Globethics Repository



Zeitschrift für Evangelische Ethik (1963)

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	2026-11-08 14:16:58
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173527

ZEITSCHRIFT FÜR

EVANGELISCHE ETHIK

Herausgegeben von

K. von Bismarck, F. Karrenberg, H. van Oyen, A. Rieb,

W. Sdrweitzer, H. Thielicke, H.-D. Wendland

7. Jahrgang 1963

Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn

Studien

Drescher, Hans-Georg: Die Gewissensentscheidung des Christen 367

Ferber, Christian von: Soziologische Aspekte des Todes 338

Fürstenberg, Friedrich: Soziologische Strukturprobleme der Kirchengemeinde 224

Lutz, Klaus M.: Zur gegenwärtigen Situation der seelsorgerlichen Praxis 149

Müller-Schwefe, Hans-Rudolf: Geist der Technik und Religion der Technik 305

Oyen, Hendrik van: Bemerkungen zu Karl Barths Anthropologie 291

Pannenberg, Wolfhart: Zur Theologie des Rechts 1

Rendtorff, Trutz: Freie Wirtschaft und soziale Ordnung 103

Rordorf, W.: Der Sonntag als Gottesdienst- und Ruhetag im ältesten Christentum .. 213

Schweitzer, Wolfgang: Ideologisierung des »Redits auf Heimat«? Dargestellt im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen um das »Tübinger Memorandum der Acht« vom November 1961/Februar 1962 36

Soziale Verantwortung in der säkularisierten Gesellschaft
Schlußbericht des vom Sozialausschuß der Evangelischen Kirche von Westfalen eingesetzten Ausschusses »Verantwortliche Gesellschaft«
(Vorsitzender: Prof. D. Dr. H.-D. Wendland)

Vorwort 65

1. Theologische und sozialethische Beurteilung der Säkularisierung 66
   A. Theologische Grundfragen (W. Schweitzer) 66
   B. Allgemeine sozialethische Folgerungen (W. Schweitzer) 72
   C. Zur sozialethischen Definition der Gesellschaft (T. Rendtorff) 81

11. Einzelprobleme der sozialen Verantwortung. 87
   A. Sozialer Fortschritt (K. von Bismarek) 87
   B. Interessengegensätze und sozialer Friede (F. Rudolph, K. H. Sohn und H.-D. Wendland) 91
   C. Zur Eigentumsfrage (H.-D. Wendland) 97

III. Verantwortliches Handeln der Christen in der heutigen Gesellschaft (H.-D. Wendland) 101

Suppert, Otto: Mitbestimmung durch Eigentum. Die Eigentumsdenkschrifl: im Gespräch 193

Steinjan, Werner: Soziale und eigenverantwortete Sicherheit 166

Thiele, Friedrich: Die Familie als Urbild der Diakonissengemeinschafl:? 360

Voigt, Fritz: Die Mitbestimmung der Arbeitnehmer in der Bundesrepublik Deutschland 129

Weber, Hartmure Die Eigentumsdenkschrift der Kammer für Soziale Ordnung der EKD. Darstellung und Kritik 23

Wendt, Siegfried: Die Verantwortung des Staates und der großen Interessenverbände für die Stabilität des Geldwertes 273

Kommentare und Dokumente

Becker, Walter: Schund - Schmutz - Jugendschutz 179

Braun, Joachim Frhr. von: Deutschlands Ostproblem (Diskussionsbeitrag) 234

Dantine, Wilhelm: Antwort an Dombois *390*

Denkschrift eines vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland eingesetzten Ausschusses: »Der Dienst der Evangelischen Akademien im Rahmen der kirchlichen Gesamtaufgabe« 375

Dombois, Hans: Zur Geschichtlichkeit des Rechtes 316

Dombois, Hans: Eigentum als Institution *320*

Rabl, Kurt: Diskussionsbeitrag zu dem Aufsatz von F. Spiegel-Sdimidt über »Das Selbstbestimmungsrecht der Völker« (6. Jg., Heft 6) 116

Rabl, Kurt: Diskussionsbeitrag zum Thema »Redit auf Heimat« 245

Raiser, Ludwig: Das »Recht auf Heimat« als Schlüssel zum deutschen Ostproblem? 384

Schweitzer, Wolfgang: Erste Erwiderung zu einigen Diskussionsbeiträgen 262

Spiegel-Schmidr, Friedrich: Zum Selbstbestimmungsrecht der Völker (Antwort an K. Rabl) 325

Buchbesprechungen

Bismarck, K. von, u, Karrenberg, Fr., (Hg.): Kontinente wachsen zusammen (Heyde) 122

Blume, 0., Heidermann, 1., Kuhlmeyer, E.: Wirtschaftsorganisatorische Wege zum gemeinsamen Eigentum und zur gemeinsamen Verantwortung der Arbeitnehmer (Wendt) 396

Dehn, Günther: Die alte Zeit, die vorigen Jahre (Karrenberg) 120

Eigentum und Eigentümer in unserer Gesellschaftsordnung (Wendt) 188

Friedrich, Otto: Einführung in das Kirchenrecht (Pabst) *330*

Heimann, Eduard: Vernunftglaube und Religion in der modernen Gesellschaft (Schönweiß) 123

Hildebrand, Dietrich von: Christliche Ethik (Cordes) 125

Höfer,]., und Rahner, K., (Hg.): Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Auf!. (Kühne) 185

Kaiser, Gerhard: Pietismus und Patriotismus (Karrenberg) 331

Kramer, Rolf: Nation und Theologie bei Johann Hinrich Wichern (Karrenberg) 331

Lüthi, K.: Gott und das Böse (Jacobs) 394

Margull, Hans-Jochen: Theologie der missionarischen Verkündigung (Walther) 397

Maury, Philippe: Politik und christliche Verkündigung (Walther) 332

Müller, Hanfried: Von der Kirche zur Welt (Bourbeck) 327

Schilling, Otto: Handbuch der Moraltheologie (Ritsdil) 391

Sontheimer, Kurt: Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik (Karrenberg) 397

Bibliographien

Anthropologie	191	Politische Ethik	126
Beruf	269	Recht	62
Ehe, Familie, Sexualethik	333	Soziale Fragen	268
Ethik	61	Soziologie und Gesellschaft	399
Pädagogik	334	Wirtschaft	*270*

Grußwort an Herrn Professor Dr. Hendrik van Oyen zum 65. Geburtstag am 24. Oktober 1963 337

Zur Theologie des Rechts'

von

WOLFHARTPANNENBERG

1.

Die Frage nach dem Verhältnis des diristliehen Glaubens zum Recht, genauer nach den Konsequenzen des Christusglaubens für die Wahrung und Herstellung des Rechtes, hat sich in den Jahren: des Dritten Reiches mit einer in der Geschichte der Kirche unerhörten Dringlichkeit gestellt. Das Recht hatte offensichtlich keinen Schwerpunkt mehr in sich selbst. Damit wurde ein Zustand offenkundig, der durch den Zerfall des naturrechtliehen Denkens im 19. Jahrhundert vorbereitet war. Nun erwies sich das positivistische Rechtsverständnis als wehrlos gegen Mißbrauch und Verfälschung des Rechtes, die von der gesetzgebenden und der Staatsgewalt selbst ausgingen. Damals richtete sich so mancher Blick auf die christlichen Kirchen, die durch ihr Verhalten bekundeten, daß in ihnen noch letzte Maßstäbe wirksam waren. Auch in den Kirchen selbst wurde die Notwendigkeit empfunden, nicht nur das kirchliche Leben und seine Grundlagen intakt zu halten, sondern aus christlicher Verantwortung auch für das Recht außerhalb der Kirchentür einzutreten.

Die Auseinandersetzungen um eine theologische Begründung des Rechts, die damals eine kräftige Belebung erfuhren, haben jedoch bis heute zu keiner durchgreifenden Klärung geführt. Die in der evangelischen Theologie vorgetragenen Lösungsversuche lassen sich in zwei Gruppen zusammenfassen, die in mehr oder weniger scharfem Gegensatz zueinander stehen.

Auf der einen Seite wird die von Gott gesetzte Ordnung des Menschenlebens, sei es Schöpfungsordnung oder Erhaltungsordnung, als Grundlage richtigen Rechtes angesehen. Auf der andern Seite wird eine Begründung des Rechtes aus der Christusoffenbarung angestrebt.

Die Lehre von den Schöpfungsordnungen geht zurück auf *Lutbers* Unterscheidung dreier Stände: des geistlichen, ökonomischen, politischen Standes - Kirche, Ehe und Familie, Staat. Die spätere lutherische Theologie faßte diese Stände als Schöpfungsordnungen Gottes, in denen jeder Christ lebt, auf. Dieser Gedanke findet im 19. Jahrhundert bei *Harleß,*

---

1. Die folgenden Ausführungen, die gleichzeitig in der Deutschen Richterzeitung erscheinen, geben einen Vortrag wieder, der am 17. Juni 1962 bei einer Tagung der Evangelischen Akademie Berlin gehalten wurde. Eine frühere Gestalt wurde im Oktober 1959 bei einer Arbeitstagung der StudienstiA:ung in Bad Liebenzell vorgetragen. Der damalige zweite Teil, der in konzentrierter Form in den Abschnitt »Rechr durch Liebe« in meinen Rundfunkvorträgen .Was ist der Mensch?« (Göttingen 1962, S. 67-76) Aufnahme fand, wurde in der Neufassung erheblich umgestaltet. In Auseinandersetzung mit der »Theologie der Ordnungen- hat inzwischen *J, Moltmann* (Die Wahrnehmung der Geschichte in der christlichen Sozialethik, Ev. Theol. 1960, S. 263-287, bes. S. 274-280) ähnliche Gedankengänge entwickelt, wie sie hier im ersten Teil dargelegt werden. - Soeben hat auch *W. Dantine: Die* Geschichtlidikeic des Rechtes als ethisches Problem, ZEE 1962, S. 321 ff., die Bedeutung der Geschichte als entscheidendes Kriterium für das Verständnis des Rechtes hervorgehoben. Sie wird freilich nur im Hinblick auf die Verantwortlichkeit der Rechtsgestaltung entfaltet.

dem Begründer der Erlanger lutherischen Ethik, seme Fortsetzung und wird heute von *Elert, Althaus* und andern lutherischen Theologen vertreten. Er begegnet auch auf reformiertem Boden, bei *Emil Brunner,* der jedoch den Gedanken der Schöpfungsordnung eng mit naturrechtlichen Vorstellungen verbindet.

Gegenüber der Ordnungstheologie sind die Ansätze zu einer christologischen Rechtsbegründung vergleichsweise jung. Der Anstoß ging von *Barths* Schrift »Rechtfertigung und Recht«, 1938, aus. In der Nachkriegszeit wurde die christologische Begründung des Rechts dann besonders von *Ernst Wolf,* sowie auf juristischer Seite von *Erik Wolf* und *[aques Ellul* weitergeführt.

Mir scheinen beide Wege das Ziel zu verfehlen. Weder eine Theologie der Ordnungen, noch Deduktionen aus christologischen Prinzipien können den Rechtspositivismus in überzeugender Weise überwinden. Das hängt damit zusammen, daß die geistigen Kräfte, die den modernen geisteswissenschaftlichen Positivismus entbunden haben, in der Theologie noch nicht bewältigt werden konnten. Es handelt sich hier vor allem um das im 19. Jahrhundert entwickelte historische Bewußtsein, die Entdeckung der Zeitbedingtheit aller menschlichen Gestaltungen. Das historische Denken schien jeden absoluten Maßstab aufzulösen. Die überlieferten Gehalte der Metaphysik und ebenso des Naturrechts wurden ihres absoluten Wahrheitsanspruches entkleidet und konnten nur noch als Ausdruck des Menschentums eines bestimmten Zeitalters gelten. So eignet dem historischen Bewußtsein, sofern es alle zeitüberlegenen Maßstäbe relativiert, eine starke Tendenz zum Positivismus. Der geisteswissenschaftliche Positivismus des endenden 19. Jahrhunderts ist daher nicht nur als eine Modeerscheinung, als Angleichung an das naturwissenschaftliche Methodenideal der Zeit zu beurteilen. Das ist er zwar auch, aber sein Erfolg ist nur durch die Ausbreitung des historischen Bewußtseins bei gleichzeitigem Verfall der geschichtsphilosophischen Kraft recht verständlich. Wenn also Positivismus und historisches Bewußtsein in den Geisteswissenschaften so eng miteinander zusammenhängen, so kann man die Auseinandersetzung mit dem Positivismus hier nur führen, wenn man die Problematik des historischen Bewußtseins schon im Ansatz des eigenen Denkens mitaufgenommen hat. Und da der Historismus durch seine Einzelforschungen eine Fülle von Sachverhalten aufgewiesen hat, die - einmal entdeckt - unübersehbar geworden sind, so ist weiter zu sagen: Der geisteswissenschaftliche Positivismus kann nur dadurch überwunden werden, daß die Geschichtlichkeit des Menschen und der durch ihn hervorgebrachten Gebilde des objektiven Geistes tiefer erfaßt wird als im Historismus selbst. Jedenfalls wird man mit dem geisteswissenschaftlichen Positivismus solange nicht fertig, als man den Problemen, die mit der Heraufkunft des historischen Bewußtseins aufgeworfen worden sind, ausweicht. Solange nämlich wird das Bewußtsein der alles durchdringenden historischen Relativität immer wieder gegen alle künstlich errichteten Dämme auf positivistische bzw. dezisionistisdies Gewaltlösungen hindrängen. In der gegenwärtigen Theologie ist nun aber der Geschichtscharakter aller menschlichen Wirklichkeit, obwohl er gerade vom biblischen Gottesverständnis her erschlossen worden ist, noch keineswegs in seiner alles durchdringenden Bedeutung zur Geltung gekommen. Die evangelische Dogmatik nach *Troeltsch,* besonders im Einflußbereich der dialektischen Theo-

2. Dazu siehe *ehr. Graf v. Krockow:* Die Entscheidung, 1958.

logie, hat sich bekanntlich weithin in einer Abwendung vom historischen Denken entwickelt. Sie hat die Probleme des Historismus nicht etwa gelöst, sondern übergangen. Solange die Theologie aber auf ihrem eigenen Felde das historische Bewußtsein nicht in den Ansatz ihres Denkens aufzunehmen vermag, kann sie natürlich auch keine Konzeption des Rechts entwickeln, die der Geschichtlichkeit der Rechtsbildungen gerecht wird. Dabei dürfte gerade an diesem Punkt, in der geschichtlichen Variabilität der Rechtsformen und ihrer Inhalte, die Hauptschwierigkeit jeder umfassenden Rechtsbegründung liegen. Sie vor allem ist es, die jedem erneuten Rückgriff auf das Naturrecht im Wege steht. Eine überwindung des Rechtspositivismus ist nur durch eine Theorie möglich, die die radikale Geschichtlichkeit der Rechtsbildungen in ihrer konkreten Mannigfaltigkeit verständlich macht und so den Anstoß beseitigt, der immer wieder zu einer positivistischen Haltung drängen muß.

Diese Fragestellung soll nun an den beiden Lösungsversuchen. die in der Frage einer theologischen Begründung des Rechts einander in der evangelischen Theologie gegenüberstehen, wenn man auch in den letzten Jahren, besonders durch die Arbeit der Rechtskommission der EKD, um eine überwindung dieses Gegensatzes bemüht ist>, näher dargelegt werden.

DIe Theologie der Ordnungen ist, wie ich schon andeutete, im Zusammenhang der lutherischen Anschauungen von der ständischen Gliederung der Gesellschaft erwachsen. Sie ist trotz einer gewissen Verwandtschaft mit der Naturrechtstradition nicht notwendig mit ihr verbunden. Der Begriff der Schöpfungsordnung drückt zwar eine der Menschheit wesenhaft eignende, wenigstens im Kern unveränderliche Ordnung der menschlichen Beziehungen aus. Der Unterschied zum Naturrecht liegt jedoch darin, daß es sich bei den Schöpfungsordnungen von Ehe und Familie, Staat und Kirche nicht um Implikationen einer abstrakt-allgemeinen Menschennatur, auch nicht um ideale Vernunftnormen im Sinne des Naturrechts der Aufklärung, sondern um reale Lebensformen jeder konkreten Gesellschaft handelt. Insofern könnte man hier von einem institutionellen Naturrecht im Gegensatz zu einem normativen sprechen. Emil Brunner' hat das normative Naturrecht mit dem institutionellen der Schöpfungsordnungen verbunden. Dagegen ist von lutherischen Ordnungstheologen das Naturrecht scharf abgelehnt worden, so schon von Paul Althaus und neuerdings auch von *Helmut Thielicke* und *Walter Künnetb»*, Künneth und besonders Thielicke beanstanden den Formalismus des Naturrechts, seine Bindung an die abstrakte Wesenheit des Menschen, die von aller geschichtlichen Besonderung absieht. Das Prinzip suum cuique z. B. bleibt vieldeutig, solange nicht entschieden ist, was denn das suum, das Zukommende, für einen jeden Menschen ist. Die Theologie der Ordnungen scheint durch den Bezug auf institutionelle gesellschaftliche Gegebenheiten dem abstrakten Naturrecht überlegen.

Aber gibt es denn Ordnungen, die allen geschichtlich gewachsenen Gesellschaftsformen gleichmäßig zugrundeliegen und von den geschichtlichen Gestaltungen nur zu variieren

3. Vgl, hierzu das inhaltsreiche Referat über die Arbeit der Rechtskommission bei *W.-D. Marsch:* Evangelische Theologie vor der Frage nach dem Recht. Ev, Theol. 20, 1960, S. 481 ff.
4. *E. Brunner:* Das Gebot und die Ordnungen, 1932.
5. *P. Althaus:* Theologie der Ordnungen, 1935; *H. Thielicke:* Theologische Ethik lI/I, 1955; *W. Künneth:* Evangelische Ethik des Politischen, 1954.

wären? Ist nicht jede konkrete Gesellschaftsform durch und durch geschichtlich geprägt? Ist aber dann nicht jede Vorstellung von wenigstens im Kern identisch sich durchhaltenden, weil mit der Natur des Menschen gegebenen Ordnungen des Zusammenlebens selbst eine bloße Abstraktion? *Altbaus* hat sich freilich ausdrücklich dagegen verwahrt, daß man die Ordnungen als unveränderliche, statische Schemata versteht. Sie seien zugleich gegeben und aufgegebens. Ihre konkrete Prägung soll jeweils aus der geschichtlichen Situation erwachsen. Damit ist im Grunde zugegeben, daß der Ordnungsbegriff die je besondere, geschichtlich gewordene Rechtsgestalt der gesellschaftlichen Lebensform nicht erklären kann und schon gar nicht ihren Wandel verständlich macht. Dagegen entsteht die Gefahr, daß die jeweilige geschichtliche Konkretion der Ordnungen den zufällig herrschenden Mächten der Zeit überlassen bleibt. Der Positivismus ist hier gar nicht so fern. Er könnte geradezu als die gebotene Ergänzung des Ordnungsbegriffs erscheinen. Die hier den Ordnungsbegriff belastende Schwierigkeit eignet auch noch *Bonboeffers* Mandatsbegriff und dem heute gern verwendeten Begriff der Institution", Bereits die Aufzählung der einzelnen Mandate oder Institutionen zeigt ihre Verwandtschaft mit den Schöpfungsordnungen. Neben Ehe und Staat erscheint bei Bonhoeffer die Arbeit, bei Althaus und EIert auch das Volk als besonderes Mandat bzw. Ordnung. Andererseits ist neuerdings, aber auch schon bei Althaus, ein gewisses Schwanken spürbar hinsichtlich der Einbeziehung der Kirche in den Bereich der Ordnungen oder Institutionen, die doch dem Menschen auch abgesehen von der geschichtlichen Offenbarung in Christus eingestiftet sein sollen. Zur Bezeichnung des ganzen Bereiches wählt Bonhoeffer den Begriff des Mandates statt der Ordnung, weil dadurch das Mißverständnis einer unveränderlich vorhandenen Struktur vermieden und, wie auch Althaus beabsichtigt, die Beanspruchung der menschlichen Verantwortung durch Ehe, Wirtschaft, Staat und Kirche - ihr Aufgegebensein - deutlicher wird. Wiederum liegt beim Begriff des Mandates das Mißverständnis nahe, als ob es sich um ein bloß Gesolltes, nicht um immer schon realisierte Lebensformen handle. Diese auch von Bonhoeffer abgelehnte VorsteHung vermeidet *Dombois* durch den Begriff Institution. Er soH den dynamischen Charakter der Rechtsformen Zum Ausdruck bringen, die Einheit von Gabe und Verpflichtung im Rechtsstatus. Doch gewinnt man auch bei Dombois wie bei Bonhoeffer noch keine rechte Klarheit darüber, wie es eigentlich zu der begrenzten Zahl von Ordnungen, Mandaten oder Institutionen kommt. Findet man sie empirisch eindeutig in dieser Anzahl und Besonderheit vor oder läßt sie sich anderweitig begründen? Bonhoeffer lehnte eine Herleitung der Mandate ab, während Dombois dazu neigt, die Institutionen als Ausdruck der zwischenmenschlichen Grundbezüge zu verstehen. Damit kommt Dombois der naturrechtliehen Konzeption doch wieder recht nahe. Sofern er die Institutionen als Ausdruck der typischen sozialen Beziehungsformen versteht, führt das freilich auf ein Naturrecht, das nicht von einem abstrakt-individualistischen Menschenbegriff, sondern vom Menschen als Gemeinschaftswesen ausgeht.

---

6. Theologie der Ordnungen, S. 9.
7. Zu *Bonhoeffers* Mandatsbegriff siehe *j. Moltmann:* Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer, 1959. Die bisherige Diskussion über den Institutionsbegriff ist bei *Marsch,* a.a.O, S. 491-497, zusammengefaßt worden.

Ob man nun von Mandaten, Institutionen oder Ordnungen spricht: Die Hauptschwierigkeit bleibt, wie aus dem sozialen Prozeß bestimmte Grundstrukturea, die von allem geschichtlichen Wandel unberührt bleiben, herausgeschält werden können. Ist das beständig Zugrundeliegende nicht vielmehr bloß die biologisch bedingte Naturgrundlage menschlichen Daseins, die den Stoff aller gesellschaftlichen Gestaltung bildet, von ihr aber ohne feste Grenze transformiert werden kann? Dann würden wir mit der Suche nach dem allem geschichtlichen Wandel Zugrundeliegenden den Bereich der gesellschaftlichen Lebensformen noch gar nicht in den Blick bekommen haben! So gewiß menschliches Dasein seine Naturgrundlage wesentlich transzendiert, durch schöpferische Gestaltung einer Lebenswelt, so gewiß ist dasjenige, was etwa im geschichtlichen Wandel beharrt, was sidi als gleichbleibende Gegebenheit aufweisen läßt, gerade nicht, *noch* nicht die jeweilige Gestalt der Bestimmung des Menschen in seinem konkreten Lebensvollzug. Darum ist an die Ordnungstheologie und ihre modernen Modifikationen die weitere Frage zu richten: Wie ist das Verhältnis etwa gleichbleibender Grundstrukturen rnensdilidien Zusammenlebens zu ihren geschiehtlieh wechselnden Ausprägungen zu beurteilen? Man hat vielfach den Eindruck, daß die Frage nach solchen gleichbleibenden Grundstrukturen wie selbstverständlich voraussetzt, daß man so auf das eigentlich Wesentliche stoße. Damit aber wäre den wechselnden geschichtlichen Gestaltungen, die den Bereich des positiven Rechtes bilden, von vornherein ein untergeordneter Rang zugewiesen. Wie weitgehend hier eine ideologische Bevorzugung des »Narürlidien« gegenüber den vom Menschen geschaffenen Lebensformen eine Rolle spielen kann, hat kürzlich *Jürgen Moltmann* gezeigt".

Die urigeschichtliehe Vorstellung, daß die Strukturen der zwischenmenschlichen Bezüge wenigsten im Kern immer gleichbleiben. weil sie mit der geschöpfliehen Natur des Menschen gegeben sind, veranlaßt den wichtigsten *theologischen Einwand* gegen die Konzeption der Schöpfungsordnungen. Die Sünde kann nicht in ihrer Radikalität verstanden werden) wenn man meint, unverfälschte Grundformen der geschöpfliehen Natur des Menschen empirisch aufweisen zu können. Wenn der Mensch als ganzer Sünder ist, dann läßt sich die geschöpfliche Natur in keinem Restbestand intakt vorfinden, sondern ist ganz in die Verkehrung des Lebens durch die Sünde hineingezogen. Die Verfemter der Ordnungs-1heologie haben daher den Begriff Schöpfungsordnung heute weithin aufgegeben. Statt dessen spricht man von Erhaltungsordnungen, also von Ordnungen, die bereits unter Voraussetzung der Sünde von Gott gegeben wurden, um die gefallene Menschheit vor den zerstörenden Wirkungen der Sünde zu bewahren. Den Terminus hat Bonhoeffer bereits 1932 geprägt. Er ist dann zögernd von EIert, entschieden und unter Zurückweisung der Bezeichnung Sdiöpfungsordnung von Künneth, audi von *Schlink* und dem Sinne nadi von Thielicke aufgenommen worden. Thielicke spricht von »Ordnungen der göttlichen Gedulde, Schlink von Tat und »Gebot Gottes des Erhalters«. Dabei ist man sich weithin darüber einig, daß diese Erhaltungsordnungen erst von Jesus Christus her, weil um der Erlösung willen gesetzt, recht erkennbar werden. So hatte es Emil Brunner auch schon von der Schöpfungsordnung behauptet, während Althaus deren natürliche Erkennbarkeit annahm. Wenn man für die Erkenntnis der Ordnungen nur eine Begründung aus der Schrift

8. Art. cit, Ev. Theol. 1960, S. 271 ff.

und letztlich durch die Christusoffenbarung zuläßt, findet eine deutliche Annäherung an die christologische Rechtsbegründung statt. Solange man jedoch auch auf empirisch sich durchhaltende Strukturformen menschlichen Zusammenlebens verweist, bleibt ein undeutlicher Rest der Vorstellung einer natürlichen, mit dem Wesen des Menschen gegebenen Ordnung der Gesellschaft zurück - undeutlich dadurch, daß der Terminus Schöpfungsordnung und also die Verbindung mit der geschöpflichen Natur des Menschen inkriminiert wird.

Dabei ist das theologische Mißtrauen gegen die Konzeption der Ordnungen durchaus berechtigt. Die Frage nach unveränderlichen Ordnungen und Strukturen ist nämlich ihrer Zielrichtung nach auf dem Boden des griechischen Denkens beheimatet. Sie entspricht wohl auch weithin dem Wirklichkeitsverständnis anderer antiker Religionen, sofern ihnen das Zeitliche nur als Abbild ewiger Urbilder sinnvoll war. Das israelitisch-biblische Denken aber ist nicht wie das griechische an der Vorstellung eines unveränderlichen Kosmos orientiert, noch findet es seinen Halt an mythischen Urbildern. Es ist vielmehr durchdrungen von der Wirklichkeit eines Gottes, der immer Neues, bislang Unerhörtes schafft. Die Rücksicht auf die Freiheit Gottes befähigte Israel, der *Kontingenz* im Weltgeschehen standzuhalten, gerade im Zufälligen, Unerwarteten das Wirken Gottes zu finden, statt wie die Völker ringsum vor der Unübersehbarkeit des als sinnlos, chaotisch empfundenen Zufälligen in die Anschauung ewiger Ordnungen zu flüchten. Daher hat Israel die Wirklichkeit nicht als Abschattung urbildlicher Verhältnisse, von denen der Mythos berichtet, verstanden, sondern als *Geschichte.* In der Geschichte geschieht nicht nur Wiederholung uranfänglicher Archetypen, sondern immer Neues auf eine überschwängliche und unerhörte Erfüllung hin. Diese übermacht der Kontingenz und der Geschichte hat freilich nicht jegliche Kontinuität aus dem Wirklichkeitsbewußtsein der Israeliten verdrängt. Sonst wäre ja nicht nur das Recht, sondern auch die Geschichte selbst nicht möglich. Doch auch das Bleibende, Dauernde im Geschehen hat für israelitisches Denken einen kontingenten Ursprung: Es geht auf die *Treue* zurück, die immer wieder neu bekräftigt werden muß. Nur Treue begründet Dauer und Verläßlichkeit. Darum hat das Hebräische für Treue und Wahrheit nur ein Wort. Und auch Gerechtigkeit ist nicht nur in Treue fundiert, sondern als Gemeinschaftstreue definiert. Die in freier Treue begründete Dauer ist nun aber ganz anderer Art als die Vorstellung unveränderlicher Strukturen. Genauer gesagt: Die Vorstellung unveränderlicher Strukturen erfaßt nur die Oberfläche im Phänomen des Dauerhaften; sie abstrahiert von seiner Tiefendimension, von der Verwurzelung des Dauernden selbst in kontingentem Geschehen - ein Zusammenhang, der im Wesen der Treue hervortritt. Die abstrakte Vorstellung gleichbleibender Ordnungen gerät zwangsläufig in jenen unaufhebbaren Gegensatz zum Zufälligen, Geschichtlichen, der für den Dualismus griechischen Denkens so charakteristisch ist. Die Treue hingegen ist selbst kontingent geschichtlicher Art. In ihr ist der Gegensatz zwischen Akt und zuständlich Seiendem aufgehoben.

Auf den ersten Blick macht sich die geschichtliche Eigenart des biblischen Denkens, die sich aus dem biblischen Gottesverständnis ergibt, bei *Kar] Barth* stärker geltend als in der Ordnungstheologie", Bei Barth ist von einer »Stetigkeit und Kontinuität des göttlichen Ge-

9. *[, Moltmann* hat mit Recht auf die Bedeutung der Geschichte für die Grundlegung der speziellen Ethik Barths und auf die darin beschlossene überwindung des Dezisionismus der frühen dialektischen Theo-

bietens« die Rede (KD III/4, S. 18), die als solche ebenso wie auch das menschliche Handeln den Charakter einer Geschichte hat (ebd. S. 16 ff.). Barth erblickt geradezu das eigentliche Feld der Ethik in diesem horizontalen Zusammenhang, in welchem die Vertikale des ethischen Ereignisses, der »Begegnung des konkreten Gottes mit dem konkreten Menschen« ihren Ort hat (5. 28). Trotzdem entwickelt Barth jedoch seine Ethik aus der Vertikale des Christusgeschehens, indem er den Menschen begreift als »das Wesen, das uns im Spiegel der in Jesus Christus dem Menschen zugewendeten Gnade Gottes sichtbar ist« (S. 48), in vierfacher Analogie zu dem Menschsein Gottes in Jesus Christus, statt umgekehrt zunächst Jesus Christus aus dem Zusammenhang der Geschichte Gottes mit der Menschheit, von der das Alte Testament Zeugnis ablegt, zu verstehen. Durch diese Umkehrung zu einer diristologischen Begründung der Ethik gerät der Horizont der Geschichte wieder aus dem Blick, und in den Vordergrund rücken Analogieschlüsse, die vom Menschsein jesu Christi her das Menschsein des Menschen überhaupt erhellen sollen, statt daß zunächst nach der Verwandlung des immer schon mitgebrachten Vorverständnisses vom Menschen durch die Wahrnehmung des Menschseins Jesu Christi gefragt wird. Die einzelnen Analogieschlüsse Barths haben bekanntlich nicht sehr überzeugend gewirkt, da man - je nach dem Ausgangspunkt - zu sehr verschiedenen Ergebnissen kommen kann. Darüber hinaus muß jedoch schon die *Form* des Analogieschlusses, wenn sie eine derart tragende Rolle gewinnt wie bei Barth, zu einer Verfehlung der Geschichtshaftigkeit der Rechtsinhalte führen. Ich deutete bereits an, daß die Abspiegelung urbildlidier Verhältnisse der göttlichen Sphäre im irdischen Bereich zwar in der Welt der Religionen weit verbreitet ist, daß aber biblisches Denken über solches Urbild-Abbild-Schema gerade prinzipiell hinausgeht. Vom biblischen Gott her geschieht in der irdischen Wirklichkeit immerfort Neues, Unerhörtes, nicht nur Abschattung eines uranfänglich Vollendeten. Schon darum kann in der christlichen Theologie der Analogieschluß nie zur grundlegenden Denkform gemacht werden. Das Verfahren des Analogisierens vom Christusgeschehen her ist darüber hinaus noch durch die besondere Schwierigkeit belastet, daß die christologischen Aussagen selbst weitgehend symbolische'? Struktur haben.

Die Mängel des Barthschen Verfahrens sind nicht etwa eine für Barths Methode belanglose und grundsätzlich vermeidbare Kuriosität, sondern sie hängen wesentlich mit seinem Ansatz zusammen. Wie sonst in seiner Dogmatik, so bemüht sich Barth auch in seiner Anthropologie und ihr genau entsprechend in seiner speziellen Ethik und so auch in seiner Rechtstheologie. alle Aussagen einzig und allein aus der Christusoffenbarung zu begründen, und zwar aus ihrem formalisierten Begriff als Einigung Gottes mit dem Menschen. Wo anderweitige Sachverhalte maßgebend werden, da ist für Barth immer schon »natürliche

---

logie hingewiesen (art. cit. S. 281 ff.). Daß damit ein Fortschritt auch über die Ordnungstheologie hinaus erzielt ist (5. 283), muß anerkannt werden. Aber auch Molemanns Bedenken, ob »die Geschichte im Bilde von vertikalem Einbruch und horizontalem Zusammenhang recht begriffen werden« könne (ebd.), ist zu unterstreichen. Fragt Moltmann, ob Barth nicht in der Nähe des Aktualismus bleibe, so soll hier gefragt werden, ob das Denken vom vertikalem Einbruch des Christusgeschehens her nicht die Horizontale der Geschichte aus dem Blick verliert.

10. Genauer muß es heißen: proleptische und doxologisdie Struktur. Vgl. dazu meinen Artikel »Was ist eine dogmatische Aussage?« Kerygma und Dogma 8, 1962, S. 81-99, bes. S. 94 ff.

Theologie« im Spiele. Darum wendet er sich so scharf gegen die Theologie der Ordnungen, selbst noch in der Bonhoefferschen Form der Mandate. So ist es im methodischen Ansatz Barths begründet, daß er auf die sachlogisdien oder umfassender: auf die phänomenalen Strukturen der Rechtsvorgänge nicht in methodischer Weise Rücksicht nehmen kann. Das würde ja »natürliche Theologie« implizieren. Darum kann Barth nur auf dem Wege von Analogieschlüssen aus der Christologie den Zugang zur Rechtswirklichkeit finden. Dabei werden jedoch oft die faktischen geschichtlichen und sachlogischen Voraussetzungen der erschlossenen Rechtsvorstellungen verdeckt.

Diese Bemerkungen wenden sich nicht gegen die Grundtendenz Barths, neben andern Bereichen der Daseinswirklichkeit auch den des Rechtes von Jesus Christus her neu zu verstehen. Diese *Intention* muß vielmehr als *wegweisend* gelten. Aber daß von Jesus Christus her das Verständnis der Wirklichkeit neu erschlossen wird, bedeutet nicht, daß abgesehen davon überhaupt kein Verständnis der Wirklichkeit, zum Beispiel des Rechts, da wäre, sondern es bedeutet, daß jenes vorangehende Wirklichkeitsverständnis verwandelt wird. Und solche Verwandlung betriffi nicht nur das theoretische Verständnis des schon Vorhandenen, sondern kann auch zum Impuls seiner Umgestaltung werden. Um diese Verwandlung als solche in den Blick zu bringen, müssen jedoch die phänomenalen Gegebenheiten in den Ansatz der theologischen Frage aufgenommen werden. Erst so können die Vorgänge der Rechtsbildung in ihrer geschichtlichen Konkretheit zugänglich werden.

Unsere Kritik an Barth bedeutet also keine Rückkehr zur Theologie der Ordnungen. Ihr gegenüber ist die christologische Rechtsbegründung insofern im Recht, als die Theologie niemals zeitlos allgemeine Auffassungen von der Natur der Sachen kritiklos übernehmen kann. Die Frage nach der Natur des Seienden ist eben eine griechische Frage, die freilich nicht allein griechisch ist, sondern im Kern etwas allgemein Menschlidres zur Sprache bringt, darum auch über den griechischen Kulturkreis hinaus gültig ist. Die Frage nach dem Wesen des Seienden, nach der natürlichen Ordnung der Erscheinungen setzt jedoch den Gedanken eines in den Grundzügen unveränderlichen Kosmos voraus und versdrwiegenerweise auch die olympischen Götter. Wie schon angedeutet, ist hier für eine Würdigung der Kontingenz des Geschehens kein Raum. Von der allmächtigen Freiheit des biblischen Gottes her erscheint dagegen die Welt durchweg als Oesdiidite, alle Natur der Geschöpfe in kontingenter Bewegung, die ihnen nicht nur äußerlich, akzidentell, sondern für ihr Wesen konstitutiv ist und sie in das Licht eschatologisdier Zukunft rückt. Aus diesem Grunde kann die ehristliehe Theologie die vielleicht philosophisch sachgemäße Frage nach der Natur der Erscheinungen nicht ohne tiefgehende kritische Umformung übernehmen, nämlich nur im Zuge einer durchgreifenden Vergeschichtlidiung. Die biblische Gotteserfahrung eröffnet den Horizont für die Wahrnehmung der Geschichtlichkeit alles Seienden.

Die Gesdiichre, auf deren umgreifenden Zusammenhang die Natur der Erscheinungen bezogen und so verflüssigt wird, hat nun allerdings ihre Einheit nur in Gestalt der Gottesgeschichte, als Offenbarungsgeschichte. Die Geschichte ist nicht säkularisierbar, ohne sidi zu zersetzen, ihre Einheit zu verliereritt. Die christologisdie Redttsbegründung ist also insoweit auf dem rechten Wege, als die Phänomene des Daseins nichr in irgendwelchen festen

11, Siehe dazu meine genaueren Begründungen in Kerygma und Dogma 5, 1959, S. 231,

Ordnungen, sondern nur im Zusammenhang der Offenbarungsgeschichte angemessen verstanden werden können. Aber dadurch ist die griechische Fragestellung nach der Natur des Seienden nicht einfach ausgeschlossen, sondern aufgenommen in der Weise einer Umformung, einer Vergeschichtlichung. Der Stoff der theologischen Anthropologie ist kein anderer als der der philosophischen, nämlich die Phänomenalität des menschlichen Daseins. Die Theologie nährt sich nicht aus einer übernatürlichen Materialzufuhr. Sie legt aber die Phänomene des Daseins auf einen andern und weiteren Horizont hin aus als alle griechisch fragende Philosophie. Dabei muß die Theologie in Anspruch nehmen, selbst die »wahre Philosophie- zu sein, ein umfassenderes Verständnis der jedem zugänglichen Wirklichkeit zu entwerfen als es der Philosophie von ihrem griechischen Ursprung her möglich ist: Die Kontingenz des Geschehens kann eben der griechisch orientierten philosophischen Fragestellung nicht in ihrer vollen Tragweite in den Blick kommen.

Es soll gewiß nicht verkannt werden, daß eine philosophische Rechtsbegründung sich vom griechischen Ursprung der Philosophie auch lösen kann. In dem Maße wie das geschieht, wird sie sich dann entweder im Horizont biblischen Geschichtsdenkens verstehen, oder sie wird auf der Linie der neuzeitlichen Verselbständigung der ursprünglich ebenfalls in jenem Horizont beheimateten Subjektivität des Menschen argumentieren. Auf dieser letzteren Linie wird man wohl insbesondere den Positivismus und den ihm verwandten Dezisionismus zu sehen haben. Griechische Ansatzpunkte dürften in der naturrechtlichen Tradition fortwirken, aber auch dort, wo eine wesenhafte ethische Ordnung oder eine feste anthropologische Struktur als Maßstab der Rechtsbildung fungiert. Der Kontingenz geschichtlicher Gestaltungen des positiven Rechtes kann von daher kaum entscheidende Bedeutung zugebilligt werden. Aber auch der Begriff der Wahlfreiheit vermag das nicht zu leisten'<. Er verharrt in der Indifferenz des Entweder-Oder erst noch zu treffender Entscheidungen *vor* der kontingenten Gestalt der entschiedenen Geschichtstatsachen. Die Entscheidungsfreiheit des Menschen oder - wie man heute anthropologisch präziser sagen kann - seine konstitutionelle Weltoffenheit, die ihn von den auf ein bestimmtes Umweltschema festgelegten Tieren unterscheidet, umschreibt seine Offenheit für geschichtliches Verhalten, gibt aber noch nicht den Lebensgrund der geschichtlich hervorgebrachten Gestaltungen selbst an, da diese nie nur im handelnden Menschen ihren Ursprung haben. Die konstitutionelle Offenheit des Menschen über jede Situation hinaus muß darum selbst im Horizont einer als Geschichte bestimmten Gesamtwirklichkeit verstanden werden. Es ist wohl kein Zufall, daß die spezifische Weltoffenheit des Menschen erst im Einflußbereich des christlichen Glaubens und seines Verständnisses der Welt als Geschichte erkannt worden ist.

So ist eine Bewältigung der Probleme der universalen geschichtlichen Wandelbarkeit, der Probleme des Historismus, wohl nur im Horizont des biblischen Verständnisses der Welt als einer Geschichte Gottes möglich. Es steht keineswegs so, wie Weischedel es gelegentlich behauptet hat, daß eine theologische Begründung »dodi nur für die Menschen desselben Glaubens« verbindlich wäre[13]. Mit diesem Argument dürfte die Philosophie es sich allzu

12. Das muß gegenüber dem in vieler Hinsicht lehrreichen Vortrag von *A. Kau/mann:* Naturrecht und Geschichtlichkeit, 1957, S. 291f. gesagt werden.
13. W. *Weischedel:* Recht und Ethik, 2. Auf!. 1959, S. 33.

leicht machen, die Fragen der Theologie abzuweisen. Wenn theologische Sätze nur für die Menschen desselben Glaubens verbindlich wären, dann hätten sie lediglich die Geltung von Konventionen. Dagegen beanspruchen schon sittliche Wahrheiten Gültigkeit unabhängig davon, ob sie von denen, die es angeht, anerkannt werden oder nicht. Die Theologie wird für die Wahrheit Gottes mindestens die Dignität in Anspruch nehmen, die sittlichen Wahrheiten zugebilligt wird. Ihre Aussagen sind, wenn theologisch wahr, unabhängig davon, ob sie anerkannt werden oder nicht. Sie gelten nicht nur für einen Verein von Gläubigen. Andererseits muß die Theologie, um einen derartigen umfassenden Wahrheitsanspruch erheben zu können, für ihre Sätze Kriterien angeben, durch die diese Sätze nachprüfbar und von bloßen Versicherungen unterscheidbar werden. Ein solches Kriterium kann für unsern Fragenkreis nur darin liegen, daß theologische Aussagen den anthropologischen Phänomenen besser gerecht werden als andere Erklärungen. So wird im Hinblick auf unser Problem die Theologie Theorien zu entwerfen haben, die der Gesdiichtlichkeit des Rechts besser gerecht werden als es sonst in der Rechtsphilosophie möglich ist. Daß die Theologie das leisten könnte, ist angesidits des biblischen Ursprungs unseres geschichtlichen Bewußtseins wohl zu vermuten. Diese Aufgabe will aber noch ergriffen sein, statt daß die Theologie selbst sich zum Ordnungsbegriff orientiert und der Erfahrung der Geschichte ausweicht.

