Zeilen ganz ausfallen oder auf S. 356 die »Grundfrage« (im immer wieder zu benutzenden Abkürzungsverzeichnis) zur »Grundsprache« wird, dann zeugt das von einer gewissen Gedankenlosigkeit bei der Druckbetreuung.

Prof Dr. ehr. Frey

4630 Bochum

Helmut Kussätber: Was ist gut und böse? Zur Grundlegung der Ethik. Mit einer kritischen Würdigung Martin Heideggers. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1979. 112 Seiten. Kt. DM 22,-.

Wäre unmittelbar evident, was gut und böse ist, müßte nicht danach gefragt werden. Dieser Sachverhalt enthält bereits einen Hinweis auf das Wesen des Ethischen überhaupt: Es erschließt sich nicht in der Weise fragloser Selbstverständlichkeit, sondern im Modus des Zur-Rede-gestellt-Werdens und Sich-verantworten-Müssens. Alle ethischen Phänomene sind mithin grundlegend von der Struktur der *Verantwortung* geprägt.

Demgemäß entwickelt *K.* im ersten Abschnitt seines Buches ethisch qualifizierte Freiheit »als Verantwortung für die Welt der Verantwortungsmöglichkeit« (13-62). Noch in den unmöglichen Weisen der Verantwortung (1.1) könpe deren ursprüngliches Wesen entdeckt werden. Auch in der Schuld- bzw. Verantwortungsangst des Skrupulanten (1.1.1) in der scheinbaren Verantwortungsmöglichkeit des selbstgerechten Gesetzesmenschen (1.1.2) und Götzenverehrers (1.1.3) sowie in der scheinbaren Verantwortungslosigkeit des Egoisten (1.1.4) zeige sich eine gemeinsame formale Struktur der Verantwortung, wenngleich in, Verkehrung: »scheinbare, nicht allgemeingültige Verantwortungsmöglichkeit des eigenen Lebensvollzugs vor der Übermacht eines vergötzten Seienden in der Weise eines mißtrauischen Vertrauens, in welchem Verantwortungsangst niedergehalten und verhüllt ist« (23). - Wahrgenommen wird die Verkehrung der Verantwortung in der *Reue* (1.3). In ihr »hält die Seinsübermacht des Mögens die Welt des Mögens vor über Vergangenheit, und Gegenwart hinaus als die mir zukommende Zukunft« (32). Indem sich der Mensch in der Reue

auf jene zu-künftige Übermacht des Mögens einläßt, wird er der Verantwortungslosigkeit eigener Wirklichkeit und der Unmöglichkeit seiner auf vergötztes Seiendes fixierten vermeintlichen Verantwortungsweisen gewahr, gerade dadurch aber »befreit aus verkehrtem Mögen von Unmöglichkeiten zu einer Welt des Mögens« (33). Diese vermag verwirkte Möglichkeiten neu zu erschließen. Denn es gilt, daß die Seinsübermacht des Mögens (1.4) mit ihrem Vorhalt der Möglichkeit jeder Verwirklichung von Möglichkeiten immer schon zuvorkommt und die Wirklichkeit unaufhörlich überholt (41). Das Sich-Einlassen auf die Seinsübermacht des Mögens in der Reue transzendiert insofern auch jedes bedingte Vertrauen und ist ein unbedingtes Sich-Anvertrauen zu nennen (41). Jenes unbedingte Sich-Anvertrauen überträgt nicht zuerst die Übermacht dem Mögen, um sich dann vor ihm zu verantworten, wie das in den verkehrten Verantwortungsweisen der Fall ist; vielmehr kommt dem Mögen, von dem wir in der Reue übermocht werden, die Seinsübermacht über uns immer schon zu (42). – Von der Reue gilt nun weiterhin, daß sie dem Gewissen folgt (1.5). In dessen Ruf bezeugt sich die Ständigkeit der Verantwortung im menschlichen Lebensvollzug. »Als Grundstruktur des Gewissens (conscienta) zeigt sich das Mitwissen um den Vorhalt der Seinsübermacht des Mögens im Übermechtwerden von ihr und das ihm antwortende Sich-Verantworten für die Verwirklichung der Welt des Mögens und ihre und damit unsere eigenen Seinsmöglichkeiten in der Weise eines unbedingten Vertrauens. Diese Grundstruktur des antwortenden Sich-Verantwortens hält sich auch in allen Verkehrungen des Gewissens durch« (52). Wird im absoluten Vertrauen auf die Seinsübermacht des Mögens dem ursprünglichen Ruf des Gewissens gehorsam entsprochen, realisiert sich Freiheit als Verantwortungsmöglichkeit (1.6), als »Verantwortung für die Welt des Mögens und damit für die Verantwortungsmöglichkeit und die Möglichkeiten jedes Menschen« (60).

Auf dieser Basis kann *K.* dann im zweiten Kapitel die »Grundstruktur von Gut und Böse« (63-87) entwickeln und sich im folgenden Abschnitt (88-97) dem Problem der Verantwortungsmöglichkeit in ethischen Konflikten und Antinomien stellen. Seine Grundlegung der Ethik schließt mit einer theologischen Würdigung und Kritik *Heideggers* (98-112), dessen Einfluß nicht nur in der Diktion *K.s* offenkundig ist. Allerdings rügt *K.* an *Heidegger*, daß er den Ruf des Gewissens, der im menschlichen Lebensvollzug als ein Gerufenwerden wahrgenommen werde, in ein Sich-selbst-Rufen des Daseins umgedeutet (103) und zugleich verkannt habe, daß das Gewissen ursprünglich nicht

als Schuldangst, sondern als indirekt von absolutem Seinsvertrauen kündende Reue erscheine (107). Beide Einwände richten sich zuletzt gegen *Heideggers* These, die Existenz könne ihre Eigentlichkeit und Ganzheit durch ein entschlossenes Vorlaufen in den Tod gewinnen (107 ff.). – *K.s* Heideggerkritik beweist damit freilich auch, daß die Analyse ethischer Phänomene und die Begründung ethischer Normen immer schon vom stheoretischenc Verständnis der Wirklichkeit insgesamt abhängig ist. Auch die Stimme des Gewissens gewinnt ihre Eindeutigkeit und Verbindlichkeit nur im Zusammenhang eines geklärten Verständnisses von Wirklichkeit überhaupt.

Dr. Gunther Wenz

8000 München

Niklas Luhmann, Stephan H. Pfürtner (Hrsg.): Theorietechnik und Moral, Frankfurt: Suhrkamp 1978. 267 Seiten, DM 12,-. - *Otfried Höffe:* Ethik und Politik. Grundmodelle und Probleme der praktischen Philosophie. Frankfurt: Suhrkamp. 1979. 489 Seiten, DM 18,-.