Ansätze in der rechten Richtung lassen sich bei einigen Anhängern der christologischen Rechtsbegründung beobachten. Vor allem verzichtet man entgegen den methodischen Erfordernissen des exklusiven christologischen Verfahrens im Sinne Barths weithin doch auf eine Ableitung der Rechtsphänomene aus der Christologie. So hat schon 1946 Jacques *Ellul* das theologische Fundament des Rechtes zwar prinzipiell in dem in Christus zusammengefaßten Bund gefunden, aber doch daneben Elemente einer Ordnungstheologie (Institutionen) und des Naturrechts (Menschenrechte) beibehaltenl". Der eklektische Charakter dieses Vorgehens wurde durch das Bemühen um biblizistische Begründung der einzelnen Aussagen keineswegs beseitigt. Vielmehr wäre das Wahrheitsmoment der Ordnungstheologie und des Naturrechts innerhalb der Bundeswirklichkeit selbst aufzuweisen. Das ist freilich nicht zu machen, wenn man nur vom Begriff des Bundes ausgeht, wie Ellul, sondern kann nur im Hinblick auf den ganzen Reichtum der Cottesgeschichte, die im Begriff des Bundes in besonders prägnanter Weise zusammengefaßt ist, gelingen. Erst in diesem Rahmen wird es dann sinnvoll, von jesus Christus her bestimmte Rechtsgrundsätze zu formulieren, wie *Erik Wolf* es 1958 mit seinem »Redit des Nächsten« versucht hat. Weil Wolf nicht den geschichtlichen Zusammenhang jesu mit der alttestamentlichen Gottesgeschichte berücksichtigt, argumentiert er in einer abstrakten Weise vom Begriff der Einheit Gottes und des Menschen in Christus, also vom altkirchlichen Dogma her. Das Ergebnis der Analyse der Beziehung von Gott und Mensch in Christus bleibt dementsprechend sehr formal: Es sind die beiden »Urrechre« der Personalität und der Solidarität. Einerseits nämlich ist der auf Gott bezogene Mensch durch Gott beansprucht; das konstituiert seine Personalität. Andererseits ist Gott, indem er Mensch wurde, unser Bruder geworden, uns zum Vorbild. Das begründet die Solidarität. Dazu ist zu sagen, daß die Personalität in *diesem*

14. *t. Ellul:* Die theologische Begründung des Rechtes, 1948.

Sinne nicht erst aus der Christologie abgeleitet zu werden braucht. Daß der Mensch in seinem Menschsein von Gott beansprucht ist, das wird doch überall da anerkannt, wo überhaupt der Mensch in einer Beziehung zu Gott verstanden wird, nicht nur im christlichen Glauben. Die Frage kann nur sein, ob der Mensch als Mensch dem *biblischen* Gott in dieser Weise verpflichtet ist, ob also der Gott Israels wirklich der Gott aller Menschen ist. Diese Frage jedoch kann Wolf durch seine christologischen Erwägungen nicht beantworten. Das andere Urrecht, die Solidarität, ist seinem Kern nach in der Tat spezifisch christlich, insofern es sich hier um die im Auftreten und im Geschick Jesu offenbare Liebe Gottes handelt. Doch ist es die Frage, ob der Liebesgedanke durch den Begriff der Solidarität nicht so verallgemeinert wird, daß sein spezifisch christlicher, vom stoischen Gleichheitspatpos verschiedener Charakter, undeutlich wird. Vor allem aber kommt die Liebe hier nur als *Verhaltensnorm,* nicht in ihrem kontingenten Wirken als schöpferische Kraft, in den Blick. Trotz solcher kritischen Erwägungen wird man jedoch bei Wolf darin einen Schritt über Barth hinaus zu sehen haben, daß Wolf aus jenen Urrediten die konkreten Rechtsphänomene nicht einfach ableitet, sondern jene Urredite als regulierende Prinzipien zur kritischen Sichtung und Gestaltung einer anderweitig vorgegebenen Rechtswirklichkeit geltend macht. Darin wird, wie mir scheint, der christologische Ansatz zur Rechtsbegründung in einer fruchtbaren Weise weitergebildet, nämlich in der Richtung einer Frage nach der Bedeutung der Christusbotschaft für frühere und künftige konkrete geschichtliche Gestaltung des Rechtes. So wird in der Tat die Christusbotschaft als Kern der christlichen überlieferung eine Quelle kritischer Impulse für die Gestaltung der Rechtswirklichkeit sein können. Am weitesten dringt in dieser Richtung *Ernst Wolf* vor, indem er im Blick auf das Problem des Staates feststellt, es gehe gar nicht um die Frage nach Wesen und Stiftung des Staates, sondern um *»Weisung für das Verhalten des Christen* im Bereich faktischer staatlicher Wirklichkeit«[15]. Diese Formulierung spricht die kritische Beziehung auf eine anderweitig vorgegebene Wirklichkeit ausdrücklich aus. Die darin implizierte Korrektur der christologischen Methode Barths zwingt aber dazu, die ganze Frage nach der Wirklichkeit des Rechtes neu zu stellen im Rahmen einer Erörterung, die schon im Ansatz die allgemeinen anthropologischen Gegebenheiten einbezieht.

H.

Eine Theologie des Rechtes kann - nach allem bisher Erwogenen - nicht von irgendwelchen Prinzipien ausgehen, auch nicht von spezifisch theologischen Prinzipien, um die grundlegenden Rechtsgehalte aus ihnen herzuleiten. Vielmehr wird sie umgekehrt eine *allgemeine Anthropologie* des Rechts schon voraussetzen, allerdings nur *im Sinne eines 'Vorläufigen Aspekts,* der aufgehoben werden muß durch das Verständnis der Menschheit im konkreten Gange ihrer Geschichte. Erst dort, wo die Reditsgestaltungen im Horizont der Geschichte sichtbar werden, ist eine Theologie des Rechts auf ihrem eigentlichen Felde. Aber sie kann damit nicht beginnen. Eine geschichtliche Betrachtungsweise setzt immer schon andere, vergleichsweise abstrakte und vorläufige Aspekte des Menschseins und des menschlichen Ver-

15. E. Wolf: Königsherrschaft Christi, 1958, S. 39 (und ff.).

haltens hinsichtlich seiner Naturgrundlagen und hinsichtlich seiner gesellschaftlichen Bezüge voraus. Doch diese Aspekte einer biologischen und einer formal-soziologischen Anthropologie müssen aufgehoben werden in dasjenige Verständnis des Menschen, welches das Wesen des Menschen in der Konkretheit der Lebensvollzüge der einzelnen Menschen erfaßt: Erst die Erzählung der Menschheitsgeschichte redet in der größten uns möglichen Annäherung von dem, was der Mensch in concreto ist.

Am Anfang muß also eine vergleichsweise abstrakte, vom Geschichtsverlauf abstrahierende Frage nach dem Recht als Phänomen menschlichen Zusammenlebens stehen, die jedoch gerade als anfängliche noch nicht das endgültige Bild von der Sache geben kann. Hier geht es um das Recht als unumgängliche Gestalt menschlicher Gemeinschaft. Es ist ja nicht so, wie es seit *Tönnies* immer wieder behauptet worden ist, daß naturhaft gewachsene Gemeinschaft und rechtlich geordnete Gesellschaft in Gegensatz zueinander stehen. Vielmehr bedarf jede Gemeinschaft, wenn sie Dauer gewinnen soll, einer festen *Gestalt*, einer Lebensordnung durch präzise gegenseitige Verpflichtung ihrer Olieder-s. Das gilt von der überschaubaren Gruppe grundsätzlich ebenso wie von umfassenden und komplizierten Gesellschaften. Dabei vollzieht sich Werden und Wandel der Rechtsgestalt des Zusammenlebens so, daß Rollen und Status der einzelnen Glieder sich ausdifferenzieren zu einem Bezugsganzen und in gegenseitiger Anerkennung festgelegt werden. Damit pflegen auch bereits Verhältnisse der Führung und Unterordnung sich herauszubilden. Solche Lebensformen, die durch wechselseitige Anerkennung konstituiert sind, sind schon in sich Rechtsverhältnisse, auch wenn sie nicht ausdrücklich als solche formuliert sind.

Als die Gestalt, in der menschliche Gemeinschaft jeweils stattfindet, hat es das Recht mit der Frage nach der menschlichen *Bestimmung* zu tun, deren Erfüllung im Zusammenleben der Menschen gesucht wird, sei es nun im Rahmen einer jeweiligen, schon vorhandenen Gesellschaftsform oder im Ungenügen an ihr, im revolutionären Drang zu einer Neugestaltung des Zusammenlebens. In der Frage nach der Bestimmung des Menschen hängt nun das Recht - als jeweilige Gestalt menschlicher Gemeinschaft - mit dem Gottesgedanken zusammen. Ich zeige diesen Zusammenhang auf, indem ich vom Begriff der menschlichen Bestimmung ausgehe, von daher den Gottesgedanken formuliere und erst auf diesem Umweg auf die Rechtsfrage zurückkomme.

Was der Mensch ist, das ist nie schon entschieden im Sinne eines feststehenden Wesensbegriffs, sondern im Unterschied zu allen Tieren ist der Mensch wesentlich »offen«. Er muß sich selbst erst »zustande bringen«!", Der Mensch ist nicht wie die Tiere für sein Verhalten auf eine begrenzte Umwelt durch Instinkte festgelegt. Vielmehr bedeutet seine»Weltoffenheit«, wie die Verhaltensanthropologie'" gezeigt hat, daß der Mensch seine Antriebe immer' erst noch orientieren muß. Das sucht er durch Erfahrung seiner Welt zu erreichen. Was er will und was er eigentlich ist, das sucht der Mensch zunächst aus der Welt, in der er sich findet, zu beantworten. Freilich reicht die *vorgefundene* Welt ihm nie aus, seine Bestim-

16. Vgl. die Kritik, die *R. Aron:* Deutsche Soziologie der Gegenwart, 1953, S. 23 an Tönnies übt.
17. Diese Formulierung gebrauchte am Vortag *W. Maihofer* in seinem Vortrag über »Naturrecht und Rechtspositivismus«.
18. Sowohl in der Darstellung *A. Gehlem* als auch in der von *A. Portmann*.

mung (als das Ganze seiner Antriebe) zu erfüllen. So verwandelt er, was er vorfindet. Er gestaltet von sich aus eine künstliche »Umwelt« oder besser: eine Kulturwelt.

Man hat daher den Menschen ein Kulturwesen genannt. Daran ist dies richtig, daß das Dasein für den Menschen wesentlich Aufgabe ist, daß er es immer noch gestalten muß. Aber andererseits kann keine kulturelle Gestaltung für den Menschen die Bedeutung gewinnen, die bei den Tieren der jeweiligen natürlichen Umwelt zukommt. Der Mensch fragt nicht nur über die Natur, sondern auch über alle kulturelle Verwirklichung hinaus weiter ins Offene. Kulturelle Gestaltung kann darum nicht das letzte Ziel der Bestimmung des Menschen sein, sondern sie wird in ihrer eigenen Wandelbarkeit erst verständlidi, wenn man sieht, wohin das Fragen des Menschen über seine natürliche Umgebung und auch über die jeweilige kulturelle Gestaltung hinaus gerichtet ist.

Diese Erwägung schließt bereits die Feststellung in sich, daß man nicht an die Stelle des Naturrechts ein Kulturrecht setzen kann, in welchem der Richter in seinen Entscheidungen letztlich an die obersten Prinzipien der jeweiligen Kultur gebunden wäre. Eine solche Bindung würde die Offenheit des Menschseins verletzen. Alles kulturelle Erbe steht immer wieder zur Entscheidung, ob es sich in der Gegenwart noch bewährt oder nicht. Daher ist die rechtsschöpferische Funktion des Richters hervorzuheben. Die Kultur selbst, zu der nicht zuletzt die Gestaltung des Gemeinschaflslebens gehört, befindet sich eben in unablässiger Wandlung, und dazu trägt zu seinem Teil, was die Rechtsgestaltung angeht, der Richter bei.

Die sogenannte WeItoffenheit des Menschen ist also nicht Offenheit für eine irgendwie schon *'Vorgegebene* Welt, sondern gerade Offenheit über jeden sich bildenden Welthorizont *hinaus.* Sie hat ferner nicht primär den Charakter schöpferischen Überflusses, sondern den der *Bedürftigkeit.* Der Mensch sucht ja seine Bestimmung über alles Vorfindliche hinaus darum, weil er sie nicht schon hat und sie in der vorhandenen Welt auch nicht findet, weder in der Natur, noch in der Kulturwelt. Die Weltoffenheit hat den Charakter der Fraglichkeit. Der Mensch stellt nicht nur hier und da Fragen, sondern er ist im Ganzen seines Daseinsvollzuges selbst Frage, die auf eine Antwort aus ist. In seiner Offenheit ist also der Mensch über die Welt hinaus verwiesen auf eine Wirklimkeit, die selbst nicht Welt ist, aber das Leben in der Welt in seiner jeweiligen Gestalt allererst erschließt, auf eine unbekannte Wirklichkeit, nach der der Mensch fragt, weil nur in Beziehung auf sie seine Bestimmung Zur Erfüllung kommen kann. Wenn soldie Erfüllung vor vornherein ausgeschlossen wäre, wenn es auf die Frage nach der Bestimmung des Menschen nur die Antwort der Resignation gäbe, dann müßte die Frage selbst verstummen, ohne die dodi der Existenzvollzug des Menschen undenkbar ist. So kann der Mensch aus letzten Gründen seiner Wesensart nidit umhin, die Frage nach seiner Bestimmung über die Welt hinaus zu stellen, in der Erwartung, daß dieser seiner Frage eine Wirklichkeit als Antwort entgegenkommt. Für diese Wirklimkeit, nach der der Mensch in der Fraglidikeir, die sein Dasein durchzieht, fragt, hat die Sprache das Wort Gott.

Die Struktur des Gedankenganges, den wir jetzt verfolgt haben, ist charakteristisch für die Weise, wie das neuzeitliehe Denken in seinen verschiedenen Gestalten den Gedanken Gottes gedacht hat. Gott wird in der Neuzeit nicht mehr von der Welt her gedacht, son-

dern vom Menschen her, und zwar als Voraussetzung des Menschseins. *Nikolaus von Kues, Descartes, Kant* und seine Nachfolger haben den Menschen jeweils so verstanden, daß er sich *gerade in seiner Freiheit nur unter Voraussetzung Gottes* denken kann'", Allerdings meinte man, mit dieser Erkenntnis auch schon die Antwort gegeben zu haben auf die Frage nach Gott. Man meinte sagen zu können, wie Gott zu denken ist, während man doch nur die Fraglichkeit des Menschseins gedacht hatte und dabei Gott nur als die unbekannte Wirklichkeit, auf die hin der Mensch in seiner Fraglidikeit offen ist, über die Welt hinaus.

Theologen pflegen gegenüber derartigen Erwägungen schnell bei der Hand zu sein mit dem Etikett »natiirliche Theologie«, Dieses Etikett ist hier jedoch fehl am Platze, einmal deshalb, weil vom Menschen, nicht von der Welt her der Gedanke »Gott« gedacht wird, vor allem aber deshalb, weil damit nur die offene Fraglichkeit des Menschseins beschrieben ist, sofern sie auf eine Antwort aus ist, ohne daß jedoch eine Antwort schon in unsern Gesichtskreis getreten wäre. Für die Richtung, aus der die Antwort zu erwarten ist, steht vorläufig das Wort Gott. Was Gott ist, bleibt dabei vorläufig unbekannt. Gott ist zunächst nur ein Name für die unbekannte Wirklichkeit, nach der der Mensch fragt, ob er es nun weiß oder nicht, soweit er teilhat an der Offenheit, die sein Verhalten als ein spezifisch menschliches kennzeichnet, und sofern er in solchem Fragen einer Erfüllung bedürftig ist, die er nie schon endgültig hat, die er auch nicht von sich aus erreicht, sondern die ihm je vorläufig zufällt aus der Zukunft der Wirklichkeit, nach der er fragt.

Solches Reden vom Fragecharakter des Menschseins und von Gott als dem, wonach die Frage, die der Mensch ist, fragt, war für die frühe dialektische Theologie bezeichnend und ist noch von *H.]lwand* in seinen nachgelassenen Vorlesungen fortgebildet wordenw.Dabei ist immer mit Recht betont worden, daß der Mensch sich die Antwort auf die Frage, die er *ist,* nicht selbst geben kann. Wer Gott ist, das kann nicht aus der Offenheit des Menschseins abgeleitet werden. Diese Feststellung trennt uns von der neuzeitlichen Metaphysik der Subjektivität, deren Weg unsern bisherigen Erwägungen parallel verläufl, Doch es wurde schon gesagt, daß der Sinn ihrer Gedanken anders als sie selbst meinte, nur im Aufweis der Fraglichkeit des Menschseins liegt, allerdings so, daß dieses nicht in sich ruht, sondern wie alles Fragen auf eine Antwort aus ist. Was diese Antwort ist, was Gott ist, vermag die anthropologische Formulierung des Gottesgedankens nicht zu sagen. Die Antwort auf die Frage des Menschen kann nur durch die Erfahrung der Wirklichkeit, nach der diese Frage fragt, gegeben werden.

Die Erfahrung der Wirklichkeit Gottes, wie sie in geschichtlich je eigentümlicher Weise von den Religionen gemacht worden ist, aber auch philosophischen und künstlerischen Entwürfen der Daseinswirklichkeit zugrunde liegt, hängt immer mit der Erfahrung der Wirk-' lichkeit *als ganzer* zusammen. Bei der Frage des Menschen nach seiner Bestimmung geht es immer um das Ganze der Wirklichkeit, in der er sich befindet. Von daher sucht er auch sich selbst zu verstehen, dank der spezifischen Sachlichkeit der Welterfahrung, die den Menschen relativ triebentbunden bei den Phänomenen verweilen läßt, so daß er von ihnen her gleichsam auf sich zurückblickt, um sich selbst im Zusammenhang seiner Welt zu sehen.

19. Hierzu vgl. *W. Schulz:* Der Gott der neuzeitlidten Metaphysik, 1957.
20. H. t. [wand: Nadtge1assene Werke, Bd. 1 (Glauben und Wissen), 1962, S. 112 ff.

Das so sich ergebende Bild ist desto zuverlässiger, je umfassender der Zusammenhang ist, in den der Mensch sich einordnet. Die Frage des Menschen nach seiner Bestimmung hängt also zusammen mit der Frage nach dem Ganzen der Wirklichkeit überhaupt.

Das, was sich um den Menschen herum vorfindet, hat jedoch in seiner Gesamtheit seine Einheit nicht durch sich selbst. Es ist nicht schon aus sich ein Ganzes, sondern erst im Lichte des Nichtvorfindlichen, nach dem der Mensch um seiner Bestimmung willen fragt, wird das Vorfindliche jeweils zur Einheit. So ist zu unterscheiden zwischen dem nicht vorfindlichen, unbekannten Gott, auf den die Frage, die der Mensch ist, zielt, und der Welt als der im Lichte jener Frage erschlossenen Ganzheit des Vorfindlichen. Beides wird miteinander erfahren. Einem bestimmten Verständnis der Wirklichkeit Gottes entspricht jeweils ein bestimmtes Weltverständnis und umgekehrt.

Die Entsprechung zwischen Gottesgedanken und Weltverständnis ist für uns vielleicht am deutlichsten im Hinblick auf den Gegensatz zwischen kosmischem und geschichtlichem Verständnis der Gesamtwirklichkeit. Sowohl beim Gedanken des Kosmos als auch bei dem der Geschichte geht es um das Ganze der Wirklichkeit, nicht nur um Teilbereiche. Im kosmischen Denken wird die Gottheit als Ursprung der vorhandenen Weltordnung gedacht. Der Gedanke einer gleichbleibenden Ordnung der Erscheinungen ist hier konstitutiv für das Verständnis der Welt. Das Wesen der Erscheinungen ist immer schon in oder hinter ihnen anwesend. Anders da, wo das Ganze der Wirklichkeit als Geschichte verstanden wird. Hier geht der Blick auf das unvermutet Hereinbrechende, überraschende der Ereignisse. So ist die Wirklichkeit vom allmächtigen Gott Israels her verstanden worden. Für ein solches Denken haben die Erscheinungen, die Gestalten und Begebenheiten, ihr Wesen nie schon in sich selbst, sondern erst die Zukunft wird entscheiden, was an ihnen ist. Und erst beim letzten Ausgang alles Geschehens wird sich endgültig herausstellen, was der wahre Sinn der einzelnen Gestalten und Begebenheiten im Verlaufe der Geschichte gewesen ist, was es mit ihnen eigentlich auf sich hat. Daß trotz der Kontingenz alles Geschehens für die Erfahrung des Israeliten doch Zusammenhang besteht zwischen den einzelnen Ereignissen, rührt daher, daß der Israelit immer schon mit dem Blick auf die Zukunft Gottes lebt. Darum kann er von jeder neuen Erfahrung her auf seine Vergangenheit, auf sein Erbe zurückkommen: Dieses ist ja von sich aus bereits der Zukunft Gottes geöffnet! Was so in Israel ausdrücklich zutage trat, läßt sich in einem allgemeineren Sinne von der Kontinuität aller menschlichen Geschichte sagen: Man kann nur deshalb auf das Erbe der Vergangenheit zurückkommen, weil diese schon von sich aus auf Zukunft gerichtet war.

Gott und das Ganze der Wirklichkeit sind also in der Frage des Menschen nach seiner Bestimmung miteinander verbunden, weil der Mensch seine Bestimmung im Ganzen der Wirklichkeit sucht, das seine Ganzheit doch immer nur von Gott her hat. Die Antworten, die solches Fragen erfahren hat von der Begegnung der erfragten Wirklichkeit her, sind allemal religiös, auch wenn sie als Philosophie, als Ideologie oder als Kunstwerk auftreten. Die Antworten der Religionen sind nun aber unter sich nicht einfach gleichwertig. Ihre Ansprüche sind einer Prüfung zugänglich im Blick auf das soeben erörterte Verhältnis der Frage nach Gott zum Weltverständnis. Jede Erfahrung der Wirklichkeit des unbekannten Gottes muß ihre Bewährung finden am Verständnis der Welt und des Menschseins in der

Welt, das sie erschließt. In diesem Sinne ist auch die Frage nach der Wahrheit des biblischen Gottesgedankens sinnvoll zu stellen. Es ist zu zeigen, inwiefern die Ganzheit der Wirklichkeit und so auch das Dasein des Menschen vom Gott der Bibel her tiefer erschlossen ist als irgendwo anders. Dadurch allein kann die Behauptung, daß der biblische Gott der wahre Gott ist, ihre Bewährung finden.

Es ist nun an der Zeit zu fragen: Was hat das alles mit dem Recht zu tun? Nun, bei der Erschließung der Daseinswirklichkeit vom Gott der Bibel her geht es nicht zuletzt auch um die Rechtswirklichkeit. Wenn es bei der Bildung von Recht jeweils um einen »Vorausentwurf der geschichtlichen Bestimmung des Menschen« geht[21], dann ist auch deutlich, daß die Offenheit des Menschen als Offenheit für Gott mit dem Recht etwas zu tun haben wird. Die Einheit der Wirklichkeit, nach der der Mensch ineins mit seiner Frage nach Gott fragt, ist nicht nur Einheit der außennenschlichen Welt, sondern vor allem Einheit der Menschen untereinander. Die *Bestimmung* des Menschen wird als eine den Individuen *gemeinsame* von uns gesucht. Es hat nicht jeder einzelne seine besondere Bestimmung für sich allein, sondern die Bestimmung aller Menschen als Menschen ist nur eine einzige und wird darum gemeinsam erstrebt und gestaltet, in wenigstens vorläufigen Lebensformen. Nur weil alle Individuen ihre menschliche Bestimmung als eine gemeinsame suchen, ist es unerläßlich und andererseits so reizvoll und tief befriedigend, sich miteinander zu verständigen. Nur darum streitet man um die Wahrheit, weil die Wahrheit über Gott, die Welt und den Menschen nie nur meine Privatsache sein kann, sondern Sache aller Menschen ist. Schon dies, daß wir überhaupt von »dem- Menschen reden und nicht nur von diesem oder jenem einzelnen, ist nur zu rechtfertigen im Hinblick auf die Gemeinsamkeit der Bestimmung aller Menschen.

Die menschliche Bestimmung wird in einer jeweils vorläufigen Gestalt durch die Entstehung konkreter Gemeinschaften verwirklicht. Darum hat die Gemeinschaft, der einer zugehört, solche Macht über den einzelnen, bis in sein Gewissen hinein. In letzter Instanz ist es nur von der Einheit der menschlichen Bestimmung her zu verstehen, daß Menschen sich zu Gemeinschaften zusammenschließen. Die äußeren Nöte, die auf solchen Zusammenschluß hindrängen, sollen gewiß nicht unterschätzt werden in ihrer Bedeutung für die Entwicklung des Gemeinschaftslebens. Aber sie geben nur den Anstoß, der durch Zusammenschluß zu gemeinsamer Anstrengung bewältigt wird, ohne daß die Gestaltung des Zusammenlebens aus solchen Anstößen jemals vollständig abzuleiten wäre. Daß die konkreten Gemeinschaften immer nur eine vorläufige Verwirklichung der menschlichen Bestimmung sein können, das liegt in erster Linie an ihrer *Partikularität.* Kleinere Gemeinschaften sind zwar immer auf umfassendere bezogen und so durch diese zuletzt auf die Einheit, der Menschheit. Aber es ist bisher nie zu einer Rechtsgestalt gekommen, die der Menschheit als ganzer eine endgültige Form des Zusammenlebens gegeben hätte. Und auch wenn das große Ziel einer Rechtsgemeinschaft der ganzen Menschheit erreicht werden sollte, bleiben wohl immer die Konflikte zwischen den partikularen Gemeinschaften, die schon in unsern Staaten von Zeit zu Zeit die Gestalt des Ganzen bedrohen. Weil so die menschliche Bestim-

21. Diese Formulierung stammt aus dem am Vortag gehaltenen Vortrag von *W. Matho/er* über Naturrecht und Rechtspositivismus.

mung als eine allen Menschen gemeinsame, in keiner vorhandenen Gemeinschafl: schon endgültigen Ausdruck gefunden hat, darum treibt das Gewissen, durch das der einzelne einerseits an seine Gemeinschafl: gebunden ist, ihn andererseits über sie hinaus.

Wenn das Recht die Bedingungen menschlicher Gemeinschafl: in je konkreter Situation formuliert und den einzelnen mit seinem Verhalten daran mißt, dann geschieht das - wie sich uns nun ergeben hat - immer im Horizont der umfassenden Frage nach der Bestimmung des Menschen. Im Horizont dieser Frage gehören Gott, die Ganzheit der vorfindlichen Wirklichkeit und die Notwendigkeit menschlicher Gemeinschafl: (als Gestaltung der Einheit der Bestimmung in allen Menschen) zusammen.

Tatsächlich besteht von alters her ein enger Zusammenhang zwischen Recht und Religion. Dieser Zusammenhang ist - wie aus den angestellten Erwägungen deutlich geworden sein dürfte - dem Wesen des Rechts nicht äußerlich, so daß man ihn als einem überwundenen mythologischen Zeitalter angehörig hinter sich lassen könnte. Vielmehr ist die Rechtsordnung menschlicher Gemeinschafl:en nur von der Gottheit her für den einzelnen als Person letztlich verbindlich. über die Reichweite staatlicher Zwangsgewalt hinaus gibt es keine den Menschen mit letztem Ernst zur Bewahrung der Gemeinschafl: verpflichtende Wirklichkeit, es sei denn Gott. Daher ist es realistisch, nach theologischer Begründung des Rechtes zu fragen; denn nur so kann der Bestand menschlicher Gemeinschafl: ihrer Gefährdung durch menschliche Willkür entzogen werden. Dabei hat die religiöse Verankerung des Rechts zwar häufig, aber doch keineswegs prinzipiell konservative Bedeutung. Sie kann auch zum Impuls einer menschenwürdigeren Gestaltung der menschlichen Verhältnisse werden, und das wird da immer wieder der Fall sein müssen, wo das Gottesverständnis den durch keine schon realisierte Gestalt menschlichen Zusammenlebens erschöpften *Zukunfisbezug* der menschlichen Bestimmung erschließt, wie es für den biblischen Gottesgedanken charakteristisch ist.

Der Zusammenhang zwischen Recht und Religion ist dadurch gegeben, daß die Bestimmung des Menschen einerseits zur Gemeinschafl: der Menschen untereinander drängt, weil die einzelnen ihre Bestimmung nur als eine gemeinsame ergreifen und gestalten können, daß aber andererseits die einheitliche Bestimmung des Menschen in ihrer spezifischen Offenheit über alle innerweltliche Verwirklichung hinaus auf Gott hin zielt. Darum: Wo Menschen von der Wirklichkeit Gottes ergriffen werden, da erschließt sich ihnen ihre Bestimmung als eine allen gemeinsame, da wird jeder einzelne zur Gemeinschafl: mit seinen Mitmenschen gewiesen; denn nur in solcher Gemeinschafl:, wenn auch in einer stets nur vorläufig gestalteten, kann er seiner menschlichen Bestimmung von dem Angesicht Gottes leben.

Von hier aus kann man das rechte Verständnis für die allgemein menschliche Bedeutung der Religion Israels gewinnen. Der Zusammenhang zwischen der Gemeinschafl: der Menschen mit Gott einerseits und der Rechtsgemeinschafl: der Menschen untereinander ist hier in klassischer Reinheit zum Ausdruck gekommen. Die Religion Israels ist so ausgeprägt wie wohl keine andere die Religion des Gottesrechts. Der Bund Gottes mit Israel hat die Rechtsgemeinschafl: der Israeliten untereinander begründet. Darin ist die Wahrheit verwirklicht, daß die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott nicht ohne die

Gemeinschaft der rvienschen unteremanuer wrrancnxere werden Kann, ebenso WIe umgekehrt die Gemeinschaft der Menschen untereinander nur in Verbindung mit der Offenheit für Gott wahrhafte Erfüllung der menschlichen Bestimmung bedeutet.

Der Zusammenhang zwischen Gottesgemeinschaft und Rechtsgemeinschaft, wie er in der Religion Israels Gestalt geworden ist, enthält in sich die Dynamik einer geschichtlichen Bewegung: Da der Bund Gottes mit Israel die Rechtsgemeinschaft der Israeliten untereinander begründet hat, so wird die Bundestreue Gottes, seine Gerechtigkeit, dadurch zur Erfüllung kommen, daß er die Rechtsgemeinschaft der Menschen untereinander zur Vollendung bringt. Dabei handelt es sich nicht nur um die Vollendung der Rechtsgem.einschaft innerhalb Israels, sondern auch um ihre Ausweitung auf alle Menschen überhaupt. Wie der Bund Gottes durch die Erwählung Israels auf alle Völker zielt, so umfaßt auch die von Israel erwartete, von Gott aufzurichtende endzeitliche Gemeinschaft des Rechtes alle Nationen: Es wird sowohl das Reich Gottes als auch - und eben darum und als solches - das Reich wahrer Menschlichkeit sein. Darum wird das endzeitliche Reich im Danielbuch nicht wie die vorhergehenden Weltreiche durch Tiersymbole gekennzeichnet, sondern durch das Symbol eines Menschen: Dies ist der Ursprung des Menschensohngedankens der Apokalyptik[22].

In diesen Zusammenhang gehört auch die Gestalt des Messias, des Christus. Ursprünglich war »der Gesalbte« ein Titel des israelitischen Königs, der für die Rechtsgemeinschaft des Volkes verantwortlich ist[23]. Der König galt als »der von Gott beauftragte Wächter über Recht und Gerechtigkeit, dem sonderlich die Armen und Entrechteten anbefohlen sind«[24], wenn auch nicht er, sondern die Priester und Ältesten die normalen Träger des Rechtslebens in der örtlichen Rechtsgemeinde gewesen sind. Als die tatsächliche Entwicklung des Rechtslebens nicht nur im israelitischen Nordreich, sondern auch im judäischen Süden heftige prophetische Kritik hervorrief - im Nordreich seit Amos, in Juda seit Jesaja (vgl. Jes. 1,21-26 und V. 27-31) - da wurde sie in Juda infolge des Glaubens an die göttliche Erwählung der Dynastie Davids verbunden mit der Hoffnung auf einen künftigen König, der das Recht durchsetzt. Die Vorstellung des Propheten jesaja von der Heilszukunft war wesentlich die eines Friedensreiches, in welchem der Herrscher das Recht verwirklicht: »Und sein Wohlgefallen wird er haben an der Furcht des Herrn. Er wird nicht richten nach dem, was seine Augen sehen, noch Recht sprechen nach dem, was seine Ohren hören. Er wird die Armen richten mit Gerechtigkeit und den Elenden im Lande Recht sprechen mit Billigkeit; er wird den Tyrannen schlagen mit dem Stabe seines Mundes und den Gottlosen töten mit dem Hauche seiner Lippen. Gerechtigkeit wird der Gürtel seiner Lenden und Treue der Gurt seiner Hüften sein« (Jes. 11, 3-5). Hier bei Jesaja haben wir den Ursprung der jüdischen Messiashoffnung zu suchen, und wir sehen, wie eng sie mit der Hoffnung auf die vollkommene Rechtsgemeinschaft zusammenhängt, und das nicht nur im Hinblick auf Israel, sondern auch für die Völker: Wegen des Rechtes, das der Messias in

22. Vgl. *Klaus Koch:* Spätisraelirisches Geschiditsdenken am Beispiel des Buches Daniel, in: Historische Zeitsmrift 193, 1961, S. 1-32, bes. S. 24.

23. 1. Sam. 8, 20 b: Unser König soll uns Recht sprechen, soll vor uns herziehen und unsere Kriege führen.

24. G. *v. Rad:* Theologie des Alten Testaments, Bd. I, 1957, S. 321.

Israel verwirkhcat, werden sica auch die andern Völker an den Thron Davids wenden (Jes. 11, 10), und »von Zion wird die Weisung ausgehen« (Jes. 2, 3).

In der nachexilischen Zeit haben die Führer der jüdischen Gemeinde versucht, das neue Jerusalem auf dem Fundament des überlieferten Gottesrechtes aufzubauen. Die Rechtstraditionen Israels wurden ungeachtet der geschichtlichen Bedingtheit ihrer Entstehung als überzeitlich verbindlich aufgefaßt und geltend gemacht. Das bedeutete schon damals künstliche Observanz einer längst veralteten Positivität. Der theokratische Anspruch dieses Unternehmens geriet in Konflikt mit Gruppen, die die prophetischen ZukunA:shoffnungen weiter tradierten und sich weigerten, deren Erfüllung in der kümmerlichen Existenz der nachexilischen Gemeinde zu erblicken. In diesem Konflikt ging es der Sache nach auch um die Frage, ob überhaupt eine partikulare RechtsgemeinschaA: für sich die endgültige Verwirklichung des göttlichen Rechtes in Anspruch nehmen darf. Jene eschatologisch gestimmten Kreise jedenfalls konnten in einer RechtsgemeinschaA:, die nicht alle Völker umfaßte - wie es das Hoffnungsbild des endzeitlichen Mahles auf dem Zion (jes. 25, 6f.) ausdrückt -, nur etwas Vorläufiges erblicken, und das Festhalten an der Zukunftserwartung wurde für sie zum entscheidenden Kriterium der Zugehörigkeit zum Kreise der Genedaten überhaupt-t, Darin liegt die Wahrheit, daß die Einsicht in die Vorläufigkeit erreiditer Rechtsgestaltung zu den Bedingungen ihrer eigenen Rechtlichkeit gehört. Insofern bildet der eschatologische Ausblick auf künftige, bessere RechtsgemeinschaA: die Bedingung der Existenz des Rechtes in der Gegenwart. Im Ausblick auf die ZukunA: hängt das Recht in besonderer Weise mit seiner göttlichen Gründung zusammen; denn erst die zukünftige Rechtsverwirklichung wird dem Willen Gottes wirklich ganz entsprechen. Der Horizont eines solchen Denkens ist neuerdings in *Ernst Blochs* Buch »Naturredit und menschliche Würde«, 1961, spürbar, das die naturrechtlichen Konzeptionen als Antizipationen einer besseren ZukunA: versteht-s. Man wird bemerken müssen, daß dieser Aspekt für die Natureeehtler selbst bisher nicht im Vordergrund zu stehen pflegte, daß sie vielmehr das überall und immer Wahre, wenn auch nicht ebenso universal geltende, sondern vielfach verfälschte Recht zu formulieren trachteten. Der ZukunA:sbezugist dagegen ausdrücklich in der israelitischen Erwartung des Gottesreiches konstitutiv. Wenn Ernst Bloch die Naturrechtslehren aus dieser Perspektive deutet, so ist das wohl in dem Sinne berechtigt, daß so die faktische Bedeutung, die den Urhebern der Naturrechtslehren weithin unbewußte Wahrheit ihrer Gedanken sichtbar gemacht wird. Von der eschatologischen Rechtshoffnung her wird die Wahrheit der Naturrechtslehren tiefer als von ihrem Selbstverständnis her offenbar.

, Daß die Hoffnung auf die ZukunA: der GottesherrschaA: und die Ausrichtung des eigenen Verhaltens darauf die Bedingung wahrer Gerechtigkeit in der Gegenwart ist, das haben auch die jüdischen Sekten der nachexilischen Zeit noch nicht in seiner Tragweite für die Geltung des überlieferten Gesetzes erkannt. Die Hoffnung auf die kommende GottesherrschaA: bildete für den frommen Juden nur den - wenn auch unerläßlichen – Rahmen, innerhalb dessen er nach den VorschriA:en des in einer Vielzahl fixierter Bestimmungen über-

---

25. Letzteres zeigt O. *PlögeT:* Theokratie und Eschatologie, 1959, bes, S. 29 f., 95 und 131 ff.

26. Blochs Gedanken waren auch in *W. MaihofeTs* Vortrag mit Grundeinsichten moderner Anthropologie verknüpft worden, freilich ohne die hier beschriebene theologische Dimension zu erörtern.

lieferten Gesetzes lebte. Das Leben nach dem in den vorexilischen Jahrhunderten gewachsenen Gesetz blieb ihm die Bedingung der eigenen künftigen Teilhabe an der Gottesherrschaft. Der Konflikt um die eschatologische Hoffnung führte nur dazu, daß sich Gruppen von Frommen, wie die Qumrangemeinde, vom übrigen Volke absonderten, um in der Wüste eine ebenfalls am Gesetz orientierte theokratische Sondergemeinschaft zu verwirklichen. Solche sektenhafte Zersplitterung bedeutete jedoch nicht die *wahre* Konsequenz aus der Erkenntnis, daß die eschatologische Erwartung der Gottesherrschaft die Bedingung für die Rechtlichkeit schon der Gegenwart ist. Denn der Sinn dieser Erkenntnis ist es doch, daß das Vertrauen auf das Kommen der Gottesherrschaft die *einzige* Bedingung für die Teilhabe an ihr ist, so daß nicht noch daneben das Bewahren des überlieferten Gesetzes über die Gerechtigkeit entscheidet. Diese Konsequenz wurde erst in der Botschaft Jesu gezogen. Die Ausrichtung auf die kommende Gottesherrschaft, die Umkehr zu Gott, sollte nun die einzige Bedingung der Gerechtigkeit sein. Deshalb zog jesus aus der Wüste wieder zurück ins Kulturland: Weil das Vertrauen auf die kommende Gottesherrschaft genügt, den Menschen vor Gott gerecht sein zu lassen, darum konnte Jesus denen, die seiner Botschaft von der Nähe des Reiches Gottes glaubten, Vergebung der Sünden zusprechen, Sie brauchten nicht aus ihrem alltäglichen Lebenskreis herauszutreten, sondern nur das Vertrauen auf die Zukunft Gottes in ihn hineinzunehmen. So wurde Jesus der Verkünder der Vaterliebe Gottes, der den "Zöllnern und Sündern« das Heil geschenkweise mitteilt.

Die Sünderliebe Gottes ist die Brücke, über die Jesu eschatologische Botschaft zu einer Neubegründung des Rechtes unter den Menschen kommt: Der Mensch kann die im Vertrauen auf Gottes Zukunft ihm geschenkte Gemeinschaft mit Gott für sich selbst nur bewahren, wenn er seinen Mitmenschen ihre Schulden ebenso vergibt, wie sie ihm selbst vergeben sind. Durch Jesu Botschaft schenkt Gott den Menschen die Gewißheit der Gemeinschaft mit ihm, die Erfüllung ihrer Bestimmung, das Heil. Aber er schenkt es grundsätzlich allen Menschen, sofern sie es annehmen. Darum wird die Liebe Gottes den, dem sie zuteil wird, über alles Trennende hinweg zur Gemeinschaft mit den Mitmenschen drängen.

Wir fragen wieder, welche allgemeinmenschliche Bedeutung der Schritt Jesu über die Grenze der spätisraelitischen Frömmigkeit hinaus im Hinblick auf die Frage nach dem Recht in sidi birgt, im Hinblick auf die Frage also, von der wir die jüdische Religion so leidensdiafllidi bewegt fanden. Als erstes muß hier die Befreiung von der Tradition festgelegter Satzungen, die ihre aktuelle Situationsgerechtigkeit längst verloren hatten oder jedenfalls nicht unbedingt gelten, genannt werden. Von der Zukunft Gottes her ergibt sich zwar das Gebot, das Zusammenleben der Menschen als Rechtsordnung zu gestalten, aber die Form, die dafür einmal gefunden wurde, kann nicht ein für allemal verbindlich bleiben, sondern das Recht muß für jede Situation immer wieder neu von der Zukunft Gottes her gewonnen werden. Andernfalls wird überliefertes Recht zur äußerlichen Satzung, die den Menschen einerseits tyrannisiert, andererseits aber ihn nicht in der Tiefe seines Wesens beansprucht. Beides hat Jesus der jüdischen Gesetzlichkeit zum Vorwurf gemacht.

Zweitens wird auch erkennbar, *wie* von der Zukunft Gottes her unter den Menschen Recht geschehen kann: So wie Gott dem auf seine Zukunft vertrauenden Menschen sich

selbst zur Gemeinschaft gibt, in Liebe, so hat auch der Mensch diese seine Gemeinschaft mit Gott zu bewahren, indem er seinen Mitmenschen ebenfalls Zukunft erschließt, sich ihnen mit derselben Liebe zuwendet, die Gott ihm, aber nun nicht nur diesem, sondern allen Menschen entgegenbringt. So wirkt die von Gottes Zukunft ausstrahlende Macht der Liebe die Gemeinschaft der Menschen untereinander. Durch die Liebe Gottes ist im Wirken und in der Botschaft Jesu die kommende Gottesherrschaft schon gegenwärtig. So ist jesus der von Israel erwartete Messias, der die vollkommene Rechtsgemeinschaft unter den Menschen aufrichten wird, und es ist nur sachgemäß - entsprechend dem eschatologischen Sinn des Auftretens Jesu -, daß seine Botschaft nach Ostern von seiner Gemeinde zu allen Völkern getragen worden ist. Die Kirche, die so entstand, kann sich selbst nur im Zusammenhang mit der israelitischen Erwartung der Gottesherrschaft verstehen, zwar nicht wiederum theokratisch, als ob in ihr die vollendete Rechtsgemeinschaft schon endgültig Gestalt gewonnen hätte, aber so, daß sie von der Zukunft Gottes her immer neue Impulse für die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens der Menschen gewinnt. Die Kirche ist noch nicht selbst societas perfecta - so wahr das Reich Gottes noch nicht endgültig und abschließend gekommen ist. Aber sie ist die Gemeinschaft derer, die auf das Reich Gottes warten und schon jetzt dieser Erwartung gemäß leben. In diesem Sinne lebt die Kirche für die ganze Menschheit; denn nach dem Willen Gottes, nach der Erwartung Israels sollen alle Völker in die eschatologische Rechtsgemeinschaft aufgenommen werden. Daher wird die zu Jesus Christus sich bekennende Gemeinschaft der Kirche, wenn ihr Bekenntnis echt ist, die Kraft rechtsgestaltender Liebe in alle menschlichen Gemeinschaftsbildungen hinein wirken lassen.