Nach einer längeren Phase der eher impliziten Diskussion von moralischen bzw. ethischen Fragestellungen und Problemen (vgl. den Methodenstreit in den deutschsprachigen Sozialwissenschaften) kommt man jetzt in der Wissenschaft wie in gesellschaftspolitischen Zusammenhängen mehr und mehr dazu, diese Dinge wieder explizit abzuhandeln. Mag das sein, weil hier etwas liegen blieb, mag das sein, weil konservative Bestrebungen wieder an die Oberfläche dringen und »Grundwerte« in die Diskussion einzubringen versuchen – jedenfalls stehen heute Ethik und Moral wieder stark im Mittelpunkt der Diskussion. Typisch dafür mögen die vorliegenden beiden Bände im Suhrkamp-Verlag sein.

Der von *Luhmann* und *Pfürtner* herausgegebene Sammelband repräsentiert Arbeiten, die in Verbindung mit einer Lehrveranstaltung an der Universität Bielefeld entstanden sind. *Rudolf Bluhm* bietet einen Beitrag zum Problem moralischen Argumentierens bei *Sartre*. Es gelingt ihm am Fall Sartre, deutlich zu machen, daß man moralische Überlegungen im Kontext einer politischen Theorie etablieren kann, wobei die politische Theorie formuliert wird, um bestimmte gesellschaftliche Defekte aufzuheben. Die Moral wird von einem Gesamtkonzept her in »spezifische Funktionen« eingesetzt. Problematisch wird dies, wo Theorien, wie an diesem Fall aufzeigbar, so perfekt konzipiert werden, bis keine eindeutigen Optionen für eine bestimmte Moral mehr möglich oder auch nur nötig wären. Die homogenisierende Wirkung eines moralischen Konzepts gegenüber

heterogenem Material rückt in die Beliebigkeit von Theorieperfektion. Sie verkommt zum Appell z. B. heute für und morgen gegen Gewalt. Moral ist keine selbständige Größe mehr. - Ganz anders argumentiert *Klaus Zieger!,* für den Moral nicht ein Folgeproblem politischen Handelns, sondern ein Derivat des Rechts ist. Seine These ist, daß die Moral in den hochkomplexen Industriegesellschaften Positionen einnimmt, die das Recht im Interesse höherer Instrumentalität und Flexibilität mehr und mehr aufgegeben hat. Moral ist auf das Feld individueller Handlungsnormen, auf den Nahbereich des Gesellschaftsmitgliedes abonniert. Und er versucht, dieses Modell am kommunistischen Moralkonzept zu illustrieren. Er macht es sich dabei freilich sehr einfach, weil er die, wenn man so will, unterschiedlichen Quellen von Moral und Recht negiert. Wenn man nämlich Moral als Regulationskonzept von in sich eher geschlossenen, einfachen, überschaubaren und kleinen Sozialformen begreift und das Recht mit der Entstehung von komplexen, zumal bürokratischen, jedenfalls zentral organisierten Staaten verknüpft, so haben Recht und Moral schon immer eine unterschiedliche gesellschaftliche wie individuelle Bedeutung, die auch durch eine konzeptionelle Parallelisierung nicht beseitigt werden kann. Was Ziegert als Entwicklungsresultat auftut, ist in Wahrheit bereits Voraussetzung. - Wiederum anders und nicht weniger problematisch argumentiert *Pfiirtner.* Er versucht Moral wissenschaftstheoretisch zu fundieren und skizziert zunächst, was es unter Moral in der Gegenwart versteht; Moral sei Derivat von Werten und Normen und wie diese in der Krise. Sodann wird Moral im Kontext von Wissenschaft ausgemacht; sie sei zum einen im Sinn von wissenschaftlicher Axiologie und zum anderen als Moralwissenschaft relevant. Auch hier wird eine Krise ausgemacht. Auf einem solchermaßen zubereiteten Hintergrund kann man nun sehr leicht ein umfassendes Bedürfnis nach Moral konstatieren, das geradezu nach einer sittliches Leben spendenden Moralwissenschaftverlangt. Eine ubiquitär lokalisierte und als in sich hilflos definierte Moral wird zum Angelpunkt einer sich ubiquitär und omnipotent gebenden Moralwissenschaft, die selbst frei von lebenspraktischen wie wissenschaftstheoretischen Irritierungen ist. - Ist nun Moral praktische Philosophie, Derivat des Rechts oder spezifische Fassung von Werten und Normen? Erst wenn das klar ist, kann man sich vernünftigerweise einer Moraltheorie oder Ethik zuwenden. Einen Vorschlag, das klar zu bekommen, macht *Luhmann* mit seiner »Soziologie der Moral«. Zeigen die bisher skizzierten Beiträge, wie es nicht geht, so macht Luhmann deutlich, was geklärt werden müßte, bevor etwas geht, wobei natürlich nicht gesagt

ist, daß es so, wie Luhmann meint, schon geht. Luhmanns Ausgangspunkt ist die Frage, für welche Systeme binäre Schematismen und Moralschematismen insbesondere welche Funktion erfüllen (S.42). In einem sozialen System, wo zwei Gesellschaftsmitglieder miteinander auskommen, ist stets wichtig, wie man sich, den anderen und sich vor dem anderen integriert. Diese für das Handeln grundlegende Verschränkung von Perspektiven und Identräten muß nicht nur gehandhabt werden, indem man »Achtung« zuteilt, sondern auch zumindest rudimentär, vereinfacht, auch thematisiert, kommuniziert werden: als Moral. Moral thematisiert, genauer codiert die Bedingungen, unter denen *Achtung zwischen Ego und Alter* gelten soll - was nun nicht von Fall zu Fall neu geschehen muß, sondern generalisiert werden kann, und was auch nicht unbedingt normativ ausgebaut werden muß, sondern z. B. auch mit Leistungen abgegolten werden kann. Luhmann schließt daran u. a. die Frage nach funktionalen Äquivalenten an. Das wird allerdings wenig plastisch, weil diese Frage unter Bezug auf die gegenwärtige gesellschaftliche Lage gestellt wird, während das Moralkonzept bis zu diesem Augenblick noch archaische Züge trägt, also überhaupt noch nicht auf heute bezogen ist. Das wird im Schlußteil unter dem Stichwort evolutionärer Generalisierung nachgeholt. Interessant sind dabei dann die Implikationen, die sich aus einer Einbettung des Alters in eine Bezugsgruppe bzw. spezielle soziale Schicht für die Etablierung von Moral ergeben. Es kommt zur *Ausdifferenzierung von Sondermoralen* und darüber hinaus zur Ausdifferenzierung moralischer Selbstreflexion. Wichtig ist hierbei, daß diese Ausdifferenzierung im Bereich der Themengewinnung und nicht etwa in der Form von Institutionalisierungen u. ä. verläuft. Insgesamt betrachtet gibt Luhmann eine Möglichkeit an die Hand, gegenstandsadäquater über Moral reden zu können, jedenfalls, solange einfache Sozialformen im Blick sind. Fraglich bleiben dagegen all die Aspekte, die nebenbei eingebracht werden, etwa zum Zusammenhang von Systemtheorie und Humanismus, zur Freiheitsidee usw. Fraglich bleibt auch der Versuch, die Moraltheorie einfach auf komplexe Gesellschaften auszuweiten. Es wird dabei die Frage unterschlagen, ob es sich bei Moral nicht um eine systematische Figur handelt, die gerade für wenig komplexe Sozialsysteme typisch ist und in komplexen Gesellschaften nur solange arbeitet, wie man etwa dem Alltag erfolgreich, wenn auch fälschlich, geringe Komplexität unterstellt.

Wie wichtig jedoch die Überlegungen von Luhmann sind bzw. die Auseinandersetzung mit etwa einer soziologischem Moraltheorie, wie sie von jenen anderen Autoren geführt wird, wird vol-

lends deutlich, wenn man die Arbeit von *Otfried Höfle* über Ethik und Politik liest. In dieser Arbeit werden nämlich a priori alle 'moralischen oder ethischen Prozesse jenseits des Gesellschaftsmitgliedes behandelt. Höffe orientiert sich weder rekonstruktiv an den immer schon im Alltag passierenden ethisch-moralischen Prozessen, wie auch immer sie zu fassen wären, ob als Diskurs (*Habermas*) oder Codierung von Achtungsgenese (*Luhmann*), noch knüpft er an solche Vorgänge überhaupt noch an, wie das immerhin *Pfürtner* fordert; ja er vermutet sogar, daß das konventionelle Gesellschaftsmitglied überhaupt nicht in der Lage ist, sozusagen im Dauerablauf des Lebens so etwas wie moralische oder gar ethische Vorgänge zu tragen, wie seine Kontroverse mit *Tödt* zeigt. Er möchte allein die praktische Philosophie (und damit den Philosophen) rehabilitieren. Und dazu sammelt er in dem Buch verschiedene, bereits an anderer Stelle veröffenlichte, gegebenenfalls überarbeitete Arbeiten. Der erste Teil des Sammelbandes bietet Analysen über grundlegende Konzepte, nämlich *.Aristoteles, Kant und Rawls* sowie eine Auseinandersetzung mit *Habermas.* Der zweite Teil enthält einige grundbegriffliche Vorstellungen und, was vielleicht am interessantesten ist, Ausführungen zu den Modalitäten des Einbringens praktisch-philosophischer Erkenntnisse, also zum *Transfer von Philosophie in Politik.*

Ich möchte mich auf diesen letzten Teil konzentrieren und einige Fragen aufwerfen, die mir exemplarisch zu sein scheinen – mehr ist bei der Fülle der im Buch vorgestellten Beiträge ohnehin nicht möglich. Zunächst fällt, wie schon angedeutet, die Abstinenz gegenüber den alltagsweltlichen Vorgängen auf. Die Gesellschaftsmitglieder kommen nur als Objekte wissenschaftlicher Theorieproduktion vor, sie sind weder als »naive Philosophen noch als lebendige Adressaten im Blick. Im Gegenteil, es wird dem Gesellschaftsmitglied die Fähigkeit abgesprochen, überhaupt selbständig vernünftige Entscheidungen zu produzieren. Das Gesellschaftsmitglied bedarf normativer Prinzipien, die wiederum stets vorweg durch Recht und Verfassung garantiert sein müssen. Konsequent ist denn auch der *Adressat der Philosophie allein der Politiker* (und zwar nicht als Vertreter des Volkes, sondern als Repräsentant des Rechts- und Verfassungsstaates). Die Basis, auf der etwa die Kritische Theorie ihr Diskursmodell entwickelt, die Forschungsresultate aus der Ethnologie, die die Möglichkeit der diskursiven Einlösung von gerechtem Leben usw. (vgl. *Sigrists* Arbeit über die regulierte Anarchie) werden schlichtweg für unmöglich gehalten. Sodann fällt auf – und das ist eben die Kehrseite davon – in welch konsequenter Weise um die normative Klarheit und dogmatische Reinheit praktisch-philosophischer Aussa-

gen gekämpft wird. So wird offenbar dem Theologen, der ein ethisches Urteilsschema vorgelegt hat, vorgeworfen, er berücksichtige nicht hinreichend die Bedeutung des Propriums einer christlichen Ethik (S. 403). Es wird Richtlinien zum Ethikunterricht vorgeworfen, allzusehr einem pluralen Gesellschaftsbild nachzugeben. Es müsse vielmehr zur »norrnativen Beurteilung nach Maßgabe allgemein verbindlicher, d. h. sittlicher Grundsätze« fortgeschritten werden. Dies müsse nicht nur kognitiv begriffen, sondern auch affektiv und emotional eingeübt werden. Es müsse deutlich werden, daß die erstrebte sittliche Kompetenz wesentlich auf Triebverzicht und Sublimierung basiere (S. 460). Schließlich, und das ist die notwendige Folge einer solchen Konzeption, setzen sich hinter dem Rücken der praktischen Philosophie all die *Werte* durch, die genau dem status quo der *bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft* dienen. Unreflektiert nimmt der Philosoph in die Zielbestimmung seiner Politikberatung in Sachen Bildungspolitik nebeneinander auf einerseits den Grundsatz von Gerechtigkeit und andererseits die diesen Grundsatz realisierende Zielvorgabe von der »Deckung des ökonomischen und sozialen Bedarfs an gebildeten Menschen«: Gerecht ist also, wenn das Recht auf Bildung so verteilt wird, wie das dem ökonomischen System heute und jetzt paßt (S. 433). Genauso unreflektiert stellt der Philosoph hier ganz im Sinn der modernen Entschädigungspraxis von Freizeit und Geld gegen entfremdete Arbeit eben Arbeit zusammen mit Trieben und Bedürfnissen gegen Vernunft mit seinen Produkten Kunst und Wissenschaft (S. 406). - Im Bereich der Ethik und praktischen Philosophie scheint noch viel zu tun zu sein. Insofern ist die Arbeit von Höffe sicherlich lehrreich.

t». *W. D. Bukow*
NL-6391 VT Nieuwenhagen

REZENSIONEN ZU FRAGEN DER SEXUALETHIK

Hans-joachim Thilo: Ehe ohne Norm? Eine evangelische Ehe-Ethik in Theorie und Praxis. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1978. 296 S., kart. DM 38,-.

Der allseits konstatierte Wandel im Eheverständnis provoziert häufig zwei konträre Reaktionen: Zum einen wird der Normenwandel als Verlust beklagt und die Kirche wird als Garant unveränderlicher sittlicher Werte angerufen, zum anderen wird der Wandel als längst überfällig freudig begrüßt, der Verzicht auf eine Normierung von Partnerbeziehungen gefordert. Thilo führt aus dieser unfruchtbaren Polarisierung heraus, indem er die Einsicht in den Wandel der Ehe

mit der Suche nach ethischer Orientierung verbindet. Bei diesem Unternehmen sind Theologie und Humanwissenschaften einander »unumgängliche Wegbegleiter« (11), wobei für Thilo in der Hauptsache die Psychoanalyse Gesprächspartner ist. Der doppelte Erfahrungshintergrund des Autors als Dozent und Psychotherapeut mit über 30jähriger Erfahrung in der Eheberatung führt zu einer kompetenten Darstellung und Reflexion des breitangelegten Problemfelds Ehe.