Dies ist darum rechtsontologisch eminent bedeutungsvoll, weil die von Jesus Christus her offenbare Liebe sich als die alle Rechtsgestaltung immer schon tragende Kraft erweist. Durch die Liebe nämlich erkennt der Mensch das ihm Entgegenstehende an, nimmt es so in sein eigenes Leben auf und gelangt damit zu einer Gemeinschaft, die vorher nicht bestand. *Hans Dombois* hat jüngst noch den Begriff der *Anerkennung* als Grundkategorie des Rechtes (neben dem ihr korrespondierenden, durch Anerkennung wahrzunehmenden *Anspruch)* bezeidinet-", In der Tat beruht jede Gestalt menschlicher Gemeinschaft, die ja immer den Charakter einer freien Schöpfung hat, auf der wechselseitigen Anerkennung ihrer Glieder. Diese Bedeutung der Anerkennung ist in der Soziologie besonders durch *A. Vierkandt* herausgearbeitet worden. Die Wurzel derartiger Gedankengänge in der neueren Rechtsphilosophie ist, wenn ich nicht irre, bei *Hegel* zu suchen. Hegel erklärte in seiner Phänomenologie: »Das Selbstbewußtsein ... ist nur als anerkanntes.e-f Und zu Beginn des Kapitels über das Recht in der Enzyklopädie heißt es, daß ich »das Dasein meiner Persönlichkeit« nur in Beziehung auf andere Personen und im Zustand des »Anerkanntseins« durch sie habe[29]. Der Ursprung dieser Gedanken liegt bei Hegel in der frühen Abhandlung über den »Geist des Christentums und sein Sdiicksal«, wo Hegel im christlichen Gedanken der *Liebe* die Überwindung der Trennungen, die durch die moderne Entwicklung hervorgebracht wurden, entdeckte. Die Liebe wirkt gegenseitige Anerkennung des Getrennten und bringt so

---

27. H. Dombois: Das Recht der Gnade, 1961, S. 164 ff.
28. Hegel: Phaenomenologie, ed, *Hofimeister,* S. 141.
29. Enzyklopädie § 490, vgl. § 484.

Einheit in der Verschiedenheit hervor-", So wurzelt für Hegel das universell bedeutsame Phänomen der Anerkennung, welches aller Rechtsgestaltung zugrunde liegt, in der christlichen Liebe.

Indem die Liebe immer wieder neue Formen menschlicher Gemeinschaft, Verbindung des Getrennten, schafft, bringt sie positives Recht hervor. Das Recht, das aus der Liebe hervorgeht, ist keine ideale Ordnung mit dem Anspruch auf zeitlose Gültigkeit (also nicht in diesem Sinne Naturrecht), sondern jeweils konkrete Bewältigung konkreter Nöte bis auf weiteres, nämlich bis eine neue Situation neue Lösungen erfordert. Eine theologische Rechtsbegründung, die sich an der Offenbarung der Liebe Gottes in Jesus Christus orientiert, hat es daher mit der Ermöglichung positiven Rechts durch die gemeinschaftsstiftende Liebe zu tun, nicht mit Entwürfen einer idealen, ein für allemaloffenbarungstheologisch verbürgten Rechtsordnung. Daher darf auch die Rechtsbegründung aus der Liebe nicht vom Liebes*gebot* ausgehen; dieses hat nur die Aufgabe, den Menschen in die Macht der Liebe einzuweisen,

Der Akt der anerkennenden, Gemeinschaft stiftenden Liebe ist unerläßlich, weil es sich nicht von selbst versteht, daß der natürlichen Angewiesenheit der Menschen auf Gemeinschaft und auf die darin enthaltene Lebenshilfe auch eine Erfüllung zuteil wird. Solche Erfüllung ist unableitbar, hat immer den Charakter einer schöpferischen, positiven Gestaltung. Die Liebe ist schöpferisch. In ihr wird die Zukunft Gottes mächtig über den einzelnen Menschen und läßt ihn in der Zuwendung zum andern seiner Bestimmung leben. In ihr ist die schöpferische Freiheit der Phantasie lebendig. Liebe erfindet Möglichkeiten der Verständigung, des Zusammenlebens für scheinbar hoffnungslos Zerstrittene, Möglichkeiten der Wiedereingliederung auch des Rechtsbrechers in die Gesellschaft.

Redet man von der schöpferischen Phantasie der Liebe in der Rechtsgestaltung, so ist dabei nicht an ein unverbindliches und ungebundenes Schweifen zu denken. Die Einfälle der Phantasie müssen sich daran bewähren, daß sie den vorliegenden Nöten auf bestmögliche Weise gerecht werden, sie bestmöglich bewältigen. Insofern ist die Phantasie der Liebe zugleich die Triebfeder zu wahrhaft vernünftigem Verhalten.

Nur auf diese Weise scheint mir die »alltägliche Umschaffung des Rechtes« (Maihofer) konkret möglich zu sein. Der leere Gedanke der Offenheit des Menschen vermag für sich allein nicht zu inhaltlicher Gestaltung der Rechtswirklichkeit zu führen. Es kommt darauf an, welche Erfüllung der Offenheit des Menschen von Gott her, von der Zukunft der menschlichen Bestimmung her, zuteil wird. Erst vom jeweiligen Verständnis Gottes und der Wirklichkeit im Ganzen her läßt sich sagen, wer der Mensch seiner Bestimmung nach ist. Dabei hat das christliche Verständnis Gottes und der Welt und darin des Menschen den Vorzug, daß es die Zukunftsoffenheit des Menschseins nicht verschließt, sondern vielmehr überhaupt erst erschlossen hat. Die moderne Anthropologie der Weltoffenheit geht nicht zufällig auf den Theologen *Herder* zurück. Vom christlichen Gottesverständnis her ist der Mensch als der aus der Welt herausgerufene, aber in schöpferischer Liebe auf sie und auf

30. Siehe G. *Rohrmoser:* Subjektivität und Verdinglidtung, Theologie und Gesellschaft im Denken des jungen Hegel, 1961, S. 48 **ff.,** sowie *L. Landgrebe:* Das Problem der Dialektik, in: Marxismusstudien, 3. Folge, 1960, S. 18 **ff.**

die Mitmenschen zurückkommende entdeckt. Von dieser in einer bestimmten Geschichte der Menschheit auf ihr Fragen nach der Bestimmung des Menschen zuteil gewordenen Antwort her wird konkrete Rechtsgestaltung erst möglich, die das rechtlich Vorfindliehe immer wieder überholt im Lichte der eschatologischen Bestimmung der Mensdiheit-t.

Ein Letztes: Die Liebe ist in ihrem Wirken immer mit den Nöten des Lebens konfrontiert, mit der antagonistischen Struktur der Wirklichkeit. In Anklang an einen *Fichteschen* Gedanken ließe sich sagen: Diese Wirklichkeit ist von Gott geschaffen als das Material der Liebe, als das, was der Mensch nicht bleiben soll, das er vielmehr überwinden soll durch die Kraft, die sich über das Gegebene hinausschwingt in das noch Ortlose, Utopische, um ihm einen Ort auf dieser Erde zu bereiten. Der Mensch soll gerade nicht »den Dingen ihren natürlichen Lauf lassen«. Wenn der Mensch nicht seiner Bestimmung folgend das Gegebene überschreitet, so äußert sich darin die Sünde, die Selbstbezogenheit, das Beharren auf der Vomndlichkeit des eigenen Ich und seiner Welt.

Die antagonistische Struktur der Welt gehört zu ihrer Endlichkeit. Auch sie ist von dem Gott geschaffen, nach dem der Mensch in der Fraglichkeit seines Daseins fragt; denn die Einheit der menschlichen Bestimmung läßt sich nur zusammen mit der Einheit der Welt V'erwirklichen. Aber eben: Die Welt ist noch nicht fertig. Was an ihr vorzufinden ist, das soll der Mensch täglich überschreiten auf die noch nicht erschienene Zukunft Gottes hin, die diesen Antagonismen ihr endgültiges Ende bereiten wird: Das ist die Zukunft, die wir im Bilde der Auferstehung der Toten erhoffen, die Zukunft, auf die hin die Liebe liebt.

Prof. Dr. W. *Pannenberg* *Mainz-Gonsenbeim, Am Müllerwäldchen 11*

Die Eigentumsdenkschrift der Kammer für Soziale Ordnung der EKD

Darstellung und Kritik

VON HARTMUT WEBER

Die Denkschrift zur Eigentumsfrage hat bei allen Gruppen ein positives Echo gefunden, die die bisherige Eigentums- und Vermögensverteilung in der Bundesrepublik als ungerecht empfinden. Aber dieses positive Echo spiegelt zugleich auch das Bedürfnis nach einer kirchlichen Weisung, oder vorsichtiger formuliert: nach einem Wort der Evangelischen Kirche, wider, das in der öffentlichkeit offenbar immer stärker gefordert wird, zumal sich die Katholische Kirche dauernd zu Wort meldet, sei es durch Enzykliken, richtungweisende Papstansprachen oder Hirtenrundbriefe der Episkopate. Soweit das positive Echo auf

31. Von hier aus wird freilich rückblickend überall in der Rechtsgeschichte ein den Menschen unbewußtes Wirken schöpferischer Liebe in der Bildung ihrer Gemeinschaften zu entdecken sein.

die Denkschrift auf derartigen Überlegungen beruht, darf es nicht allzu hoch bewertet werden: Es ist Ausdruck einer pluralistischen Gesellschaft, die auf Parität und Proporz im konfessionellen Bereich zu achten hat, will sie sich nicht selbst aufgeben. Trotzdem besteht in der Aufnahme einer solchen Verlautbarung eine Chance: Daß der Öffentlichkeit bewußt werden könnte, daß das Evangelium Jesu Christi nicht nur für den privaten Bereich Geltung hat. Freilich wird sehr viel dazu gehören, daß eine solche Erkenntnis nicht durch die allzu sichtbare Macht der Kirche verdunkelt wird.

Doch auch hier ist zunächst einmal nüchtern zu sehen, daß in der Öffentlichkeit nicht die theologische Begründung einer solchen Verlautbarung interessiert, sondern die Abschnitte, die sich mit aktuellen Fragen befassen. Dennoch ist es für die Kirche unerläßlich, ebensoviel Gewicht auf die theologische Begründung zu legen wie auf die aktuellen Teile. Täte sie es nicht, so würde sie von einem aktuellen Anlaß zum anderen gerissen, ohne die Kraft auszustrahlen, die ihr vom Herrn der Kirche verliehen ist. Sie wird sogar um so sorgsamer auf ihre theologische Basis achten müssen, je mehr sie von den Kräftegruppen der Tagespolitik umworben wird.

So betrachtet, gibt die Denkschrift die theologische Situation innnerhalb der evangelischen Sozialethik exakt wieder. Andererseits erhebt sich sofort die Frage, ob es richtig war, in diesem Augenblick die Frage der Eigentumsbildung in der Bundesrepublik zum Gegenstand einer Denkschrift zu machen. Hat man damit nicht deutlich dokumentiert, daß man sich mit der Trennung von den Schwestern und Brüdern jenseits des Eisernen Vorhanges abgefunden hat?

Dagegen wäre einzuwenden: Eine gemeinsame Beratung war in der letzten Phase nicht mehr möglich. Außerdem ist es eine Tatsache, daß wir in zwei sehr unterschiedlichen Gesellschaftssystemen leben, in denen wir uns jeweils zurechtzufinden haben. Sofern in dieser Denkschrift nicht von spezifisch »westliehen« Wertungen ausgegangen wird, sondern von allgemeinen christlichen, wäre sicherlich nichts dagegen einzuwenden, daß hier etwas zur Eigentumsbildung in einem westlichen Gesellschaftssystem gesagt wird. Aber auch auf diese Argumentation gibt es mehrere Gegenfragen: 1. Wenn so von allgemein-christlichen Wertungen ausgegangen wird, besteht dann nicht doch die Gefahr, daß auch wir evangelische Christen so etwas wie ein Leitbild eines christlichen Gesellschaftssystems haben? 2. Wenn nein, wird dann nicht damit anerkannt, daß wir Christen zu den gesellschaftspolitischen Grundsatzfragen eigentlich gar nichts zu sagen haben, daß es in der Tat nur darauf ankommt, ein Gesellschaftssystem »in der rechten Weise« anzunehmen? Eine solche Argumentation könnte sich sogar auf Paulus stützen, der eben nicht eine Staatsmetaphysik entworfen hat, sondern in Röm. 13 schlicht von der Faktizität des Staates gesprochen hat", Aber eine solche Einstellung würde doch eben die völlig andere gesellschaftliche Situation übersehen. Mag man vom »Ende des konstantinischen Zeitalters« reden oder nicht: Der Christ hat heute eine gesellschaftspolitische Verantwortung – auch in den

---

1. *Ernst Wolf:* Die Königsherrschaft Christi und der Staat, in: Werner Schmauch, Ernst Wolf, Königsherrschaft Christi, Th. Ex. h. N. F., H. 64, München 1958, S. 41. Vgl. dazu *Ernst Kasemann.* Römer 13, 1-7 in unserer Generation, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche, 56. Jg., 1959, Heft 3, S. 316 ff., bes. S. 371 ff.

Gesellschaftssystemen, denen er politisch nicht zustimmen kann. So gesehen kann eine Eigentumsdenkschrift also folgendermaßen aufgebaut sein: Sie müßte schort konkret zum betreffenden Gesellschaflssystem Stellung nehmen, *ohne* dabei die *Relativität* des betreffenden Gesellschaftssystems zu übersehen. Gerade dadurch, daß sie diese Relativität betonen würde, würde sie sich den Blick offenhalten für den Bruder, der in einem anderen Gesellsmaftssystem leben muß. Das würde zur Folge haben, daß bei der Durehelenkung gesellsmaftspolitismer Fragen nur Kriterien herangezogen würden, die nicht nur auf dem Boden einer diristliehen Kultur gewachsen sind, sondern die sich ausweisen können als Kriterien, die dem diristliehen Glauben direkt entsprechen, die sich also in den Geboten oder sonstigen biblischen Weisungen wiederfinden. Nur *diese* Kriterien würden auch die Brücke zum Bruder, der in einer anderen gesellschaftlichen Ordnung leben muß, offenhalten.

Dabei kann es sich weder um einen primitiven Biblizismus handeln, noch um den Entwurf eines gesellsdiaflspolitischen Systems. »Es geht in der konkreten Sozialethik nicht um abstrakte Moralprinzipien, ebensowenig um tedmische Einzelanweisungen (etwa juristischer, organisatorischer, politischer ökonomischer Art), sondern um die -mittleren Axiome< *(I. H. Oldham),* die das Gebot des Herrn in einer geschichtlichen Situation der Gesellschaft, im Raum eines bestimmten Gesellschaftskörpers konkretisieren ... Das, was das Neue Testament in seinen -Haustafeln- für die spätantike Großfamilie, den Oikos, an Weisungen zu formen begonnen hat, ist auszudehnen auf die heutige Gesellschaft und ihre Gruppen. Soldie Weisungen werden, weil sie auf einen bestimmten historischen, sozial gebundenen Adressaten ausgerichtet sind, vergänglich sein ... Aber es ist die ewige, unerschöpfliche Fruchtbarkeit der Liebe, daß sie sich immer aufs neue zu wandeln vermag und in allen gesellschaftlichen Systemen und Verhältnissen sich neu verleiblichen kann, daß sie, um mit Luther zu reden, neue Gesetze, neue Dekaloge aufzurichten die Vollmacht und Fähigkeit besitzt-,.

Betrachtet man unter diesen Aspekten die Eigentumsdenkschrift, so wird man ihr zubilligen müssen, daß sie versucht, diesen Anforderungen gerecht zu werden. Wie weit dabei westliche Wertungen doch mitenthalten sind, wird noch näher zu prüfen sein. Wenn diese Frage bejaht werden sollte, dann wäre weiter zu fragen, welchen Charakter die mittleren Axiome haben müßten.

Der erste Abschnitt versucht unter der überschrift »Das Eigentum und der Eigentümer vor Gott« eine theologische Grundlegung zu geben. Diese theologische Begründung ist mehr als nur eine fromme Präambel. Sie trägt die Denkschrift, auf sie wird auch in der Denkschrifl: noch mehrmals Bezug genommen (Thesen 8, 12, 19 und 26). Man wird von einer Denkschrifl: allerdings keine Prinzipienlehre erwarten dürfen oder eine dogmatische Grundlegung, wie sie in den theologischen Ethiken vorgenommen wird. Eine solche Grundlegung kann höchstens das Spiegelbild der theologisch-ethischen Diskussion sein; das triffi auf den ersten Abschnitt der Eigenrumsdenkschrift zu. Die Divergenz zwischen dem ordnungstheologischen und dem christologischen Ansatz in der evangelischen Sozialethik führt dazu, daß der erste und zweite Artikel unverbindlich nebeneinander stehen, so daß zuletzt der ordnungstheologische Ansatz in dieser Denkschrifl: die Oberhand behält.

---

2. Hemz-Dietrub Wendland: Die Kirche in der modernen Gesellschaft, 1. Aufl., Hamburg 1956, S. 34.

So beziehen sich These 1 und 2 auf Gott den Schöpfer und das Schöpfungsgebot. In These 3 wird dann von der allen Menschen in Jesus Christus angebotenen Erlösung gesprochen. Aber es wird dabei nicht auf die Königsherrschaft Christi in irgendeiner Weise Bezug genommen, sondern lediglich festgestellt, daß die christliche Botschaft allen Menschen zu allen Zeiten gilt. Von dieser Erlösung her läßt sich offenbar gar nichts prinzipiell für das Eigentum ableiten, denn es heißt: »Der Mensch ist mit oder ohne Eigentum berufen, in der Freiheit der Kinder Gottes zu stehen.« Zwar heißt es sofort in These 4: »Diese Freiheit des Menschen in Christus darf nicht so mißdeutet werden, als wäre das Eigentum ohne Bedeutung für das Mensdisein.« Doch es wird nicht die umgekehrte Frage gestellt, welche prinzipielle Bedeutung denn die Erlösung Christi für die Eigentumsfrage hat. Der nächste Satz führt als Begründung des ersten an: »Das Recht des Menschen, über irdische Güter zu verfügen, ist eine Gabe Gottes, die den Menschen hilft, in Verantwortung und Freiheit miteinander zu leben.« Hier ist allerdings nicht ganz klar, ob der Begriff »Freiheit« des Satzes 2 mit dem Begriff »Freiheit« in Satz 1 identisch ist, oder ob nicht vielmehr der Begriff »Freiheit« in Satz 2 bereits politisch und sozial gemeint ist und gegenüber dem »letzten« Axiom der Freiheit der Kinder Gottes nicht ein »mittleres« Axiom darstellt. Beide Möglichkeiten sind denkbar: Man könnte aus der Freiheit in Christus folgern, daß man auch in »Verantwortung und Freiheir« leben soll, man könnte allerdings auch meinen, diese»Verantwortung und Freiheit« sind hier nicht christologisch zu interpretieren, da sie als »eine Gabe Gotres« verstanden werden, und hier die Vermutung näherliegt, daß auf den ersten Artikel abgehoben wird. Der sozialpolitische Praktiker wird vielleicht ein derartiges Auseinanderklauben für eine Spitzfindigkeit halten, zumal sich die Frage stellt: Ist es denn überhaupt möglich, den ersten gegen den zweiten Artikel so gegeneinander auszuspielen, wie das eben angedeutet wurde? - Wir werden diese Frage im Augenblick noch nicht beantworten können, aber nach weiteren Überlegungen zum ersten Abschnitt nochmals aufgreifen müssen.

These 4 sagt dann weiter: »Bei rechtem Gebrauch dient das Eigentum dem Menschen dazu: a) für sein Leben und für das seiner Nächsten selber Vorsorge zu rreffen.« Dieser Punkt wird im zweiten Abschnitt in These 8 nochmals theologisch mit dem Satz aus Luthers Kleinem Katechismus untermauert: »Der Christ soll seinem Nächsten sein Gut und Nahrung helfen bessern und behüten- und daraus dann in These 8 die »gemeinsame Verantwortung für die rechte Erhaltung und Verteilung des Eigentums« abgeleitet. Man wird sich davor hüten müssen, diesen Satz dahin mißzuverstehen, als könne die»Vorsorge« durch das Eigentum wohlfahrtsstaatliche Maßnahmen ablösen, worauf schon *Karrenberg* hingewiesen har'. - »... b) seine Gaben und seine Schaffenskraft in Freiheit zu entfalren.« Auch hier wäre wiederum zu fragen, wie Freiheit verstanden werden soll. Vermutlich ist hier ein politischer und sozialer Begriff von Freiheit gemeint. - »... c) seine sittlichen Entscheidungen in größerer wirtschaftlicher Unabhängigkeit zu treffen.« Gemeint ist hier offenbar, daß ein größeres Vermögen (nicht Eigentum) den Menschen unabhängiger macht. So formulierte schon *Konrad Stopp:* »Ein Arbeitnehmer mit einem Vermögen schon

3. Vgl. die Einführung zur Denkschrift von Prof. D. Dr, *Friedrich Karrenberg,* abgedr. in ZEE *6/1962,* S. 243 S., bes. S. 245.

in Höhe von 10000 DM wäre wesentlich freier als er es bisher ist. Er wäre weder an die goldenen Ketten seines Betriebes gebunden, noch wäre er allein abhängig von den Versorgungsleistungen der Versicherungen und des Staates. Er könnte sowohl gegenüber den Funktionären als auch gegenüber seinen Vorgesetzten im Betrieb einmal nein sagen, wenn ihm seine überzeugung ein solches Nein abnötigt, ohne Angst vor Entlassung oder Ausschluß haben zu müssen, da hinter ihm ein Vermögen als Reserve steht, das im Notfall zum persönlichen Gebrauch verfügbar ist[4].« Mit Recht spricht Stopp hier von Vermögen und nicht von Eigentum. Denn Vermögen ist gegenüber Eigentum der dynamischere Begriff. Eigentum ist beständiger, soll auf die Dauer behalten werden, Vermögen kann auch für andere Zwecke veräußert werden. Eigentum kann auch gerade in größere wirtschaftliche Abhängigkeit führen, zum Beispiel, wenn auf Grund eines romantischen Siedlungssrrebens oder aus Gründen des Sozialprestiges ein Eigenheim erworben wird, das praktisch mit den zur Verfügung stehenden wirtschaftlichen Mitteln nicht oder nur sehr schwer gehalten werden kann. - »... d) die Rechte des einzelnen und der Gesellschaft gegenseitig zu begrenzen und zu sichern.« Damit soll sowohl einem radikalen Individualismus wie einem radikalen Kollektivismus gewehrt werden. Man wird diesen Satz aber auch nicht in Richtung einer »organischen« Gesellschaftsordnung mißverstehen dürfen, wie sie in den zwanziger Jahren *Othmar Spann* vertrat und heute noch, wenngleich mit einem erheblich anderen Akzent, von katholischen Gesellschaftstheoretikern vertreten wirdt, - »... e) Wirtschaft und Gesellschaft als Ganzes interessiert und verantwortlich mitzubestimmen.s Dieser Satz ist unklar. Die Mitbestimmung in der Bundesrepublik war gerade eingeführt worden, weil die Arbeitnehmer nicht über das Eigentum an Produktionsmitteln verfügen. Soll .dieser Satz ein Hinweis auf mögliche Miteigentumsformen sein? Selbst wenn dies der Fall sein sollte, bleibt noch unklar, wie weit das Eigentum dazu dienen kann, in der Gesellschaft verantwortlich mitzubestimmen. Als Verbraucher bestimme ich in einer Marktwirtschaft natürlich mit, aber hier ist nicht das Eigentum das Entscheidende, sondern das Einkommen. Wie weit der Eigentümer an Produktionsmitteln heute mitbestimmt, ist eine Tatfrage. Ihre Beantwortung hängt sehr davon ab, ob wir es mit einem Einzeleigentümer oder mehreren, ja vielleicht sogar unzähligen Eigentümern zu tun haben. Die »Mirbestimmung« zum Beispiel der Volkswagenaktionäre ist so gering, daß von ihr nicht gesprochen werden kann, es sei denn über das Medium einer Volkswagenaktionärsvereinigung. Aber die Mitbestimmung durch Vereinigungen kennen wir auch ohne Eigentum, man denke an die Selbstverwaltungskörperschaften der Sozialversicherung, an die Interessenverbände, Standesvertretungen usw,

Die fünf Punkte sind der Grund dafür, weshalb die Mitglieder der Kammer für Soziale Ordnung dafür eintreten, »daß jedem Menschen eine reale Möglichkeit eröffnet wird, Eigentum zu erwerben«. Zusammengefaßt: »Der Mensch soll smein- sagen können, um frei zu sein.«

4. *Konrad Stopp:* Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand, hg. von der Pressestelle der Evangelischen Aktionsgemeinschaft für Arbeiterfragen in Deutschland in Verbindung mit dem Publikationsausschuß der Süddeutschen Aktionsgemeinschaften (Bad Boll), 1960, S. 10.

5. *Oswald v. Nell-Breuning:* Wörterbuch der Politik, Heft 1, »Zur christlichen Gesellsdiaflslehre«, Freiburg 1947, Sp, 46.

Dem treten in These 5 folgende Sätze gegenüber: »Irn Dienst Gottes und um des Verhältnisses zu den Menschen und um des Gemeinwohls willen gilt freilich auch der Satz: Der Mensch muß -dein- sagen können> um frei zu bleiben. In der Nachfolge Jesu Christi und als Mitmensch der Notleidenden wird sich darüber hinaus der Christ immer wieder persönlich vor die Frage gestellt sehen, ob er nicht alles hergeben müsse, Die Bewährung des Menschen vollzieht sich auch in Verzicht und Opfer und in Distanz gegenüber Hab und Gut. So sagt der Apostel Paulus von den rechten Christen, daß sie -haben als hätten sie nidit-« (These 5).

These 6, Abs. 1 gehört so unmittelbar dazu, daß wir sie ebenfalls noch in vollem Wortlaut zitieren wollen: »Irn Umgang mit dem Eigentum soll der Mensch also nach Gottes Willen in einer Spannung leben zwischen der Freiheit zur Aneignung und zum Verzicht. Die Mißachtung dieses göttlichen Willens macht nach der Heiligen Schrift selbst den größten Eifer für Gottes Sache und allen Gottesdienst fragwürdig. Die Heilige Sdirifl will uns aber keine unabänderlich gültigen Einzelbestimmungen zur Frage des Eigentums auferlegen. Es ist vielmehr notwendig, daß sich jede Generation von neuem unter sorgfältiger Beobachtung der sachlichen Voraussetzungen mit einem von der Heiligen Sdirifl erleuditeten Gewissen prüft, wie zwischen Recht und Unrecht in der Frage des Eigentums zu untersmeiden isr.«

Es ist kein Wunder, wenn die *»Herder-Korrespondenz«* diese Sätze als »die evange-Iisdie, d. h. am Neuen Testament orientierte Fassung des Naturrechts-se, erklärt. Tritt doch der zum wesentlichen Bestandteil der katholischen Soziallehre gehörende Begriff Gemeinwohl unmittelbar neben den des Gottesdienstes und der Mitmenschlichkeit. Nun ist an sich nichts gegen den Begriff Gemeinwohl einzuwenden, nur müßte deutlich gemacht werden, daß er hier nicht als Bestandteil einer ontologisch fundierten Gesellsdiaflslehre zu verstehen ist. Hier zeigt sich, daß das christologisdie Moment in der Eigentumsdenkschrift zu wenig zum Tragen gekommen ist. So sehr hervorzuheben ist, daß die Möglichkeit des Totalverzimtes auf Eigentum in einer offiziellen sozialethischen Verlautbarung des Protestantismus ihren Platz findet - und damit der Weg der Armut, den einige evangelische Kommunitäten eingeschlagen haben, als eine sozialethische Verhaltensweise angesehen wird, die auch dem evangelischen Glauben gemäß ist -, so sehr ist doch zu fragen, ob dieses der einzige Punkt ist, an dem die Nachfolge Jesu Christi für das Eigentum in christlicher Sicht von Bedeutung ist. Hier kommt es nun darauf an, ob man den christologischen Ansatz wählt oder nicht. Tut man es nicht, so hat die Nachfolge in der Tat nur private Bedeutung, die allerdings ein Zeichen aufrichtet. Nachfolge in christologischer Sicht »ist das -Tragen des Kreuzes-, zugleich das Leben in -Freiheit- von der Welt und ihr gegenüber. Sie ist die Voraussetzung dafür, als Christ in der Welt den Aufgaben des irdisehen Lebens in Gemeinschaft nüchtern, distanziert, aber im bewußten Einsatz selbstverantwortlidier Erwägung des jeweils Richtigen zu begegnen/.« Eine so verstandene Nachfolge führt auch nicht zu einem christologischen Naturrecht, das letztlich genauso kasuistisch wäre wie das aristotelisch-thomistische, sondern läßt den Raum offen für eine existentielle

6. Herder-Korrespondenz, XVI. Jg., 1962, S. 402 (Heft 9, Juni 1962).
7. Ernst Wolf, Art. »Nachfolge«, Ev. Soziallexikon, 1. Auf!. 1954, Sp. 745.

Entscheidung im persönlichen und für eine nüchtern-pragmatische im gesellschaftlichen Bereich. Deshalb sind die Worte wie »smein- sagen können« und »>dein< sagen können« gerade nicht naturrechtlich zu interpretieren, sondern als die Aufforderung zu einer Entscheidung zu verstehen, die immer neue Vollzüge fordert, bzw. sich immer wieder neu in Frage stellen lassen muß. Auch das letztere wird in der Denkschrift betont, wenn davon gesprochen wird, daß die Aufgabe der Prüfung, »wie zwischen Recht und Unrecht in der Frage des Eigentums zu untersmeiden ist«, jeder Generation von neuem obliegt. Mit diesem Satz wird zugleich jeglicher konservativen Ideologie der Abschied gegeben. - Das naturrechtliche Mißverständnis hätte sich allerdings leichter vermeiden lassen, wenn deutIich gemacht worden wäre, daß die Erlösertat Christi auch institutionelle Bedeutung hat. Es bleibt unklar, wie man von einer Gruppe verlangen kann, »mit einem von der Schrift erleuchteten Gewissen« zu prüfen. Einmal tritt uns hier ein kollektiver Gewissensbegriff entgegen. Sodann: Wer will denn feststellen, wann ein Gewissen von der Heiligen Schrift erleuchtet ist? - Sicherlich wäre das naturrecheliehe Mißverständnis auch nicht so leicht aufgetreten, wenn man die Bestimmungsgründe für die Funktion des Eigentums nicht in die Mitte dieses Abschnittes (These 4 a-e) gestellt, sondern an den Schluß gesetzt hätte. Die Forderung der Nachfolge hat eindeutig den Vorrang vor diesen Zwecksetzungen.

Der zweite Abschnitt ist betitelt »Eigentum in der industriellen Gesellsdiafi«. Zunächst wird die vielfältige Abhängigkeit des einzelnen betont (These 7). Es ist richtig, daß diese Feststellung durch einen Hinweis auf die Verfügungsgewalt der Manager-Unternehmer nicht widerlegt wird. Ja, man hätte noch einen Schritt weitergehen können und auch den Eigentümer-Unternehmer mit einbeziehen können. Denn auch seine Leistung ist nicht denkbar ohne die vielfältigen Vorleistungen des Gemeinwesens (man denke an Kanalisation, Straßenbau, Elektrizität, Fernsprechanlagen usw.), Er ist aber auch abhängig von der Steuerpolitik des Staates und der Gemeinden (Höhe der Gewerbesteuer!) und der konjunkturellen Lage. Diese vielseitigen Abhängigkeiten lassen allerdings die Frage aufkommen, ob die Verfügungsmacht über das Eigentum heute nicht sehr viel mehr eingeschränkt ist als in früheren Zeiten. Auf der anderen Seite bleibt allerdings das Problem der Macht, die Verfügungsgewalt (mit oder ohne Eigentum) über die Produktionsmittel verleiht.

Es ist konsequent, realistisch und keineswegs mit dem christlichen Glauben unvereinbar, wenn in These 8 von dieser Abhängigkeit gesagt wird, sie brauche »nidit im Widerspruch zur Freiheit und zur Würde des Menschen zu stehen«. Auch die Forderung, die sich daraus ergibt, ist stichhaltig: »Die Abhängigkeitsverhältnisse müssen darauf angelegt sein, daß möglichst jeder daran interessiert und dazu befähigt wird, die Ordnung des gemeinsamen Lebens nach seinen Aufgaben, Kräften und Gaben mitzutragen.« Doch ist die daran geknüpfte Feststellung, dies sei nur dann möglich, »wenn auch sein Leistungsbeitrag zum Sozialprodukt möglichst gerecht gewürdigt wird«, zu allgemein gehalten; auch später werden keine Kriterien genannt, durch die man eine solche gerechte Würdigung des einzelnen Leistungsbeitrages näher bestimmen könnte. Allerdings soll keineswegs die Schwierigkeit verkannt werden, die hier zu überwinden ist. Genauer gefragt: Ist sie überhaupt zu überwinden? Das sogenannte Zurechnungsproblem ist nicht lösbar, so daß der einzelne Produktionsfaktor auch nicht genau entsprechend seinem Leistungsbeitrag ent-

schädigt werden kann. Andererseits hat schon *E. Preiset* auf den Einfluß der Eigentumsdifferenzierung, auf die funktionelle Einkommensverteilung hingewiesen, das heißt, daß die Einkommensverteilung unter den Produktionsfaktoren Arbeit, Boden, Kapital - unabhängig von einer nachträglichen Umverteilung durch Steuer- und Sozialpolitik.o- von der Eigentumsverteilung abhängig ist[8]. Vielleicht hätte man aber wegen der Interdependenz der ökonomischen Faktoren besser auf das Wort von der verantwortlichen Gesellschaft hingewiesen, als die Forderung nach einer gerechten Würdigung des einzelnen Leistungsbeitrages mit einem Satz aus Luthers Erklärung zum siebenten Gebot zu belegen, der auf die landwirtschaftlichen Verhältnisse mit der Möglichkeit gegenseitiger Nachbarschaftshilfe ausgezeichnet paßt. - Die folgenden Thesen warnen vor den Folgen einer einseitigen »Anhäufung von Eigentum am Produktivvermögen«. Das ist weiterhin zu beachten. Denn es geht der Denkschrift um »eine gerechte Verteilung des Sozialprodukts« (These 10), und nicht um die Frage der Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel. (Dennoch vermißt man eine Bezugnahme auf das Wort des Rates der EKD zur Mitbestimmung [1950] und auf den Brief des Vorsitzenden des Rates der EKD zum Lastenausgleich [1951].) - Deshalb verlangt die Denkschrift, »daß die gesetzlich festgelegte Mehrbelastung der wirtschaftlich Stärkeren real bleibt und nicht nur nominellen Charakter annimmt« (These 12), womit sie selbstverständlich nicht einer nivellierenden Gleichmacherei das Wort redet, sondern ausdrücklich die Differenzierung des Einkommens nach der Leistung anerkennt (These 11). Als »in einer freien Wirtschaft geeignete Maßnahmen«, um »hohe Einkommen und großen Besitz ... stärker zu Leistungen für die Gemeinschaft aller heranzuziehen«, werden »insbesondere funktionierender Wettbewerb« und »Stabilität der Währung« genannt (These 12). – Man könnte vermuten, daß die Denkschrift in ihrem ökonomischen Teil vom neoliberalen Gedankengut geprägt worden sei. Sie ist das sicherlich zu einem guten Teil. Aber die Verfasser könnten durchaus mit Recht darauf hinweisen, daß auch der Neosozialismus diese Gedankengänge vertritt. Evangelische Sozialethik wird von ihrem theologischen Ansatz her niemals ein eigenes Wirtschaftssystem entwerfen können, sondern vielmehr die jeweils neuesten Erkenntnisse der Theorie der Wirtschaftspolitik zur Kenntnis zu nehmen haben, wobei ihr allerdings die Prüfung obliegt, wie weit diese Erkenntnisse von einem Wertstandpunkt aus gewonnen werden, den sie sich nicht zu eigen machen kann.

Der dritte Abschnitt schildert vornehmlich die »Eigentumsenrwicklung in der Bundesrepublik Deutsdiland«, Es werden die Gründe des wirtschaftlichen Wiederaufbaus in Westdeutschland dargelegt - zugleich als Begründung für die einseitige Vermögensbildung: Das Horten in der RM-Zeit. (Ob man hier sagen kann: »Auf diese Weise konnten die genannten Betriebe -sdiledites- Geld in -gutes- Geld umwandeln« [These 13a], erscheint fraglich. Natürlich ist es richtig, daß die mit RM produzierten Güter DM einbrachten. Aber entstanden diese Güter allein durch RM oder nicht ebenso durch Kompensationen, also »gutern« Geld in der RM-Zeit, wenn man *so* will?) Sodann werden genannt: Die höhere Bewertungsmöglichkeit durch das DM-Bilanzgesetz, »die möglichen Steuerersparnisse durch

8. Erich Preiser: Besitz und Macht in der Disrributionstheorie, in: Bildung und Verteilung des Volkseinkommens, 2. Aufl., Göttingen 1961, S. 2271f.

Abschreibungen« (13b), der »großeNachholbedarf an Verbrauchsgütern aller Art« (13e), der zusammen mit dem anfänglichen »Zweifel an der Wertbeständigkeit der neuen Währung« »in den ersten Jahren nach der Währungsreform die Spartätigkeit der Bevölkerung« hemmte und zu »merkbaren Preissteigerungen für Verbrauchsgüter« führte. Es wird zugegeben, daß hierdurch »vor allem die Inhaber von Besitztiteln an produktivem Vermögen« bevorzugt wurden (These 14). Die Denkschrift gibt aber zu bedenken: »Der rasche wirtschaftliche Aufbau zum Nutzen aller und die rechte Verteilung des entstandenen Vermögens waren unter den gesellschaftspolitischen Verhältnissen der Nachkriegszeit vielleicht nicht gleichzeitig erreichbar« (These 14). Sodann wird auf die Vermögensbildung der öffentlichen Hand verwiesen und betont: »Es erscheint angezeigt zu überprüfen, ob diese Anhäufung großer Vermögenswerte in der öffentlichen Hand wirklich dem Interesse der Allgemeinheit dient und wie weit sie dazu benutzt werden können, die Bildung von Eigentum in den Händen bisher eigentumsloser Volksschichten zu fördern« (These 15). Unklar ist hier allerdings, warum nur die Vermögensbildung der öffentlichen Hand einer Revision unterzogen werden soll. Welcher ethische Unterschied besteht zwischen der, Vermögensbildung in privater und in öffentlicher Hand, so daß nur die letztere als revisionsbedürftig angesehen wird? Leider wird auch keine Begründung abgegeben, warum eine solche überprüfung »großer Vermögenswerte in der öffentlichen Hand« angezeigt erscheint. Oder anders ausgedrückt: Warum ist die Macht, die durch die »Anhäufung großer Vermögenswerte in der öffentlichen Hand« entsteht, offenbar gefährlicher als die Macht, die durch Entstehung von großen Privatvermögen gebildet wird? Ohne eine ausreichende Begründung wird sowohl die Reprivatisierung wie umgekehrt die Forderung nach einer Sozialisierung zur Ideologie! Zudem hätte geklärt werden müssen, ob die in der öffentlichen Hand befindlichen Vermögenswerte nicht dringend dazu nötig sind, die sogenannten sozialen Bedarfe zu befriedigen. (Und wie steht es mit dem bei den Kirchen angehäuften Vermögen?)

These 16 nennt einen ersten Vorschlag zur privaten Eigentumsbildung und leitet damit zum Abschnitt IV, »Die Aufgabe der breiteren Eigenrumsverteilung«, über: Das Eigenheim. Doch verhindern die gestiegenen Bodenpreise »in vielen Fällen die Möglichkeit, Eigentum an Wohnraum für angemessene Gegenleistung zu bilden«. Hier ist zweierlei unklar: Der Begriff »Eigentum an Wohnraum« kann auch Eigentumswohnung bedeuten. Sodann: Man kann nicht einerseits »funktionierenden Wettbewerb« akzeptieren, um andererseits sich aus familienpolitischen Gründen über zu hohe Bodenpreise zu beklagen. Mit Recht liegen der evangelischen Sozialethik familienpolitische Ziele am Herzen. Sie wird aber diese Zielsetzungen mit den allgemeinen koordinieren müssen, wie es in etwa die Denkschrift der Hermann-Ehlers-Gesellschaft »Sozialpolitik aus evangelischer Verantwortung« getan hat.

These 18 bringt das wirtschaftspolitische Hauptanliegen der Denkschrift, nachdem schon These 17 darauf hingewiesen hat, daß in der heutigen Zeit, in der der Wiederaufbau im großen und ganzen abgeschlossen ist, »bisher nicht begünstigte Glieder des Volkes aus Gründen der Gerechtigkeit und im Interesse einer gesünderen Sozialstruktur durch besondere Maßnahmen in ihrer Vermögensstruktur unterstützt werden«. Sodann wird festgestellt: »In einer wachsenden Wirtschaft wird es auch künftig einen wachsenden Bedarf an

Investitionsgütern geben.« *Diese* Voraussetzung *ist* grundlegend für *die weiteren* Ausführungen. Denn nur *in einer* wachsenden Wirtschaft läßt sich das Ziel der Denkschrift erreichen: Breite Eigentumsstreuung. Diese soll dadurch bewirkt werden, daß »die Empfänger von Lohneinkommen in wachsendem Maße selbst Eigentum an Produktionsmitteln bilden und dieses ständig vermehren«. Das *ist* aber nur dann möglich, »wenn Lohn- und Gehaltsempfänger, die Anteilsrechte am Produktivvermögen *in die* Hand bekommen, dieses *in* der Regel nicht zur Steigerung ihres Konsums veräußern, sondern behaltene, Diese Forderung ist nicht nur ökonomisch berechtigt, da Preissteigerungen die unerläßliche Folge wären, »wenn Anteile an der Zuwachsrate des Produktivvermögens der Wirtschaft .., zur Befriedigung zusätzlicher Wohn- und Lebensbedürfnisse-s verwandt würden, sondern auch sozialethisch: »Das Recht auf Eigentum ist nicht nur in der seine Entstehung begründenden Leistung, sondern auch in der Bereitschafe zur rechten Bewahrung des Erworbenen sittlich begründete (These 19). Hinzu kommt, daß eine nachträgliche Korrektur der Eigentumsverteilung nicht gut möglich ist. Enteignung würde, abgesehen von der Frage der verfassungsmäßigen Zulässigkeit, Rechtsordnung und Rechtssicherheit gefährden (These 20). »Diese Erkenntnis schließt aber nicht aus, daß ein Teil des Gewinns künftig für besondere Maßnahmen herangezogen wird, durdi die eine gerechtere, von breiten Kreisen der Bevölkerung getragene Eigentumsordnung eingeleitet wird. Aud; sollten Anreize gegeben werden, die Kapitalgrundlage für wirtschaftliches Wachstum weit mehr als bisher in der Bildung eines breitgestreuten Eigentums zu suchen- (These 21). Hierbei denkt man besonders an »eine spürbare Erleichterung der Sparleistung und des Aktienerwerbs« (These 22), vor allem aber daran, »daß neben dem freiverfügbaren Lohn ein zusätzlicher Einkommensteil gewährt wird, der nicht zum Verbrauch, sondern zur produktiven Eigentumsbildung bestimmt ist und darum besonderen Bindungen unrerliegt« (These 23). Dieses - jedenfalls für eine gewisse Dauer vorgesehene - Zwangssparen wird folgendermaßen begründet: »Ein Zwangssparprozeß zugunsren der Unternehmen und der öffentlichen Hand vollzog sich bisher schon dort, wo die Konsumentenschafl: durch die hohen Preise der Nachkriegszeit gezwungen war, zu der Bildung von Investitionskapital beizutragen. Es kann kein Widersprudi zu einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung sein, wenn der Sparzwang nun auch denen zugute kommt, die bisher an der Kapitalbildung keinen Anteil hatten. *Dabei* sollen möglichst alle Kreise der Arbeitnehmerschaft, nicht nur die Arbeitnehmer der gewerblichen Wirtschaft, berücksichtigt werden.«

Kann man beide Arten des Zwangssparens miteinander vergleichen? Das Zwangssparen nach der Währungsreform hatte im Preisbildungsprozeß der Marktwirtschaft seine Ursache, das jetzt geforderte Zwangssparen müßte gesetzlich eingeführt werden. Ganz abgesehen davon, daß ein soldies Zwanssparen offensiditlich nicht mit dem Grundgesetz zu vereinbaren ist[9], es kann schwerlich in einer Wirtschafl:sordnung Platz finden, die auf »funktionierendem Wettbewerb« (These 12) beruht. In der Marktwirtschaft haben die Wirt-

9. Diese Meinung äußerte sowohl Bundestagspräsident *Gerstenmaler* auf einer Tagung in Loccum (vgl, Sonntagsblatt Nr, 26 vom 1. Juli 1962, S. 2) wie *Wollgang Abendroth* in seiner kritischen Stellungnahme zur Eigentumsdenkschrifl unter der Übersdirifl »Ein Schritt vorwärts, zwei Schritt zurück« in •Junge Kirdie«, 23. Js- 62, S. 383 (Heft 7/62). VgI. zum Abendrothschen Aufsatz meine Bemerkungen in »junge Kirche«, Heft 8/62, S. 485 ff.

schaftssubjekte so große Freiheit wie nur irgend möglich. Man wird es dann auch ihnen überlassen müssen, ob sie sparen oder konsumieren wollen. Möglich sind Anreize, wie sie die Denkschrift in These 22 empfiehlt, weil diese den Marktprozeß bestehen lassen und ihn nur mit sogenannten marktkonformen Mitteln beeinflussen, aber nicht die freie Entscheidung der Wirtschaftssubjekte unterbinden. Damit ist nicht für oder gegen die Marktwirtschaft Stellung genommen, sondern es sollte nur auf die Unvereinbarkeit des wirtschaftspolitischen Mittels Zwangssparen mit der wirtschaftspolitischen Ordnung Marktwirtschaft hingewiesen werden. Man kann nun einwenden, daß es in der wirtschaftspolitischen Praxis unzählige Eingriffe gibt, die ebenfalls nicht marktkonform sind, zum Beispiel der Baustopp. Aber soll eine Denkschrift, die doch Grundsatzfragen erörtern will, sofort dieses Zugeständnis machen? Dann wäre es doch eindeutiger gewesen, man hätte genauer gesagt, in welcher wirtschaftspolitischen Ordnung man sich die Eigentumsverteilung vorstellt. These 12 erweckt den Eindruck, als sei die Soziale Marktwirtschaft der Bundesrepublik gemeint. Auch der dort gebrauchte Begriff "freie Wirtschaft« läßt sich schwerlich mit dem Zwangssparen vereinbaren.

Sodann ist zu fragen, ob der Investivlohn, um den es sich hier handelt, wirklich zu einer Eigentumsverteilung führen kann. Jüngst wurden drei kritische Untersuchungen zu diesem Problem vorgelegr'P. Alle drei Untersuchungen setzen eine vollbeschäftigte und wachsende Wirtschaft für die prinzipielle Durchführbarkeit des Investivlohnes überhaupt voraus. Ob wir eine solche ökonomische Situation in Zukunft haben werden, ist jedoch ungewiß. *Loesch* macht darauf aufmerksam, daß Investivlöhne nur in einer ganz speziellen konjunkturellen Situation eingeführt werden können, nämlich wenn der Verbrauch schneller steigt, als die Produktionü. Dies war auch die Situation, als O. *o. Nell-Breuning* zum erstenmal den Investivlohn vorschlug: Im Herbst *1950*[12]. Loesch fährt fort: "Nach dieser ganz speziellen Phase der Konjunktur müssen die Investitionslöhne aber sofort wieder abgebaut werden, weil sie den Verbrauch drosseln und Rezessionstendenzen auslösen können[13].« Wenn die Unternehmerseite (bzw. ihr nahestehende Autoren) den Gedanken des Investivlohnes wegen der größeren Kostenbelastung verwirft[14], so ist das zwar ein Argument, das bei jeder Lohnerhöhung vorgebracht wird, aber seine Berechtigung dann erhält, wenn die Voraussetzung stetigen Wirtschaftswachstums entfallen sollte. In diesem Falle ist bei Beibehaltung der Investivlöhne sogar Arbeitslosigkeit möglich, sofern es nicht ge-

---

10. Achim v. Loesch: Zur Problematik des Miteigeneums. Die Pläne der Eigentumsbildung der Arbeitnehmer aus der Selbstfinanzierungsrate der Industrie, Volkswirtschaftliche Schriften, Heft 57, Duncker & Humblor, Berlin 1961. – *Hildegard Wiegmann:* Breitere Vermögensstreuung. Pläne - Möglichkeiten - Grenzen, in: Jahrbuch des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westf. Wilhelms-Universität Münster, hg, von Joseph Höffner, 2. Bd., Verlag Regensburg, Münster 1961. – *Helmut Winterstein:* Der Investivlohn in der Bundesrepublik Deutschland, Nürnberger Abhandlungen zu den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, Heft 16, Duncker & Humblot, Berlin 1961.

11. Loesch, a.a.O, S. 36.

12. Vgl. *Oswald* e, *Nell-Breuning:* Wirtschaft und Gesellschaft, Bd. I, Freiburg 1956, S. 403 ff.

13. Loesch, a.a.O, S. 36.

14. *Albrecht Picker:* Auf gefährlicher Wegstrecke, FAZ vom 26. Juni 1962. - *Alesender Elbrächter:* Zur Technik des Investivlohns, Industriekurier vom 5. Juli 1962. - Vgl. auch Industriekurier vom 7. Juli 1962, S. 4. - FAZ vom 21. Juli 1962, S. 7. - *Ernst Günter Vetter:* Der Investivlohn - ein gefährliches Experiment, FAZ vom 30. Juli 1962.

lingt, die Kostensteigerungen durch Rationalisierung abzufangen->. - Aber auch für die gegenteilige konjunkturelle Situation sind Investivlöhne falsch: »Liegt im Falle einer überhitzten Konjunktur der Ausgangspunkt für die überhitzung im Investitionsgüterbereich, sind ebenfalls Gegenmaßnahmen in Gestalt von Investitionslöhnen falsch, da sie die überversorgung der Industrie mit Kapital nicht bremsents.«

Auch die Verhaltensweisen der Investitionslohnempfänger wie der Unternehmer nach Einführung des Investitionslohnes spielen eine nicht zu unterschätzende Rolle. Gelingt es nicht, die Investitionslohnempfänger zu einem langfristigen Sparen zu veranlassen, so ist alle Mühe vergeblich: Die mit Hilfe des Investitionslohnes gekauften Wertpapiere werden wieder veräußert und es tritt eine neue Konsumgutnachfrage auf[17]. Insofern ist das Zwangssparen zunächst unbedingt nötig, will man eine Änderung der Vermögensstruktur erhalten. Aber nochmals: Es fragt sich, ob sich ein solches Zwangssparen noch mit einer marktwirtschaftlichen Ordnung verträgt, die bewußt auf jedes Planungsmoment verzichtet. Denn durch das Zwangssparen ist »für jeden einzelnen Arbeitnehmer die Konsum- und Investitionsquote festgelegt«, wie O. *v*, Nell-Breuning schreibc"', Nun könnte allerdings eingewandt werden, die Denkschrift habe sich nur allgemein zu einem funktionierenden Wettbewerb als Ordnungsprinzip in These 12 bekannt, ohne damit bereits der heutigen Form der Sozialen Marktwirtschaft in der Bundesrepublik in allen Punkten zugestimmt zu haben. Dann aber hätte dies doch etwas mehr betont werden können; der Ausdruck »freie Wirtschaft« legt - zumal für den nicht nationalökonomisch vorgebildeten Leser - nahe, daß die Soziale Marktwirtschaft der Bundesrepublik gemeint ist. Aber von der Festlegung der Konsum- und Investitionsquote einmal abgesehen, ist bei Einführung des Investitionslohnes auch »mit einem Rückgang der freiwilligen Spartätigkeit bei den Sparkassen zu redmen'?«. - Wie sich die Investitionsneigung der Unternehmer bei bzw. nach Einführung des Investivlohnes gestalten wird, ist zumindest zweifelhaft[20]. Sodann ist zu prüfen, wie die Realisierung des Investivlohnes im einzelnen aussieht. Es ist nicht möglich, an dieser Stelle die zahlreichen Vorschläge zu würdigen, die dazu gemacht worden sind. Bei jedem dieser Vorschläge ergeben sich jedoch wiederum eine ganze Anzahl von Fragen'". Da die Denkschrift keine genauen Einzelvorschläge - bis auf den Investivlohn und auf das Zwangssparen - macht, soll die Diskussion über diese Einzelvorschläge von seiten der Sozialkammer wohl auch nicht von vornherein beeinflußt werden.

Der letzte Abschnitt »Eigenrum in einem mündigen Volk« hebt zunächst das politische Moment einer solchen Eigentumsbildung hervor (These 24), um dann dem Argument zu

---

15. VgI. *Wiegmann,* a.a.O, S. *208* ff. 16. *Loestb,* a.a.O, S. 36.
17. *Wiegmann,* a.a.O, S. 218 f.; *Winterstein,* a.a.O, S. 97.
18. O. *v. Nell-Breunlng,* a.a.O, S. 441.
19. *Loesch,* a.a.O, S. 36. 20. *Loesch,* S. 84f.; *Wiegmann,* S. *208* ff.
21. VgI. außer den in Anm. 10 Genannten: *Sieg/ried* C. *Cassier:* Der Streit um das Miteigentum der Arbeitnehmer, Frankfurt am Main *1960; Theo Thiemeyer:* Gegenwärtige Diskussion über die Vermögensbildung der Arbeitnehmer in der Bundesrepublik, in: Eigentum in der industrialisierten Gesellschaft, Göttingen 1958, S. 59 ff.; *Aloys Oberhauser:* Die wirtschaftlichen Auswirkungen und Grenzen des Investivlohnes, Paderborn 1959; *Konrad Stopp:* Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand, s. Anm. 4; *Hartmut Weber:* Vermögensbildung in Arbeitnehmerhand. Eine Einführung in die zur Diskussion stehenden Vorschläge, in: »Die Mitarbeit«, *10.* Jg., 1961, S. 2 ff.

begegnen, »das Eigentum an den Produktionsmitteln der Industrie müsse im wesentlichen in den Händen großer und erfahrener Kapitalbesitzer - seien sie privatwirtschaftlicher oder gemeinwirtschaftlicher Art – verbleiben«. Vielmehr wären die 80 % Nichteigentümer durchaus imstande, »bei entsprechender Unterweisung und bei Vertretung ihrer Interessen eigene Anteile an dem Produktivvermögen der Wirtschaft zu erwerben und als Sparvermögen nutzbringend für die Wirtschaft zu bewahren« (These 25).

These 26 bringt dann nochmals die ethische Begründung für diese Gedankengänge: »Die Fähigkeit der Menschen, dem göttlichen Auftrag gemäß in rechter Weise -mein- und -dein- zu sagen, verkümmert, wenn sich nicht ein wachsender Raum der Freiheit vor ihnen eröffnet und sie rechtlich, wirtschaftlich, geistig und sittlich fähig werden, selber Haushalter über einen Anteil am Produktivvermögen des Volkes zu sein.« Der alleinstehende Schwache ist allerdings »vielfach« nicht in der Lage, »die mit diesem Vermögen verbundenen Entscheidungsbefugnisse sachgemäß und wirkungsvoll wahrzunehmen«. Deshalb: »Er bedarf der sachgemäßen Beratung und Vertretung, wenn sein Recht entsprechend zur Geltung kommen soll. In einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung sind die freien Glieder des Volkes selbst berufen, durch gemeinsame Vertretungen (als Arbeitnehmer oder als Arbeitgeber, als Verbraucher, Kleinaktionäre etc.) dem überhandnehmen von Machtgruppen in Staat und Wirtschaft zu wehren« (These 26). - Es ist die Frage, ob diese Sätze nicht das Zugeständnis beinhalten, daß heute nicht mehr das Eigentum, sondern die Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel entscheidend ist. Denn was heißt »selber Haushalter über einen Anteil am Produktivvermögen des Volkes zu sein«, wenn dies doch nur wiederum durch eine Gruppenvertretung möglich ist? Keineswegs soll verkannt werden, daß in These 25 einem sehr reaktionären Einwand gewehrt wurde: Die Masse der Arbeitnehmer sei in wirtschaftlichen Dingen nicht bildungsfähig. Hier aber handelt es sich doch wohl auch darum, daß die Kleineigentümer gar nicht über genügende ökonomische Macht verfügen, um über das Produktivvermögen des Volkes mitzubestimmen-t, Ist damit aber nicht das weitere Eingeständnis gemacht, daß in der heutigen Gesellschaft weniger das Eigentumsproblem, denn das Problem der wirtschaftlichen Interessengruppen das Hauptproblem ist? - Wir wollen keineswegs das Anliegen einer gerechten Eigentumsverteilung ablehnen - es wird in These 28 nochmals deshalb wirkungsvoll vertreten, weil »die Erhaltung der Selbständigkeit kleiner und mittlerer Unternehmen- nicht um jeden Preis gefordert wird, sondern nur »soweit sie sich wirtschaftlich vertreten läßt« -, aber es bleibt die Frage, ob wir mit Hilfe des Investivlohnes wirklich zu einer gerechteren Eigentumsverteilung werden kommen können.

Mit dem Problem der Eigentumsverteilung ist die Frage nach der Wirtschaftsordnung überhaupt aufgeworfen. Darüber wird nicht nur wirtschaftspolitisch, sondern auch wirtschaftsethisch noch viel zu diskutieren sein. Kehren wir zu der eingangs gestellten Frage zurück, so dürfte sich im Verlauf der Erörterungen gezeigt haben, daß bei allem Bemühen

22. Dieser Meinung ist auch *Winterstein*, a.a.O, S. 111, der sogar behauptet: »Zwangsläufig' wird durch die breite Eigentumsstreuung die Macht der Manager (im Burnhamschen Sinne) bedeutend verstärkt werden, und wenn nicht entsprechende Maßnahmen ergriffen werden, dieser Entwicklung Einhalt zu gebieten, so kommt es zu einer Konzentration von Verfügungsmacht in einem bisher noch nicht dagewesenen Ausmaß.«

um Objektivität und um Distanzierung von einer konservativen Grundauffassung die Eigentumsdenkschrift vor allem in ihrem wirtschaftlichen Teil von Wertprämissen ausgeht, wie sie in der westlichen Welt vorhanden sind. Man könnte dagegen einwenden: Welche Wertungen könnten es sonst wohl sein, die die Eigentumsdenkschrift der Kirche für die Eigentumsproblematik in der Bundesrepublik heranziehen könnte? Aber ganz abgesehen von der Gefahr der Entstehung zweier verschiedener christlicher Ethiken - einer christlichen West-Ethik und einer christlichen Ost-Ethik -, hier zeigt sich, daß das Verhältnis von theologischen zu »mittleren« Axiomen noch zu unbestimmt ist und einer weiteren theologischen Klärung bedarf. Daß dies nicht nur ein theoretisches Problem ist, zeigt die eben aufgezeigte mögliche Gefahr. Darüber hinaus wird es von dieser Klärung abhängen, inwieweit eine kirchliche Erklärung auch zu Detailvorschlägen - im Falle der Denkschrift: Investivlohn und Zwangssparen - kommen kann. - Die Nationalökonomie, genauer: die Theorie von der Wirtschafl:spolitik, kann dabei in zweierlei Weise Hilfsdienste leisten: 1. Sie kann feststellen, welche wirtschaftspolitischen Mittel den von der Wirtschafl:sethik angegebenen Zielen nicht widersprechen. 2. Sie kann feststellen, ob ein wirtschafl:spolitisches Mittel, wie zum Beispiel der Investivlohn, überhaupt zur Erreichung des von der Wirtschafl:sethik gesetzten Zieles tauglich ist oder nicht zu Wirkungen führt, die sowohl wirtschafl:sethisch wie wirtschafl:spolitisch gerade nicht gewünscht werden.

Das Verdienst der Denkschrifl: der »Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung« bleibt es, die Diskussion über ein brennendes Problem unserer Wirtschafl:s- und Gesellschafl:sordnung wieder neu belebt zu haben - nicht zuletzt in der Kirche selbst.

Dipl.-Volkswirt Dr. H. Weber *Münster, Rüschhausweg 263*

Ideologisierung des »Rechts auf Heimat«?

Dargestellt im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen um das »Tübinger Memorandum der Acht« vom November 1961/Februar 1962

VON WOLFGANG SCHWEITZER

Im Jahre 1952 erklärte ein namhafl:er Vertreter der Vertriebenenverbände in der Bundesrepublik: »Der landsmannschafl:liche Gedanke hat seine Basis in der bedingungslosen Anerkennung der christlichen Ethik ...«1 Im folgenden soll geprüfl: werden, ob und wie diese Anerkennung wirksam wurde. Dabei muß von vornherein zugestanden werden. daß den Vertriebenen auf Grund ihrer schweren Erlebnisse eine distanzierte Objektivität

1. Prof. *Kurth* vom Göttinger Arbeitskreis in einer Veröffenrlidiung aus dem Jahre 1952, zie. nach *F. Spiegel-Schmidt:* Der evangelische Christ und seine Heimat (in: Evang. Theologie, 1954, S. 106). übrigens ist die Nomenklatur nicht einheitlich: Offiziell anerkannt sind die »Flüchrlingee, zu denen auch die nach dem 9. 5. 1945 Ausgewiesenen gerechnet werden. Beide nennen sich gern »Vertriebene«, die »Iandsmannsdiafllich« organisiert sind.

kaum möglich ist. Die Wunden, die über zehn Millionen Deutsche bei Kriegsende erlitten haben, schmerzen noch zu sehr; das erklärt die Leidenschaft, mit der hier gerungen wird. Wer nicht vom gleichen Schicksal betroffen wurde, muß sich das immer vor Augen halten. Andererseits müssen die Vertriebenen verstehen, daß uns an einer möglichst sachlichen Diskussion gelegen sein muß: von ihrem Ertrag hängt zuviel für uns alle ab - nicht nur für die Vertriebenen!

Nun haben am 24. Februar 1962 *H. Becker, j. Beckmann, K. von Bismarck, W. Heisenberg,* G. *Howe,* G. *Picht, L. Raiser* und C. *F. von Weizsäcker* ein Memorandum veröffentlicht (»Das Tübinger Memorandum der Acht«), in dem sie als evangelische Christen unter anderem »zu den außenpolitischen Grundkonzeptionen der Regierung und zu der Reaktion der öffentlichen Meinung« Stellung nahmen, weil beides sie »mit Besorgnis« erfüllte-, Da wir uns ausschließlich mit diesem Fragenkreis befassen wollen, fügen wir hier den Text des ersten Teiles des Memorandums im Wortlaut ein[3]; dabei notieren wir in Fußnoten sofort einige Diskussionsbeiträge, auf die wir dann nicht ausführlicher eingehen können, da dies den sachlichen Rahmen dieser Zeitschrift sprengen würde. Hier der Text:

»Außenpolitik«

»Vor uns liegen schwierige internationale Verha.ndlungen über Deutschland. Niemand wird von der Bundesregierung erwarten, daß sie in einem solchen Augenblick vorzeitig Positionen aufgibt und Ansprüche verschenkt. Der Staatsbürger, der den Inhalt der laufenden, nicht offiziellen Gespräche nur unvollständig erfährt, kann keine Vorschläge machen, wie sie im einzelnen geführt werden müssen. Stellung nehmen kann und muß er aber zu dem, was er sieht: Zu den außenpolitischen Grundkonzeptionen der Regierung und zu der Reaktion der öffentlichen Meinung. Beides erfüllt uns mit Besorgnis. Die Außenpolitik der Regierung erscheint uns zu einseitig defensiv. Die Reaktionen der tlffentlichkeit bewegen sich in der Unwirklichkeit einer Atmosphäre, die mit einer Mischung aus überhöhten Ansprüchen und dumpfer Angst alle Gebiete der Politik durchzieht.

Wir stehen im Kampf um die Freiheit von West-Berlin; wir stehen darüber hinaus im Kampf um das Selbstbestimmungsrecht der Deutschen in der DDR. Beide Forderungen gehören zum unabdingbaren Grundbestand jeder überhaupt denkbaren deutschen Politik. Von unseren westlichen Verbündeten erwarten wir, daß sie im Kampf um die Freiheit von West-Berlin das Risiko eines nuklearen Krieges auf sich nehmen und daß auch sie die Selbstbestimmung der Deutschen in der DDR langfristig als eines der wichtigsten Ziele der westlichen Politik festhalten. Wir können beide Forderungen nur deshalb erheben, weil wir damit nicht ausschließlich nationale Interessen verfolgen, sondern uns auf die Menschenrechte der Freiheit und Selbstbestimmung berufen dürfen, deren Verteidigung

2. Es gmg um die Neigung unseres Volkes, »harten Entscheidungen auszuweichen« und darum, daß die Parteien dem Volk »die Wahrheit, die es wissen muß, vorenthaltene, Gerade in der Demokratie sind dre Parteien hier behindert. Deshalb mußten nach der Überzeugung der Tübinger andere die Aufgabe uebernehmen. Vgl. meinen Bettrag »Die unbequemen Mahner«, Junge Kirche, Mai 1961 (H. 5), S. 286-293; ich habe dort auf S. 288 f. als Beispiel für notwendiges unbequemes Mahnen ähnliche Fragen gestellt.
3. Zitiert nach Evang. Pressedienst, Zentralausgabe Nr, 47 vom 24. Februar 1962.

das westliche Bündnis dient. Unser Kampf für eine moralisch und rechtlich unanfechtbare Sache ist aber dadurch erschwert, daß das Vertrauen auch der westlichen Welt zu Deutschland durch Hitlers Machtpolitik und durch den Krieg gänzlich zerstört worden ist. Die großen Erfolge, die Bundeskanzler Adenauer in der Wiederherstellung eines Vertrauensverhältnisses zu unseren westlichen Verbündeten erzielt hat, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Mißtrauen gegen Deutschland auch in der Politik der Westmächte ein latenter, aber deshalb nicht weniger wichtiger Faktor geblieben ist. Dies lehrt jeder Blick in eine ausländische Zeitung. In dieser Lage war es ein bedenklicher Weg, die auf die Menschenrechte gegründete Forderung nach Aufrechterhaltung der Freiheit in West-Berlin und nach der Selbstbestimmung der Deutschen in der DDR mit dem nationalen Anliegen nicht nur der Wiedervereinigung, sondern darüber hinaus der Wiederherstellung der Grenzen von 1937 zu verknüpfen. Die internationale Diskussion der letzten Monate hat gezeigt, daß auch unsere unabdingbaren Rechte durch diese Politik in der Weltöffentlichkeit in ein zweifelhaftes Licht gerückt worden sind", Die deutsche Position in der gegenwärtigen Krise wurde dadurch geschwächt, daß wir an Ansprüchen festgehalten haben, die auch bei unseren Verbündeten keine Zustimmung finden. Wir sagen nichts Neues, wenn wir die Ansicht aussprechen, daß zwar die Freiheit der in Berlin lebenden Menschen ein von der ganzen Welt anerkanntes Recht ist, daß aber das nationale Anliegen der Wiedervereinigung in Freiheit heute nicht durchgesetzt werden kann, und daß wir den Souveränitätsanspruch auf die Gebiete jenseits der Oder-Neiße-Linie werden verloren geben müssen.

Wir glauben zu wissen, daß politisch verantwortliche Kreise aller Parteien die von uns ausgesprochene Ansicht teilen; aber aus innenpolitischen Rücksichten scheuen sie sich, die Erkenntnis, die sie gewonnen haben, öffentlich auszusprechen. Eine Atmosphäre, die es der politischen Führung unmöglich macht, dem Volk die Wahrheit zu sagen, ist vergiftet. Wir werden den Krisen der kommenden Monate nicht gewachsen sein, wenn es nicht möglich ist, die öffentlichkeit auf eine Entwicklung vorzubereiten, die schon im Gange ist, und die Schritte erfordert, die unser Volk binnen kurzem wird anerkennen und gutheißen müssen.

Als das wichtigste Beispiel für Möglichkeiten einer aktiven Außenpolitik nennen wir die Normalisierung der politischen Beziehungen zu den östlichen Nachbarn Deutschlands. Ohne sie ist eine dauerhafte Lösung der Grundprobleme der deutschen Politik nicht

4. Das Gegengutachten des *Göttinger Arbeitskreises e. V.* (»Das Tübinger Memorandum der Acht. Zu seinen außenpolitischen Thesen«, 2. Aufl., Göttingen 1962) kritisiert, daß hier zwar vom »Selbsebestimmungsrecht der Deutschen in der DDR« gesprochen werde, daß aber der Begriff Selbstbestimmung damit eingeengt werde: »Die Selbstbestimmung der Deutschen wird nur als ein innerstaatlicher Vorgang gesehen, als die Befugnis der Bevölkerung, über ihre innerstaatliche Ordnung zu befinden. Das ist das Wesen jeder Demokratie, aber nicht der Inhalt des völkerrechtlichen Grundsatzes der Selbstbestimmung. Dieser macht nämlich zwischenstaatliche Territorialveränderungen, also den Übergang eines Territoriums in die Gebietshoheit eines andern Staates, von der Entscheidung der betroffenen Bevölkerung abhängig« (S. 3). Hierzu sei verwiesen auf *H. Reiner:* Selbstbestimmungsrecht und Demokratie (in: Archiv f. Rechts- u, Sozialphilosophie, 1961/XLVII, S. *477-502)* und auf *F. Spiegel-Schmidt:* Das Selbstbestimmungsrecht im Lichte evangelischer Ethik (ZEE 1962, 5. Jg., S. 340-361). Die Verf. des Tübinger Memorandums haben sich hier an den Sprachgebrauch gerade auch der amtlich westdeutschen Politik gehalten, die ihrerseits eigentlich nur auf die gemeinsame Wurzel von Selbstbestimmungsrecht und Demokratie zurückgriff.

denkbar. Die Neuordnung der internationalen Politik, die im Gange ist, enthält Chancen für sie. Zu Beginn einer Wiederherstellung des Vertrauens wird ein Bündel von Maßnahmen nötig sein, zu denen gehören können: materielle Wiedergutmachung, Nichtangriffspakte und etwa die Aufforderung an Warschau, geeigneten rückkehrwilligen Deutschen die Rückkehr in die Heimat zu gestatten-, Die Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze mag in vergangeneu Jahren außenpolitisch ein denkbares Handelsobjekt gewesen sein". Heute schließen wir uns der Meinung jener Sachverständigen an, die glauben, daß die öffentliche Anerkennung dieser Grenze im Rahmen eines umfassenden Programms obengenannter Art unsere Beziehungen zu Polen entscheidend entlasten, unseren westlichen Verbündeten das Eintreten für unsere übrigen Anliegen erleichtern und der Sowjetunion die Möglichkeiten nehmen würde, Deutschland und Polen gegeneinander auszuspielen.«

Das Memorandum hat vor allem von seiten der Vertriebenenverbände heftige Reaktionen hervorgerufen. Dabei stand zunächst die Vorfrage zur Debatte:

I. WELCHE AUTORITÄT HAT EINE EVANGELISCHE STELLUNGNAHME?

Das Memorandum stellte die Vertriebenenverbände vor die Frage, ob die evangelische Kirche und Theologie etwa doch nicht so hinter ihnen stünden, wie sie bisher angenommen hatten. Da es die Unterschrift des Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland trägt, lag ihnen zunächst an der Feststellung, daß dieser hier nicht offiziell gesprochen habe. Tatsächlich erklärte die Kirchenkanzlei der EKD in Hannover schon nach zwei Tagen, das Memorandum sei »eine private Arbeit der Verfasser«. An seiner Erarbeitung seien »amtliche Stellen der Kirche« nicht beteiligt gewesen", Andererseits unterließ es der Ostkirchenausschuß nicht, in seiner ersten Stellungnahme darauf hinzuweisen, daß er "entsprechend der ihm vom Rat der Evangelischen Kirche Deutschlands gestellten Aufgaben auf die Ausführungen des Memorandums zur Außenpolitik« eingehen müsset. Dadurch schien der erste verheerende Eindruck, den das Memorandum auf das »Kirchenvolk« gemacht hatte, repariert zu sein: nicht jene Acht, sondern der Ostkirchenausschuß

5. Das Göttinger Gegengutamten fragt weiter: »Wer befindet über die Eignung? Was sind überhaupt rgeeignete- Deutsche?« - Vermutlich haben die Tübinger wirtschaftliche Gesichtspunkte im Auge gehabt.
6. Dieser Satz empörte die »Gotringer« besonders, wobei sie unter anderem behaupteten, daß *K. von Bismarck* durch seinen Vortrag auf dem Kirchentag in Leipzig 1954 selbst zur Entwertung des »Handelsobjektes« beigetragen habe. Indirekt wird damit ja *wohl* zugegeben, daß Diplomaten des Westens mit Angeboten auf diesem Gebiet keinen Eindruck mehr machen können. Darauf allein kam es hier an.
7. Die Erklärung der *Kirchenkanzlei* vom 26. 2. 1962 lautet: »Das Memorandum von acht Persönlichkeiren zur Politik der Bundesrepublik ist eine private Arbeit der Verfasser. Durch die in der öffentlichkeit gebrauchte Bezeidmung -prominente Persönlichkeiten der evangelischen Kirdie- ist das Mißverständnis entstanden, als seien an der Erarbeitung dieses Memorandums amtliche Stellen der Kirche beteiligt gewesen. Das ist nicht der Falle (epd. 26. 2., ZA Nr, 48). - Die *Bundesregierung* nahm dies sofort »rnit Befriedigung ... zur Kenntnis-s (Düsseldorfer Nachrichten vom 27. 2. 1962). Der Göttinger Arbeitskreis erklärte jedodu »Der Eindruck und der Sdimerz, unter dem viele evangelische Christen leiden, verlangen nadi einer offiziellen Erklärung der EKD. Die erforderliche Beruhigung des Kirdienvolks (siel) kann nicht von einer Verlautbarung erwartet werden, welche die Kirdie als unbeteiligt erklärt, auf die Sache aber nicht eingeht ...« (S. 13).
8. Zit, nach .*Ostkirchen-Informationsdienst*<, Hannover, Sondernummer 5. 3. 1962.

sprach in amtlichem Auftrag[9]. Und dieser Ausschuß erklärte, eine deutsche Politik dürfe »nicht die willkürliche Zerschneidung einheitlicher Volksgebiete oder die Vertreibung ganzer Bevölkerungen aus ihrer angestammten Heimat durch einen Rechtsverzicht legalisieren«10.

Auf einer von Vertriebenen und andern Interessenten in Arnoldshain im Jahre 1958 organisierten Tagung über das »Recht auf Heimat« begnügte man sich damit, je ein evangelisches und ein katholisches Referat anzuhören und kurz zu diskutieren, um dann befriedigt feststellen zu können: »Halten wir diese beiden Bekundungen nebeneinander, so besteht kein Zweifel, daß unsere Arbeit von theologischer Seite beider großen christlichen Konfessionen *als legitimiert* zu gelten hat, wofür wir Juristen Ihnen, meine *Herren*, nur dankbar sein können.et! Hätte man sich nicht die Mühe machen müssen, möglichst mehrere Theologen verschiedener Richtungen heranzuziehen, wenn man sich ernsthaA: um eine theologische Begründung bemühen wollte?

Nun gibt es ja in der evangelischen Kirche kein autoritatives Lehramt. Es muß nachdrücklieh (auch gegen den Wortlaut der Erklärung der Kanzlei der EKD) daran erinnert werden, daß es im Grunde gleichgültig ist, ob die »Acht« nur als einzelne bestimmte Stellungen in der evangelischen Kirdie haben oder in ihr Ansehen genießen - oder ob auf der andern Seite vom Rat der EKD ein besonderer Ausschuß gebildet wurde, der sich einem bestimmten Fragenkreis widmen solltet-, Offizielle Äußerungen von Synoden, Kirchenleitungen und amtlichen Ausschüssen sind bei uns ja nie dadurch verbindlich, daß sie von solchen Gremien erlassen wurden; verbindlich können sie nur werden durch das innere Gewicht ihrer Aussagen. Darin stehen ihnen aber inoffizielle Äußerungen in keiner Weise nach, Der einzige Unterschied besteht darin, daß Synoden und Kirchenleitungen gewöhnlich vor einseitigen Äußerungen zurückschrecken, weil sie einem consensus Ausdruck geben müssen (wo ein solcher vorhanden ist!); für solche Gremien ist dies aber oft eine schwere Last, da ein consensus menschlich oA: nichts anderes sein kann als ein Kornpromiß. Sparen wir uns also unnütze Erörterungen über »Zuständigkeiten«!

Natürlich wurde auch wieder die leidige Frage erörtert, inwieweit »die« Kirche sich zu »politischen« Fragen äußern dürfe. Einige Gegner des Memorandums erklärten, daß »die« Kirche sich mit diesem übergriff schwer geschadet habe; manche drohten mit Kirchenaustritt und einige vollzogen ihn sogar. Nun, nach den Erfahrungen des sogenannten »Dritten Reidis« kann das ja gewiß kein Grund zum Schweigen sein, wo das Reden notwendig wird.

---

9. Es wäre noch zu prüfen, ob dies dem ursprünglichen Auftrag des Ausschusses wirklich gerecht wird.
10. Zur Sache vgl. unten Abschn. IV. - Bekanntlich wurde im staatlichen Raum zugleich nach dem Staatsanwalt gerufen, vor allem in der »Deutsdien Soldarenzeitung« und durch den niedersächsischen Minister Schellhaus. Näheres in: »Junge Kirche«, 1962, S. 228 f., sowie in zahlreichen Leserbriefen an die »Welt« (zuletzt am 1. 10. 1962, Zuschrift von *Frhr.* v, *Braun,* dem geschäftsführenden Vorstandsmitglied des Göttinger Arbeitskreises).
11. Das Recht auf Heimat, Studien und Gespräche über Heimat und Heimatrecht, Bd. I, hg. von *K. Rabl,* München 1958, S. 55. -
12. Insofern trägt die Diskussion zwischen *Frhr. v. Braun* und Prof. *Raiser* über die Frage, ob sich die Verf. des Memorandums »auf die evangelische Kirche berufen« hätten, nicht viel aus. Vgl, Görringer Gegengutachten, S. 36.

Tatsächlich ist man sich in der evangelischen Kirche in Deutschland weitgehend darüber einig, daß Theologie und Kirche nicht ins Detail gehende Vorschläge in einer bestimmten politischen Lage machen können: das ist Sache der Politiker'>. Daraus folgt aber nicht, daß sie nicht zu politischen Grundsatzfragen und bei der Bestimmung politischer Ziele und Mittel kritisch das Wort ergreifen dürfen: im Gegenteil, an dieser Stelle hat die Kirche eine Verantwortung wahrzunehmen, die in manchen Lagen von keinem andern wahrgenommen werden kanntt, Wenn W. *Künneth* sich auch auf der bereits erwähnten Tagung in Arnoldshain weigerte, auf politische Einzelfragen einzugehen[15], müßte er doch zugeben, daß er auf seine Weise Grenzen politischen Handeins markiert hat. Die Alternative: hier lediglich Proklamation allgemeiner Grundsätze - dort Eingriff in die Politik selbst - ist falsch gestellt, weil die feierliche Proklamation von Grundsätzen oder auch von scheinbar rein theologischen Sätzen sich immer wieder als »Eingriff- in die Politik erweist, und zwar auch dann, wenn man dies theoretisch ablehnt. In diesen Zusammenhang gehört nun auch das Schicksal des Memorandums der Acht selber.

Es spricht nämlich vieles dafür, daß die Veröffentlichung dieses Memorandums zu den politischen Maßnahmen gehört, mit denen die Vertreter der Vertriebenenverbände selbst eine drohende Abweichung der deutschen und der amerikanischen Politik von ihrer Linie zu verhindern suchten. Hier muß der Ablauf der Ereignisse im Frühjahr 1962 kurz in Erinnerung gebracht werden. Die Verfasser hatten ihr Memorandum in den Grundzügen bereits vor den Bundestagswahlen im September 1961 abgefaßt. Weil sie nicht in den Wahlkampf eingreifen wollten, verschoben sie die vertrauliche Weitergabe an die Bundestagsabgeordneten auf den November 1961. An Hand des Memorandums begannen Ende Januar 1962 vertrauliche Besprechungen mit evangelischen Bundestagsabgeordneten der drei Parteien. Im Februar 1962 drang dann zunächst ein Auszug durch eine Indiskretion in die öffentlichkeit, so daß die Verfasser es für geraten hielten, am 24. Februar den ganzen Text zu veröffentlichen. Von seiten der Heimatvertriebenen wurde

---

13. Das Göttinger Gegengutachten erklärt zwar, daß es die Aufgabe der Kirche sei, »das Gewissen des einzelnen zu stärken und zu schärfen«, und zwar »nidit zuletzt in politischen Entscheidungen«, verlangt aber zugleich, »daß die Gewissensfreiheit des einzelnen nicht durch politisch begründete Meinungen von hervorragenden Würdenträgern unserer Kirche beeinträchtigt wird. (S. 14). Vorher hatte man aber von der EKD eine offizielle Erklärung zur Sache (also gegen diesen einen Würdenträger) verlangt (s. oben Anm, 7)I Daß das nun wiederum andere Leute im Gewissen beschwert hätte, wird überhaupt nicht bedacht, zumal ja *Frhr. v. Braun* diese andern im staatlichen Bereich nicht etwa von ihrer Freiheit Gebrauch machen lassen will, sondern sie mit Minister *Schellhaus* dem Staatsanwalt übergeben möchte. Aber bleiben wir in der Kirche: Seit wann sind denn unsere »Würdenträger. mit päpstlicher Gewalt ausgestattet? »Würdenträger. - »Kirdienvolk« usw. - Wer so spricht, ist im Leben und Denken unserer Kirche nicht zu Hause.
14. Präses *Beckmann* erklärte in dem rheinischen Sonntagsblatt »Der Weg. (mir als Flugblatt ohne Datum vorliegend), die Forderung, die Kirche solle sich »aus der Politik heraushalten«, sei typisch für totalitäre Staaten. »In einer Demokratie wird man vielmehr fordern müssen, daß auch die Kirche, ihre Glieder und ihre Diener zu den politischen Lebensfragen ... ihre Stimme erheben«; er dachte an »Fragen von grundsätzlicher Bedeutung«, – M. E. sollte man auf die Staatsform so nicht abheben (zumal der Hinweis auf die Demokratie auch umgekehrt verwendet wird: dort sei ja freie Meinungsäußerung und eine Vielzahl der Parteien vorhanden; also genüge es, wenn diese das Nötige tun). Die Staatsform hat nur auf die Form der politischen Äußerungen der Kirche Einfluß. Der Auftrag ist überall gleich.
15. S. 35 in der Anm. 11 zit, Veröffentlichung.

rnnen spater vorgeworren, der zenpunkt der Veröftenthchung hätte gar nicht ungünstiger gewählt werden können. Denn im Februar 1962 habe man doch bereits gewußt, daß innerhalb des westlichen Bündnisses darüber verhandelt wurde, »welche Konzessionen für Deutschland zurnutbar seien«16. Mußte das Memorandum nicht wie ein Dolchstoß wirken?

Aber nun ist ja die Indiskretion, durch die jenes Memorandum bekannt wurde, nur die erste einer Reihe von sehr peinlichen Indiskretionen gewesen. Ihr folgte nach kurzer Zeit ein schwerer Angriff gegen den deutschen Botschafter *Kroll,* der seine Ablösung in Moskau zur Folge hatte. Und nur wenig später kam es zu peinlichen Indiskretionen über bestimmte Pläne amerikanischer Diplomaten, die ihrerseits die weitere Anwesenheit des bisherigen deutschen Botschafters Prof. *Grewe* in Washington unmöglich machten. Die Frage liegt nahe: Meinte man, als man das Memorandum der Acht attackierte, nicht bereits Kroll und die amerikanischen Diplomaten? Wer also war an der Veröffentlichung des Memorandums zu jenem Zeitpunkt interessiert? Vermutlich doch wohl in allen drei Fällen die gleichen Kräfte, die letztlich jene amerikanischen Pläne zu Fall bringen wollten.

Nun waren gezielte Indiskretionen schon immer ein gängiges Mittel in der Politik, dem mit schlichter Moral nicht gut beizukommen ist. Grundsätzliche Bedeutung hat die Rekapitulation dieses Zusammenhangs nur insofern - und nur deshalb wurde daran erinnert -, als sich jeder, der in der Weise der Tübinger Acht das Wort ergreift, klarmachen muß, daß derartige Verwicklungen eintreten können. Unversehens können grundsätzliche und allgemeingehaltene Erwägungen zu einem Rädchen in einem taktischen Spiel werden, an dem man ursprünglich nicht teilnehmen wollte. Aber auch daraus kann nicht abgeleitet werden, daß die Christen hier schweigen müßten.

Ir. DIE »HEIMAT« IM LICHTE DES EVANGELIUMS

Einer der Verfasser des Tübinger Memorandums, Prof. *L. Raiser,* wies in einem Briefwechsel darauf hin, daß das Memorandum »sich mit keiner Silbe auf '" das Evangelium beruft«17. Wenn damit gemeint wäre, daß es nicht angängig sei, einzelne Sätze aus dem Neuen Testament für eine heutige ethische Entscheidung unmittelbar heranzuziehen,hätte Raiser sicher recht. Mit einzelnen Sätzen, etwa solchen aus der Bergpredigt, ist »das Evangelium« nicht identisch; sich auf solche Sätze allein zu berufen, wäre also eine Kurzschluß-Ethik. Das *»Eoangelium«* ist die Botschaft von dem, was Gott in und durch Christus für uns getan hat, die Botschaft von seiner Versöhnungstat und von der Ankündigung der endgültigen Erlösung. Diese Botschaft will bei uns Glauben, Hoffnung und Liebe wecken.

In der evangelischen Ethik kann es um nichts anderes gehen als darum, aus solchem Glauben, solcher Hoffnung und solcher Liebe heraus handeln zu lernen, wie es die durch Gottes Tat in Christus veränderte Weltlage erfordert. Nun nimmt das Handeln der Christen eine Richtung an, die der Versöhnungstat Gottes entspricht, wobei zu bedenken ist, daß gerade in dieser Tat zugleich erst die Schuldverstrickung der Menschen vor Gott

16. Göttmger Gegengutachten, S 27. 17. Zit. nach Göttinger Gegengurachten, S. 36.

und untereinander offenbar wurde. Prof. Raiser hat selbst in diese Richtung gewiesen, als er im übernächsten Satz in dem eben zitierten Brief fragte: »Wäre es nicht eigentlich die Aufgabe einer christlichen Kirche, aus diesem Teufelskreis von beiderseitigem Unrecht und von menschlichem Mühen um Wiederherstellung verletzten Rechtes auszubrechen und sich der Menschen und ihrer Aussöhnung anzunehmen?« Hier beruft sich Raiser durchaus auf das Evangelium, und da das Memorandum sicher in diesem Geist abgefaßt ist, kann es sich auch darauf berufen. Wenn es gelingt, den Sprechern der Vertriebenenverbände und Landsmannschaften diesen Standpunkt deutlich zu machen, ist der Weg frei zu konstruktiven Gesprächen - und Handlungen.