Thilos Buch - gegliedert in neun thematisch geschlossene Kapitel - setzt ein bei der ethischen Frage nach der normativen Prägung der Ehe. Dazu werden im 1. Kap. »Ehe und Geschlechtlichkeit im vorchristlichen Denken« befragt, das 2. Kap. »jesus und die Ehe« sichtet den neutestamentlichen Befund. Das 3. Kap. untersucht »Die Wertung der Ehe in der neueren protestantischen Literatur«, Bei der kritischen Auseinandersetzung und Abgrenzung von *K. Barth* geht es um die kontroverse Frage nach dem Stellenwert der nichttheologischen Wissenschaften und um die von Thilo in Frage gestellte Begründung einer Eheethik ausschließlich auf den 2. Glaubensartikel. In *W. Trillhaas* Sexualethik sieht Thilo Barths Christozentrik überwunden und den Brückenschlag' »zu einer anthropologischen Ethik der Kulturen« (58f.) gewagt. H. Thielickes Begriff der Schöpfungsordnung wird wegen seines statischen Grundcharakters abgelehnt, sein Begriff der Erhaltungsordnung wegen des dynamischen Elements für die Ehe rezipiert. Thilos eigener ethischer Ansatz einer »dynamischen Normativität«, der bei der Lehre von der Inkarnation einsetzt, wird entfaltet in den drei Begriffen »Akzeptation« als bedingungsloses Annehmen des anderen, »Freude« an der Begegnung mit dem anderen und »Verantwortung« in Freiheit. Thilos Konzept einer »dynamischen Normativität« leuchtet spontan ein, wenn man an die Fronten denkt, die er im Blick hat: ein statisches Denken in Ordnungen einerseits – »schrankenlose Anormativität« andererseits; Schwierigkeiten ergeben sich bei der genauen Betrachtung dieser plakativen Formel. Meint die Formel mehr als den Sachverhalt, daß ethische Normen wandelbar sind? Woher kommt die Dynamik? Sollen hier ethische Normen dem jeweiligen gesellschaftlichen Wandel angeglichen werden? Wo bleibt dann die Normativität? Dahinter steht die Frage, ob theologische Ethik überhaupt sinnvoll verstanden ist als Vermittler von Normen oder ob nicht unterschiedliche Vorstellungen von gelingendem Leben im Bereich der Ehe implizit schon immer realisiert werden, die der Ethiker dann zu explizieren und theologisch zu reflektieren hat.

Das 4. Kap. nimmt »Die Wandlung der Norrnen« in einer Gegenüberstellung von »alter« und

»neuer« Moral auf und zieht Linien bis zur Fremdbestimmung des Moralischen durch Technik und Medizin (Methoden der Geburtenregelung, Insemination, Indikation). Die unterschiedlichen Erwartungshaltungen der Partner vor der Ehe werden in Kap. 5 behandelt; das 6. Kap. zeigt die »Probleme der Partnerwahl« auf. Ist Partnerwahl heute wirklich »freie« Wahl oder wird sie nicht von im Unbewußtsein ruhenden Kräften vorgeprägt? *j. Wi/lis* psychoanalytische Grundmuster der Ehe werden dargestellt. Um »Das Sexualverhalten vor und in der Ehe« geht es im 7. Kap.; unter dem Aspekt von Sexualität und Entfremdung werden kenntnisreich die verschiedenen Sexualstörungen dargestellt.

Ein Schwergewicht der Arbeit von Thilo liegt irn 8. Kap.: »Eheberatung als Teil kirchlicher Seelsorge«. Christlicher Seelsorge geht es »sowohl um die Persönlichkeitsfindung des Menschen als auch um die Hilfe zur Herstellung der Liebesfähigkeit im neutestamentlichen Sinne, die die Totalität unseres Menschseins umfaßt« (229). Angesichts teilweise regressiver Erwartungen, die von Klienten an die evangelische Eheberatung herangetragen werden, sieht Thilo in den Eheberatungsstellen der Kirche »keine Reparaturwerkstätten für auseinanderbrechende Ehen« (232). Hilfe zu Persönlichkeitsfindung, Liebesfähigkeit und Konfliktbewältigung stehen im Vordergrund.

Den Abschluß bildet ein Kap. über Ehescheidung, das besonders die Frage nach der Rolle des Kindes bei der Scheidung bedenkt. An die im Ganzen anregende Arbeit von Thilo sei abschließend die Frage gestellt, ob nicht der psychoanalytische Bezugsrahmen im vorliegenden Falle die soziokulturelle Dimension zu kurz kommen läßt; d. h. konkret für die Eheberatung, ob nicht die gesellschaftliche Bedingtheit scheinbar individueller Konflikte stärker mitbedacht werden müßte. Vielleicht hätte ein sozialgeschichtliches Kapitel den Blick für strukturelle Konflikte geschärft.

Im Literaturverzeichnis vermißt der Rezensent die Arbeiten von *A. und K. Mandel,* deren kommunikationstherapeutischer Ansatz in der Partnerberatung Beachtung verdient.

Gerberd Friedricb: Sexualität und Ehe. Rückfragen an das Neue Testament. Stuttgart. Katholisches Bibelwerk 1977 (Biblisches Forum 11). 157 S., kart. DM 16,-.

Wenn der Neutestamentler G. Friedrich ansetzt, die Situation der Gegenwart in ein Gespräch mit der neutestamentlichen Überlieferung zu bringen, klingt das vielversprechend. Doch leider spricht aus

Teilen des Buches nicht der kühle Sachverstand des Exegeten, sondern eher der Zorn des Gelehrten über die Unmoral seiner Zeit. Nun ist Emotionalität nichts Schlimmes, sofern sie nicht den Blick für die Wirklichkeit verstellt und so Vorurteile verfestigt.

Friedrichdeutet zunächst »Die Situation der Gegenwart«; dabei ist für ihn das Schlagwort von der »sexuellen Revolution« (7) Schlüssel zum Verständnis heutiger gesellschaftlicher Wirklichkeit. Eine seiner Thesen: Die]ugend der Nachkriegszeit wuchs in zerrütteten familiären Verhältnissen auf; der Mangel an Nestwärme »macht sie gierig nach Befriedigung« (9) und ließ sie die sexuelle Revolution begeistert aufnehmen. Ein Blick in das in seinem Literaturverzeichnis aufgeführte Buch von *H. Giese/Go Schmidt* (Studentensexualität. Verhalten und Einstellung, Reinbek 1968) hätte Friedrich eines besseren belehren können. Doch scheint die wissenschaftliche Auseinandersetzung nicht die geeignete Ebene zu sein, sich mit Friedrichs diversen Beobachtungen auseinanderzusetzen. Zwei Kostproben: Der Ruf »zurück zur Natur« hat »dazu geführt, daß man sich in sexueller Hinsicht dem Leben der Tiere genähert hat« (12f.). Und zum Thema Empfängnisregelung resümiert Friedrich: »Der Partner ist nun Mittel zum Zweck, so daß die Geschlechtsgemeinschaft nur momentane Lustbefriedigung ist, nicht aber zur personalen Gemeinschaft führt« (18). Gegen all diese Verirrungen scheint nur noch ein Kraut gewachsen zu sein: Nach Kinsey »ist die sexuelle Aktivität bei Christen um 40 Prozent geringer als bei Nichtchristen« (19); Religion als ein Mittel zur Dämpfung der Sexualität?