Zur Erfassung des Phänomens *»Heimat«* mag es für das folgende genügen, wenn wir uns klarmachen: dieser Begriff weist hin auf Geborgenheit familiärer, volkstumsbestimmter und landschaftlicher Art, eine Geborgenheit, die normalerweise als selbstverständlich notwendig für die Entfaltung des Lebens angesehen wird. Theologisch gehört die Heimat zu den Ordnungen und Gefügen des innerweltlichen Daseins, zu denen jede evangelische Ethik Stellung nehmen muß. Diese Stellungnahme kann auf verschiedene Weise erfolgen.

Eine wichtige Vorentscheidung fällt, sobald man die Frage zu beantworten sucht, welche Bedeutung das Evangelium überhaupt für unsere Stellung in der Welt hat. Diese Botschaft wirkt ja zunächst wie ein Fremdkörper im Weltgefüge: Abraham wird aus seiner Heimat gerufen, die Jünger verlassen ihre Netze und ihre Familien, um Jesus nachzufolgen. Das »himmlische Vaterhaus« wird plötzlich wichtiger als alle irdische Geborgenheit.

Und doch wird kaum ein evangelischer Theologe aus diesem Ansatz folgern, daß dem Christen nur die Flucht aus der Welt, also gleichsam Heimatlosigkeit als Programm, als zeitloses Prinzip geboten sei. Gott schenkt uns nicht nur das ewige Leben, sondern ihm ist auch die Erhaltung und Förderung unseres Lebens in dieser von ihm geschaffenen vergehenden Welt wichtig.

Von nun an kommt alles auf die Reihenfolge an, in der die Dinge theologisch gesehen werden. Als in der Französischen Revolution und der großen industriellen Revolution des vorigen Jahrhunderts das gesellschaftliche Gefüge des Abendlandes in Bewegung geriet, sahen es die beiden christlichen Konfessionen als ihre erste Pflicht an, für die bedrohten Ordnungen einzutreten. Im reformatorischen Bereich wurde aus der Lehre vom Schöpferhandeln Gottes eine »Theologie der Ordnungen« entwickelt; in ihr spielt seit der Romantik das Volk eine besondere Rolle.

So verständlich die konservative Tendenz der Theologie zunächst auch war, so wenig läßt sich bestreiten, daß dies zu einer allzu vorbehaltlosen Bejahung der »Ordnungen« führte. Die evangelische Theologie wurde dadurch mitschuldig daran, daß der Dank gegen das von Gott geschenkte Volkstum in Nationalismus und Rassenfanatismus ausartete. Man hatte es versäumt, rechtzeitig Barrieren aufzurichten. Heute sind sich auch die aus der Erlanger Schule kommenden Ethiker darüber einig, daß vom Evangelium aus eine bestimmte Kritik an derfrüheren Volkstums-Theologie unerläßlich ist. W. *Künneth* erklärte deshalb in seinem Referat in Arnoldshain 1958: »‚Heimat< ist nicht nur Setzung, sondern muß als Übergang zu einer höheren Gemeinschaft verstanden werden ... Damit

wird deutlich, daß -Heimat- niemals ein letzter, endgültiger Wert, sondern immer nur eine vorletzte, eine diesseitige Größe ist. Der Herr der Heimat kann die Menschen daher in seiner Souveränität aus dem Gefüge der Heimat herausrufen.« Durch das Evangelium entsteht »für den Christen die spezielle Fremdlingschaft und Wanderschaft auf Erden«. »Zugespitzt« kann man nach Künneth sagen: »Das Kreuz jesu ist das Ende aller Vaterländer, aller Heimatländer, die das irdische Heil des Menschen mit politischen, biologischen oder sozialtechnischen Mitteln zu garantieren unternehrnen.« Konkreter wandte sich Künneth dann »gegen die Vergötzung, gegen die Absolutserzung der Heimat«: »Es gibt einen Heimatkult, der Götzendienst ist ... Hier brechen paganische Urtriebe und Empfindungen durch, die sBlut und Boden- mit dem Göttlichen identifizieren.« Wer dem verfällt, gerät nach Künneth »immer dann in eine Lebenskrisis, wenn seine Heimat, wenn sein Land in eine Krisis geraten«, (Dieser Absage folgt bei Künneth freilich in dialektischer Zuordnung eine andere Absage an »die Erniedrigung des Heimatgedankens, gegen seine Verleugnung, gegen den heimatlosen Nihilismusew.) Hier sind an sich unübersehbare Warnungstafeln aufgestellt, hier werden Gefahren der Ordnungstheologie doch wenigstens beim Namen genannt.

Diese Warnungen treten bei Künneth nun allerdings zurück hinter der Frage, ob das »Eingefügtsein unseres Daseins in einen bestimmten geschichtlichen Ort bloßer Zufall« sei: »Ist es sinnlose Willkür oder prägt sich darin eine metaphysische Setzung aus?« Die Antwort lautet nun: >>>Heimat< wird zur Stätte der Gottesbegegnung.« Hier wird der Schöpferwille Gottes sichtbar, hier haben wir es mit einer »Erhaltungsordnung Gorres zu tun«. Dieser Begriff sei zu verstehen als »Ausdruck einer bewahrenden, schützenden, vorstaatlichen ... Anordnung«. Vom Menschen aus gesehen ergibt sich dann: »Wir haben es mit einem theonomen Urrecht des Menschen zu tun.«19

Zusammenfassend später: »Die Wirklichkeit der Heimat muß von ihrem metaphysischen Bezug, also von der Gottesrelation her verstanden werden. Dies ist die theonome Begründung dieses menschlichen Urrechts.«2o

Den nächsten Abschnitt seines Referats überschrieb Künneth selbst: »Vermädimischarakter der Heimat«, Dort heißt es: »Das theonom begründete Heimatrecht begründet ein in Gottes Willen verankertes, verpflichtendes Vermächtnis. Das bedeutet: es ist eine Aufgabe, für dieses, von Gott anvertraute Gut Rechenschaft abzulegen. Dieser Vermächtnischarakter der Heimat steht eindeutig unter dem Gotteswillen des vierten Gebotes.s Daraus folgt nach Künneth die »Dankespflicht für die Heimat als Gottesgabe« - bzw. die Heimatliebe als Ausdruck der Dankbarkeit gegen Gott, den Schöpfer und Erhalter. Die Heimat sei zu lieben und zu ehren, wie man nach dem vierten Gebot Vater und Mutter ehren soll. Dies gelte auch dann, »wenn die Heimat im Unglück ist oder wir sie verloren haben«. Dazu gehört, »daß wir seelische Brücken zur verlorenen Heimat festhalten«, Und schließlich folgt daraus nach Künneth der »verantwortliche Einsatz für Gottes kreatürliche, erhaltende Ordnung«, Denn Heimat ist »nicht nur Gabe, sondern auch ein Ruf zu verantwortungsvoller Pflichterfüllung«, Hier ist nun das Ziel des Gedankenganges erreicht; »hier geht es um das Ringen um das -Redit auf Heimat-«: »Verzicht« wäre närn-

18. Recht auf H. (vgl. Anm. 11), Bd. I, S. 19-21. 19. Ebd. S. 17 f. 20. Ebd. S. 26.

lich nach Künneth »gleichbedeutend mit Untreue gegenüber dem" Vermächtnis Gottes«; er würde bedeuten, »daß wir die Theonomie der Heimatgebundenheit nicht mehr ernst nehmen. Damit aber würden wir den geschichtlichen Sinn des Menschenbildes, das in der Heimat verwurzelt und von ihr unlösbar ist, prinzipiell verfehlen.« Ja, man muß nach Künneth sogar sagen: »Untreue gegen den Heimatanspruch ist daher immer auch Untreue am Menschen, mehr[21]: ist Untreue an der Völkerwelt, denn der Anspruch auf die Heimat ist stellvertretender Dienst, der von uns zugunsten der Völkergemeinschaft vollzogen wird. Positiv ausgedrückt: das Ringen um Heimatrecht ist nicht Ausfluß von Eigensucht und Eigenwilligkeit, sondern Konkretion der Treue zu Gottes Vermaditnis.es- Damit die Richtung dieser Sätze deutlich wird, muß gesagt werden: Hier fehlt eigentlich nur noch ein Satz (den Künneth freilich bewußt nicht aussprach, aber wer würde ihn in diesem Gedankengang als Fremdkörper empfinden?): »Diesem Prinzip zum Siege zu verhelfen, ist die Sendung der Deutschen in unserer Zeit ...!«

Die Kritik wird einsetzen müssen bei dem Begriff» Vermächtnis«. Er geht ja in bezeichnender Weise über den Begriff »Gabe« hinaus, der sonst gern in der Ordnungstheologie gebraucht, ja überhaupt wohl unentbehrlich ist. Wenn eine »Gabe« zur »Aufgabe« für den Menschen wird, so schließt das ein, daß zahlreiche Gesichtspunkte bei der Ausführung dieser Aufgabe zu berücksichtigen sind; zwar ist der Empfänger der Gabe dem Geber Rechenschaft schuldig: auch dieser Gedanke ist theologisch unentbehrlich. Aber er kann doch in verantwortlicher Weise verschieden mit ihr umgehen. Der Begriff Vermächtnis schließt dies letztere fast aus; er enthält das Moment des Unantastbaren, des Heiligen. Vermächtnis bezeichnet im gewöhnlichen Sprachgebrauch ja die letzte Verfügung eines Verstorbenen. Wer ein Vermächtnis antastet, mißachtet den Willen des Verstorbenen, der nicht mehr geändert werden kann! Schon die Tatsache, daß der Begriff eigentlich den Tod des Erblassers voraussetzt, macht seine Verwendung theologisch sehr problematisch, so gewiß alle bildhaft gebrauchten Ausdrücke in der Theologie nur Notbehelfe sind. Sachlich schwerwiegend ist aber das Moment der Unveränderlichkeit: ein Vermächtnis Gottes wäre ein strenges Gesetz in einem Sinne, der in der christlichen Theologie unbrauchbar ist. Vom Vermächtnis, von einem unverbrüchlichen »Testarnent« kann die christliche Theologie nur im Blick auf den ewigen Bund Gottes mit uns sprechen. Er weist hin auf Gottes unverbrüchliche, ewige Verheißungen. Das, was Gott uns in diesem Leben als Hilfe gewährt, hat aber nie in der gleichen Weise den Charakter des Unantastbaren, ewig Gültigen. Künneth selbst hatte ja, wie wir am Anfang dieser Berichterstattung über seinen Gedankengang sahen, die Heimat als vorletzten Wert von den letzten, endgültigen Werten abgehoben. Hätte ihn das nicht warnen müssen vor dieser Verwendung des Begriffes »Vermächtnis«? Warum blieb er nicht bei dem Begriff »Gabe«?

Der Schluß seines Referates zeigt, daß er wohl selbst an dieser Stelle nicht ganz sicher war. Dort wies er nämlich darauf hin, daß das Ringen um das Heimatrecht nur »ein Hin-

---

21. Was heißt hier »mehr«? Steht in der diristliehen Ethik das Volk höher als der Mensch? In diesen Sätzen wird die Ideologie zementiert, derzufolge die Deutschen nicht verzichten dürfen – um der andern Völker willen, die einmal vertrieben werden könnten. Vgl, unten S. 54 f.
22. Ebd. S. 21-26.

weis« sein könne, ein »Zeichen ..., das hindeutet auf das, was sein soll, was sein müßte - ein Zeichen, das hindeutet auf Gottes Willen und Setzung«. Dem folgen Gedanken darüber, daß der »Anspruch auf das theonome Urrecht der Heimat .., noch lange nicht die Erfüllung ... verbürgt«, - »Im Licht der Pädagogik Gottes kann auch der Verweigerung dieses Rechts ein letzter eschatologischer Sinn innewohnen.. Der Heimatverlust kann dann »zum Segen innerer Lebensreife umgewandelt«, als »echtes Kreuz bejaht« werden, womit dann deutlich würde, daß die »irdische Heimat nicht das Letzte, sondern eben doch nur das Vorletzte- ist[23]. Man spürt die gute seelsorgerliche Absicht dieser Worte. Können sie aber wirklich Verkrampfungen lösen, wenn vorher mit so starken Worten in die entgegengesetzte Richtung gewiesen wurde? Seelsorgerliehe Bemühungen verfehlen ihr Ziel, wenn nicht zugleich die theologische Grundkonzeption hilfreich ist. Sie ist hier nicht hilfreich, weil nach diesen Sätzen das Letzte nur in einer negativen Beziehung zum Vorletzten gesehen werden kann: stellt man das Evangelium vom ewigen Heil und der ewigen Gnade Gottes nur als Infragestellung der Welt dar, in der wir leben, so bleibt als Lebenshilfe nur das vom Evangelium gelöste Gesetz - und so wird der Mensch dann in die Trostlosigkeit des gesetzlichen Lebens entlassen>'. Darüber hinaus ist diese Konzeption nicht hilfreich, weil - eigentlich gegen die saubere Trennung, die Künneth selbst am Herzen liegt - leider vorher doch ein eschatologischer Begriff (Vermächtnis) auf das Vorletzte angewandt wurde; die Sicherungen, die eine Überbewertung irdischer Werte verhindern sollten, sind damit ausgeschaltet.

Die ganze Frage erscheint in einem andern Licht, wenn man sich auf der eben kritisch angedeuteten Linie etwa in der Richtung weiterbewegt. die *K. Barth* in seiner theologischen Arbeit eingeschlagen hat. Freilich wird schon die Nennung dieses Namens auf viele wie ein rotes Tuch (im buchstäblichen Sinne) wirken; viele Zeitgenossen beurteilen die Theologie ja nur nach ihren Wirkungen auf ihre eigenen politischen Konzeptionen: wer diese etwa zu erschüttern sucht, wird nicht mehr angehört. - Dabei sollte man eigentlich für die Situation, aus der heraus diese Theologie sich entwickelte, gerade auf seiten der Vertriebenen Verständnis haben. Es ist nämlich durchaus sachgemäß, zu sagen: auch die Theologie war im ersten Weltkrieg heimatlos geworden. Es hatte sich herausgestellt, daß sie Größen verhaftet war, die keinen Bestand hatten. Da blieb nichts anderes übrig als von vorn anzufangen; und das heißt in diesem Falle: die Botschaft von Jesus Christus selbst neu durchzubuchstabieren und ihre Tragfähigkeit zu erproben. Der dies am gründlichsten tat, war Karl Barth; von dem, was er tat, blieb kein Theologe in Deutschland unbeeinflußt.

Die Stärke der Theologie Karl Barths besteht darin, daß er alle Aussagen zur Mitte der biblischen Botschaft, das heißt: zu jesus Christus selbst in Beziehung zu setzen sucht. Darin muß sich nach seiner überzeugung ein christlicher Theologe von nicht-christlichen Denkern unterscheiden. Dann aber darf der erste Artikel des Glaubensbekenntnisses, der

23. Ebd. S. 26.

24. Künneth sucht freilich auch nach einer positiven Beziehung zwischen dem (mit Recht eschatologisch verstandenen) Evangelium und der Heimat; so sagt er einmal, das Evangelium beginne zwar mit einem Abbruch, aber dieser führe .gleichsam an dem Geländer ... der irdischen Heimat hin zur neuen Welt« (ebd. S. 20). Der Abschnitt über das. Vermächtnis. trägt aber rein gesetzlichen Charakter, das heißt, es ist hier vornehmlich von Forderungen an den Menschen die Rede.

Artikel von Gott, dem Schöpfer und Erhalter des Lebens, keinen Augenblick getrennt werden vom zweiten Artikel, in dem von der Versöhnung und Erlösung des Menschen durch Christus die Rede ist. Um hier nicht fehlzugehen, empfiehlt es sich sogar, stets beim zweiten Artikel einzusetzen; insofern wird dann, wie oben schon einmal angedeutet, die Reihenfolge der theologischen Aussagen bedeutsam.

Wenn wir einsetzen bei der Person und dem Werk Jesu Christi, stehen wir in Zusammenhang unseres Themas zunächst vor der Frage: Warum mußte er als ein Heimatloser in seinem Vaterland umherwandern? Warum rief er die Jünger aus ihrer Heimat fort? Warum wurde er als Verstoßener gekreuzigt? Hat er damit nicht das Schicksal auf sich genommen, das vor Gott eigentlich uns allen gilt? Eigentlich haben wir doch alle nichts anderes verdient, als unstet und flüchtig leben zu müssenö, Denn wir sind alle Brudermörder, zumindest im Sinne der Bergpredigt, die ja schon eine Beschimpfung des Bruders dem Brudermord gleichstellt. - Daß nun dennoch die Menschen sich nicht ständig in einem »Krieg aller gegen alle« umbringen, daß sie es dennoch fertigbekommen, einander zu schonen und sogar zu schützen und daß dabei einer dem andern auch seine Heimat gönnt: das ist nicht selbstverständlich, denn das haben wir vor Gott nicht verdient; hier haben wir keinen Rechtsanspruch, sondern das ist eine »unverdiente Gabe« Gottes[26].

Vielleicht ist es hilfreich, darauf aufmerksam zu machen, daß in dem eben skizzierten theologischen Gedankengang irgendeine besondere Schuld einer Menschengruppe oder eines Volkes noch keine Rolle spielt. Die Debatte mit den Vertriebenen war in den letzten Jahren wahrscheinlich dadurch belastet, daß sie nur diesen Hinweis heraushörten, und daß man ihnen so nicht genügend dazu verhalf, die sehr viel umfassendere Grundkonzeption zu verstehen, von der aus man überhaupt erst die innere Möglichkeit gewinnt, auch

25. Gewissenhafter theologischer Gebrauch einzelner Schriftworte wie dieses Kains-Fluchs darf nicht daran vorübergehen, daß es zu einer bestimmten Zeit geformt wurde. Kulturgeschichtlich spricht sich darin der Dank des Seßhaften (bzw, seßhaft gewordenen) aus, nicht leben zu müssen wie die Nomaden der Nachbarschaft! Seßhaftigkeit erscheint nun freilich keineswegs als selbstverständliche Gabe (nach der biblischen Sage wurden ja Adam und Eva schon vor Kain aus dem Paradies vertrieben!), sondern umgekehrt: als unverdientes Geschenk. - Zweifellos ist das Nomadenturn ja die ältere Kulturform. In ihr dürfte sich das, was wir Heimatgefühl nennen, auf die Geborgenheit des Zeltes und der Familien reduzieren.

26. *K. Barth:* Der Götze wackelt (hg, von K. Kupisch, Berlin 1961), S. 179. – Ausführlichere Äußerungen B.s vgl. in KirchI. Dogmatik III, 4, S. 328 ff. – Im Unterschied zu den hier skizzierten Gedanken sagte *Kknneth* in Arnoldshain zum Nachfolgewort Matth. 10,37: »Die großartige Härte dieses Wortes wird nicht begreiflich, wenn nicht *zuvor* ein Ja gesprochen wird zu all den Bindungen, in die Gott selbst den Menschen gestellt hat« (a.a.O. S. 37). Hier wird klar, wie wichtig die »Reihenfolge« in der Theologie sein kann! Denn hier wird das Evangelium zur Ausnahme, während es doch die wahre Situation des Menschen vor Gott offenbart und heilt. - Welch ein Kunststück, aus dem Nachfolgewort das herauszuhören, was Künneth heraushörte! - Im übrigen sei in diesem Zusammenhang mit Nachdruck verwiesen auf den Aufsatz von *F. Spiegel-Scbmidt:* »Der evangelische Christ und seine Heimare (in: »Evang. Theologie«, Jg. 1954, S. 105-119). Sehr nüchtern fragt Spiegel-Sdimidt dort immer wieder nach der Schuld der Kirche, die es nicht fertigbekam, der Ideologisierung der Größen Volk und Heimat zu wehren, und die als Volkskirche wohl insbesondere in Gefahr ist, selber für Ideologien dieser Art anfällig zu sein; man denke nur an die Lage der früheren sogenannten Auslandsdeutschen, zu denen Spiegel-Schmidr selber zählte: Bewahrung eines bestimmten christlichen Bekenntnisses und Bewahrung des Volkstums fielen ja dort sehr oft zusammen. - Auch Spiegel-Schmidt versucht in diesem Aufsatz, vom zweiten Artikel, also vom Bekenntnis zu Gottes Tat in Christus aus, den rechten Ansatz zum Heimatproblem zu gewinnen.

die deutsche Schuld heim Namen zu nennen. Wir kommen darauf im Abschnitt IV noch zurück. Hier war zunächst nur der Begriff »unverdiente Gabe« zu erläutern; er dürfte wirklich theologisch besser begründet sein, er dürfte dem Evangelium näher sein als der Begriff»Vermäditnis«.

Es muß nun beachtet werden, daß der Ansatz beim zweiten Artikel, dem Artikel von der Versöhnung und Erlösung durch Christus, keineswegs zur Folge hat, daß die Heimat dem Christen gleichgültig wäre. Würde man als Christ einem Vertriebenen vorhalten: »Es ist doch eigentlich zum Segen, daß Ihr Eure Heimat verloren habt. Ihr seid sozusagen heimatlos geworden und damit einen Schritt näher zu Eurer eigentlichen Heimat, zum Himmel, gekommen!« - so wäre das »eine Verlogenheit«, wie *H. Girgensobn* mit Recht erklärt hat[27]. Es wäre ein völliges Mißverständnis sowohl des eschatologischen Charakters des Evangeliums als auch der Botschaft von Gottes Vergebung. Fast könnte man umgekehrt sagen: wer verstanden hat, daß solche Gaben unverdient sind, wird sie eher noch höher achten, als der, der sie für ein unantastbares Vermächtnis hält. Was Gott uns hier in der Zeit schenkt, können zwar nur zeitliche, vorläufige Gaben sein. Aber das ist kein Grund, sie zu verachten. Wer sie verachtet, verachtet ja gerade nach dieser Konzeption Gottes Gnade! Heimatliebe, Dank für die Gabe der Heimat und auch die Forderung, daß man die Heimat des Mitmenschen zu respektieren habe, daß man sie ihm also keinesfalls rauben darf, sind auch von diesem Ansatz her wichtige, aus dem Glauben folgende Gebote.

Das Ringen um das »Recht auf Heimat« und seine Kodifizierung tritt nun allerdings unter ein neues Vorzeichen. Es ist eben das Vorzeichen: Dank für Gottes unverdiente Gabe. Unter diesem Vorzeichen darf sich der Christ durchaus »der jeweils vorhandenen Rechtsordnung freuen«, er darf »ihren Schutz genießen und an ihrer Erhaltung und Verbesserung mitwirken«28. Im Leben und Sterben Jesu Christi wird ja offenbar, daß Gott sich gerade derer annimmt, die vor ihm eigentlich jedes Recht verwirkt haben. Daraus haben Christen zu allen Zeiten die Verpflichtung abgeleitet, sich für die Notleidenden und Entrechteten einzusetzen (leider taten sie es oft zu wenig!), und zwar nicht nur durch Taten der heilenden Liebe, sondern auch durch Bemühungen um vorbeugende Maßnahmen rechtlicher Art. Heute nennen wir das »gesellschaflliche Diakonie«. Diakonie ist Dienst an andern, sie geschieht im Blick auf deren Rechte. Selbstverständlich sind diese andern an erster Stelle diejenigen, die uns besonders nahestehen, denen wir also von Gott zu »Nachsten« gesetzt wurden (im Sinne von Luk. 10,36). Um ihretwillen, also auch um eines Unrechtes willen, das ihnen drohen könnte, kann man also auch, nein, muß man gerade im Namen des Evangeliums dafür eintreten, »daß das Recht auf die Heimat als eines der von Gott geschenkten Grundrechte der Menschheit anerkannt wird«: so ist es in der Charta der Vertriebenen formuliertö', Nur darf eben dabei das Wort »Grundrechte« nicht im Sinne

---

27. »Die Vertreibung Segen oder Unsegene, Der Wegweiser, Troisdorf 1955 (Sonderdruck aus WegweiservortragsheA: 9), S. 5.
28. So von *P. Hufendiek*, Bielefeld, formuliert in einer nodi unveröffentlichten Thesenreihe.
29. Zir, nach *D. Munscheid:* Theologische überlegung zur Frage des Heimatrechtes (in: *Was sagt die Kirche zum Recht auf Heimat?* Mit Beiträgen von J. Beckmann, G. Gülzow, L. Landsberg. D. Munsdieid und F. Spiegel-Schmidt; »Kirehe im Volk«, H. 26, Stuttgart 1961), S. 18. Auf diese wichtige Veröffentlidrung sei mit besonderem Nachdruck hingewiesen.

eines nach Gottes Willen unveränderlichen Vermächtnisses gedeutet werden. Das, was bei Künneth nur als eschatologische und als seelsorgerlich-pädagogische Sicherung miterwähnt wurde, muß hier von Anfang an zur Geltung gebracht werden. Das hat vor allem dann Folgen, wenn einem selbst in dieser Sache Unrecht geschehen ist; davon soll im Abschnitt IV die Rede sein.

Was auf jeden Fall vermieden werden muß, ist eine Zerreißung des Menschen in zwei Personen, von denen die eine als Person vor Gott die allgemeine menschliche Schuld anerkennt und daher sagen muß: Heimat ist unverdientes Geschenk, während die andere Person nur die Beziehungen zu den Mitmenschen betrifft und hier nur den einen Gesichtspunkt gelten läßt: Heimat ist ein Grundrecht, um das ich auch dann noch kämpfen muß, wenn ein solcher Kampf mich in neue konkrete Schuld verstricken sollte. Der Christ ist zu solcher Schizophrenie nicht verurteilt! Auch Luthers Lehre von den »Zwei Reichen« darf nicht so gedeutet werden. Denn Luther ist es sehr wichtig, daß das Denken und Handeln des Christen in beiden Richtungen (in der Richtung auf Gott und in der Richtung auf die Mitmenschen) bestimmt bleibt von der beide umfassenden Liebe Gottes, die sich dann im »weltlichen« Reich als Liebe zum Nächsten bei uns selbst fortsetzen und durch uns an den andern zur Geltung bringen will. Wir alle werden freilich immer wieder an unsern Mitmenschen dadurch schuldig, daß wir ihnen vorenthalten, was Gott ihnen in seiner Gnade schenken will. So werden wir allerdings genötigt, niemals nur auf die Schuld der andern, sondern immer auch auf unsere eigene konkrete Schuld zu blicken. Und es wird uns so verwehrt, im Kampf für das Recht etwa neue Schuld auf uns zu laden. Darüber sollten sich alle Christen wohl einig sein - und sie sind es wohl auch, zumindest in der Theorie.

Diese Erkenntnis darf nicht so mißverstanden werden als würden vor diesem Maßstab alle irdischen, relativen Wertmaßstäbe für Recht und Unrecht nivelliert. Hier sind keineswegs alle Katzen grau, weil wir uns etwa in einem undurchsichtigen Dunkel befinden. Im Lichte des Evangeliums wird im Gegenteil besonders deutlich, wo einem Menschen Unrecht geschieht, zum Beispiel, indem man ihm die Heimat raubt. Ein Christ darf dergleichen nicht unterstützen oder verharmlosen, wenn er nicht an seinem Bruder schuldig werden will, für dessen Recht sich einzusetzen er gerade durch Gottes Liebe verpflichtet ist. Das zwingt uns nun zu der Frage: Was heißt es, sich für das Recht einsetzen?

III. VERWIRKLICHUNG DES RECHTS ALS AUFGABE

Dieser Abschnitt wird zweckmäßigerweise mit einem kurzen Bericht über das römisch-katholische Referat von Prof. G. *Siegmund* auf der Tagung »Recht auf Heimat« 1958 eingeleitet. Hier steht zunächst die Lehre vom Naturrecht in ihrer Anwendung auf »Heimat« zur Diskussion.

Zu Anfang des Jahres 1946 erklärte Papst Pius XII, »daß das Verwurzeltsein im Boden und das Festhalten an überlieferten Sitten unentbehrlich für die gesunde Wesensentfaltung des Einzelmenschen ist und die Grundlage der menschlichen Gemeinschaft bildet«30. Weil der Mensch von Natur aus Anspruch auf Persönlichkeitsentfaltung hat, diese aber an

30. Zit, nach G. *Siegmund:* Recht auf H., Bd. I (vgl, Anm. 11) S. 41.

solche Vorbedingungen wie »Heimat« gebunden ist, besteht hier nach dieser Lehre ein »einklagbarer Anspruch des Menschen«. »Heimat« kann unter diesen Gesichtspunkten der Lehre vom Eigentum zugeordnet werden, spezieller: der Lehre vom rechtmäßig erworbenen Eigentum. Siegmund sagte: »Der vorzüglichste positive Erwerbstitel der konkreten Stammes- oder Gruppenheimat ist zweifellos die durch Jahrhunderte währende, organisch-friedliche Durchformung der Landschaft, die dadurch diesen Menschen gleichsam 'untertan- wird ... Der Titel heißt also: Arbeit am rechtmäßig in Besitz genommenen Boden, Siedlung als Ergebnis eines Lebensprozesses, der sich durch eine, dem einzelnen unüberschaubare lange Zeit hindurch organisch und essentiell friedlich, d. h. seit unüberschaubar langer Zeit ohne Notwendigkeit der Abwehr äußerer Feinde oder innerer bewaffneter Widersacher entfaltet und vollzogen hat - nicht jedoch organisierte Zwangsbesiedlung auf Grund Rechtsbrudies.« Daraus folgt, daß ein solcher »positiver Rechtstitel ... um so höheren Ranges- sei, je länger eine Gruppe einen Siedlungsraum bewohnte, je geschlossener sie darin wohnte, je mehr »positivrechtliche Konsequenzen« von den Beteiligten aus dieser Entwicklung gezogen wurden und »je weniger natürliche Rechte anderer dabei verletzt worden sind«.

Aber nun kommen die Ausnahmen und Einschränkungen. An erster Stelle steht für die katholische Ethik die Möglichkeit des einzelnen, »um einer besonderen Berufung willen auf seine Heimat (zu) verzichten«, Nach Siegmund kann Heimat aber auch »politisch -verspielte« werden. »Dodi hat der Sieger dann die Verpflichtung, dem Besiegten ausreichenden Siedlungsraum zu belassen. Nur in diesem Rahmen, das heißt unter Berücksichtigung dieser Grundsätze könnten die dazu Befugten einen völkerrechtlich bindenden Verzicht auf Teile der Heimat aussprechen., Ebenso wichtig ist der folgende Gedankengang Siegmunds: »Man muß bei der Frage nach dem kollektiven Heimatrecht ein, dem konkreten Erwerbstitel einzelner Gruppen und Stämme übergeordnetes Prinzip - den Grundsatz des allmenschlichen Gemeinwohls - berücksichtigen. Eine Gruppe, die ihre von den Vätern rechtmäßig erworbene und friedlich gestaltete Landschaft nicht mehr bevölkern und sich untertan machen kann, darf sich nicht grundsätzlich gegen fremde Ein- oder Unterwanderung sträuben, wenn einem, an die Grenze ihrer Heimat pochenden Volk infolge natürlicher Vermehrung der notwendige Lebensraum fehlt.«31 Konkrete Folgerungen aus diesem Gedanken hat der Verfasser freilich nicht gezogen.

Vor allem ist aber zu beachten, daß sich dieses römisch-katholische Referat zum Schluß sehr offen mit dem Problem »neue Bindungen in einer neuen Heimat- auseinandersetzte. An dieser Stelle zeigt sich deutlich, daß nicht einmal die Naturrechtslehre ein urigeschiehrlich starres Festhalten an einer durch Unrechtsakte verlorengegangenen Heimat zu legitimieren vermag. Siegmund erklärte wörtlich: »In führenden Kreisen der Organisationen der Heimatvertriebenen hat man lange darauf hingearbeitet, den Eingliederungsprozeß ins Sozialgefüge der neuen Heimat zu hintertreiben; man hat die Menschen auf die baldige Rückkehr in die alte Heimat vertröstet und hat zeitweise sogar jene, die sich ernstlich um eine neue Existenz bemühten, als Verräter am Vätererbe zu brandmarken getrachtet. Nichts war verkehrter als eine solche Politik. Solange nämlich die baldige Rückkehr in die

31. Zitate ebd. S. **44,** 46, 47 und 48.

angestammte Heimat nicht in Aussicht steht, muß mit allen Mitteln an einer positiven und möglichst weitgehenden Eingliederung in die neue Heimat gearbeitet werden. Je fester die neue Generation in der neuen Heimat Wurzel schlägt, *desto mehr schwächt sich auf der andern Seite ihr natürlicher Anspruch auf die frühere Heimat ab* (Hervorhebung von mir. *W. Sch.).* Die Forderung, die sich aus dem Naturrecht im Sinne eines Rückkehranspruchs dorthin ableiten läßt, wird immer geringer. Ganz anders steht es indes mit den positiven Rechtstiteln auf die alte Heimat. Sie bleiben trotz aller entgegenstehenden Regelungen bestehen. - Bildet für das Einfordern von Rechten Klugheit schon immer ein wichtiges Gebot, so wird sie in immer größerem Maße nötig, wenn naturrechtliche Ansprüche sich abschwächen, die positiven Rechtstitel hingegen deshalb immer mehr in den Vordergrund treten.«32

Man versteht die Erregung, die diese Schlußsätze des Referats bei den Teilnehmern jener Tagung hervorriefen. Dem Referenten wurde entgegengehalten, daß dies ja bedeuten würde, »daß die Austreibung aus der Heimat durch Zeitablauf geheilt werden kann«. Es könne im Völkerrecht keine Verjährung geben, sondern »das Kriterium für das Fortbestehen« des Anspruchs der Heimatvertriebenen sei doch wohl darin zu suchen, »ob er vertreten wird - gleichgültig ob von den unmittelbar Geschädigten oder ihren Nachkommen«. In seiner Antwort bestand der Referent aber darauf, daß das Nachlassen genauso wie eine andauernde Stärke des »Empfindens« für das geschehene Unrecht für die naturrechtliche Begründung wesentlich sei. Es könne sogar »ein Zeitpunkt eintreten«, an dem die Betroffenen die Zustimmung zu einem Verzicht »nicht mehr verweigern können, ohne ihrerseits gegen das Naturrecht zu verstoßen-e". Statt hierauf einzugehen, hörte der Leiter der Tagung aber nur heraus, daß gegen diejenigen Heimatvertriebenen kein Vorwurf gemacht werden könne, »die, obwohl materiell eingegliedert, dennoch am Gedanken der Heimatverbundenheit festhalten und trachten, ihr Rechtsbewußtsein nicht verkümmern zu lassen«. Nehme man als Grundgedanken der katholischen Lehre hinzu, »daß Gott den Menschen als verwurzelten will«, so ergebe sich aus dem Nebeneinander der beiden theologischen Referate, »daß unsere (der Heimatvertriebenen) Arbeit von theologischer Seite beider großen christlichen Konfessionen als legitimiert zu gelten hat«34. War das nicht doch nach den Schlußworten Siegmunds ein bedenkliches Mißverständnis?

Die hier wiedergegebene Diskussion zeigt die entscheidende Schwierigkeit sehr deutlich: Kann aus dem Unrecht der Vertreibung in der Vergangenheit ohne Einschränkungen ein bleibender Rechtsanspruch für die Zukunft, insbesondere ein Anspruch auf Rückkehr gefolgert werden? Die katholische Lehre schaltet hier sehr wichtige Hemmungen ein, die Künneths Referat nicht in gleicher Klarheit enthielt, und die den Vertriebenen sehr unbequem waren. Man kann die Frage auch umgekehrt formulieren - und so wird sie oft von seiten der Vertriebenen formuliert: Bedeutet ein etwaiger Verzicht auf die Rückkehr wirklich, daß das Unrecht in der Vergangenheit verharmlost oder gar »legalisiert« wird[35]?

Die Diskussion darüber ist oft so verworren, weil man sich meist nicht genügend klar-

32. Ebd. S. 51. 33. Ebd. S. 52 f.
34. So *Rabl,* ebd, S. 54 f.
35. So der Ostkirdtenaussdtuß; vgl. oben Anm. 8.

macht, daß die Heimatvertriebenen mehrere Ziele zugleich verfolgen, die in ihrer Sicht unlöslich miteinander verbunden sind, die man aber zunächst doch auseinander halten muß. Ja, es muß sogar gefragt werden, ob es nicht *ein entscheidender Denkfehler* ist - der sich bis in unsere Tagespolitik hinein auswirkt -, *wenn man meint, es handele sich um nur ein Ziel.*

Den Heimatvertriebenen geht es *erstens* darum, daß anerkannt wird: ihre Vertreibung war ein Unrecht. Um künftig Wiederholungen solchen Unrechts zu verhindern, geht es ihnen *zweitens* darum, das »Recht auf Heimat« genau zu umschreiben und in der nationalen und internationalen Gesetzgebung zu kodifizieren. *Drittens* geht es ihnen darum, daß dies Recht durch die Politik unseres Staates und der andern Staaten von nun an respektiert wird - unabhängig davon, ob eine gesetzliche bzw. vertragliche Regelung bereits zustande gekommen ist. *Viertens* bemühen sie sich um die rückwirkende Anwendung dieses Rechts auf sie selber in dem Sinne, daß sie die Rückkehr in die verlorene Heimat durchsetzen möchten. *Fünftens* wenden sie sich gegen jede politische Maßnahme, die dieser Rückkehr im Wege stehen könnte.

Alle diese Ziele verschmelzen zu einem Ziel, wenn man zeitlos prinzipiell denkt. Dann muß zum Beispiel schon eine Politik, die die Rückkehr der Vertriebenen nicht mehr betreibt, als Verrat am Recht auf Heimat (zweites Ziel) oder sogar als Legalisierung eines Unrechts (erstes Ziel) erscheinen. Aber ist das denn überhaupt der Sache angemessen, in solcher Weise zeitlos prinzipiell an diese Fragen heranzugehen? Wir kommen hier offenbar nicht zur Klarheit, wenn wir uns nicht der Frage nach dem Verhältnis von Recht und Geschichte, Recht und Zeit grundsätzlich öffnen. Hierzu sei auf die sehr hilfreiche Untersuchung von *R. Bäumlin* über »Staat, Recht und Geschichte« verwiesen, die andere Arbeiten über dies Problem gut ergänzt und zusammenfaßc'e.

Grundlegend ist der Gedanke, daß das Recht stets etwas zu Verwirklichendes sei. »Recht und Staat- - und damit im Sinne Bäumlins zweifellos auch das Völkerrecht, das hier freilich nicht sein Thema ist - »gründen ... auf jeweilige geschichtliche Entscheidung unter der Idee des Richtigen«. Später formuliert er etwas umfassender: »Recht schlechthin ist Zuordnung von menschlichen Verhaltensweisen durch Verhaltensentwürfe unter der Idee des Richtigen.e-" Recht und Staat sind nicht aus einer Schöpfungsordnung oder einer einheitlichen Wertordnung ableitbar, weil der Mensch solcher Ordnungen nicht habhaft ist (man erkennt die theologische Entscheidung, die hier zugrunde liegt). So wie der Staat nach *R. Smend* als Integrations-Prozeß und nach *H. Heller* als Wirkungseinheit zu verstehen ist, muß auch das Recht viel mehr als bisher verstanden werden als eine auf die Zukunft gerichtete Aufgabe der Rechtsverwirklichung. Positives Recht ist ja immer auf die Zukunft ausgerichtet; als Strafrecht darf es gar nicht anders wirken. So hat das Recht immer eine »Richtung«: auf sie deutet, wenn ich recht verstehe, der Begriff des »Richtigen«.

Das Recht nimmt also teil am geschichtlichen Werden, es ist Geschichte. »Ist das Recht

36. Erschienen in Zürich 1961; außerdem sei verwiesen auf *W. Dantine:* Die Geschichtlichkeit des Rechtes als ethisches Problem (in: ZEE 1962, S. 321-340) und *F. Spiegel-Schmidts* oben in Anm. 4 zitierten Aufsatz. Vgl. auch *W. Pannenberg* in diesem Heft; seine und meine Arbeit sind unabhängig voneinander entstanden. Ich behaupte nicht, daß er so folgern wurde, wie ich hier.

37. Bäumlin, S. 17, 37.

Geschichte, so heißt das jedenfalls, daß es als Erscheinung nicht konstant, sondern wandelbar sei.«38

Ohne hier auf die rechtsphilosophischen Abgrenzungen dieser Konzeption näher einzugehen, sei doch zur Veranschaulichung erwähnt, daß nun die antithetische »Gegenüberstellung von allgemein-abstraktem Gesetz und Maßnahmegesetz« fragwürdig wird-", weil alle Gesetze der Verwirklichung des Rechtes in einer bestimmten geschichtlichen Lage dienen.

Im gleichen Sinne wird nun auch ein Zusammenhang zwischen Recht und Politik hergestellt, der die berüchtigte Oberordnung der Politik über das Recht bei C. *Schmitt* ebenso hinter sich läßt wie die Unterwerfung der Politik unter ein zeitloses Rechtsdenken. Dem Staat ist die Aufgabe der Rechtsverwirklichung in besonderer Weise gestellt. Also muß seine Politik auf dies Ziel ausgerichtet sein. Selbstverständlich schließt diese Hinwendung zur Zukunfl: ein, daß dem Staat die Erhaltung und Bewahrung des Rechts, das »gutes altes Recht« ist, aufgegeben sei[40]. Aber der Staatsmann darf die Zukunfl: nicht aus dem Auge verlieren. Täte er das, so handelte er nicht richtig, und wenn er sich noch so sehr für die Erhaltung überkommener Rechte einsetzt.

Der Unterschied zwischen der hier angedeuteten modernen Rechtsauffassung und an dem besteht darin, daß hier der Hauptakzent auf die Zukunfl:, auf die Rechtsverwirklichung als den Menschen gemeinsam gestellte Aufgabe, fällt. Daraus ergibt sich zunächst ein Ja zu der Absicht der Heimatvertriebenen, in unserer Zeit endlich »das Recht am ordnungsgemäß erworbenen Wohnsitz unbehelligt ansässig zu bleiben« zu kodifiziererr't. Die Weiterentwicklung des nationalen und des internationalen Rechts in dieser Richtung ist durchaus zu begrüßen, und es wäre wirklich zu hoffen, daß der Kodifizierung auch die Respektierung folgt. Wie die Tatsache, daß der Begriff »Heimat« soziologisch sehr schwer faßbar ist, nicht gegen diese Absicht spricht[42], so kann auch die verhältnismäßig kurze Geschichte dieser Rechtslehre nicht gegen eine solche Weiterentwicklung ins Feld geführt werden. Andererseits erübrigt sich nach diesem Verständnis der historische oder der rechtsphilosophische Nachweis, daß wir es hier mit einem Urrecht der Menschheit zu tun hätten; dem könnte ja leicht entgegengehalten werden, daß der Städtekultur und der Bauernkultur meist Jägerkulturen vorangingen, in denen Seßhafl:igkeit wahrscheinlich keine so große Rolle gespielt hat. Mag das sein, wie es will; mag sogar das schreckliche Phänomen von Massenaustreibungen in einem eigentümlichen Korrespondenzverhältnis zur (freiwilligen) Mobilität unserer modernen Gesellschafl: stehen: Daß die Menschen heute eines wirksamen Schutzes gegen Vertreibungen bedürfen, kann nicht geleugnet werden.

Der Blick auf die Zukunfl: kann selbstverständlich nicht so vollzogen werden, daß man dabei die Ortsbestimmung der Gegenwart im Lichte der Vergangenheit unterläßt. Diese Ortsbestimmung ist notwendig, damit man so sorgfältig wie möglich das Wünschenswerte

38. Ebd. S. 15. 39. Ebd. S. 32; B. beruft sich hier auf *U. Scheuner.* 40. Vgl. dazu *Bdurnlin,* S. 24.

41. Diese Formulierung wurde auf einer internationalen Flüchtlingstagung erarbeitet. Ich entnehme sie einem Tagungsbericht des gesamtdeutschen Ausschusses des Bundes der Vertriebenen vom 28. und 29. 10. 1961, zit, nach »Das Recht auf die Heimat, eine Dokumentation«, Bonn (1962), S. 13.