Eine solche Gegenwartsanalyse sagt gewiß mehr über die Einstellungen zur Sexualität eines deutschen Gelehrten von internationalem Rang als über die gesellschaftliche Situation. Friedrich muß sich die Anfrage gefallen lassen, ob sein Unternehmen »Rückfragen an das Neue Testament« zu stellen, nicht schon gescheitert ist, wenn die Probleme der Gegenwart derart verzerrt wahrgenommen werden. Die der Gegenwartsanalyse folgenden Kapitel befassen sich mit den Themen nichtehelicher Geschlechtsverkehr, Homosexualität, Ehelosigkeit, Ehe, Ehebruch und Ehescheidung. Es werden jeweils die neutestamentlichen Aussagen auf ihrem zeit- und kulturgeschichtlichen Hintergrund dargestellt; jedes Kapitel zieht abschließend die Konsequenzen für die Gegenwart, wobei die hermeneutischen Schwierigkeiten nicht verschwiegen werden.

Die Grundannahme der »Erklärung«, »es gebe objektive sittliche Normen und sie seien erkennbaren vorgegebenen Sinnstrukturen der Wirklichkeit zu entnehmen« (17) gerät in Widerspruch zu psychologischen und anthropologischen Befunden der Wissenschaft. Dar-

aus ergibt sich als Folge, »daß wir nüchtern in Zukunft mit der Existenz einer sdoppelten Sexualmorak in der Kirche rechnen müssen, der des authentischen Lehramts und der jener, die schlechthin nicht in der Lage sind, ihm überzeugt zuzustimmen« (23). — Der Beitrag von *D.Savramis* bedenkt das Verhältnis von Religion und Sexualität (33-50). Aus der Sicht der Psychoanalyse reflektiert *P. Matussek* das Problem »Menschliche Reife und Sexualität« (106-122). »Biblische und kulturgeschichtliche Aspekte« zum Thema »Leib und Geschlechtlichkeit« referiert der Alttestamentler *E. Zenger (51-73).*

Die beiden ethischen Beiträge stammen von den Moraltheologen *J. Gründel* und *F. Böckle.* Gründeis Beitrag »Die eindimensionale Wertung der menschlichen Sexualität. Zur Geschichte der christlich-abendländischen Sexualmoral« (74-105) untersucht im ersten Teil die Einflußfaktoren, die dazu führten, daß in der christlichen Tradition Sexualverhalten »ausschließlich von der Ehe und der Zeugung neuen Lebens her seine Bewertung erfuhr und andere Zwecke höchstens sekundär in einer Unterordnung und in einer unlösbaren Bindung mit dem Zeugungszweck gesehen wurden« (90f.). Im zweiten Teil zeigt Gründel, wie gegen Ende des 19. Jahrhunderts in der moraltheologischen Argumentation sich eine Überbetonung des objektivistischen Ansatzes herausbildete, der auf einem statisch ungeschichtlichen Naturverständnis gründete. Die Gültigkeit einer solchen einseitigen deontologischen Argumentation wird heute von namhaften katholischen Theologen in Frage gestellt. Gründel plädiert für das Entscheidungsmodell einer Verantwortungsethik und zielt damit in die gleiche Richtung wie der Beitrag von F. Böckle, der angesichts der »Moralkrise« »Möglichkeiten einer dynamischen Sexualmoral« (123-138) aufzeigt. Seine Zielperspektive: »ein mündiger Christ in einer lebendigen Kirche« (138).

Andrew Greeley: Sexualität. Phantasie und Festlichkeit. Graz, Wien, Köln. Styria 1978. 200 S., DM 24,-.

Greeleys Buch (Originaltitel: Love and Play) ist ein geistreiches Plädoyer für eine verantwortliche sexuelle Dauerbeziehung (Ehe). Sexualität wird von ihm in einem unfassenden Sinn als zwischenmenschliche Begegnung verstanden, die ein »lebenslanger Lernprozeß« (192) ist. Ziel ist »eine Sexualität, die mit Freude und Spiel zu tun hat, die festlich ist und unserer Phantasie freien Lauf läßt« (191f.). Greeley argumentiert wie folgt für eine sexuelle Dauerbeziehung: Sexualität hat elementar mit Spiel zu tun; das Spiel »ist die einzige adäquate Antwort auf die christliche Freudenbotschaft« (27). Da erotisches Spiel wie jedes Spiel

Ausdauer, Übung, Geduld und Verantwortlichkeit erfordert, verträgt es sich nicht mit einer flüchtigen Begegnung, sondern die grundlegende Dynamik zwischenmenschlicher Beziehung erfordert von selbst eine dauerhafte Beziehung.

Fragwürdig erscheint dem Rezensenten Greeleys Versuch der Resakralisierung von Sexualität als »Mysterium, Sakrament und Offenbarung« (84), »Vorwegnahme des Absoluten« (200). Ist Sexualität als Weg zur Teilnahme an Transzendenz (141) nicht mit Erwartungen überfrachtet? Die Entsakralisierung von Sexualität als eine dem Menschen übergebene Dimension seines Lebens, wie sie bereits das Alte Testament vornimmt, erscheint dem Rezensenten unaufgebbar. Liegt vielleicht in der Lebenssituation des Verfassers, »ein zölibatär lebender katholischer Priester« (14), die Ursache für die Verklärung von Sexualität? Dennoch: ein rundum lebensbejahendes Buch.

Menschliche Sexualität und kirchliche Sexualmoral. Ein dauerkonflikt? Hrsg. von *Pranz Böckle*, Düsseldorf. Patmos 1977 (Patmos-Paperback). 138 S., DM 14,80.

Die sechs Beiträge des Bandes wurden mit einer Ausnahme bei einer Tagung der Katholischen Akademie vorgetragen. Anstoß zur Tagung gab die römische Kongregation für die Glaubenslehre mit ihrer »Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik. Statt argumentativer Auseinandersetzung mit den ihrer Lehre entgegengesetzten Argumenten bestätigt die »Erklärung« lediglich die Kernsätze der traditionellen Lehre. Dagegen versuchen die vorliegenden Beiträge, die Ergebnisse der anthropologischen Wissenschaften in eine Neuorientierung der Sexualethik zu integrieren und dazu beizutragen, »den innerkirchlichen Dialog über Sinn und Gestaltung menschlicher Sexualität fruchtbar weiterzuführen« (8).