42. Vgl. dazu unter anderem *W. Brepohl:* Heimat und Selbstentfremdung, ZEE 1958, S. 358 ff., und *eh. Walther,* ebd. S. 369 ff., und die dort angegebene Literatur.

von dem trennt, was in Wahrheit auch in der Rechtsentwicklung kein Fortschritt, sondern ein Rückschritt wäre[43]. Andererseits läßt die hier angedeutete Akzentverschiebung es nun in der Tat nicht mehr zu, die Wiederherstellung früherer Rechtsverhältnisse dem Gedanken der Rechtsverwirklichung in der Zukunft überzuordnen. Die Forderung der Wiederherstellung früherer Rechtsverhältnisse dürfte schon im bürgerlichen Recht und im Strafrecht ein Ideal darstellen, dem sich die Rechtsprechung im besten Fall nur annähern kann (Wiedergutmachung). Eine völlige Wiederherstellung ist niemals möglich, weil sich die Geschichte nicht zurückdrehen läßt. Das dürfte erst recht bei so gewaltigen, Millionen von Menschen betreffenden Ereignissen wie den Vertreibungen in unserrn Jahrhundert der Fall sein. Was hier etwa zu verlangen ist, muß zumindest von der Klugheit bestimmt sein, die Prof. *Siegmund* in dem obenerwähnten Referat forderte. Er trat ja dort für das klassische Ideal des Maßhaltens ein. Es sollte ergänzt werden durch die Forderung, Rechtsverwirklichung in der Zukunft als wichtigste Aufgabe aller Beteiligten anzusehen. Das muß nun konkreter auf unsere deutsche Lage angewandt werden.

IV. RECHTSVERWIRKLICHUNG ODER IDEOLOGISIERUNG DES RECHTS AUF HEIMAT IN UNSERER DEUTSCHEN SITUATION HEUTE

Unter dem NS-Regime haben wir es erlebt, daß das Recht in den Dienst einer machttrunkenen Ideologie gestellt wurde. Praktisch bedeutete dies, daß es der Macht weichen mußte. Das hat eine furchtbare Kette von Unrechtstaten ausgelöst: zuerst an den innenpolitischen Gegnern des Regimes, dann an unsern Nachbarvölkern - und schließlich im Gegenschlag der vorher Mißhandelten an den Deutschen im Osten. Man kann es durchaus verstehen, wenn nun um so energischer die Rückkehr zum Primat des Rechts über die Macht gefordert wird - innenpolitisch genauso wie im Völkerrecht. Ist das nicht der einzig denkbare Weg, um endlich jene Kette zu brechen?

Aber was ist hier die richtige Rechtsverwirklichung? Ich kann mir keinen Heimatvertriebenen denken, der nicht insgeheim auch von der Frage bedrängt wird, ob nicht die Durchsetzung des eigenen Rechtsanspruchs neues Unrecht an unschuldigen Menschen zur Folge haben würde. Diese Frage muß sich zumindest jedem aufdrängen, der als Christ sein Gewissen erforscht.

Und doch wird diese Frage auch von vielen Christen in den Hintergrund geschoben; im Vordergrund bleibt dann die emphatische Behauptung: es geht nur um das Recht, um nichts anderes. »Aus einem Rechtsverzicht können sich angesichts gleichartig gelagerter Probleme in aller Welt unübersehbare Konsequenzen ergeben.ev' Also: es geht ja gar nicht (nur) um die Durchsetzung unserer Ansprüche, unserer Interessen; wir setzen uns ein für das Recht an sich, mehr noch: für das Recht der vielen andern in der Welt. Und so scheint

43. So wies der aus der Schweiz stammende Jurist *P. Schneider,* Mainz, auf den Zusammenhang zwischen Freiheit und Freizügigkeit hin und erklärte sich außerstande, eine Vorstellung von Freiheit zu konzipieren, die »nur noch aus der Heimatbindung und dem unbeweglichen Verhaftetsein in der damit gegebenen Daseinsordnung begriffen werden könntee (Tagung »Recht auf H.«, Bd, I, S. 30 - vg!. oben Anm.11).

44. So der Ostkirchenausschuß, vgl, Anm, 8.

es ethische Pflicht zu sein, keinen Zoll breit nachzugeben. Was hier geschieht, nennen wir Ideologisierung des Rechts[45]. Angesichts der eben geschilderten Entwicklung fällt es nicht ganz leicht, diese Ideologisierung zu durchschauen.

Im NS-Regime handelte es sich um eine Knechtung des Rechts durch eine Ideologie; das Recht wurde der Ideologie entsprechend umgeformt. Dabei wurde mehr oder weniger offen zugegeben, daß das Recht den Interessen des eigenen Volkes zu dienen habe. Hier aber handelt es sich nicht um eine derartig primitive Einstellung. Hier wird - im Ansatz gerade entgegengesetzt - an das allgemein-menschliche Rechtsbewußtsein appelliert. Gerade dies Bewußtsein soll in den Dienst des anscheinend nur zufällig mit den eigenen Interessen sich deckenden Handelns treten. Nun hat selbstverständlich jeder, dem Unrecht geschehen ist, das Recht, zur Verteidigung seiner Interessen an das allgemeine Rechtsbewußtsein zu appellieren; wo es sich um bereits kodifizierte Rechtssätze handelt, kann er sogar die entsprechenden vorgesehenen Instanzen zu seinem Schutz anrufen. Das ist ja die wesentliche Funktion des Rechts überhaupt. Der Unterschied zwischen einem solchen ganz »normalen« Vorgang und dem, was eben Ideologisierung des Rechts genannt wurde, muß darin gesehen werden, daß es bei der Ideologisierung zu einer übersteigerung der Inanspruchnahme des Rechtes kommt: Es wird dann einerseits von der Proklamation eines bestimmten Rechts mehr erwartet als vernünftigerweise davon zu erwarten ist, und es wird andererseits der Kampf um dieses Recht in einer über das vernünftige Maß hinausgehenden Weise intensiviert, indem man zum Beispiel vernünftige Gegenerwägungen am liebsten gleich strafrechtlich verfolgen lassen möchte. Beides dürfte psychologisch zusammenhängen: weil man insgeheim selbst spürt, daß eine übersteigerung der Erwartungen vorliegt, wird der Kampf um die Durchsetzung (bzw. hier zunächst die Proklamation) dieses Rechtes um so intensiver geführt. Denen, die in dieser Richtung tätig sind, wird man das subjektive Bewußtsein, nur um der guten Sache willen - für alle Völker, die je davon betroffen werden könnten-tätig zu sein, nicht absprechen dürfen. Außerdem bleibt die Grenze zwischen einer normalen und einer übersteigerten Erwartung dem Recht gegenüber fließend. Und vor allem ist der eingangs dieses Abschnittes skizzierte Gedanke festzuhalten, daß die Betroffenen verständlicherweise meinen, nach einer Zeit der Gewalt nun endlich wieder dem Recht zum Siege verhelfen zu müssen. Man wird aber doch fragen müssen: ist es das Richtige, ist es das Recht, das ihr zu verwirklichen sucht?

Die zu hohe Erwartung, die an die Proklamation eines Rechtes geknüpft wird, muß nun noch näher bestimmt werden. Es geht ja um das Recht auf Heimat. Eine Ideologisierung dieses Rechts liegt vor, soweit dieses Recht zum Eckpfeiler eines »Systems des gesellschaftlichen Denkens« wird, das seinerseits »durch die gesellschaftlichen Interessen und Affekte des Betrachtenden beeinflußt« ist[46]. Merkmal wäre also die Erwartung: wenn nur dies Recht durchgesetzt wird, ist alles radikal gebessert. Das interessebestimmte Denken verliert nun fast immer die Nüchternheit, das rechte Maß. (übrigens: wie weit diese Interessebedingtheit geht, vermögen wir selbst, wenn wir Interessen vertreten, nie einzusehen; das gehört zu den Merkmalen der Ideologie. Unser aller Denken ist insoweit stets ideolo-

45. In unserm Zusammenhang lese ich dies erstmals bei *D. Munscheld,* S. 20 (vgl. oben Anm. 29).
46. N. BIrnbaum im Art. »Ideologie«, RGG, 3. Auf!. Bd. III, Sp. 567.

gisch mit bestimmt.) Hier wird noch einmal wichtig, die verschiedenen Ziele voneinander abzuheben, die die Vertriebenen zugleich verfolgen. In Wahrheit geht es nie abstrakt um die Kodifikation eines Rechtes! Es geht auch nicht darum, daß unsere Regierung keine Politik treiben soll, die diese Kodifikation in Frage stellen könntev. Es geht hier konkret allein um die Frage, ob eine Rückkehr in die verlorenen Gebiete gefordert und durchgesetzt werden soll- oder ob man darauf verzichten muß, weil dies nicht mehr das Richtige und damit im wahren Sinne nicht mehr Recht wäre. Die Ideologisierung besteht in der Verabsolutierung dieses Zieles und in seiner Verknüpfung mit den andern oben erwähnten Zielen. Im Unterschied zu dem, was im NS-Regime geschah, wird aber nicht etwa das Recht diesem Ziel entsprechend umgeformt, sondern es wird nur ein echtes Rechtsbewußtsein in den Dienst der Erreichung dieses Zieles gestellt.

Dem, der das Recht prinzipiell zeitlos versteht, muß schon die Wortverbindung »Ideologisierung des Rechts« völlig absurd erscheinen. Um dem ein wenig den Stachel zu nehmen. wurde der vorige Abschnitt über »Rechtsverwirklichung« eingeschaltet. So steht zu hoffen, daß die Vertriebenen, die dies lesen werden, nun doch nicht nur empört den Finger darauf legen, daß es den Nichtvertriebenen auch nur um die Verteidigung von Interessen ginge, die nun eben anderer Art sind. Es könnte doch sein, daß gerade Christen sich gegenseitig den Dienst schuldig sind, das jeweils unbewußt ideologisierte Denken des andern gerade auch um seinetwillen kritisch zu überprüfen.

Die Erwartung, in die verlorenen Gebiete zurückkehren zu können, ist zu einer politischen Ideologie bei sehr vielen geworden. Wie andere politische Ideologien wirkt sich diese Zielsetzung unter Umständen sehr stark auf die Politik eines Landes aus; das hängt von dem Einfluß ihrer Anhänger ab. Die Politik kann ohne Zielsetzungen nicht auskommen; man kann fast sagen: Sie kann in unserer säkularisierten Welt ohne Ideologien nicht auskommen. Aber eine Ideologie wird gefährlich für die Politik, wenn sie diese in einer übertriebenen, unvernünftigen Weise determiniert. Politik muß beweglich bleiben, während eine Ideologie, von einer kräftigen Anhängerschaft unterstützt, die Tendenz hat, die Politik in Fesseln zu legen - angefangen bei den politischen Vorstellungen ihrer Vertreter selbsr". Da es bisher keine Partei wagt, auf die Stimmen der Vertriebenen zu verzichten, haben diese nun einen sehr starken Einfluß auf die westdeutsche Politik der Nachkriegszeit ausgeübt. Eine Demokratie ist offenbar in einer solchen Lage besonders hilflos: das war es doch, was die »Tübinger Acht« beunruhigte und auf den Plan rief. Diese Fragen auch nur offen anzurühren, war zum Tabu geworden. Hier droht ein Meinungsterror, der sich oft dessen nicht einmal bewußt zu sein scheint, wie stark er an die Racheinstinkte eines geschlagenen Volkes appelliert, die natürlich leicht zu erregen sind - nicht nur bei den Vertriebenen. Besonders deutlich wird der starke Druck der

47. Dies suchte der niedersächsische Minister *Schellhaus* (Bundesvorsitzender der Landsmannschafl:en Schlesien) zu suggerieren, als er zum Memorandum der Acht erklärte: »Das ist gleichbedeutend mit der Kapitulation vor der Macht, und auf einer solchen Basis kann keine politische Gemeinschafl: heute eine Zukunft bauen« (zit. nach »Der Sdrlesier«, Recklinghausen, 7. 3. 1961).

48. VgI. meine Aufsätze über »Die Beziehungen zwischen Politik und Geschiditsdeutung in theologischer Sicht« in der ZEE 1957, H. 2, S. 6 ff. und »Die Handlungsfreiheit des Politikers« in: Welche Freiheit meinen wir? (Hg.: *U. Schmidhäuser),* Stuttgart 1958, S. 157 ff.

Vertriebenen immer dann bei uns sichtbar, wenn amtliche oder halbamtliche Versuche gemacht werden, sich den Oststaaten zu nähern. Solche Versuche sind bekanntlich sogar von der Regierung Adenauer mehrmals unternommen worden - sie wurden immer wieder im Keim erstickt.

Nun erklären die Vertriebenen andererseits immer wieder mit Nachdruck, daß sie nur an eine friedliche Rückkehr in ihre früheren Gebiete denken. Dies ist zweifellos von der großen Mehrheit und wohl auch von den verantwortlichen Leitern dieser Organisationen ehrlich gemeint: Das muß im Blick auf die Ost-Propaganda hierzu wohl zunächst ausgesprochen werden. Andererseits müssen die Vertriebenen aber auch verstehen, daß man ihnen das im Osten einfach nicht glauben will, eben weil sie ständig alle Verhandlungen und Annäherungen torpedieren. Jenes Ziel verfolgen und diese Politik betreiben: das läßt sich nur miteinander verbinden, wenn man die friedlichen Verhandlungen nun eben nicht mit den jetzigen Regierungen dieser Völker führen will, sondern erwartet, daß sie einmal andere Regierungen haben werden - und so lange warten will. Hier wird nun eine Illusion durch eine zweite unterstützt. Erinnert man sich denn gar nicht daran, wie selbstverständlich bei den meisten von uns zwischen 1920 und 1930 die Erwartung war, daß der Kommunismus sich in Rußland nicht lange halten könnte? Persönlich würde ich den Völkern hinter dem Eisernen Vorhang durchaus eine westlich-demokratische Staatsform wünschen, also eine Staatsform, in der das Wort Freiheit den bei uns oft noch lange nicht hoch genug geachteten Sinn hat. Wer aber erklärt, daß er nur mit einer in diesem Sinne freien Regierung im Osten verhandeln will[49], sollte dann doch lieber zugeben, daß die ersehnten Ziele wohl für Jahrzehnte oder sogar für immer unerreichbar sind - statt das Streben danach möglichst wachzuhalten und auf diese Weise diese andern Völker ständig zu ängstigen und sie geradezu zu zwingen, ihre Regierungen und die östliche »Schutzmacht« zu unterstützen!

Zu dem oben vorweggenommenen Vorwurf, daß solche Ausführungen wie diese nur von daher zu verstehen sind, daß sie von einem Nichtvertriebenen stammen, ist zweierlei zu sagen: Erstens gibt es zum Glück auch Vertriebene, die das Memorandum der Acht unterstützen, wie ja einer ihrer Verfasser auch selbst ein Vertriebener ist[50]. Und zweitens ist es unsachgemäß, wenn die Vertriebenen immer wieder die Forderung aufstellen, daß nur sie, wenn überhaupt, das Recht zum Verzicht hätten[51] bzw. umgekehrt sagen, daß Nichtvertriebene gar nicht das Recht hätten, sich hierzu zu äußern. Sie erwarten ja, daß

49. Leider soll nad; einem Beridrr der Zeitung »Unser Danzig« (Lübeek, 12. 5. 1961) sich audi Bundespräsident *Lübke* in diesem Sinne arn 6.8.1960 in Bad Canstatt geäußert haben: »Für eine neue gute und gerechte Ordnung kann daher nur eine Revision des Unrechts eine solide Basis schaffen. Damit meinen wir eine Revision im Wege der freien Verhandlung unter freien Partnern.«

50. Vgl. *H. lwand:* Das Recht auf Heimat (in: Junge Kirche, 1959, S. 477 ff.) und die dort im Anschluß und S. 613 veröffentlidire Diskussion. In seinem Geiste hat der aus der ostpreußischen Bekennenden Kirche hervorgegangene *»Beienroder Konuent«* im Oktober 1962 das Memorandum der Acht und eine Erklärung *H. Gollwitzers* begrüßt (und erhielt dafür vom Ostkirchenausschuß prompt einen Tadel). Zur Sache sind zu vgl.: *W. Dignath:* Gibt es ein göttliches Recht auf Heimat? (in: Stimme der Gemeinde, 13. Jg. 1961/10, Sp, 302 fl.); H. *Dannenberg:* Zur Politik der Vertriebenenverbände (ebd. 14. Jg., 196218, Sp. 233 ff.) und *E. Klaar:* Die Heimatvertriebenen und das Memorandum (in: Kirche in der Zeit, XVII. Jg., 1962, S. 284f.).

51. Reche auf H., Bd. I, S. 53 (vgl. Anm. 11).

wir alle das Risiko der von ihnen an diesem entscheidenden Punkte bestimmten Politik mit tragen sollen: also wird man andere auch hören müssen, wenn sie zum Maßhalten und zur Nüchternheit rufen. Aber man sollte in Wahrheit doch gar nicht so scharf zwischen Vertriebenen und Nichtvertriebenen unterscheiden! Wenn wir andern auch den Verlust der Ostgebiete nicht in der Weise am eigenen Leibe erleiden mußten wie sie, so ist er doch auch für uns eine ungeheure seelische Belastung. Man ist fast in Versuchung, dies durch biographische Hinweise (Studium in Königsberg und ähnliches) zu untermauern ...!

Es geht nicht darum, ein Unrecht der Vergangenheit zu legalisieren'<. Es geht darum, den Blick in die Zukunft zu richten. Wen das im vorigen Abschnitt (von einem juristischen Laien referierte) Rechtsverständnis nicht überzeugt hat, dem sei an dieser Stelle der theologische Hintergrund genannt, der m. E. diese Rechtslehre trägt. Ob der Anstoß theologischer Art war oder nicht, spielt keine Rolle. Sicher dürfte aber zumindest sein, daß vom Evangelium her das auf die Zukunft gerichtete Rechtsverständnis stark unterstützt wird. Vielleicht wird es sogar nur durch das Evangelium möglich. Denn das Evangelium erlaubt es uns, den Blick in einer Weise nach vorne zu richten, wie es das Gesetz (im theologischen Sinne) nie erlauben kann. Das ist doch der Kern des Evangeliums: "Das Alte ist vergangen, siehe, es ist alles neu geworden!« (2. Kor. 5, 17). Gott erlaubt es uns in seiner Gnade, vor ihm neu anzufangen, obwohl die Vergangenheit keineswegs in Ordnung ist. Und er erlaubt uns das gleiche Experiment auch mit unsern Mitmenschen. Gott verlangt nicht von uns, daß wir dadurch dem Recht zum Siege verhelfen sollen, daß wir an unerfüllbaren Ansprüchen festhalten. Wenn doch unsere Mitchristen unter den Vertriebenen etwas davon verspürten, wie befreiend eine solche Erkenntnis sein kann, die uns durch das Evangelium ermöglicht wird. Gott sorgt für unser Recht! - Gewiß: er will, daß wir mitsorgen. Aber das muß in der richtigen Weise geschehen - es könnte doch sein, daß wir viel zu lange in einer Weise für das Recht zu sorgen meinten, die ungewollt zum Unrecht führen würde, weil sie andere bedrohte? Noch schlimmer: die Spannungen erzeugt, die uns alle in unübersehbare Katastrophen führen können?

An dieser Stelle wird gern eingewandt, daß ja die inzwischen in den ehemals deutschen Gebieten angesiedelten Polen und andere selbst Heimatvertriebene sind, die gern in ihre ehemaligen Gebiete zurückkehren würden. Zweifellos gibt man sich auch in dieser Hinsicht Illusionen hin, die nicht näher bezeichnet werden müssen. Gott verlangt von uns nicht das Festhalten an solchen Illusionen.

Wir Deutschen neigen ja stark zum prinzipiellen Denken. Die Frage, ob wir gerade die Richtigen sind, um zum Beispiel dem an sich ja durchaus wünschenswerten Prinzip des Rechtes auf Heimat zum Siege zu verhelfen - ob nicht im Gegenteil das verständliche Mißtrauen der andern gegen uns und der ebenso verständliche Wunsch der andern, daß wir eben nicht zurückkehren möchten, das Prinzip selbst in Mißkredit bringt, ja vielleicht sogar seine Kodifikation hindert: Diese Frage wird nicht gestellt.

Dies ist die Stelle, an der konkret an die deutsche Schuld erinnert werden muß. Ich habe im Blick auf das Evangelium erst von der Chance des neuen Anfangs gesprochen;

52. Die schwierige völkerrechtliche Frage, ob das Potsdamer Abkommen von 1945 in bezug auf die Vertreibung ein Recht geschaffen hat, das uns bindet, können wir hier nicht erörtern.

dies scheint mir die richtige Reihenfolge zu sein, auch seelsorgerlich. Aber haben die Vertriebenen denn wenigstens aufmerksam gehört, was ihnen sogar *Künnetb* nicht verschwiegen hat (leider hat er es nicht in seinem Referat, sondern erst später in der Aussprache gesagt)? Künneth erklärte, »daß die geschichtliche Katastrophe des deutschen Volkes, von der Gottesbeziehung her – also sozusagen in der vertikalen Relation – betrachtet, ganz zweifellos Strafe, Züchtigung ist. Auch die Teilung unseres Volkes muß so verstanden werden. Daraus darf aber – und das scheint mir das Wesentliche zu sein – nicht kurzschlüssig gefolgert werden, daß uns angesichts dieser Heimsuchung schlechterdings geboten sei, Verzicht zu leisten ... Man kann auch umgekehrt argumentieren und sagen: Diese Heimsuchung kann auch so gemeint sein, daß wir darum ringen müssen, aufs neue die Gelegenheit zu erhalten, das Verhältnis zwischen unsern Völkern und seinen Nachbarvölkern zu ordnen – dann aber weise und gerecht, in friedvollem gegenseitigem Einvernehmen, nicht im Zeichen titanenhafter Gewalt zu ordnen. Das -Nein- Gottes gilt also dem deutschen Versagen gegenüber dieser geschichtlichen Aufgabe, nicht aber dem Bestehen dieser Aufgabe an sidi.. Wir seien nicht berechtigt zu dieser Erklärung, daß »das deutsche Leben in Zukunft- von der Erfüllung des Wunsches auf die Rückkehr in die frühere Heimat »schlechthin abhängig- sei: »Das wäre in der Tat eine illusionäre Politik. Ebensowenig aber bedeutet es, daß wir etwa gehalten wären, auf diese Erfüllung ein für allemal zu verzichten. Dies schiene mir eine zumindest voreilige Politik zu sein ...«[53]

Einiges weist hier zumindest in die Richtung, in der das »Tübinger Memorandum- zu suchen ist. Es muß aber doch die Frage gestellt werden, ob Künneth nicht auch hier die »vertikale Relation- zu scharf von der horizontalen (zwischenmenschlichen) Relation trennt. Er spricht ja von Gottes Strafe, denkt dabei also an Schuld vor Gott. So wie aber schon die Schuld konkret auch eine Schuld an bestimmten Mitmenschen war, so besteht ja die Strafe in erster Linie auch darin, daß das Verhältnis zu diesen Mitmenschen in Unordnung geraten ist. Die Strafe wurde durch Menschen ausgeführt, die nun dabei ihrerseits auch wieder schuldig wurden. Daß Gott auch auf solche Weise strafen kann, ist alte biblische Anschauung; es war auch eine wichtige Erkenntnis Luthers. Aber weder die Bibel noch Luther folgern daraus, daß der von solcher Strafe Gottes Betroffene nun doch um sein Recht so kämpfen sollte, daß dadurch die Strafe aufgehoben wird. Das Volk Israel mußte zunächst die babylonische Gefangenschaft akzeptieren – erst sehr viel später wurden neue Propheten zu ihm gesandt, die ihm als Gnadenerweis Gottes die Rückkehr nach Jerusalem ankündigen durften (jes, *401).*

Künneth dagegen spricht zu dem innermenschlichen Vorgang überhaupt kein eindeutiges Ja aus. Ihm scheint vorzuschweben, daß die »neue Gelegenheit- zur Ordnung des Verhältnisses zwischen uns und unsern Nachbarn von einem Zustand aus wahrzunehmen ist, wie er vor den auf beiden Seiten begangenen Unrechtstaten bestanden hat: von einem solchen gedachten Nullpunkt aus soll dann die vom NS-Regime verdorbene Gelegenheit neu ergriffen werden. Ist das geschichtlich gedacht? Von der neuen Gelegenheit zu sprechen, ist bitter notwendig. Kann sie aber anders angepackt werden als von den jetzt bestehenden Tatsachen aus? Die Möglichkeit, ihn so zu interpretieren, hat sich Künneth

53. A.a.O. S. 31.

dadurch verbaut, daß er in die Polemik gegen die Verzichtspolitiker eingestimmt hat bzw. Verzicht als voreilig bezeichnete. Dabei geht es doch eigentlich gar nicht um wirklichen Verzicht, sondern nur darum, auf das Geltendmachen eines zunehmend illusionär gewordenen Anspruches zu verzichten'". Künneth kann einen etwaigen (später vielleicht doch unvermeidlichen) Verzicht nur negativ verstehen. Daß das Unterlassen des Geltendmachens jener Ansprüche befreiend wirken würde, daß es uns von Verkrampfung und die andern von der Angst befreien würde: das kommt ihm leider nicht in den Sinn. Theologisch müßte er doch als guter Lutheraner gerade da, wo er vom Gericht Gottes spricht, auch von seiner Gnade sprechen müssen. Beide Linien vermag er aber nicht bis in die zwischenmenschlichen Beziehungen fortzusetzen, sondern sucht sie möglichst voneinander zu trennen. Damit wird aber nicht nur Luthers Gedanke unwirksam, daß Gott uns gerade durch sein Gericht bzw. unsererseits durch die Anerkennung seines Gerichtes frei macht, sondern auch das Reden von Gottes Strafe und Züchtigung wird nun ganz abstrakt; es hängt in der Luft, wenn daraus im wirklichen Leben keine Konsequenzen zu ziehen sind, sondern wenn dort dem Menschen geraten wird: wehr dich gegen das Unrecht, das menschlich damit verbunden war, so lange und so gut du kannst; erst wenn das nicht mehr möglich ist, wirst du die Strafe akzeptieren müssen ...!

Wenn im Zusammenhang mit den Vertreibungen vom Gericht Gottes die Rede ist, wird den Theologen oft entgegengehalten, daß doch die meisten Opfer unschuldig waren. Warum mußte nur ein Teil unseres Volkes diese Leiden durchmachen? Nun, man sollte nicht vergessen, daß auch die westdeutsche Bevölkerung im Bombenkrieg Furchtbares durchgemacht hat einschließlich der Heimatlosigkeit der Ausgebombten. Ihre Ansprüche blieben freilich unangetastet, und insofern sollten sie sich immer in besonderer Weise vor Augen halten, daß das unverdiente Gaben Gottes sind. Das Umgekehrte: daß etwa die Vertriebenen in besonderer Weise an den Verbrechen der NS-Führung, der Gestapo und ihrer Schergen schuldig gewesen seien, wird kein denkender Christ behaupten und wohl auch nie behauptet haben. Wo auf diese Dinge hingewiesen wurde, ging es doch nur darum, das, was geschah, ein wenig verständlich zu machen; und da geht es nun einfach nicht, nur von der Schuld der andern Völker zu spredien->. Ihnen gegenüber aber sind wir nun einmal insgesamt für das verantwortlich, was im Namen des deutschen Volkes unternommen wurde und was ihn so schrecklich beschmutzt hat. Wohlgemerkt: es geht dabei nicht nur darum, daß Deutschland den Krieg 1939 begonnen hat[56], sondern vor

54. Dies betont mit Recht *H. Gollwitzer* in »Forderungen der Freiheit«, München 1962, S. XXVII (der Beienroder Konvent hat sich hinter dies Wort Gollwitzers gestellt).

55. Das haben sich auch die Verf. des Göttinger Gegengutachtens klargemacht. Man ist dankbar, bei ihnen zu lesen: »Jedermann weiß, wie das zwischenstaatliche Vertrauen zu Deutschland durch Reditsbrudr und Unmenschlichkeit verspielt wurde. Jeder Deutsche wird sich daher auch bewußt sein, welche Zurückhaltung seinem Staate bei Vertretung eigener Rechte und Interessen auferlegt ist« (5. 12). Leider folgt dem ein merkwürdiger Gedankengang: würden wir jetzt verzichten, so würde das erst recht Mißtrauen wecken ...!

56. VgI. Prof. *B. Frbr, v. Richthofen* in Schlesische Rundschau, Januar-Ausg. 1962, der die Alleinschuld Deutschlands am Kriege bestreitet, weil das andere zur Anerkennung der Oder-Neiße-Linie führen könnte; von den deutschen Untaten in den besetzten Ländern redet er an *dieser* Stelle nicht. Darf man das Thema behandeln, ohne davon zu reden?

allem auch um die Unrechtstaten, die während des Krieges in den besetzten Gebieten verübt wurden.

Aber noch einmal: Das eigentliche Amt des Evangeliums besteht darin, daß es allen, die vor Gott und aneinander schuldig wurden, erlaubt, Gottes Vergebung anzunehmen und dann auch sich gegenseitig zu vergeben. Und dann lenkt es unsern Blick nach vorwärts auf die Aufgabe, die wir miteinander zu erfüllen haben. Da ist ein wirklicher Neuanfang möglich, auch mit solchen, die ihrerseits keine Christen sind. Und das ist nun keine kurzschlüssige Anwendung des Evangeliums auf die Politik! Nein, gerade das erweist sich in unserer Lage als das einzig Vernünftige und Nüchterne, als Befreiung von einer gefährlichen Ideologisierung unserer Politik. Das Evangelium bietet hier wie auch sonst kein neues Rezept an, sondern es befreit die Vernunft dazu - vernünfl:ig zu sein!

Prof. Dr. W. *Schweitzer* *Bethel bei Biele/eld, Friedho/sweg 22a*

Bibliographie: Grundlegung, Recht

1. Ethik

Albert, Hans: Ethik und Meta-Ethik. Archiv f. Philosophie 1961. S. 28-63.

Baeza y Acevez, Leopoldo: Etica, 3. Aufl. Mexico: Edit. Porrüa 1961. 246 S.

Bastide, Georges: Traite de l'action morale. Paris: Presses Universitaires de Franee 1962. 2 Bde. 858 S. 40 NF.

Baumgartner, Hans Michael: Die Unbedingtheit des Sittlichen. München: Käsel1962. 214 S. 16,80 DM.

Bertocci, Peter A.: The Moral Structure of the Person. Revue de Meraphysique 1961. S. 369-388.

Blanshard, Brand: Reason and Goodness. NewYork: Maemillan 1961. 451 S. $ 7.75.

Browning, Douglas: The Moral Ace, The Philos. Quarterly 1962. S. 97-108.

Bunge, Mario: Ethies as a Science, Philos. phenomenol. Res. 1961/62. S. 139-152.

Dihle, Albrecht: Die goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchriselidren Vulgärethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. 135 S. 14,80 DM.

Fobrer, G.: Artikel »Sittlidikeir im A. T.«, In: RGG VI. 3. Aufl. S. 66-69.

Fotion, N.: Commending and Evaluating. Philos. Quarterly 1962. S. 73-76.

Frank/in, R. L.: Moral Liberrarianism. The Philos. Quarterly 1962. S. 24-35.

Fritzsche, Hans-Georg: Evangelische Ethik. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt 1961. 300S. *13,50* DM-Ost.

Gillon, L.-B.: L'Ethiea naturalis er la rheologie. Angelieum 1961. S. 3-19.

Gobry, lvan: Les Niveaux de la vie morale. 2. Aufl. Paris: Presses Universitaires de Franee 1961. *4,50* NF.

Gonzalez Moral, Ireneo: Philosophia moralis, 5. Aufl. Santander: Sal Terrae *1960.* 714 S.

Haezrahi-Brisker, Pepita: The Priee of Morality. London: Allen & Unwin 1961. 286 S. 35 s.

Häring, Bernhard: Das Gesetz Christi. 3 Bde. 6., erw, *Aufl.* Freiburg: Wewel 1961. *1808* S. 96,-DM.

Hawkins, D. [, B.: Man and Morals. London: Sheed & Ward 1960. 103 S. 10 s, 6 d.

Henderson, G. P.: Moral Finality. The Philos. Quarterly 1962. S. 109-119.

Henson, Richard G.: Ethieal Relativism and a Paradox about Meaning. Philos. Quart. 1961. S. 245 bis 255.

Heyne, B.: Artikel »Sittlichkeitsbestrebungen«. In: RGG VI. 3. Aufl. S. 93-95.

Hodges, Donald Clark: Four Types of Ethical Theory. Personalist *1960.* S. 324-329.

Hodges, Louis W.: Christian Ethies and Nonviolenee. Religion in Life 1962/2. S. 228-237.

Holm, Soren: Monismus und Dualismus in der Ethik. Neue Zeitschr. f. Sysr. Theologie 1960. S.173-182.

Holtz, Gott/ried: Artikel »Sitte und kirchliches Leben; Kirchliche Sitten«. In: RGG VI. 3. Auf!. S. 56-59.

Kau/man, Arnold S.: Moral Responsibility and the Use of »Could Have«. The Philos. Quarterly 1962. S. 120-128.

Kruitbo], J.: De sociologische grondslagen van de moraa!. Dialoog 1961. Sondernummer, S. 38-54.
Kumano, Yoshitaka: Einführung in die christliche Erhik. Tokio 1960.
Kümmel, Werner Georg: Artikel »Sittlichkeir im Urchristentum•. In: RGG VI. 3. Auf!. S. 70-80.
Lawrenee, Nathaniel: Ethics as Mandate. Mind 1961. S. 376-384.
Leui, Albert William: The Trouble with Ethies: Values, Method, and rhe Search for Moral Norms, Mind 1961. S. 201-215.
Lillie, William: An Introduction to Erhics. New York: Barnes & Noble 1961. 342 S. $ 1.25.
Legstrup, Knud E.: Ethik und Ontologie. Zeitschrift f. Theologie und Kirche 1960. S. 357-391.
Lynch, [obn J.: Notes on Moral Theology. Theological Srudies 1961. S. 228-269.
Maclagan, William Gauld: The Theological Frontier of Ethics, New York: Macmillan 1961. 202 S. $ 5.00.
Mausbach, [ose], u. Gustav Ermecke: Katholische Moraltheologie. 3 Bde. Münster: Aschendor/f 1961. 444,398,784 S. 21,-DM, 21,-DM, 39,50 DM.
Meyer, Hans: Zu Prinzipienfragen der Ethik. Zeitschrift f. kath, Theologie 1961. S. 88 f.
Miller, Leonard G.: Moral Seeptieism. Philos. phenomenol, Research 1961/62. S. 239-245.
Morale générale et morale appliquée. Paris: Bordas 1961. 1,20 NF.
Nabert, [ean: Elements pour une ethique. Paris: Montaigne 1962. 224 S. 12,- NF.
Nielsen, Kai: Some Remarks on the Independenee of Moraliry from Religion. Mind 1961. S.175-186.
Padovani, Umberto A.: Eilesofia e morale. Padua: Editriee Antenore 1960. 295 S. 3300 L.
Pannenberg, Wolfhart: Die Krise des Ethischen und die Theologie. Theologische Literaturzeitung 1962/1. S. 7-15.
Pike, Nelson: Rules of Inferenees in Moral Reasoning. Mind 1961. S. 391-399.
Pineoffs, Edmund L.: Debatabiliry and Moral Assertion. The Philos. Quarterly 1962. S. 1-12.
Piteairn, Edward: Neubau der Ethik. Ein Beitrag zur Überwindung der geistigen Krise. München 1962. 260 S. 15,- DM.
Ramsey, Paul: Christian Ethics and the Sir-In. New York: Association Press 1961. 128 S. $ 2.50.
Robinson, Richard: Argument and Moral Argument. Mind 1961. S. 426-429.
Robinson, William D.: The God Above Morality. The Expository Times 1962. S. 169-171.
Schaller, J.-P.: Morale er affectivite. Mulhouse: Edir, Salvator 1962. 176 S. 7,80 NF.
Schischkin, A. F.: Wissenschaft und Moral. Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissensch. Beiträge 1961. S. 779-789.
Schöllgen, Werner: Konkrete Ethik. Düsseldorf: Parmos-Verlag 1961. 496 S. 24,- DM.
Sehrey, Heinz-Horst: Neuere Literatur zur Ethik. Theo!. Rundschau 1960. S. 355-373.
Schwarzmann, K. A.: Der Neopositivismus vernichtet die Ethik. Sowjetwissenschaft. Gesellschaftswissensch. Beiträge 1961. S. 645–659.
Schwermer, [ose]: Affektive Bewußtseinsstörung und sittliche Zurechnungsfähigkeit. Theologie und Glaube 1962. S. 11-23.
Seelhammer, Nikolaus: Von Sinn und Grenzen der Verantwortung. Trierer Theol. Zeitschrift 1961. S. 273-291.
Serrano, Gustavo N.: Etica, EI hombre y la bondad. Mexico: Edit. Porrüa 1961. 174 S.
Sesonske, Alexander: Uses of Moral Discourse. The Personalist 1962. S. 5-20.
Singer, Mareus George: Generalization in Ethics. New York: Knopf 1961. 352 S. $ 4.50.
Smtth, James Ward: Impossibility and Morals. Mind 1961. S. 362-375.
Souriau, Michel: Ethique transreelle. Paris: Edit, de Minuit 1961. 756 S. 65,00 NF.
Tresmontant, C.: Sittliche Existenz bei den Propheten Israels, Freiburg i. Br.: Herder 1962. 204 S. 16,80 DM.
Trillbaas, Wolfgang: Artikel »Sitte•. In: RGG VI. 3. Auf!. S. 53-56.
- Artikel »Geschichte der christlichen Sittlichkeit•. In: RGG VI. 3. Auf!. S. 80-92.
- Artikel »Sittlidikeit«, In: RGG VI. 3. Auf!. S. 60 bis 64.
Utz, Arthur-Fridolin: Der politische Realismus und die sozialethischen Normen. Die neue Ordnung 1962/2. S. 81-90.
Weil, Erie: Philosophie morale. Paris: Vrin 1961. 224 S. 19,80 NF.
Werkmeister, William Henry: Theories of Ethics. Lincoln: lohnsen Publ. 1961. 445 S. $ 5.50.
Wilson, John: Reason arid Morals, London: Cambridge Univ. Press 1961. 196 S. 15 s.
Zink, förg: Der christliche Glaube und der Kornpromiß. Die Mitarbeit 1962/3. S. 110-114.

2. Recht

Bloch, Ernst: Naturrecht und menschliche Würde. Berlin und Frankfurt: Suhrkamp 1961. 368 S. 24,- DM.
Broderick, [osepb A.: Natural Law, St, Thomas and Contemporary Problems. Dominicana 1960. S. 216 bis 240.
Calvez, fean-Yves: De la justice politique, Revue de l'Action Populaire 1962. S. 775-784.
Cross, Wilford O.: Current Objections to Natural

Law Theory in Ethics. Anglican Theol. Review 1961. S. 32–46.

Dahm, Georg: Völkerrecht. 3 Bde, Stuttgart: Kohlhammer 1961. 730, 786,392 S. 49,-DM, 62,-DM, 45,-DM.

DeI Vecchio, Giorgio: Grundlagen und Grundfragen des Rechts. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. 320 S. 36,- DM.

Dombois, Hans: Das Recht der Gnade. ökumenisches Kirchenrecht 1. Witten: Luther-Verlag 1961. 1064 S. 58,- DM.

Falk, Richard A.: The Relations of Law to Culture, Power, and Justice. Ethics 1961/1. S. 12-27.

Hart, H. L. A.: The Concept of Law. New York: Oxford Univ. Press 1961. 263 S. $ 3.40.

Knoll, August M.: Katholische Kirche und scholastisches Naturrecht. Wien, Frankfurt u. Zürich: Europa Verlag 1962. 144 S. 7,40 DM.

Krusdi, Walter: Seite und Einheit. Grundfragen des Rechts. Ein Beitrag zur funktionellen Rechtstheorie, Tübingen: Mohr 1962. 332 S. 42,50 DM.

Küchenhoff, Günther: Naturrecht und Liebesrecht. 2. Auf!. Hildesheim: Olms 1962. 177 S. 19,80 DM.

Löffelholz, Thomas: Die Rechtsphilosophie des Pragmatismus. Meisenheim/Glan: Hain 1961. 156 S. 16,80 DM.

McDougal, Myres S., und F. P. Feliciano: Law and Minimum World Public Order. New Haven: Yale University Press 1961. 872 S. $ 12.50.

Moltmann, [ürgen: Die Menschenrechte und der Marxismus. Kirche in der Zeit 196213. S. 122 bis 126.

Newman, Ralpb A.: Equity and Law, New York: Oceana Publicarions 1961. 280 S. $ 7.50.

Roesen, Anton: Zur Strafprozeßreform. Stimmen der Zeit 1961/2. S. 110-116.

Schlochauer, Hans-[ürgen (Hg.): Wörterbuch des Völkerrechts. 3Bde. Berlin: de Gruyter 1960-1962. 580,- DM.

Schmieden, Hugo: Recht und Staat in den Verlautbarungen der katholischen Kirche seit 1878. 2. Auf!. Bonn: Bouvier & Co. 163 S. 17,50 DM.

Schreiber, Rupert: Logik des Rechts. Berlin, Göttingen und Heidelberg: Springer 1962. 100 S. 14,80 DM.

Sobngen, Gottlieb: Grundfragen einer Rechrsrheologie. München: Pustet 1962. 168 S. 10,80 DM.

Voigt, Al/red: Kirchenrecht. Neuwied: Luditerhand 1961.270 S. Br. 16,- DM; Ln. 19,50 DM.

Gegenwartsprobleme des Volkerrechts. Berlin: Deutscher Zentralverlag 1962. 332 S. 33,50 DM-Ost.

Würtenberger, Thomas: Das Problem der Todesstrafe. Universiras 1961/10. S. 1091-1104.

Bemerkungen des Schriftleiters

Ausnahmsweise ist das vorliegende Heft 1 des 7. Jahrganges nicht unterteilt in »Studien« und »Kommentare und Dokumenre«: der zweite und der dritte Aufsatz sind in gewissem Sinne beides. Da ihre Veröffentlichung nicht länger hinausgeschoben werden sollte, mußten wir ebenfalls ausnahmsweise - auf Buchbesprechungen verzichten. Das wird in den nächsten Heften wieder anders werden.

W. *Sch.*

Die »Zeitsdirifl für Evangelische Ethik. erscheint zweimonatlich . Preis je Heft im Abonnement 3,50 DM; einzeln 4,- DM. Sonderpreis für Studenten im Abonnement 3,– DM; einzeln 3,50 DM . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Mitglied des Gemeillschaftswerks der Ev. Presse e. V. Gesamtherstellung: F. 1. Wagener, Lemgo, Printed in Germany

Soziale Verantwortung in der säkularisierten Gesellschaft

Vorwort

Der vom Sozialausschuß der Evangelischen Kirche Westfalens einberufene und eingesetzte Arbeitskreis »Verantwortliche Gesellschaft« hat sich mehrere Jahre lang mit aktuellen Problemen der evangelischen Sozialethik, deren Studium den Mitgliedern des Arbeitskreises besonders vordringlich zu sein schien, befaßt. Es handelt sich hierbei um Probleme, die weder in der theologisch-sozialethischen Literatur noch in der praktischen Sozialarbeit der Kirchen, der Evangelischen Akademien usw. genügend erörtert, geschweige denn gelöst worden sind. Die Ergebnisse unserer gemeinsamen Arbeit legen wir auf den folgenden Blättern in Thesen und Erläuterungen vor. Wir haben eine knappe Form gewählt, um denen, die in vielfältiger, praktischer Arbeit stehen, die Lektüre und die übersicht zu erleichtern. Wir hoffen, daß aus der Zusammenarbeit von Nationalökonomen, Soziologen, Politikern, Theologen im praktischen Amt und im Lehramt etwas Hilfreiches und Brauchbares entstanden ist. In dieser Zusammenarbeit haben wir einen hohen Grad von Einmütigkeit erreicht; dafür sind wir dankbar. Wir haben aber nicht danach gestrebt, die Eigenart der Mitarbeiter zu unterdrücken und unterschiedliche, theologische Anschauungen künstlich zu verdecken. Wir verantworten die *Thesen* gemeinsam; bei den *Erläuterungen* hielten wir es für ratsam, den Mitarbeitern freien Spielraum zu gewähren. So waren wir bemüht, eine redliche und saubere Form der Kooperation zu finden, und diese auch in der Form unserer Veröffentlichung auszudrücken.

Für den theologisch grundlegenden Teil über die Beurteilung der Säkularisierung trägt Prof. Dr. *Wollgang Schweitzer,* Berhel, die Hauptverantwortung, mit Ausnahme des Teils C über die sozialethische Definition der Gesellschaft, den wir Dozent Dr. *Trutz Rendtorff,* Münster, verdanken. Den Abschnitt II A über den sozialen Fortschritt hat D. *Klaus von Bismarck,* Köln, II B: Interessengegensätze und sozialer Friede, haben Dipl.-Volksw. *Fritz Rudolph,* Villigst, Dipl.-Volksw. *Karl-Heinz Sohn,* Köln, und Prof. D. *Heinz-Dietrich Wendland,* Münster, erarbeitet; letzterer ist auch für die Thesen zur Eigentumsfrage und für den Schlußabschnitt über das Handeln des Christen in der heutigen Gesellschaft in erster Linie verantwortlich.

Dem Arbeitskreis gehörten außerdem an: Dr. Sibylle Banke, Villigst; Liselotte Funke, M. d. B., Hagen; Oberkirchenrat Kloppenburg, D. D., Dortmund; Pfarrer Dr. Keienburg, Münster; Erwin Ortmann, Friedewald; Ephorus Dr. Rosenboom, Dortmund.

In der gemeinsamen Arbeit haben wir viel voneinander gelernt und sind dankbar dafür. An einigen Punkten glauben wir, zu neuen Einsichten geführt worden zu sein, vor allem sowohl in der Beurteilung des Verhältnisses von Glaube und Vernunft hinsichtlich der Sozialethik als auch der Interessenkonflikte in unserer Gesellschaft.

Fritz Rudolph, Villigst, dankt der Arbeitskreis herzlich für alle Mühe, die er jahrelang

auf sich genommen hat, um Raum und Zeit für die gemeinsame Arbeit zu sichern und die technischen Vorbereitungen zu schaffen.

Wir legen unsere Ergebnisse, über deren Begrenztheit wir uns klar sind, allen denen zur Prüfung vor, die in Kirche und Gesellschaft: theoretisch und praktisch an der Bewältigung dieser und der damit zusammenhängenden Probleme unserer Gesellschaft: arbeiten.

Münster (Westf.) und Villigst

Im Namen des Arbeitsausschusses
»Verantwortliche Gesellsdiafl«
H.-D. Wendland

I. Theologische und sozialethische Beurteilung der Säkularisierung

A. Theologische Grund/ragen

1. These

Nachdem sich die evangelische Sozialethik eine Zeitlang als Theologie der Ordnungen (Schöpfungsordnungen, Erhaltungsordnungen) verstanden hat, und nachdem dann das Ringen darum einsetzte, gegen eine falsch verstandene Lehre von den »zwei Reichen« und die von ihr behauptete Eigengesetzlichkeit der Ordnungen, in rechter Weise das Wächteramt des Evangeliums in und gegenüber diesen Ordnungen wahrzunehmen, tritt in der letzten Zeit die Frage nach der Säkularisierung unserer Institutionen und Verhaltensformen in der modernen Gesellschaft: immer mehr in den Vordergrund.

Erläuterung: Die Frage nach der rechten Begründung der evangelischen Sozialethik spielt schon seit längerer Zeit *eine* große Rolle. Denn nur eine theologisch überzeugende Begründung kann dazu beitragen, den Auftrag der Kirche in unserer sich wandelnden Welt recht zu verstehen und auszuführen. Wir können diese Besinnung auf die Grundlagen nun aber nicht mehr im unmittelbaren Rückgriff auf traditionelle Lehren vollziehen. Zu diesen gehört auch die Theologie der Ordnungen, die in verschiedenen Gestalten nach dem ersten Weltkrieg bis in die dreißiger Jahre hinein vorgetragen wurde. Gegenüber der liberalen Vorstellung, daß die Kirche nur dazu berufen sei, der allgemeinen Auflösung der Sitten entgegenzuwirken, die den christlichen Bürger am Ende des ersten Weltkrieges erschreckte, war zwar die Theologie der Ordnungen ein gewisser Fortschritt. Das verdankte sie der Rückbesinnung auf die Theologie der Reformatoren, die in jener Zeit einsetzte; sie entspricht der einige Jahrzehnte vorher auf römisch-katholischer Seite eingeleiteten Rückbesinnung auf Thomas von Aquin. Die Übertragung der Lehren der Reformatoren auf unsere sozialen Verhältnisse erwies sich aber als sehr schwierig. Das zeigte sich vor allem im Bereich der Politik, aber auch der Wirtschaft. Eine scharfe Trennung der »beiden Reiche« (besser: der beiden Regimentsweisen Gottes; nach Luther regiert Gott die Welt einerseits durch die Verkündigung des Evangeliums, andererseits durch die weltliche Oberkeit)

brachte es mit sich, daß die Kirche des Evangeliums zu den »Eigengesetzlidikeiten« der Politik und der Wirtschaft kaum noch kritisch Stellung zu nehmen wagte.

So wurde die Frage, wie sich Gottes Gesetz und auch die »Gesetze« der Welt zum Evangelium verhielten, dringend. Von 1935 an wurde der Versuch gemacht, die Schwächen der »Zwei-Reiche-Lehre« durch ein neues Verständnis der Herrschaft Christi über Kirche und Welt zu überwinden.

So wichtig diese Diskussionen waren und sind, so bedürfen sie doch ergänzender überlegungen, wenn sie nicht Steril werden sollen. Es muß mehr als bisher deutlich werden, daß die Proklamation der Herrschaft Christi (die nach einhelligem Zeugnis des Neuen Testaments das Kernstück der christlichen Verkündigung ist) nicht die Aufrichtung einer Herrschaft der Kirche über die Welt bedeuten kann: an dieser Stelle sind Abgrenzungen gegenüber der römisch-katholischen Position unerläßlich. »Herrsdiafl Christi- bedeutet aber auch nicht, daß nun der Welt gesagt werden soll, sie müsse nach einem »christlidien Gesetz- ihr Leben ordnen, oder daß die Herrschaft Christi über die Welt nur dort bestünde, wo man sie offen anerkennt. Die Proklamation der Herrschaft Christi steht nicht im Gegensatz zu dem reformatorischen Gedanken, daß Gott die Welt auf weltliche Weise regiert, sondern sie unterstützt ihn geradezu: das ist der Fortschritt der neuen Besinnung über die Säkularisierung unserer Institutionen und deren Bedeutung für Theologie und Kirche. Diese Themenstellung, die im Folgenden näher entfaltet werden soll, zwingt uns zugleich, uns dem modernen Menschen und seiner Denkweise zuzuwenden - was in einer wirklichkeitsfernen Diskussion über die traditionellen Lehren allzu leicht unterbleibt.

2. These

Als Säkularisierung bezeichnen wir jenen seit etwa 200 Jahren in der abendländischen Geschichte immer deutlicher zutage tretenden Prozeß, durch den auch die Institutionen des menschlichen Zusammenlebens und das Verhalten der Menschen in diesen Institutionen von der Vormundschaft der kirchlichen Autorität gelöst und nun in diesseitig-vernünftiger Weise rein weltlich verstanden werden. Für die Menschen unserer Zeit sind die Institutionen also nicht mehr Repräsentanten Gottes in dieser Welt und nicht der Kirche unterstellt (klerikale Weltanschauung). Das schließt die Vorstellung in sich, daß der Mensch dazu berufen (und befähigt) ist, diese Institutionen rational zu gestalten und zu verändern. Mit dieser Vorstellung hat die Kirche zu rechnen - zunächst ganz unabhängig davon, wie sie zu bewerten sind.

Erläuterung: Hier und in den folgenden Thesen ist der in der Theologie lange benutzte Begriff der Ordnungen durch den der Institutionen ergänzt und zum Teil ersetzt worden. Gedacht ist an die staatlichen, wirtschaftlichen, kulturellen und familiären Einrichtungen zur Regelung des menschlichen Zusammenlebens im weitesten Sinne. Dabei ist stets mitzubedenken, daß der übergang von allmählich konventionell gewordenen Entscheidungen innerhalb der Gesellschaft und ihrer Gruppen zur Festigung dieser Entscheidungen in Institutionen im engeren Sinne (Gesetzen, Einrichtung von Organen zu ihrer Durchsetzung

usw.) fließend ist und daß auch diese Institutionen im engeren Sinne nichts anderes sind als menschliche Wirkungseinheiten. Der alte Ordnungsbegriff vermag dies nicht auszudrücken, obwohl er ursprünglich auch den Sinn des »Ordnung-Sdiaffens« gehabt hat. In der Theologie aber war der Ordnungsbegriff vor allem dadurch fixiert, daß er im Sinne von »göttlidie Ordnung- in restaurativer Weise einen Wall bilden sollte gegen das um sich greifende säkulare Verständnis unserer Welt.

Es ist nicht unsere Aufgabe, hier die Entstehung des säkularen Bewußtseins zu datieren und historisch zu erklären. So ist auch der Hinweis auf die Entwicklung der letzten 200 Jahre nur als Anhaltspunkt gemeint: die Säkularisierung hat seit der Aufklärung immer deutlichere Formen angenommen und immer mehr das Denken auch der breiten Massen bestimmt. Wir können hier auch nicht der Frage nachgehen, welche verschiedenen Deutungen das Phänomen der Säkularisierung in der Vergangenheit (seit der Aufklärung) gefunden hat und heute findet. Es kommt hier nur auf eine möglichst zutreffende Beschreibung des Phänomens an, wie es gerade für die theologische Betrachtungsweise bedeutungsvoll ist. Die allmähliche Lösung der Wissenschaft und in ihrem Gefolge dann auch der sozialen und politischen Ordnungen aus der Vormundschaft der Kirche war nicht ohne weiteres gleichbedeutend mit der Vorstellung, daß dies alles nicht in Gott begründet und letztlich auf ihn bezogen sein müsse. Dennoch hat die Tendenz immer mehr zugenommen, diese Gottesbeziehung außer acht zu lassen oder gar bewußt zu bestreiten. Immer mehr sah sich der Mensch auf sich selbst gestellt und versuchte, seine Welt rational zu ordnen. Dies zur Kenntnis nehmen ist nicht dasselbe wie vorbehaltlose Bejahung dieser Entwicklung. Wir behaupten auch nicht, daß die Ordnungen und Institutionen unserer Zeit nur aus dieser Abwendung vom Glauben an Gott zu erklären sind: selbstverständlich wirken in ihnen bis heute Glaubenskräfte früherer Zeiten nadi, ja man kann sogar fragen, ob sie überhaupt lebensfähig sind, wenn nicht solche Kräfte lebendig sind - seien sie nun christlicher oder postchristlicher (ideologischer) Art. Gerade an dieser Stelle möchten wir aber vor allzu eiligen Schlußfolgerungen warnen. Wir würden (ohne uns dessen bewußt zu sein) sonst allzu leicht nur eine Variante der oben erwähnten liberalen Theorie vortragen, derzufolge nur das Christentum eine Auflösung der Sittlichkeit (und der gesellschaftlichen Ordnung) verhindern kann.

Man könnte fragen, ob sich der heutige Mensch wirklich noch »dazu berufen (und befähigt)« versteht, die Institutionen »rational zu gestalten und zu verändem«. Der Optimismus des 18. und 19. Jahrhunderts ist ja weithin einer geradezu beklemmenden Resignation gewichen. Das vorherrschende, sicher zum Teil oberflächliche Verständnis unserer Zeit scheint uns mit dieser These dennoch richtig charakterisiert zu sein. Das schließt nicht aus, daß die wissenschafllidie Betrachtungsweise - in diesem Falle die der Soziologen - die Institutionen keineswegs rein auf rationale Entstehungsursamen zurückführt und nicht nur rationale Kräfte in ihnen wirksam sieht. Selbst wo sie hier irrationale und religiöse Kräfte des Menschen annimmt, bleibt doch bestehen, daß auch diese Betrachtungsweise diesseitig-rational bleiben muß, wenn diese Wissenschaft nicht ihre eigenen Voraussetzungen als moderne Geisteswissenschaft aufheben soll (was übrigens nicht im Interesse von Theologie und Kirche liegen würde; vgl, dazu unten These 14!).

Unter dem Gesichrspunkt der Säkularisierung wird einerseits verständlich, daß in der Neuzeit die Ideologien in zunehmendem Maße an Bedeutung gewinnen; andererseits ist zu fordern, daß man das Ideologienproblem gerade nicht zum Ausgangspunkt der evangelischen Sozialethik machen sollte. Ähnlich verhält es sich mit den Versuchen der modernen Wissensmaft, Gesetzmäßigkeiten sozialer Entwicklungen zu erforschen, die sich der ethischen Stellungnahme (im Sinne von Eigengesetzlidikeiten) scheinbar entziehen: Wir werden diese Bemühungen weder ignorieren noch überschätzen dürfen. Schließlieh muß sich die evangelisme Sozialethik erneut der Tatsache stellen, daß die historische Wissensmaft die verschiedenen Stadien der Ethik mit den sidi wandelnden sozialen Strukturen in Zusammenhang bringt: so wird ihr eigener historischer Ort verständlich.

Erläuterung: Mit dem Begriff Ideologie wurde in der Neuzeit zunächst die Verhüllung bestimmter Interessen, später die Verhüllung klassenbestimmter Interessen mit Hilfe von Ideen bezeichnet. Unter diesem Gesichtspunkt erschien gerade die diristliehe Verkündigung vielen als eine Ideologie, wozu dann noch die abwertende Vorstellung kam, daß eine Ideologie gewöhnlich wirklichkeitsfern ist. Inzwischen wurde zweierlei immer deutlicher: erstens, daß es wahrscheinlich ein interesseloses Denken gar nicht gibt, ja daß dies nicht einmal wünschenswert wäre; insofern ist jeder Mensch von »Ideologien« beeinflußt, gleichgültig ob er sie so nennt oder nicht. Zweitens hat sich gezeigt, daß der Mensch anscheinend ohne umfassende Deutungen seiner Welt und ihrer Geschichte nicht leben kann; insofern haben moderne »Ideologien« im Sinne von »nidrtdiristlidie Weltansmauungen« gerade in der säkularisierten Kultur erstaunlich feste Positionen errungen. Als Orientierungshilfen üben sie offensidrelidi eine wichtige soziale Funktion aus. Zugleich haben sie freilich die Tendenz, die ihnen zuneigenden Menschen zu knechten.

Die evangelische Sozialethik soll aber nun nach unserer Meinung nicht an diesem letzten Gedanken ansetzen; allzu leicht verfällt sie dabei selbst der Ideologisierung, d. h. der Verteidigung bestimmter Interessen unter gleichzeitiger Abwendung von den dringenden konkreten Fragen der Gegenwart. Weil Ideologien bis zu einem bestimmten Grade unentbehrlich zu sein sdieinen, und weil der Glaube die Freiheit hat, sie zu relativieren, sollte die Theologie sich in der Auseinandersetzung mit ihnen aber nicht festbeißen, sondern sollte versuchen, in immer neuen Anläufen die Nöte der verschiedenen Menschengruppen in der Gegenwart aufzudecken (vgl. dazu unten These 17).

Auch die Bemühungen der modernen Wissenschaft, Gesetzmäßigkeiten sozialer Entwicklungen zu erforschen, können in Verbindung mit Ideologien mißbraucht werden. Es war sehr zum Schaden von Theologie und Kirche, daß man an diesen Forschungen lange Zeit entweder nicht teilnahm - oder es unkritisch den »Fadileuten« überließ, daraus für den institutionellen Bereich Folgerungen zu ziehen.

Die im letzten Satz der These ausgesprochene Erkenntnis, daß auch die diristliehe Ethik sich mit den sozialen Strukturen wandelt, stellt die Theologie vor schwere Fragen, die großteils noch nicht bewältigt sind: es geht darum, zwischen dem Anspruch Gottes und den

konkreten, auf die jeweilige Lage zugeschnittenen Forderungen die rechte Beziehung herzustellen. Mit zeitlos gültigen Geboten kann nur wenig geholfen werden! Andererseits kann die Aufgabe auch nicht darin bestehen, sich ständig einfach den Verhältnissen anzupassen.

4. These

Die Grundfrage der evangelischen Sozialethik muß heute lauten: welche Bedeutung hat der zentrale Auftrag der Kirche in der Welt, nämlich das Evangelium vom Kreuzestod und der Auferstehung Jesu Christi als des gegenwärtig anbrechenden Reiches Gottes zu verkündigen, für das Weltverständnis und die Bewältigung der Lebensaufgaben des modemen Menschen, der beides zunächst nur säkular zu verstehen vermag?

Erläuterung: In dieser These wird auf die theologische Grundlegung (These 5 und 6) vorausgegriffen; an dieser Stelle kommt es darauf an, diese Grundlegung im Zusammenhang der jüngsten Geschichte der evangelischen Sozialethik zu begründen, und zwar vor allem im Unterschied zur liberalen Fragestellung der Zeit vor und nach dem ersten Weltkrieg. Theologisch wurde vom Liberalismus der Ansatz für die evangelische Ethik (auch die Sozialethik) vornehmlich im Liebesgebot Jesu, nicht aber im Evangelium vom Kreuz und der Auferstehung Christi gesehen.

Von letzterem zu reden, schien nur in der Weise eines veralteten Dogmatismus möglich zu sein, der nach Meinung der liberalen Theologie einer Auswirkung des Christentums auf die modeme Welt geradezu hinderlich war. Gerade wenn wir das hier sichtbar werdende Anliegen des Liberalismus bejahen, ist uns doch zunächst die Erkenntnis unaufgebbar, daß die Mitte des Evangeliums Christi Kreuz und Auferstehung ist, und daß es daher für die evangelische Sozialethik, wie für alle christliche Ethik, darauf ankommt, hieraus die rechten Folgerungen im Blick auf unsere heutigen gesellschaftlichen Verhältnisse zu ziehen. Wir müssen uns dabei nicht nur vom Liberalismus abgrenzen, sondern wir müssen uns vor allem auch an diejenigen wenden, die der Meinung sind, das Evangelium habe für die Institutionen keine Bedeutung, da es sich nur an den einzelnen Menschen wende; es sei also gar nicht möglich, von dieser Mitte her Linien bis zu den sozialen und politischen Fragen auszuziehen, und es sei auch nicht die Aufgabe der kirchlichen Verkündigung, dies zu versuchen. Wir hoffen, daß die folgenden Thesen hier zur Klärung beitragen.

5. These

Durch Christi Kreuz und Auferstehung und seit diesem Geschehen dringt das kommende Reich Gottes in verborgener Weise in diese Welt ein. Als sein Mittel benutzt Gott dazu heute die Kirche (Wort und Sakrament). Gott hat dies getan und tut dies um unseretwillen, das heißt um der Menschen willen. Er zeigt damit, daß ihm des Menschen Heil und auch sein irdisches Wohl am Herzen liegt. Die Sendung der Kirche in die Welt (Mission und Diakonie) muß sich daher ebenfalls auf das Heil und das Wohl des Menschen beziehen.

Erläuterung: Gottes Tat in dem einmaligen Ereignis des Kreuzes Christi und seiner Auferstehung stehen in der Mitte der apostolischen Verkündigung im Neuen Testament. Diese Tat Gottes trägt eschatologischen Charakter, das heißt, sie weist voraus auf das in der Endzeit auf uns zukommende Reich Gottes. Dies Kommende ist freilich nach dem Neuen Testament durch Gottes Tat in Christus bereits in unserer Zeit in verborgener Weise wirksam. Als sichtbare Vorhut des noch verborgenen kommenden Reiches benutzt Gott die Kirche. Die rechte theologische Bestimmung des Verhältnisses zwischen Reich Gottes und Kirche erweist sich immer wieder als entscheidend für die Grundlegung der Sozialethik (vgl. auch These 10).

Daß Gott uns in Christus in seine ewige Gemeinschaft ruft, uns mit ihm versöhnt, ist eine zentrale Aussage aller kirchlichen Bekenntnisse. Es war aber der Kirche nicht immer deutlich, daß die Sorge um das Heil der Menschen auch die Sorge um sein irdisches Wohl mit einschließt. Eine dem biblischen Denken im Grunde fremde Trennung der Seele des Menschen von seinem Leibe war und ist die Ursache entsprechender Kurzschlüsse in der Verkündigung und im Leben der Kirche. Dem steht allerdings eine lange, wenn auch nicht bruchlose Geschichte der Wahrnehmung sozialer Verantwortung durch die Kirche gegenüber, die nicht nur im Handeln Jesu und im Alten Testament ihre Wurzeln hat, sondern die vor allem ein unaufgebbarer Bestandteil der Botschaft vom Herannahen des Reiches Gottes in Christi Kreuz und Auferstehung ist: Diese Botschaft meint den ganzen Menschen in allen seinen Bezügen. Sie kann zum Beispiel als Botschaft von der Vergebung nicht ausgesprochen werden, wenn dies sich nicht auch im Verhältnis der Menschen zueinander auswirken soll und damit das zeitliche Wohl sofort mitbetrifft. Wer zugibt, daß solche Konkretionen untrennbar mit der Botschaft vom ewigen Heil verbunden sind, hat damit grundsätzlich auch das Recht und die Notwendigkeit christlicher Sozialethik erkannt. Die Christen sind hinausgesandt in die Welt, um diese Botschaft mit ihren konkreten Folgen weiterzugeben. Tatsächlich hängt die christliche Sozialethik aufs engste mit dem Gedanken der Sendung (Mission) der Kirche in die Welt und dem Auftrag zum Dienst an der Welt (Diakonie) zusammen und kann von daher entwickelt werden.

6. These

Die eschatologische Botschaft trifft auf die in verschiedenen Institutionen lebenden Menschen. Im Lichte dieser Botschaft wird deutlich: Die Institutionen sind letztlich gegründet in Gottes Befehl (Mandat) an die Menschen; er gab ihnen den Auftrag, ihr Zusammenleben zu ordnen. Nach Gottes Befehl sind die so entstandenen Institutionen der menschlichen Vernunft unterworfen, die nicht nur für ihren rechten Gebrauch, sondern auch für ihre rechte Gestalt in der jeweiligen geschichtlichen Lage verantwortlich ist. So trifft das Evangelium hier auf ein je nach der Kultur mehr oder weniger kompliziertes und mehr oder weniger bewußt geordnetes Flechtwerk menschlicher Regeln und Ordnungen. Zwar wirkt das Evangelium (im Sinne von 5) zunächst auf die einzelnen Menschen in diesen Institutionen; aber eben weil diese Institutionen etwas Menschliches sind, wirkt es indirekt zwangsläufig auch auf die Institutionen selbst ein.

Erläuterung: Die Theologie der Ordnungen war dadurch charakterisiert, daß sie zunächst nur auf dem Boden des ersten Artikels des Glaubensbekenntnisses, also im Hinblick auf Gott den Schöpfer und Erhalter des Lebens argumentierte. Diese Frage nach der Bedeutung des Evangeliums für die Ordnungen trat demgegenüber in den Hintergrund. Das gilt auch von der Ordnungslehre im thomistischen System der römisch-katholischen Kirche. Dort wird eine hierarchisch abgestufte Ordnung alles Seienden zum Maßstab des Handeins. Zugleich gilt dort allerdings, daß alles Seiende nur dann in rechter Ordnung ist, wenn es auf Gott als das letzte und höchste Ziel ausgerichtet ist.

Im Unterschied zu diesen beiden Ordnungslehren sind wir hier den evangelischen Theologen gefolgt, die nicht beim ersten, sondern beim zweiten Artikel des Glaubensbekenntnisses einsetzen, also beim Evangelium als einer endzeitlichen (eschatologischen) Botschaft. Das erste ist dann nicht die Besinnung über den Ursprung der Ordnungen und ihr etwaiges wahres Sein, sondern die einfache Beschreibung des Tatbestandes, daß das Evangelium immer nur Menschen erreicht, die bereits in bestimmten irdischen Ordnungen leben. Durch das Wort, in dem Gott uns begegnet (er begegnet uns in Christus!), wird deutlich, daß sie nicht ohne Gott entstanden sein können, sondern daß Menschen hier einen Befehl ausführen, der ihnen vom Schöpfer mitgegeben wurde. Das, was Menschen in der Ausführung dieses Befehls mit Hilfe ihrer Vernunft – worunter nicht nur die rational planende Vernunft zu verstehen ist - an festen Ordnungen geschaffen haben, kann nach diesem Verständnis aber nicht mehr als unmittelbare Repräsentation Gottes selbst angesehen werden. Damit wird vor allem der Irrtum abgewehrt, als könnten je bestimmte zeitgebundene Formen dieser Institutionen (z. B. die monarchische Staatsform) an sich unveränderlich heilig oder göttlich sein. Zwar gibt es offenbar bestimmte Grundstrukturen des menschlichen Zusammenlebens. Der Mensch befindet sich immer in Familie und Ehe, Arbeits- und Eigentumsordnungen, Macht- und Rechtsordnungen; theologisch ist daher Gottes Befehl auf diesen Grundzusammenhang bezogen. Welche Formen sich geschichtlich darin entwickeln, ist aber nicht unmittelbar auf einen göttlichen Befehl zurückzuführen, sondern in die Verantwortung der Menschen gestellt. Insofern sind sie menschliche Institutionen. Da nun das Evangelium die Menschen immer nur in ihrer Mitmenschlichkeit, nie als isolierte Individuen ergreift, muß sich seine Annahme - oder auch seine Ablehnung - durch die Menschen auch auf ihr Zusammenleben in den Institiutionen auswirken. Wir müssen dies nun zu beschreiben versuchen.

B. Allgemeine sozialethische Folgerungen

7. These

Die Christen werden zu den Institutionen des menschlichen Lebens in eine eigentümliche Distanz versetzt: sie können diese Institutionen nicht als unmittelbar göttliche Schöpfungen ansehen, sie können sie auch nicht unmittelbar zu dem kommenden Reich in Beziehung setzen. Sie können sie vielmehr nur als in der Geschichte sich wandelnde weltliche diesseitige

Einrichtungen ansehen, zu deren verantwortlicher Entwicklung und Handhabe die Menschen allerdings von Gott beauftragt wurden (Mandatsgedanke).

Erläuterung: über das bereits in der Erläuterung zu These 6 Gesagte hinaus, ist hier zu beachten: die Distanz zu den Institutionen, die dort geschildert wurde, ist nicht selbstverständlich. Ursprünglich sind alle Institutionen für sakral gehalten worden. Im Unterschied dazu hat man in der Aufklärung und im 19. Jahrhundert verschiedentlich gemeint, durch eine allmähliche Verbesserung der irdischen Ordnungen das Reich Gottes auf Erden errichten zu können. Gegenüber beiden Spielarten religiöser Verklärung der Institutionen ist festzuhalten, daß das Evangelium uns zunächst in eine Distanz zu ihnen versetzt, die sie als menschliches, vergängliches Werk erscheinen läßt. Es ist also richtig, wenn in der christlichen Predigt auch die Distanz zur »Welt« betont wird: wir werden durch das Evangelium zu Bürgern eines anderen »Reidies« berufen, das nicht »von dieser Welt« ist. Die Nachfolge Christi steht sogar über der Loyalität gegenüber der eigenen Familie! Daß nicht nur von solcher Distanz zu reden ist, wird in der folgenden These zu beachten sein. Den übergang bildet hier bereits der Hinweis auf die Verantwortung der Menschen für die Institutionen.

Während das rein säkulare Denken (der Säkularismus) die menschliche Verantwortung zu Gott nicht in Beziehung zu setzen vermag, müssen wir darauf hinweisen, daß alles menschliche Leben, und somit auch die Gestaltung und Entwicklung der Institutionen in der Verantwortung vor Gott gelebt werden muß.

8. These

Aus der Mitverantwortung für die Regeln und Ordnungen des menschlichen Zusammenlebens sind die Christen keineswegs entlassen. Sie sind dieser Welt und ihren Verflechtungen nicht enthoben, sondern bleiben solidarisch mit allen, die hier handeln, leiden und hoffen. Insbesondere sind sie allen Wandlungen gesellschaftlicher Ordnungen mit ausgesetzt, die durch eben jenes menschliche Tun herbeigeführt werden. Sie dürfen die Augen nicht verschließen vor den Aufgaben, die hier in immer neuer Weise auf alle Menschen zukommen.

Erläuterung: Aus den Thesen 5-7 ergibt sidi bisher nur, daß die Menschen in der Welt vom Evangelium getroffen werden, daß sie durch das Evangelium zu ihr in eine bestimmte Distanz versetzt werden und daß sie in die Weit gesandt werden, um diese Botschaft wirken zu lassen. Sendung von Christen in die Welt schließt nun aber trotz aller Distanz zur Weit ein, daß die Christen mit den übrigen Menschen stets solidarisch bleiben, also ihnen keineswegs nur gegenüberstehen können. Deshalb mußte hier betont werden, daß wir aus der Mitverantwortung für unsere Mitmenschen und für die menschlichen Institutionen keineswegs entlassen sind.

Zugleich ist zu beachten: Nicht die Christen schaffen die Probleme des zwischenmenschlichen Zusammenlebens, sondern sie finden sich mit ihren Mitmenschen in ihnen vor und dürfen sie nicht ignorieren.

Wer meint, nur noch seiner ewigen Seligkeit nachstreben zu müssen, oder wer meint, dem anderen im Blick auf seine innerweltlichen Aufgaben und Nöte nicht mehr helfen zu müssen, hat das Evangelium mißverstanden.

9. These

Die Christen erkennen, daß Gott in keiner der weltlichen Institutionen unmittelbar anwesend ist. Ist er schon in Christus und seiner Kirche nur in verborgener Weise - unter dem Schein des Gegenteils! - anwesend, so gilt das erst recht von allem sonstigen Leben in der Welt: die Gemeinde glaubt aber in jeder Lage an die Gnade der Anwesenheit Christi in der Welt und an seine Hilfe. Denn das Evangelium lautet, daß Gott der Welt, die ihn verlassen hat, dennoch in Christus auf verborgene Weise nachgeht und in ihr wirksam anwesend ist. Im Glauben sieht der Christ Christus in und hinter seinem Nächsten - und damit auch in und hinter den Institutionen, die die Menschen miteinander tragen.

Erläuterung: Ausgangspunkt aller überlegungen über die wahre Anwesenheit Gottes in der Welt muß die im Glauben gewonnene Erkenntnis sein, daß Gott uns in Jesus Christus nahe gekommen ist und in ihm als dem Auferstandenen auch heute nahe ist. So nahe wie in ihm ist er uns sonst nirgends. Und doch bleibt er auch hier verborgen. Im Glauben wird die Botschaft von der Auferstehung Christi ergriffen. Damit wird der Auferstandene aber nicht für die Welt aus seiner Verborgenheit herausgeholt. Der Glaube erkennt ihn zwar als den Herrn der Welt - gerade dies ist er aber als der Gekreuzigte. Auch der Auferstandene ist für die Welt nur anwesend als der Gekreuzigte - zum Beispiel in der Kirche unter dem Kreuz, aber auch in jedem Menschen, der erniedrigt ist. So wird für den Glaubenden die Welt transparent. Er sieht den auferstandenen Gekreuzigten hinter seinen Mitmenschen, hinter allen, mit denen Christus sich solidarisch machte. In ihnen tritt uns also Christus mit seinem Anspruch entgegen - einem Anspruch, der vom ganzen Menschen einschließlich seiner mitmensdilidien Bezüge ausgeht und nur in der Bejahung der Verantwortung für diesen Mirmenschen von uns beantwortet werden kann. Wir können Christus nur auf diese Weise dienen, und es ist ein nicht geringer Teil seiner Gnade, daß er uns dies möglidi madit. Wir dürfen glauben, daß er unsere Werke zu Mitteln macht, durch die er sein Reich auf verborgene Weise in der Welt ausbreitet. Die Welt kann ihn hier nidit erkennen, sie kann den Dienst der Christen nur als reine Mitmenschlichkeit würdigen.

10. These

Die dem Evangelium gehorchende Kirdie kann es sich nicht zur Aufgabe machen, Gott in dieser von ihm abgefallenen Welt sichtbar zu machen, also den Schein des Gegenteils aufzuheben. Ein so in dieser Welt sichtbar gemachter Gott könnte nur ein Götze sein; eine Kirche, die in eigenmächtiger Weise ihre Aufgabe so mißversteht, würde fälsdilid; sich selbst mit dem Reiche Gottes gleichsetzen.

Erläuterung: Wenn die Kirche in der Welt das Reich Gottes oder Gott selbst sichtbar machen will. mißversteht sie ihren Auftrag. Sie kann nur zum Glauben an den unsichtbar gegenwärtigen Herrn einladen (das ist auch bei der Austeilung der Sakramente nicht anders). Alle Wirklichkeit des Auferstandenen in dieser Welt bleibt unter dem Kreuz verborgen. Die Versuchung der Kirche, diese Verborgenheit auf eigenmächtige Weise aufzuheben, ist besonders groß in Zeiten kirchlicher »Erfolge« - zum Beispiel überall da, wo das Christentum zur »Staatsreligion« erklärt wurde oder erklärt wird. Die Kirche gerät da in die Versuchung, um Macht zu ringen, statt ihrem Herrn darin zu folgen, dem Menschen in selbstloser Weise die Gnade Gottes zu bringen und um sein Wohl besorgt zu sein.

11. These

Die Kirche ist der Welt das Zeugnis schuldig, daß die Welt gerade die Möglichkeit ihrer Weltlichkeit, das heißt die Freiheit, sich nicht sakral verstehen zu müssen, der Gnade Gottes verdankt, die sich in Jesus Christus offenbar gemacht hat (vgl. These 7). Gott will, daß die Menschen ihm in Freiheit als seine Söhne, nicht als seine Knechte dienen. Die Weltlichkeit der Welt lebt von der geschichtlichen Auswirkung gerade dieses Zeugnisses. Deshalb muß die Kirche die Welt einerseits gerade dabei behaften, daß in ihr alles weltlich vor sich geht (nicht zum heidnischen Götzendienst wird): sie muß das tun auf das Risiko hin, daß die Menschen nun reden und handeln »etsi deus non daretur« (als ob es Gott nicht gäbe). Sie muß die Menschen aber auch daran erinnern, daß ihre Weltlichkeit und ihre Freiheit bedroht sind, wenn sie vergessen, wem sie beides verdanken.

Erläuterung: Diese These drückt eine für unsere Konzeption wichtige Anschauung aus: Es geht um Möglichkeit und Grenze der Bejahung der Säkularisierung durch den christlichen Glauben. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die umgekehrte Haltung lange als gemeinchristlich gegolten hat und weithin auch heute noch gilt. Wo der Auftrag der Kirche so mißverstanden wird, wie in These 10 angedeutet wurde, kann eine Säkularisierung freilich nicht bejaht werden.

Es geht in dieser These nicht um eine historische Aussage. Wie es zur Säkularisierung gekommen ist, wird umstritten bleiben. Wir meinen aber, daß unabhängig davon der Glaube, wenn er sich recht versteht, grundsätzlich keine andere Haltung einnehmen kann als die hier angedeutete. Dabei erinnert der Schlußsatz daran, daß die Bejahung der Weltlichkeit der Welt eine Grenze hat. Manche sprechen hier vom Umschlagen der Säkularisierung in Säkularismus. Vielleicht ist es besser statt dessen *zu unterscheiden zwischen der vom Glauben zu bejahenden und letztlich von ihm getragenen Weltlichkeit und der Säkularisierung,* deren Tendenz wohl immer sein wird, Gott aus dem menschlichen Denken und Handeln auszuschalten. Wo immer das Zeugnis von Christus noch laut wird in dieser Welt - und sei es von einer ohnmächtigen und verfolgten Kirche -, wird dies freilich nie ganz gelingen. Und so wird auch in einer solchen Lage die Kirche dazu beitragen, daß die Welt wirklich weltlich bleiben kann (vgl. These 19).

12. These

Wenn der christliche Glaube in einer Kultur große Kraft entfaltet, können die weltlichen Institutionen und Regeln auch von den Nichtchristen nicht mehr als sakrale Ordnungen angesehen werden. Sie werden von dieser nur noch als vernünftige Einrichtungen angesehen - es sei denn, sie versuchen sich in neuheidnischen Sakralisierungen dieser Ordnungen.

Erläuterung: Mit dem ersten Satz ist die Wirkung der Verkündigung des Evangeliums in einer heidnischen Welt beschrieben. Nun fällt es aber den Menschen schwer, auf jede religiöse Verklärung der weltlichen Institutionen zu verzichten. Wo die Verkündigung des Evangeliums kraftlos wird, nehmen die Ideologien die Funktion von Ersatzreligionen im Interesse dieser Institutionen (vgl. oben These 3) an. Es hängt also für das Zusammenleben der Menschen viel davon ab, daß das Evangelium recht und kraftvoll verkündigt wird.

13. These

Gerade die Kirche wird deshalb sagen müssen: Gott hat die menschliche Vernunft für Gestaltung und Gebrauch der Institutionen verantwortlich gemacht. Diese Vernunft und die Freiheit, sie zu gebrauchen, hat Gott auch den von ihm abgefallenen Menschen belassen. Die Menschen neigen jedoch dazu, ihre Möglichkeiten zu überschätzen, weil sie vor der geschichtlichen Begrenztheit ihrer Vernunft gern die Augen verschließen. Dies gilt nicht nur im Blick auf die Fähigkeiten des Menschen, technische Vorkehrungen zum Schutz des Lebens zu treffen, sondern auch im Blick auf seine Fähigkeit, seine Lage in der Welt zu verstehen und zu deuten. Menschen, die ihre vernünftigen Fähigkeiten überschätzen, werden zu einer Gefahr für die menschlichen Institutionen.

Erläuterung: Hier wird der Inhalt der christlichen Verkündigung skizziert, soweit er sich auf die Institutionen, vor allem aber auf den rechten Gebrauch der menschlichen Vernunft in diesem »Bereidi« bezieht. In den christlichen Kirchen - im Unterschied zu manchen schwärmerischen Gruppen - ist nie ernsthaft bestritten worden, daß in weltlichen Dingen die Vernunft des Menschen wirken muß. Der reformatorische Protest gegen die überbewertung der Vernunft im römisch-katholischen System bezieht sich zunächst nur auf die Frage, ob der von Gott abgefallene Mensch noch fähig ist, sich Gott zuzuwenden, nach ihm zu streben. Auf jeden Fall ist den Menschen aber die Fähigkeit der Daseinsvorsorge geblieben, und daraus sind letzten Endes die Institutionen des Zusammenlebens entstanden (Vernunft muß also hier sehr weit gefaßt werden; vgl. den Schluß der Erläuterung zu These 2). - So wie nun der von Gott abgefallene Mensch dazu neigt, sich Götzenbilder zu schaffen, neigt er auch im weltlichen Handeln dazu, seine Fähigkeiten zu überschätzen. Diese Versuchung ist da besonders groß, wo noch immer neue Vorstöße in bisher unentdeckte Gebiete der Welt gelingen. Mit jeder neuen Entdeckung wächst die Gefahr des Mißbrauches der Vernunft: gerade mit diesem Problem wird aber die Menschheit heute nicht fertig. Die Anerkennung der Aufgaben der menschlichen Vernunft macht die Zusam-

menarbeit zwischen Christen und Nichtchristen in der Welt möglich. Die Hoffnung, daß Christen etwas dazu beitragen können, die eben angedeutete Gefahr zu bannen, macht sie dringend notwendig.

14. These

Durch sein lebendiges Wort an uns (das Evangelium) befreit uns Gott immer wieder zu sich und lenkt unseren Blick auf die von ihm geliebten Menschen der jeweiligen Gegenwart, denen Hilfe not tut. So befreit uns das Evangelium hier und da vor ideologischen Irrwegen, auf denen wir Christen genauso einhergehen wie andere Menschen, meist ohne es zu wissen (dies gerade ist eins der Kennzeichen einer Ideologie im ursprünglichen Sinne des Wortes). - Wie die Befreiung der Nächstenliebe auch in säkularer Gestalt unter uns wirksam ist, spielt in der Entlarvung unserer Ideologie-Bestimmtheit heute die profane Ideologiekritik eine hilfreiche Rolle, die auch wir Christen uns gefallen lassen sollten.

Erläuterung: Gott hat uns nicht dadurch befreit, daß er uns in die Höhe führte, sondern dadurch, daß er uns mit seiner Erniedrigung im Kreuz konfrontierte. Von da aus wird unser Blick immer wieder auf die erniedrigten Menschen gerichtet - und nur dies kann uns vor den falschen Höhenflügen der menschlichen Vernunft bewahren. Uns Christen tut diese ständige Einübung im Verzicht auf geschlossene Weltanschauungen besonders not. Wir müssen deshalb dankbar dafür sein, daß sie heute nicht nur durch die Verkündigung des Evangeliums an uns geübt wird (dies geschieht leider nur allzu selten, da immer wieder das Evangelium mit einer Weltanschauung verwechselt wird), sondern daß auch von seiten der weltlichen Wissenschaft die Kritik der Ideologien in Gang gekommen ist. Wir behaupten also nicht, daß die notwendige Kritik nur vom Evangelium aus in Gang käme; selbst in diesem Sinne liegt uns nicht daran, der Welt unsere Unentbehrlichkeit zu beweisen. Auch in der Erläuterung zu These 13 wurde am Schluß nur von einem Beitrag der Christen gesprochen. Umgekehrt ist auch der Beitrag der weltlichen Wissenschaft zur rechten Verkündigung des Evangeliums wichtig. Sie kann dazu helfen, daß wir das Evangelium nicht mit einer bestimmten Weltanschauung oder Gesellschaftsordnung verwechseln, indem sie uns unsere eigene »Ideologienbestimmtheit- vorhält (vgl. These 3).

15. These

Die Kirche soll ihre Aufgabe den Institutionen gegenüber in der Weise ausführen, daß sie mit ihrer Verkündigung die weltliche Vernunft dienend begleitet, nicht aber diese Institutionen sich dienstbar macht. Herrschen zu wollen statt zu dienen, ist für die Kirche eine Versuchung, weil sie selbst auch eine weltliche Institution ist, die ihr Verhältnis zu den anderen Institutionen regeln muß. Ihr Auftrag ist aber durch solche Regelungen nicht zu erfüllen.

Erläuterung: In Ergänzung der These 10 ist hier darauf hingewiesen, daß die Kirche auch als eine der weltlichen Institutionen verstanden werden muß (in manchen Lehrbüchern der

Ethik wird daher mit Recht das kirchliche Handeln neben dem in Familie, Wirtschaft und Staat beschrieben). Um so wichtiger ist es, sich ihr Verhältnis zu den anderen Institutionen klarzumachen. Es wird zwar innerweltlich immer wieder unmittelbare Beziehungen zwischen der Kirche als Institution und den anderen weltlichen Institutionen geben, also zum Beispiel zwischen Kirche und Staat. Diese Beziehungen werden auch rechtlich zu regeln sein. Die Kirche muß dabei aber immer bedenken, daß sie auf diese Weise noch nicht ihren Auftrag gegenüber den Institutionen erfüllt; das wäre ein gesetzliches Mißverständnis ihres Auftrages. Das Evangelium befreit die Vernunft der Menschen; die Wirkung auf das innere Leben der Institutionen folgt indirekt aus dieser Befreiung. Das besagt nicht, daß sie zufällig wäre oder nicht beabsichtigt werden dürfte.