»Psychologische Bemerkungen zur Sexualität« (9-32) macht *A. Görres.* Die psychotherapeutische Erfahrung und die Erfahrung des Jugendseelsorgers lassen die Fragwürdigkeit der katholischen Sexualmoral bewußt werden.

Dipl.-Psych. Bernd Busche
2000 Hamburg

Jean Anderfubren: Politik aus dem Evangelium. Theol. Verlag Zürich. 1978, 104 S.

Ernst-Woljgang Böckenförde: Der Staat als sittlicher Staat, Wissenschaftliche Abhandlungen und Reden zu Philosophie, Politik und Geistesgeschichte. Bd. 14, Duncker & Humblot, 1978, 40 S.

Max Geiger: Kirche, Staat, Widerstand. Theol. Verlag Zürich. 1978,48 S.

.Artbsr Rich, Radikalität und Rechtsstaatlichkeit, Theol. Verlag Zürich. 1978, 76 S.

Vier kleine Studien zum theologischen und ethischen Verständnis des Staates bringen einige bedeutsame Aspekte zum Vorschein. *J. .Anderfabre«* versucht allerlei landläufigen Einwänden zu begegnen, welche behaupten, die »Kirche« habe nichts mit Politik zu tun, sondern solle sich um Seelsorge kümmern. Im Rückgriff auf die einschlägigen Bibeltexte und auf ein biblisches Menschenbild widerspricht er einer vorschnellen Trennung von Materie und Geist, von »Gott und Kaiser«. Als neuerdings glaubwürdig gewordene Dimension stellt er die gesamtmenschliche Solidarität heraus.

E.-W. Böckenftrde stellt mit dem programmatischen Titel »Der Staat als sittlicher Staat« hohe Ansprüche an die inhaltliche und formale Gestaltung einer politischen Ordnungsform, die nicht der Beliebigkeit und Anarchie ausgeliefert werden darf, wenn das Zusammenleben der Menschen sinnvoll und menschenwürdig bleiben soll. Es geht dabei um die Gewährleistung von äußerem Frieden, Sicherheit von Leben und Recht, Freiheit, Kultur und Wohlfahrt. Ohne den Grundkonsens der Bürgerinnen und Bürger kann der Staat solche Schutzfunktionen nicht übernehmen. Das bezieht sich auf eine Orientierung an der Vernunft und an einem sittlichen Grundgefühl. Wenn hier aber eine Aushöhlung eintritt, steht der Staat an einer Grenze. Wollte er hier einen Ersatz finden und einführen, geschähe das vermutlich auf Kosten der Freiheitlichkeit. Der Dialog zwischen Staat und Bürgerinnen und Bürgern erhält damit eine zentrale Bedeutung. Denn nur so kann sich das sittliche Grundgefühl auswirken, das bei den Bürgern vorauszusetzen ist.

Max Geiger, der allzufrüh verstorbene Basler Kirchenhistoriker, hat sich das Thema des Widerstandsrechtes in der evangelischen Ethik vorgenommen. Aus umfassender Kenntnis der historischen Daten setzt er bei *Lstber* und *Calvin* ein. Beza, Fichte und die Pietisten kommen zu Wort. Für das 20. Jahrhundert werden *Bonhoeffer* und *H.J. von Moltke* genannt. Geiger versucht schließlich eine Standortbestimmung für die heutige Zeit. Er ist geneigt, christlichen Glauben als »Ausdruck des Widerscheins« zu bezeichnen, als bewußtes Gegenüber zu den Machtballungen unserer Zeit. Er rückt dabei deutlich von *Kar! Bartbs* »Christengemeinde und Bürgergemeinde« ab; es geht ihm nicht mehr darum, den schlechteren Staat durch einen besseren zu ersetzen. Es bleibt bei einem pessimistisch-distanzierten Rat, den Staat vor dem Absinken in die Perversion zu bewahren. Dort bleibe nur noch der Widerstand und die Notwehr. Gewaltsamer Widerstand steht der christlichen Gemeinde nicht zu, sie

hat nur die Waffen des Geistes, des Glaubens, des Wortes.

Die drei sehr grundsätzlichen Absichten stellen wichtige Grunddimensionen heraus, mit der alle Ethik, aber auch alle politische Praxis sich immer wieder befassen muß. Gerade diese Grundsätzlichkeit läßt den empfindlichen Mangel einer eigenen Ethik der Politik, also des konkreten politischen Handelns spüren. Sehr hohe Forderungen werden an den Staat gestellt. Aber immer wieder lauert dabei die Gefahr der Überforderung oder des Triumphalismus. Der Staat ist entweder höchst einwandfreie menschenfreundliche Struktur, oder er ist absolute Perversion. Das politische Handeln jedoch geschieht im Vorletzten, in einer Phase des unumgänglichen Kompromisses. Geiger sagt mit Recht, daß es keine eindeutigen Situationen gebe, aber bei ihm findet der Politiker mit seinen Sachfragen doch wenig Ermutigung. Macht wird perhorresziert und der Umgang mit ihr wird ethisch nicht abgewogen.

In gleicher Richtung geht die Frage, wieso die beiden reformierten Autoren aus der Schweiz sich so rasch um das Widerstandsrecht kümmern, das sicher in der reformierten Tradition Frankreichs aus historischer Erfahrung Wichtigkeit hat, aber in den Formen direkter Demokratie mit vielen Formen der Mitbestimmung und des Minderheitenschutzes nicht diese Dringlichkeit haben kann. Wenn man sich immer wieder von den Denkformen des »entweder - oder« und von den verabsolutierten Konflikten unserer Zeit zu Extremen verleiten läßt, dann gelangt man allerdings zu derlei Äußerungen. Der Politiker, der sich mit dem Verteilen der Lasten im Staat, mit der Gewährleistung der Rechtsordnung, mit dem Ausgleich unter Minderheiten und ihren Ansprüchen zu befassen hat, findet indessen wenig Hilfe von solchen Kontroversen. Der Staat befindet sich heute in weithin ganz anders liegenden Spannungen: Macht der Administration, der Experten und Schwächen der Entscheidungsträger; der Sozialstaat mit seinem Angebot und seiner Last; die gefährdete internationale Ordnung; die weltweiten Perspektiven der Probleme. Das weithin doch personal gedachte Widerstandsrecht droht dann im dichten Gefüge unserer gesellschaftlichen Strukturen das Ganze zu bedrohen. Es ist nicht mehr im Konsens der Bürgerinnen und Bürger begründet. Ethik läßt sich kaum in guter Weise anhand von emotional aufgeladenen Ereignissen der Tagespolitik entwickeln, sondern sollte vermehrt aus dem Dialog mit denen entstehen, welche im politischen Alltag die kleinen und großen Entscheide vorbereiten und durchhalten oder in redlicher Opposition stehen. Nur so läßt sich ermessen, wie viel es braucht, daß eine grundsätzliche Haltung nicht nur vertreten, sondern von der

Mehrheit der Bürgerschaft auch anerkannt und mitgetragen wird. Widerstandsrecht ist eine allerletzte Möglichkeit, die für den Alltag kaum beachtet werden muß unter den Bedingungen der von einer Rechtsordnung geordneten Demokratie. Wohl aber stellt sich die Frage, wie eine vielleicht neuartige Verantwortlichkeit für die Öffentlichkeit akzeptabel wird und wie Vorstellungen von einzelnen Bürgergruppen für die staatliche Struktur diskutierbar werden können. Hier scheinen mir viel entscheidendere Probleme zu liegen, als sie in diesen Studien anvisiert werden.

Arthur Richs »Radikalität und Rechtsstaatlichkeit« scheint einen wichtigen Schritt in dieser Richtung zu tun. Er grenzt sich ab von Versuchen, gesellschaftliche Veränderung aus dem Glauben an eine verabsolutierte »Macht des Chaos« zu erwarten. Solcher Glaube manifestiert sich in vielerlei Formen von Gewalttätigkeit und einer Unwilligkeit,' Ziele zu umschreiben.

Politischer Extremismus bedient sich solcher Mittel, weil er mögliche relative Schritte zur Verbesserung ablehnt. Rich stellt Radikalismus, der den Dingen auf den Grund - an die Wurzeln - geht, dem Herumturnen an den äußersten Ästen des Baumes, also dem Extremismus, gegenüber. Der Extremismus entfernt sich gerade von den Wurzeln und ist im Grunde gar nicht radikal.

Für die Politik unserer Tage bringt weder eine Selbstzufriedenheit, die keinen Wandel toleriert, noch der negativistische Kritizismus einen ernsthaften Beitrag. Politik hat stets mit Macht zu tun. Machtausübung wird dann problematisch, wenn Macht in Ballungen auftritt und sich als Übermacht verabsolutiert.

Machtverwaltung ist ein eminent wichtiges ethisches Problem. Sie ist in grundlegender Weise vom christlichen Gottesverständnis her bestimmbar. Dieses impliziert Macht als gerechte Macht, die sich darum selber begrenzt. Sie ist weder polykratisch aufgesplittert wie im Polytheismus noch monokratisch verhärtet wie im Islam. Der Bezug zur altkirchlichen Trinitätslehre hat aktuelle ethische Relevanz: Die Trennung der Gewalten hat hier ihren – von der Rechtslehre durchaus anerkannten - Urgrund. Der Rechtsstaat hat gerade hier seine Bedeutung, indem die Liebe Gottes Handlungsweise für das Reich Gottes ist, aber im menschlich-vorläufigen Bereich das Recht die Machtausübung begrenzen muß. Der Staat ist darum als Vorletztes kritisch verstanden, aber nicht entwertet. Die Studie mündet aus in eine Sicht der gesellschaftlichen und politischen Veränderung auf mehr Mitverantwortlichkeit und mitmenschlicheres Zusammenwirken von Menschen unterschiedlicher Aufgaben und Zuständigkeiten auf neuen Wegen innerhalb der Rechtsordnung. *Dr. Eduard WildbolZ Bern*

Möck, Charlotte: Staat und Kirche. Bibliographie zu ihrem rechtlichen Verhältnis in der Bundesrepublik Deutschland. Berichtszeit 1968-1977. Mit einem Anhang über das Verhältnis von Staat und Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik. Hamburg, Joachim Heitmann Verlag 1979. 178 S.

Die anzuzeigende Bibliographie knüpft an jene im Sammelband von *Helmut Quatrisch - Hermann Weber,* Staat und Kichen in der Bundesrepublik 1967, S.444ff., an und berücksichtigt seither erschienene deutschsprachige und auf die BRD (bzw. anhangsweise auf die DDR) bezogene spezifisch staatskirchenrechtliche Literatur. Der Auswahl wurden strenge Kriterien zugrunde gelegt, so daß auf Beiträge aus Grenzbereichen - etwa mit sozialethischer Schwerpunktsetzung - verzichtet werden mußte. Dies wird freilich gerade der Leserkreis dieser Zeitschrift bedauern, auch wenn dadurch möglicherweise die Praktikabilität des Hilfsmittels für das Staatskirchenrecht im engeren Sinne erhöht werden konnte.

Karl Schwarz *A-1010 Wien*

Bibliographie

1. GRUNDFRAGEN

Buch, Alois Joh.: Wert-Wertbewußtsein-Wertgeltung. Grundlagen und Grundprobleme der Ethik Nicolai Hartmanns. Bonn: Bouvier 1982. 348 S. 78,- DM.

Büchele, Herwig: Politik wider die Lüge. Zur Ethik der Öffentlichkeit. Wien, München und Zürich: Europa-Verlag 1982. 148 S.

Ginters, Rudolf: Werte und Normen. Einführung in die philosophische und theologische Ethik. Göttingen und Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht 1982.344 S. 38,- DM.

Gustafson, James (Hrsg.): Theology and Ethics. Oxford: Basil Blackwell Publisher 1982.

Koslowski, Peter: Ethik des Kapitalismus. Mit einem Kommentar von J. M. Buchanan. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1982. 80 S. 28,-DM.

Renz, Horst, und *Friedrich Wilhe1m Graf* (Hrsg.): Troeltsch-Studien. Güters-

loht Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1982. 315 S. 38,- DM.

2. POLITISCHE ETHIK

Antes, Peter: Ethik und Politik im Islam. Stuttgart: W. Kohlhammer 1982. 112 S. 22,- DM.

Dbring, Detlef: Christentum und Faschismus. Die Faschismusdeutung der religiösen Sozialisten. Stuttgart: W. Kohlhammer 1982. 160 S. 48,-DM.

Hessiscbe Stiftllng Friedens und Konfliktforschung (Hrsg.): Europa zwischen Konfrontation und Kooperation. Entspannungspolitik für die achtziger Jahre. Frankfurt: Campus Verlag 1982. 376 S. 38,- DM.

Klose, Alfred: Gewissen in der Politik. Ethik für die Entscheidungskrise. Graz, Wien und Köln: Verlag Styria 1982.232 S. 29,80 DM.

Leisner, Walter: Die demokratische Anarchie. Verlust der Ordnung als Staatsprinzip? Berlin: Verlag Dunker & Humblot 1982. 416 S. 96,-DM.

Lennartz, Hans-Albert: Zur Rechtssprechung des Bundesverfassungsgerichts zu den politischen Parteien. München: Minerva Publikation Saur 1982. 224 S. 38,- DM.

Nienbaus, Volker: Persönliche Freiheit und moderne Demokratie. F. A. von Hayeks Demokratiekritik und sein Reformvorschlag eines Zweikammersystems. Tübingen: Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1982. 98 S. 36,-DM.

Schwan, Gesine: Sozialismus in der Demokratie? Theorie einer konsequent sozialdemokratischen Politik. Stuttgart: W. Kohlhammer 1982. 218 S. 29,80 DM.

3. ARBEIT, BERUF, WIRTSCHAFT

Karmann, Alexander; Karl Ketterer, Egon Kremer, Otto Rundel und *Robert Schwebler:* Beiträge zur Wirtschaftspolitik. Königstein. Verlagsgruppe Athenäum 1982. 98 S. 28,- DM.

Kellerbenz, Hermann (Hrsg.): Wachstumsschwankungen. Wirtschaftliche und soziale Auswirkungen (Spätmittelalter bis 20. Jahrhundert). Srurtgart: Klett-Cotta 1982. 352 S. 88,-DM.

Liebsch, Dieser: Führung und Leistung in Managementgruppen. München: Minerva Publikation Saur 1982. 192 S. 38,-DM.

Peters, Helge (Hrsg.): Sozialarbeit als Sozialplanung. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1982. 126 S. 16,80 DM.

Ulrich, Thomas: Leben im Akkord. Eine christliche Deutung des Arbeiter-Alltags. München und Mainz: Kaiser und Grünewald 1982. 201 S.

4. EHE, FAMILIE, SEXUALETHIK

Hemminger, Hansjörg: Kindheit als Schicksal? Die Frage nach den Langzeitfolgen frühkindlicher seelischer Verletzungen. Hamburg: Rowohlt 1982. 288 S. 28,- DM.

Miihljeld, Claus: Ehe und Familie. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1982. 250 S. 16,80 DM.

Pas! II, Papst Johannes: Ehe und Familie nach dem Plane Gottes. Über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute. (Apostolisches Schreiben - Familiaris Consortio) Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1982. 100 S. 8,80 DM.

Schall, Traugott Ulricb: Eheberatung – Konkrete Seelsorge in Familie und Gemeinde. Stuttgart: W. Kohlhammer 1982. 200 S. 32,- DM.

Siegmund, Georg: Die Stellung der Frau in der Welt von heute. Stein am Rhein: Christiana-Verlag 1982. 103 S. 9,80 DM.

Wiedemann, Hans Georg: Homosexuelle Liebe. Für eine Neuorientierung in der christlichen Ethik. Berlin und Stuttgart: Kreuz Verlag 1982. 240 S. 26,-DM.

5. PSYCHOLOGIE UND MEDIZINISCHE ETHIK

.Amelan, M., und *D. Bartussee:* Differentielle Psychologie und Persönlichkeitsforschung. Stuttgart: W. Kohlhammer 1981. 568 S. 98,-DM.

DerboJowsky, Udo: Individuelle Psychoanalyse als Gruppentherapie. Heidelberg: Karl F. Haug Verlag 1982. 360 S. 75,- DM.

Keller, H.; und *H. }. Meyer:* Psychologie der frühesten Kindheit. Stuttgart: W. Kohlhammer 1982. 198 S. 38,-DM.

Hilke, Reinbard, und *WiJhelm Kempf* (Hrsg.): Aggression. Naturwissenschaftliche und kulturwissenschaftliche Perspektiven der Agressionsforschung. Bern, Stuttgart und Wien: Verlag Hans Huber 1982. 593. S.86,-DM.

6. ÖKOLOGIE, UMWELT, RAUMPLANUNG

Institut für Stadtforschung Wien (Hrsg.): Handbuch für Umweltschutz und Raumordnung. Kommentierte Sammlung der urnwelt- und raumrelevanten Rechtsvorschriften Österreichs. Wien: Springer-Verlag 1981. 3318 S. 489,50 DM.

Martin, Hans (Hrsg.): Arbeit und Umwelt. Beiträge zur Entwicklung eines ökologischen Bewußtseins in der Arbeit. Bad Heilbrunn: Verlag Klinkhardt 1982. 160 S. 12,- DM.

Seewaid, Otfried: Gesundheit als Grundrecht. Königsrein. Verlagsgruppe Athenäum 1982. 88 S. 29,80 DM.

7. RECHT

Dantine, WiJheJm: Recht aus Rechtfertigung. Ausgewählte rechtstheologische und kirchenrechtliche Aufsätze. Tübingen: Verlag]. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1982.

Degenhart, Christoph: Kernenergierecht. Schwerpunkt - Entscheidungsstrukturen - Entwicklungslinien. Köln: Carl Heymanns Verlag 1981. 286 S. 80,-DM.

Cessner, Volkmar, und *Gert Winter* (Hrsg.): Rechtsformen der Verflechtung von Staat und Wirtschaft. (Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie. Bd.8) Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1982. 400 S. 65,-DM.

8. GESELLSCHAFT, SOZIOLOGIE

Dippel, Horst: Individuum und Gesellschaft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1981. 269 S. 59,- DM.

Krüger,H.]., F. Maciejewski und *I. Steinmann:* Studentenprobleme: Psychosoziale und institutionelle Befunde. Frankfurt: Campus Verlag 1982. 180 S. 18,- DM.

Hagemann-White, C. *u. a.:* Hilfen für mißhandelte Frauen: Abschlußbericht der wissenschaftlichen Begleitung des Modellprojekts Frauenhaus Berlin. Stuttgart: W. Kohlhammer 1982. 416 S. 48,— DM.

Münch, Richard: Basale Soziologie: Soziologie der Politik. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 1982. 300 S. 19,BODM.

Röhrich, WilJried (Hrsg.): Vom Gastarbeiter zum Bürger. Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland. Berlin: Duncker & Humblot 1982. 95 S. 28,-DM.

9. PÄDAGOGIK

Lenzen, Dieter (Hrsg.): Erziehungswissenschaft im Übergang. Jahrbücher der Erziehungswissenschaft, Band 4. Stuttgart: Klett-Cotta 1982. 230 S. 48,-DM.

Mii/ler, Heinz .Alfred: Das Selbstbewußtsein des Lehrers. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann 1981. 240 S. 36,- DM.

Winkler, Michael: Stichworte zur Antipädagogik. Elemente einer historisch-systematischen Kritik. Stuttgart: Verlag Klett-Cotta 1982. 200 S. 28,-DM.

Mitteilung

Pastor Hartmut Dühr, Am Tollberg 23, 4100 Duisburg, bietet 18 Jahrgänge der ZEE gebunde an (1958-1974). Interessenten mögen sich an ihn wenden.

Schriftleiter: Prof Dr. Frey (Universität Bocbse«), Reiherhorst 13,4600 Dortmund 15
Bibliographie: Dr. H. Kiihne, Postfach 1343,4830 Giiten/oh

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint vierteljährlich' Preis 1982 je Heft im Abonnement 13,- DM; einzeln 15,- DM (jeweils einschließlich Mehrwertsteuer und zuzüglich Porto) . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen: Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Verlag: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Postfach 1343.

Mitglied des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik (GEP) e. V.

Gesamtherstellung: Lengericher Handelsdruckerei, Lengerich. Printed in Germany.