16. These

Aus der Glaubenserkenntnis, daß Gott um des *Menschen* willen sein Reich kommen läßt, ergibt sich die Verpflichtung für die Christen, im Blick auf das Leben in den Institutionen stets Anwalt der Menschlichkeit des Menschen zu sein, zu der der Mensch durch Christus befreit ist. Da nun die Institutionen stets in Gefahr sind, in ihrer vermeintlichen Eigengesetzlichkeit zu erstarren und sich so aus hilfreichen Gehäusen zum Schutz des Lebens in Gefängnisse zu verwandeln, in denen die Menschlichkeit des Menschen bedroht wird, müssen die erstarrenden Institutionen aufgebrochen und in Bewegung gehalten werden. Gott bricht nicht nur durch die Verkündigung des Evangeliums erstarrte Institutionen auf, sondern auch durch den sachgemäßen Gebrauch der rnensdilichen Vernunft. Das gilt auch für die Institution Kirche.

Erläuterung: Die Rede von der Menschlidikeit des Menschen kann leicht zu einem Schlagwort im Sinne der einen oder der anderen Ideologie werden, wenn wir uns bei der näheren Bestimmung vom Kreuz Christi ablenken lassen. Es gilt, im Lichte des Kreuzes jeweils neu den heute erniedrigten Menschen zu erkennen! Daß auch Nichtchristen in ähnlicher Weise die Augen aufgehen können, soll hier genausowenig bestritten werden wie in den anderen Thesen.

Der Begriff »Mensdilidikeit des Mensdien« ist (zumindest terminologisch) nidit zu verwechseln mit der im römisch-katholischen Denken immer wieder hervortretenden Idee der Vervollkommnung des Menschen als eines gesellschaftlidten und vernünftigen Wesens in der Gesellschaft und mit ihrer Hilfe. Wohl aber geht es darum, daß der Mensch innerhalb der Institutionen, die ja notwendigerweise seine Freiheit einschränken, so viel Bewegungsfreiheit erhält, wie sie als Bestandteil der Freiheit, sidi für Gott zu entscheiden und dem Nächsten veranwortlich zu dienen, unerläßlich ist. Dies ist der Grundgedanke des Stichwortes der ökumene: »Verantwortliche Gesellschafte. (Vgl.: »Die Kirche und die Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung«, Amsterdamer ökumenisches Gespräch, 1948, Bd. III, S. 233f.; »Evansron spricht« 1954, S. 42ff.) Diese relative Freiheit muß immer wieder aufs neue erkämpft werden, und dazu vermag das Evangelium einen entscheidenden Beitrag zu leisten.

17. These

Das Evangelium enthüllt die Beziehungen zwischen Gottes Tat in Christus und dem Mensehen der Gegenwart in seinen Gefügen. Damit ermöglicht es der Theologie Richtungen zu weisen und »mittlere Axiome« aufzustellen, nach denen entschieden werden kann, welche Fragen jeweils um des Menschen willen vordringlich gelöst werden müssen. Die konkreten Pläne und ihre Durchführung sind aber Sache der daran orientierten Vernunft Ein überzeitlieh begründetes System der richtigen Gesellschaft kann von daher nicht entwickelt werden.

Erläuterung: Im Evangelium wird zwar ein »Ansprudi- Gottes an uns offenbar (vgl. Barmer Theol. Erklärung, 2. These), aber dieser kann nicht in zeitlos gültiger Weise formuliert werden (vgl. These 3, Ende). Wir können zwar von Grundstrukturen sprechen, die auf Gottes Befehle zurückzuführen sind (vgl. Erläuterung zu These 6), wir können aber nicht behaupten, Einsicht in eine Gesamtordnung der Welt zu haben, innerhalb derer eine Hierarchie der Werte sittlich normativ wäre. Im römisch-katholischen System folgt aus dieser Vorstellung zum Beispiel das Subsidiaritätsprinzip: so nützlich dies bei mandien praktischen Entscheidungen sein kann, so wenig wird man es zu einem Prinzip machen können, weil ein soldies schließlich nur wert-hierarchisch begründet werden kann. Der übergeordnete Gesichtspunkt (auch manche katholischen Sozialethiker halten ihn für entscheidend) muß vielmehr der der Solidarität mit den Mitmenschen sein: was von daher gesehen vordringlich ist, muß unser Handeln bestimmen.

»Mittlere Axiome« sind hier nicht Kompromisse zwischen den radikalen ethisdien Forderungen (z. B. Bergpredigt) und dem, was in einer bestimmten kulturellen Lage, zum Beispiel in der Wirtschaft oder in der Politik, erreichbar ist. Als »mittlere Axiome« betraditen wir vielmehr die Antworten auf die Frage: Welches Handeln entspricht in unserer Lage dem Glauben an Jesus Christus und der in ihm offenbarten Liebe Gottes zu uns Menschen- und welches Handeln ist damit unvereinbar? Antworten auf diese Frage lassen sich jeweils für eine kulturelle Gesamtsituation ziemlich genau formulieren, können aber auch da nur den Rahmen bezeichnen, innerhalb dessen in einer speziellen Situation entschieden werden muß. In einer bestimmten kulturellen Gesamtsituation (zum Beispiel in Westeuropa heute) können Christen gemeinsam verbindlich solche mittleren Axiome formulieren und können dementsprechend versuchen, das vernünftige menschliche Handeln in bestimmte Richtungen zu lenken und von bestimmten Fehlentwicklungen abzuhalten.

18. These

Das Evangelium wirkt durch alle, die es hören, auf die sozialen Formen in diakonischer Weise ein. Eine Gesellschaft, die in der beschriebenen Weise der Kritik und Hilfe durch die Verkündigung des Evangeliums ausgesetzt wurde, erhält damit aber nicht etwa einen »christlichen« Charakter. Jeder Versuch, das Evangelium an eine soziale Form zu binden, verfälscht es in ein weltliches Gesetz, hebt seinen eschatologischen Charakter auf und macht aus dem Evangelium eine Ideologie.

Erläuterung: Zwar unterscheidet sich (nach These 12) eine Gesellschaft, die dem Evangelium ausgesetzt wurde, von einer solchen, die noch heidnisch lebt. Im Sinne der hier vorgelegten Thesen kann man sie aber deswegen noch nicht als christlich bezeichnen - es sei denn, man würde gerade die sich weltlich verstehende Gesellschaft christlich nennen! Das Evangelium wirkt sich aus im kritisch prüfenden Dienst der Christen an der Welt (Diakonie). Die Ausführung dieses Dienstes erfolgt zwangsläufig in weltlicher Weise, mit weltlichen Mitteln der Gestaltung. Dies gilt auch von der Kirche, die sich als weltliche Institution weltlich ordnen läßt, unbeschadet dessen, daß diese Ordnung der Verkündigung des Evangeliums dienen muß.

19. These

Die soziale und politische Diakonie der Christenheit ergibt sich zwar aus dem missionarischen Auftrag, das Evangelium vom kommenden Reich zu verkünden, und ist mit diesem unlöslich verknüpft. Dennoch ist sie mit diesem Auftrag nicht identisch, sondern muß von ihm unterschieden werden. Das bedeutet aber nicht, daß die verschiedenen Aufgaben jeweils ausschließlich von verschiedenen Gliedern der Kirche ausgeführt werden müßten (so daß z. B. das Amt der Verkündigung von jedem sozialen und politischen Dienst ferngehalten werden müßte, oder daß Christen, die politisch tätig sind, niemals in missionarischer Weise reden dürften). Hier gibt es zwar Akzente je nach Gaben und Auftrag; es kommt aber vor allem auf die konkrete Situation an, in der sich jeweils die Glieder der Kirche in der Welt befinden. Der selbstlose Dienst der »weltlichen Christenheit« wird meist in besonderer Weise ein verborgener Dienst sein, das heißt also ein Dienst, dem man seine Begründung im Glauben nicht ansieht, weil man Jesus Christus ja auch seine Herrlichkeit nicht ansehen, sondern sie im Licht seiner Auferstehung nur glauben kann.

Erläuterung: Diejenigen, die meinen, man könne oder müsse das Amt der Verkündigung eindeutig abtrennen von der sozialen und politischen Diakonie, vergessen leicht, daß die Verkündigung immer auch soziale und politische Folgen hat: die Verkündigung des Evangeliums ist in der Welt immer als Störung empfunden worden. Sie würde also gerade von der Kirche her unmöglich, wenn man hier strenge Grenzen zöge (z. B. nur noch zu Fragen der sog. Individualethik Stellung nehmen würde!). Richtig ist allerdings, daß die in weltlichem Dienst stehenden Christen diesen Dienst ganz weltlich vollziehen müssen; deshalb tun sie gut daran, sich nicht ausdrücklich als christlich zu bezeichnen, da das dem Mißverständnis der Ideologisierung des Evangeliums Vorschub leistet (siehe dazu den Beschluß des Rates der EKD vom 15. 12. 1955 zur Frage der Neubildung christlicher Gewerkschaften).

20. These

Noch weniger als eine radikale Säkularisierung kann die Kirche des Wortes eine Umkehr unserer Kultur in Richtung auf eine Klerikalisierung wünschen. Sie muß es lernen, die eingetretene Entwicklung zu akzeptieren und künftig so an ihr teilzunehmen, daß

in diesem Prozeß doch immer wieder die Menschlichkeit des Menschen gewahrt wird. Die Kirche soll darauf vertrauen, daß Gott gerade ihr Wort und ihre selbstlosen Taten dazu benutzt.

Erläuterung: Wer sich den hier vorgetragenen Thesen bisher nicht öffnen konnte, sollte sich vor Augen halten, daß der eigentliche Gegensatz, und damit die eigentliche Alternative zur Säkularisierung in unserer Kultur die Klerikalisierung des öffentlichen Lebens wäre. Daß dies nicht das Ziel der evangelischen Verkündigung und des evangelischen Dienstes sein kann, sollte unbestritten sein. Kann man dann aber anders argumentieren, als es hier geschehen ist?

C. *Zur sozialethischen Definition der Gesellschaft*

21. These

Aus der positiven theologischen Aufnahme der Säkularisierung folgt, daß die evangelische Soziallehre ihre Aussagen über das christliche Handeln in der Gesellschaft in Auseinandersetzung mit den Sozialwissenschaften gewinnen und ständig überprüfen muß.

Erläuterung: Die folgenden Thesen schließen sich an die Erörterung der Säkularisierung an und ziehen im Blick auf das Verhältnis zu den modernen Sozialwissenschaften und das Dasein der Gesellschaft einige Folgerungen. Der erste allgemeinste Gesichtspunkt muß dabei sein, daß die evangelische Soziallehre keinen Entwurf eines Gesellschaftsbildes anstrebt, daß sie aus nur ihr zugänglichen Quellen schöpft oder im theologischen Monolog frei konstruiert. Inhalt und Wahrheit der Soziallehre müssen sich vielmehr an den Erkenntnissen der Sozialwissenschaft bewähren können. Damit ist ein lebendiges Wechselverhältnis gemeint, das heißt, die Soziallehre ist keineswegs lediglich ein Ergebnis sozialwissenschaftlicher Analysen, aber sie hat es doch mit dem gleichen Sachzusammenhang zu tun. Das theologische Verständnis der Gesellschaft ist im Verhältnis zu den Sozialwissenschaften umfassender, weil es den theologischen Bezug der sozialen Wirklichkeit mit zur Sprache bringt. Daraus kann aber nicht ein Gegensatz oder gar ein bewußter Widerspruch zur wissenschaftlich möglichen Aussage gefolgert werden, als ob das der Ausweis einer spezifisch theologischen Aussage wäre. In anderer Beziehung ist das theologische Verständnis der Gesellschaft aber auch begrenzter, weil nicht alle sozialwissenschaftlich relevanten Zusammenhänge auch für die theologische Soziallehre relavant sind. Einige wichtige Gesichtspunkte sollen im folgenden erörtert werden.

22. These

Eine Grundeinsicht über die moderne Wirtschaftsgesellschaft liegt darin, daß soziale Prozesse wie ökonomische Zusammenhänge nicht nach einer immanenten, kausal geschlossenen Gesetzmäßigkeit ablaufen. Vielmehr müssen die sozialen Regelmäßigkeiten und Verhal-

rensformen aus dem geschichtlichen Zusammenhang heraus begriffen werden, in dem sie begegnen. Die Gesetzmäßigkeiten ökumenischer und sozialer Art gibt es nur innerhalb einer geschichtlich gewordenen und sich verändernden Gesellschaft. Sie sind im Verhältnis zur »langfristigen- geschichtlichen Offenheit der Gesellschaft relativ »kurzfristiger« Natur. Es ist darum von besonderem theologischen Belang, auf die Züge der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu achten, an denen ihr geschichtlicher Charakter hervortritt. Erst von ihnen aus läßt sich der Zusammenhang des sozialen Handeins des Menschen mit dem christlichen Glauben und seiner überlieferung verstehen.

Erläuterung: Mit dieser These wird ein traditionelles Thema der sozialethischen Diskussion aufgegriffen. Die Frage der Bedingtheit des Verhaltens ist lange Zeit Anlaß gewesen, von einer Eigengesetzlichkeit ökonomischer und politischer Bereiche zu sprechen, die sich der Ethik überhaupt entzieht. Die Aporie, die sich mit dem Begriff der Eigengesetzlichkeit verbindet, rührt aber daher, daß man das ethische Wollen und Handeln des einzelnen *gegenüber* der Gesellschaft allein des theologischen Interesses für würdig hielt. Dann mußte allerdings die Tatsache, daß der Mensch nicht aus sich heraus die Gesellschaft ethisch durchdringt und gestaltet, sondern immer in der Bindung an soziale und sachliche Bezüge seine Verantwortung wahrnimmt, problematisch erscheinen. Nur dem auf den einzelnen beschränkten Blick erscheint die Gesellschaft als ein in sich geschlossener Komplex von Gesetzmäßigkeiten. In Wahrheit aber sind die ökonomischen und sozialen Prozesse, wenn sie in ihrem geschichtlichen Zusammenhang erwogen werden, nicht in Analogie zu Kausalgesetzen, die für sich ablaufen, zu bestimmen. Der einzelne Mensch zusammen mit der Gesellschaft, in der er lebt, steht hier in einer geschichtlichen Bewegung, die ein theologisches Verständnis herausfordert, die es aber keineswegs als hoffnungslos erscheinen läßt, ein Leben in sozialen und ökonomischen Verbindlichkeiten theologisch zu begreifen, auch wenn diese Verbindlichkeiten dem einzelnen nicht verfügbar sind.

23. These

Die Einheit gesellschaftlicher Prozesse und so der Gesellschaft kann nicht auf eine einzelne ökonomische oder politische Determinante und die von ihr bestimmte Verfassung der Gesellschaft zurückgeführt werden, von der das menschliche Zusammenleben in allen anderen Formen und Gestalten abhängig wäre. Der Versuch zum Beispiel, ein einziges ökonomisches oder politisch-soziologisches Bedingungsverhältnis als Grundfaktor der Gesellschaft anzunehmen, von der alle Einzelbestimmungen sozialen Daseins abzuleiten und auf das hin entsprechend die sozialethische Fragestellung zuzuspitzen wäre, ist gescheitert.

Erläuterung: Unter dem Eindruck der modernen Naturwissenschaft hat der sozialwissenschaftliche Positivismus eine Reihe von Theorien hervorgebracht, die die Vielfalt sozialen Lebens auf eine bestimmte Grundbedingung zurückzuführen suchten, von der alles andere durchgehend abhängig sei. Die Anerkennung solcher Theorien hat entsprechende sozial-

ethische Lösungsversuche aus sich herausgesetzt. Dabei kommt es weniger darauf an, ob man eine letzte biologische oder ökonomische Notwendigkeit als bestimmend ansah, sondern daß man sich auf diese Sicht der Gesellschaft überhaupt einließ. Das mußte dann dazu führen, daß die Sozialethik ihr programmatisches Ziel darin sah, wie der einzelne die Gesetzmäßigkeiten durchbrechen, durchkreuzen und ihnen gegenüber nun dennoch ethisch zu handeln in der Lage sein könne. Inzwischen kann es keine Frage sein, daß die genannten Theorien gerade das nicht zu erklären und zu verstehen in der Lage waren, um dessentwillen sie gebildet worden waren: Die Gesellschaft und die vielfachen menschlichen und sozialen Prozesse, die sie ausmachen. Die Sozialethik hat deshalb keinen Anlaß, sich heute noch mit solchen Fragestellungen zu belasten. Es ist dagegen von Belang zu sehen, wie die Phänomene, die in diesen Theorien erklärt werden sollten, heute angemessener erfaßt werden können.

24. These

Dem in These 23 bezeichneten Sachverhalt trägt die Sozialwissenschaft heute durchaus Rechnung. In der Nationalökonomie (Wirtschaftstheorie) zum Beispiel geschieht dies, wenn sie den außerökonomischen und universalen Anspruch der von ihr untersuchten ökonomischen Zusammenhänge, Gleichgewichtsvorstellungen und Gesetzmäßigkeiten über den engeren Bereich hinaus aufgegeben hat. An die Stelle solcher auch die Sozialethik direkt bedingenden Ansprüche ist die ökonomische Modelltheorie getreten, die der Offenheit sozialer Prozesse auf andere historische, ethische und theologische Bezüge implizit Rechnung trägt.

Erläuterung: Mit dieser These soll auf die veränderte wissenschaftliche Situation aufmerksam gemacht werden, die sich in den letzten dreißig Jahren, in Deutschland allerdings erst seit kürzerer Zeit, herausgebildet hat. Die Möglichkeit eines fruchtbaren Austausches mit den rational-konstruktiven Modelltheorien ist von der Sozialethik allerdings bisher noch kaum überprüft worden. Der wesentliche Gewinn liegt darin, daß an die Stelle weltanschaulich gefärbter Totaltheorien konkrete und begrenzte, auf gegebene Verhältnisse bezogene Analysen ökonomischer und sozialer Prozesse und der in ihnen auftretenden Bedingungsfaktoren getreten ist. Damit ist, auch nach dem Selbstverständnis der Sozialwissenschaften, deren schon immer empfundene *Rezeptionsbedür/tigkeit* durch umfassendere Einsichten, wie sie die Theologie wahrzunehmen hat, nunmehr auch als methodische und theoretische *Rezeptions/ähigkeit* erkennbar, das heißt, es geht nicht mehr nur um das Verhältnis der Wissenschaften zueinander, im Sinne erkenntnistheoretischer oder hermeneutischer Diskussionen. Der Gegenstand selbst, der allen gemeinsam ist, ist der Erkenntnis auf verschiedenen Ebenen und in wechselnden Graden der Allgemeinheit bedürftig und fähig. In diesem Wechselverhältnis kann die Soziallehre an wissenschaftlicher Tiefe und Fundierung noch viel gewinnen.

25. These

Für die Sozialethik folgt daraus, daß sie nicht in sich beruhende gesellschaftliche Gegeben-

heiten voraussetzen kann. Ihre Arbeit erschöpft sich nicht darin, vorhandene faktische Verhältnisse lediglich mit einem ethisch-personalen Aspekt zu konfrontieren. Sozialethik kann nicht auf personale Kategorien beschränkt werden, die den einzelnen Menschen als handelndes Wesen unter bestimmten sozialen Bedingungen ansprechen, Die Sozialethik muß zugleich *Soziallehre* sein, das heißt theologische und geschichtliche Erkenntnis der gesellsdiafllichen Verhältnisse selbst, und auf diesem Wege die gesellschaftlichen Aspekte menschliehen Daseins für das ethische Handeln offenlegen. Die Sozialethik trägt damit der Tatsache Rechnung, daß personale, sachliche und soziale Bezüge niemals sauber voneinander geschieden werden können. Es bedarf vielmehr eines Verständnisses des handelnden Menschen in der Einheit dieser Bezüge.

Erläuterung: Die starke Beschränkung auf personale Kategorien in der theologischen Soziallehre hatte ihren Grund nicht zuletzt darin, daß die gesellschafl:liche Wirklichkeit als solche entweder als der Person feindliche und des Menschen nicht würdige angesehen wurde oder auf die Erkenntnis bloß technischer, materieller Abläufe heruntergebracht worden war. Gerade die unlösliche Zusammengehörigkeit der verschiedenen Bezüge des Menschseins hat aber die rein personal orientierte Sozialethik, die notgedrungen dann programmatisdi-appellatorischen Charakter annehmen mußte, auf die Dauer unbefriedigend erscheinen lassen. Allerdings hat es eine Theologie der Gesellschafe nicht mit Strukturen zu tun, die gleichsam unabhängig vom Menschen ihr eigenes Wesen haben, sondern als Soziallehre hat sie es mit einem umfassenderen Aspekt des Menschseins zu tun, als er in der personalen Tradition gesehen wird.

26. These

Die Einheit der Gesellsdiafl besteht nicht von Natur. Sie gründet in der Geschichte Gottes mit der Menschheit. Als menschliche Einheit ist sie in Gottes Handeln in Jesus Christus in voller Weise erst eröffnet worden. Denn darin ist die Wirklimkeit der Menschen auf ihre zukünftige Bestimmung hin zusammengefaßt. Diese Einheit vollzieht sidi dann geschidirlieh in dem unlöslichen Zusammenhang mit der Geschichte der Christenheit. Die Kirche hat auch in der pluralistischen Gesellschaft die Einheit der »sozialen Welt« wahrzunehmen. Insofern vertritt die Kirche aber in sozialethischer Hinsicht nicht nur ein bestimmtes Interesse am Menschen oder gar nur am Christen; sie wendet sich der Gesellschaft nicht nur als Sachwalterin religiöser und individueller Bedürfnisse zu. Die Wahrnehmung der Einheit der Gesellschaft ist die umfassende christliche Verantwortung in der modernen Gesellschaft.

27. These

Die Einheit der Gesellschafl: ist zwar in der Tradition des Christentums begründet. Das ist aber noch nicht deren hinreichende Rechtfertigung, an die heute unmittelbar angeknüpft werden könnte. Diese muß unter den Bedingungen der nachchristlichen Welt in neuer Weise gewonnen werden und Gestalt annehmen.

Einheit heißt nicht nur Gemeinschaft. Sie umfaßt auch solche Verhältnisse, in denen soziale Konflikte vorherrschen oder das Miteinanderleben der Menschen sich in einer stärker sachlich vermittelnden Weise vollzieht, wie es für die moderne Gesellschaft charakteristisch ist. Die Kirche hat insbesondere der Gefahr zu wehren, durch einen religiös-individuellen Gemeinschaftsbegriff ihre sozialethischen Bemühungen einseitig festzulegen und so ganz anders geartete gesellschaftliche Bezüge in ihrer Eigenart zu verdecken. Auch braucht die Einheit nicht Ausdruck in einer geschlossenen christlichen Organisation oder einem Zusammenschluß von Organisationen der Gesellschaft zu finden.

Erläuterung zu 26. *bis* 28.: In diesen drei Thesen wird mit dem Begriff der Einheit eine Grundrichtung der Sozialethik und des kirchlichen Handelns im Blick auf die Gesellschaft formuliert. Die Absicht dieser Thesen zielt auf die heute mit Recht viel verhandelte Frage *des* Pluralismus der Gesellschaft. Dabei geht es um den Beitrag des christlichen Denkens und Handelns innerhalb einer Gesellschaft, die ihre Einheit in der Pluralität' der in ihr wirksamen menschlichen und sozialen Kräfte findet. Der Begriff des Pluralismus hat aber auch die Tendenz, den Status quo sozialer Auseinandersetzung in institutionellen Formen zu fixieren. Das geschieht insbesondere dann, wenn auch die Kirche ihre Aufgabe innerhalb und für die Gesellschaft auf das Konto einer der vielfachen Kräfte bucht, die mit gleichem Recht und mit nur eigenem, gesichertem Bestande nebeneinander gleichsam die Gesellschaft unter sich aufteilen. Die wahren Aufgaben der Christenheit sind damit aber keineswegs hinreichend erfaßt. Der Begriff der Einheit macht darauf aufmerksam, daß 1. gegenüber dem bloßen und viel betonten »Heute« der modernen Gesellschaft ihr geschichtlicher und theologischer Zusammenhang gewahrt werden muß, in dem allein sie ist, was sie ist. Nur von da aus lassen sich die Dimensionen angeben, innerhalb derer auch die gegenwärtigen Probleme und Situationen der Gesellschaft angemessen gesehen werden können. 2. aber soll mit dem Begriff der Einheit der Gesellschaft daran erinnert werden, daß es der Kirche keineswegs nur um ihren eigenen Standort, ihre eigenen Rechte und Funktionen in der pluralistischen Gesellschaft geht, insofern also dem Verbandskatholizismus sicher nicht das Konzept eines Verbandsprotestantismus an die Seite zu stellen ist. Es entspricht vielmehr der evangelischen Tradition und ihren besonderen Möglichkeiten, daß sie an der sachgebundenen politischen, sozialen und menschlichen Einheit der Gesellschaft interessiert ist, ihr zu dienen als Aufgabe annimmt, auch um den Preis einer »Schwäche« ihrer ausgewiesenen organisierten Repräsentation in der Gesellschaft. Nur so kann auch das, was früher über die Säkularisierung im theologischen Verständnis gesagt worden ist, konkretisiert und bewahrheitet werden. An diesem Punkt gilt es, ein klares Konzept evangelischer Soziallehre zu entwickeln, bis hin zu den Fragen des Handelns unter den Bedingungen einer »pluralistischen« Gesellschaft, die ja nur solange und deswegen die Möglichkeit ihrer Vielfalt hat, weil ihr bestimmte wesentliche Gemeinsamkeiten des geschichtlichen Herkommens und der politischen und geistigen Orientierung zugrunde liegen, die aber verlorengehen müßten, wenn sie nicht selbst in ihrem Gewicht theologisch und sozialethisch wahrgenommen würden.

29. These

Die »Menschlichkeit« einer Gesellschaft zeigt sich nicht nur in der Chance, »rein mensdiliche« Beziehungen und Lebensformen in ihr zu entwickeln und zu pflegen. In der modernen pluralistischen Gesellschaft hat die Menschlichkeit gerade an solchen Zügen der Gesellschaft Anhalt, in denen der Mensch nur mittelbar, im sozialen Bezug gemeint ist. Die Beziehungen zwischen den Menschen sind immer auch durch sachliche Bezüge vermittelt, an denen sie gemeinsam teilhaben. Eine »Vermenschlichung« der Gesellschafl: im unmittelbaren Sinne müßte immer eine totale Vergesellschafl:ung des Menschen bedeuten. Die Kirche darf sich deshalb in ihrer Sorge um den Menschen nicht zu falschen Forderungen drängen lassen, die den mittelbaren Charakter sozialer Beziehungen verneinen und seine positive Bedeutung für die Einheit der Gesellschafl: verkennen.

Erläuterung: Das Erbe der Kulturkritik, die die Gesellschafl: nicht als des Menschen würdig, nicht in neuem Sinne als menschliche Gesellschafl: zu erkennen bereit war, dieses Erbe hat lange Zeit lähmend über allen sozialethischen Erörterungen gelastet. Am stärksten wirkt sich das heute wohl noch in der verbreiteten Kritik am Wohlfahrtsstaat aus und in der Neigung, den Verbänden der Gesellschafl: primär ein größeres Maß an »Menschlichkeit« zuzugeben als etwa dem Staat und den politischen Formen des Zusammenlebens. Dabei wirkt als Voraussetzung mit der Verdacht, der Mensch könne in seinem Wesen nur in der ethischen und religiösen Subjektivität gefunden werden, sei also als gesellschaftlich Existierender schon immer im Stande der Bedrohung. Die darin wirksamen Erfahrungen früherer Stadien der gesellschafl:lichen Entwicklung sind aber untauglich, als leitende Norm für deren tatsächlichen Fortgang zu gelten. Die Aporien von gestern sind nicht die Lösungen von morgen. Den prinzipiellen Gegensatz zwischen der Menschlichkeit des Menschen und seiner gesellschaftlichen Situation kann die christliche Soziallehre aber niemals zu ihrer Voraussetzung machen. Er verträgt sich nicht mit der Gewißheit und Unbefangenheit des gerechtfertigten Glaubens, der seinen Grund nicht in seiner Personalität hat, sondern in dem Handeln Gottes, das die Dauer und Beständigkeit seines weltlichen Lebens trägt und hält. Dies ist die Voraussetzung, die in der sozialethischen Erörterung der Gesellschafl: und des Menschen in ihr zu bewahren und zu bewahrheiten ist. Die Menschen sind es nicht nur, um derentwillen Gesellschaft ist, sondern sie sind diese selbst. Eine prinzipielle Vermenschlichung der Gesellschaft müßte bedeuten, daß der Mensch endgültig dazu geführt würde, daß er allein bei sich selbst ist. Es kann dann nicht mehr gesehen werden, daß und warum er sich auch der Welt schuldet, in ihren Vermittlungen sein christliches Dasein hat und so in legitimer Weise Gott die Ehre gibt. Die Auflösung kurzsichtiger Antithesen ist auch hier eine Aufgabe, die die Soziallehre immer neu zu durchdenken hat.

30. These

Die Einheit der Gesellschaft muß aus zwei Gründen als eine offene begriffen werden, die mit ihrer organischen, institutionellen oder ideologischen Ordnung nicht schon identisch

ist. 1. Die Einheit der modernen Gesellschaft korrespondiert mit der Freiheit des Menschen. Freiheit bedeutet im Blick auf soziales Handeln und sozialethische Fragestellung aber keineswegs eine totale Autonomie des Menschen; sie besteht vielmehr darin, daß der Mensch innerhalb seiner sozialen Bindungen Verantwortung hat, also für sein Handeln zur Verantwortung gezogen werden kann. Freiheit im Sinne der Selbstverwirklichung ist keine christliche Kategorie. Die christliche Freiheit gründet in der Freiheit, die uns Gott in Jesus Christus erschlossen hat. Diese Freiheit kann in der Welt nur die Gestalt der Verantwortung haben. 2. Die Einheit der Gesellschaft ist als menschliche Einheit über die gegenwärtige Situation hinaus auf die Zukunft bezogen. So wenig die gegenwärtige Gesellschaft etwas anderes als eine vermittelte menschliche Einheit sein kann, so wenig folgt aus dieser Einsicht schon eine theologische Kritik der Gesellschaft. Eine solche Kritik hat ihr Kriterium vielmehr daran, ob die Gesellschaft für die Zukunft des Menschen offengehalten wird.

Erläuterung: Das heißt einmal, die Erwartungen gegenüber der Gesellschaft sind durch die noch ausstehende zukünftige Bestimmung des Menschen geschichtlich begrenzt. Zum anderen aber folgt daraus, daß die sozialethischen Forderungen nicht schon aus der jeweiligen gegebenen Situation der Gesellschaft unmittelbar folgen, sondern nur formuliert werden können, wenn die gegenwärtige Gesellschaft in ihrem geschichtlichen Zusammenhang, und das heißt eben in ihrer Zukunftsbezogenheit gesehen wird. Hier liegt der besondere, alle betreffende Auftrag der christlichen Kirche, die Gesellschaft im Zusammenhang mit der Geschichte Gottes zu bewahren. Indem sie dies tut, ermöglicht sie die Offenheit der Gesellschaft als Verantwortung des Menschen.

11. Einze1probleme der sozialen Verantwortung

A. Sozialer Fortschritt

1. Versuch einer Definition. Es gibt im Rahmen dieser Betrachtung zwei Möglichkeiten, den Begriff »sozialer Fortschritt« zu definieren:

Erstens: Sozialer Fortschritt ergibt sich durch den Fortgang der Geschichte bis zu einem gewissen Grade zwangsläufig. Mit dem Wechsel der Verhältnisse entstehen *immer* wieder neue gesellschaftliche Situationen, die die überkommenen Sozialordnungen als überholt erscheinen lassen und neue »fortschrittliche« Lösungen erfordern. In diesem Zusammenhang kann man von einer mehr oder weniger fortschrittlichen Gesinnung sprechen, die sich nach der Einsicht in die Phänomene des sozialen Wandelns und nach ihrer Bewertung bemißt. Aber das sind nur relative Unterschiede. Denn die Extreme, nämlich die vor der geschichtlichen Weiterentwicklung schaudernde Erwartung eines ständigen Abstiegs (z. B. Untergang des Abendlandes) oder die Hoffnung auf eine Fortentwicklung der Menschheit

zu immer höheren Wesen und also zu einem Sozialparadies auf Erden sind bei dieser ernüchterten Auslegung nicht im Spiel.

Zweitens: Die idealistische Auffassung, nach der naturgemäß eine stete Entwicklung der Menschheit zum Höheren, Besseren, Vollkommeneren stattfindet. Diese Art von sozialem Fortschrittsglauben lebt von der Hoffnung, daß die Menschen mit Hilfe einer sich ständig ausweitenden Verstandeserkenntnis in die Lage versetzt werden, immer vollkommenere soziale Lösungen zu verwirklichen. Nach dieser Theorie gibt es keine Grenze für die Leistungsfähigkeit der menschlichen Vernunft Die Aufgabe der Menschen kann nur die sein, auf dem Wege einer immer umfassenderen Naturbeherrschung und Rationalisierung der Schöpfung zum Stadium einer wohlgeordneten sozialen Harmonie fortzuschreiten und die sich dieser Einsicht widersetzenden Kräfte Zur Einsicht zu bringen.

2. Zur Geschichte der Vorstellungen vom Fortschritt. Wenn man der Frage nachgeht, in welchem Umfang die Idee des Fortschritts (und zwar durchaus in beiden vorher skizzierten Auslegungsmöglichkeiten) auf christliches Ideengut zurückgeht, so gelangt man zunächst zu der Feststellung, daß dies nicht nur in erheblichem Umfang der Fall ist, sondern daß der diristliehe Glaube an das kommende Reich Gottes die skizzierten Fortschrittsvorstellungen von einem steten »Weiter« oder »Aufwärts« der gesdiidrtlidien Entwicklung erst ausgelöst und bewirkt hat (s. *Löwith:* Weltgeschichte und Heilsgesdiehen).

Die Reformation hat in ihrer geistigen Auswirkung auf lange Sicht, auch dann, wenn sie alsbald durch einige protestantische Landesfürsten in eine Art konservativer Schutzhaft genommen wurde, gesellschaftlich und geistesgeschiditlidi der Idee des Fortschritts Auftrieb gegeben. Wohl haben sich die führenden Theologen der Reformation - erschreckt durch die Exzesse der Schwärmer und Aufrührer - deutlich gegen gewisse Fortschritts-Ideen gewandt. Dennoch haben aber die Gedanken der Reformation allein dadurch, daß sie eine weitgehende Individualisierung des Menschen und eine Freisetzung der Welt von klerikaler Vormundschaft bewirkten, wesentliche Voraussetzungen für die Idee sozialen Fortschritts geschaffen. Die Reformation hat außerdem der sozialen Entwicklung von einer primär feudal bestimmten Kirche zu einer stärker vom Bürgertum geprägten Kirche einen kräftigen Anstoß versetzt.

Dennoch haben sieh in Deutschland - anders als in England und den USA – die Ideen des sozialen Fortschritts, die mit der Aufklärung aufkamen, im allgemeinen gegen die konservativen Vorstellungen der maßgeblichen Repräsentanten der evangelischen Kirche durchsetzen müssen. Die Folge war die Emanzipation einer idealistisch-romantischen, säkularisierten Fortschrittsgläubigkeit, die sich nicht mehr von dem nüchternen diristliehen Geschichts- und Weltverständnis zurechtsetzen ließ. Andererseits verstärkte sich die Bindung der evangelischen Kirche an ein gesellschaftliches Status-quo-Denken, das sich grundsätzlich reaktionär und anti-revolutionär - ja auch anri-evolutionär - gab. Die rationalistische Philosophie des 18. Jahrhunderts hat also die Idee des sozialen Fortschritts erst eigentlich entdeckt. Mit den Ideen der Aufklärung kommt es zu einer völligen Säkularisierung des Reich-Gottes-Gedankens und damit zu jenem chiliastischen Glauben an einen ständigen Fortschritt, an ein immer brüderlicheres, sinnvoller geordnetes Miteinander der

Menschen. Es entsteht jene Utopie, die besagt, die sozialen Abhängigkeiten des Menschen könnten und müßten sich im Zuge eines stetigen Fortschritts der Technik und eines immer menschlicheren Verhaltens der Bürger zugunsten einer immer größeren individuellen Freiheit der einzelnen verringern. Rückblickend darf jedoch nicht verkannt werden, daß die Utopien der skizzierten Fortschrittsgläubigkeit eine positive sozialethische Funktion gehabt haben, weil sie dazu beitrugen, daß man sich mit bedrückenden sozialen Tatbeständen nicht abfand.

Die Entwicklung der Vorstellungen vom sozialen Fortschritt wirkt bis in die Gegenwart nach. Die Distanz zu einer gegebenen sozialen Ordnung wird erst durch die Auseinandersetzung mit dem anti-christlichen nationalsozialistischen Staat gewonnen (s. Barmen 1934). Allerdings war auch die Bekennende Kirche überwiegend konservativ geprägt. Ihre Wurzeln sind nicht nur in der dialektischen Theologie, sondern ebenso in einer Luther-Renaissance zu finden. Viele führende Persönlichkeiten der Bekennenden Kirche waren in ihrer persönlichen politischen überzeugung konservativ geprägt und lehnten von daher die aufsässig-großsprecherischen Parolen der Nationalsozialisten schroff ab.

3. Wenn die Christenheit mitgehend mit der geschichtlichen Welt Zeugnis von der Liebe Gottes geben will, so kann das nur in Solidarität mit der menschlichen Situation ihrer Zeit geschehen. Nur aus dieser Haltung heraus kann sie geistliches Gegenüber sein, die Hoffnung sozialen Fortschritts vor der utopischen Erwartung einer völlig harmonischen sozialen Ordnung und die »weltliche« Welt vor Eigengesetzlichkeiten bewahren. Sie darf sich jedoch angesichts der sozialen Entwicklung keineswegs mit einer »Bremserrolle« begnügen.

Ein geistlich begründetes Mitgehen mit der geschichtlichen Situation setzt eine hohe Achtung vor dem Gewachsenen und den positiven Kräften des Bewahrenden voraus. Wer sich in einem die Tradition geringachtenden Avantgardismus gefällt, verliert sicher jede kritische Distanz zur geschichtlichen Weiterentwicklung.

Die Gefahr der evangelischen Kirche liegt im ganzen gesehen allerdings bis heute darin, daß sie in ihrem Denken, in ihren Aussagen und in ihrer Struktur stets hinter der gesellschaftlichen Gegenwart zurückbleibt und deren Entwicklungstendenzen negiert. Woran liegt es, wenn es immer wieder zu solcher Begrenzung kommt?

a) Theologen neigen anscheinend zu der Annahme, daß sich die sozialen Situationen im Grunde nicht verändern, jedenfalls Veränderungen die Ethik unberührt lassen (s. dazu neuerdings Munby in ZEE, H. 5/1961). Die wissenschaftliche Arbeit in einer theologischen Fakultät und das Pfarramt in einer Gemeinde unterliegen leicht der Versuchung, sich auf ein von der geschichtlichen und sozialen Entwicklung abgelegenes Sonderterritorium zurückzuziehen und dies mit ihrem besonderen Auftrag zu begründen.

Auf diese Weise wird die Standortgebundenheit des eigenen Denkens (sowohl des sozialen wie des geschichtlichen Standortes) leicht übersehen und als Folge davon die Entwicklung auf etwas Neues hin als Verfall und als von Dämonen besonders dicht umschwirrt betrachtet. Die Kulturkritik, die an der industriellen Gesellschaft nur die, die alte Gesellschaftsordnung auflösenden Züge erkennt, wurde und wird oft allzu naiv und vorschnell theologisch überforme.

b) Ein grundsätzliches Mißtrauen gegenüber jeder sozialen Entwicklung, das nachträg-

lieh theologisch begründet wird, ist dann leicht gegeben, wenn die Haltung der Kirche im Kern von einer theologischen Oligarchie und traditionellen Gemeinde bestimmt wird, die auf unterschiedliche Weise nur von der überlieferung leben.

c) Viele Laien, die sich ihrer Familien- und Gesellschaftstradition entsprechend zwar zur christlichen Kirche halten, aber verlernt haben, den Anruf der Verkündigung in ein sie unbequem forderndes Engagement in die Gegenwart und Zukunft hinein zu übersetzen, neigen dazu, das Interesse ihrer sozialen Gruppe (1.. B. des Bauerntums, des Handwerks usw.) mit *der* christlichen Sache gleichzusetzen. Wenn es sidi dann so darstellt, als sei gerade ihre Gruppe noch besonders christlich, und dies auch hier und dort zahlenmäßig stimmen sollte, ist doch zu fragen, ob hier nicht der diristliehe Glaube bereits zur Ideologie abgesunken ist. Neue Gruppen, die erst mit der sozialen Entwicklung Gewicht gewannen, geraten dann bei der Gemeinde leicht in den Geruch, sie seien »au fond« unchristlich, zum Beispiel die industrielle Arbeiterschafe und die neuen Manager-Schichten. So erklärt es sich, daß die gesellschafbliche Entwicklung sich oft ohne die Beteiligung von Christen vollzieht.

4. Die evangelische Kirdie begann nach 1945 zu erkennen, daß sie im sozialen Bereich durch lange Zeiten allzusehr von ihrer individualistisch geprägten karitativen Wohlfahrtspflege fasziniert war. Das Verständnis für die Bedeutung gesellsehaflspolitisdier Fragen hat sich vergrößert, ohne einem unkritischen Vertrauen in die staatliche Sozialpolitik Platz zu machen. Man wird offen für die Einsicht, wie stark und oft positiv die tedmische Entwicklung die Sozialstruktur unserer Zeit beeinflußt. Die Auseinandersetzung mit dem mensdliehen und sozialen Fortschritt beginnt im evangelischen Raum lebendig zu werden und ist nun nicht mehr grundsätzlich an reaktionäre Positionen gebunden. Allerdings hat sich auch das Problem des sozialen Fortschritts gewandelt. Die folgenden Wandlungsersmeinungen sind für uns Christen besonders bemerkenswert.

a) Es kommt auch im säkularen Raum in den Blick, daß der unbezweifelbare technische Fortschritt nicht ohne weiteres auch ein sozialer Fortschritt ist. Der tedmische Fortschritt mache vielmehr offenbar, daß neue Formen des Zusammenlebens und der Zusammenarbeit gefunden werden müssen.

b) Man erkennt, daß der wirtschaflliche Fortschritt nidit automatisch eine Lösung der gesellschaftlichen und der politischen Fragen mit sich bringt. So entfernen sich durch die ständige Leistungssteigerung einerseits und die zunehmende Freizeit andererseits Arbeit und Freizeit voneinander und müssen auf eine neue Weise zusammengesehen werden.

c) Sozialer Fortschritt wurde nach dem ersten Weltkrieg oft gleichgesetzt mit einer immer ausgedehnteren und detaillierteren staatlichen Gesetzgebung zur Regelung der Arbeitsbedingungen, Ausweitung der Sozialversicherung usw. Soldie Vervollkommnung der Sozialgesetzgebung war sicher ein positives Ziel und ist es bedingt noch heute. Daß aber auch Grenzen staatlicher Sozialgesetzgebung wünschenswert sein können, das wurde wohl in der wissenschafllichen Debatte gelegentlich theoretisch erörtert, war aber praktisch in dieser Zeit auch unter den maßgeblichen evangelischen Fachleuten noch kaum im Blick. Heute wird zunehmend erkannt, daß es auch eine Entmündigung der menschliehen Person durch perfektionierte Wohlfahrt geben kann.

d) Es kommt in den Blick, daß sich mit dem Fortschreiten der wirtschafblichen und rechnisdien Entwicklung oft auch die Normen der ethischen Haltung und Wertung verändern müssen (z, B. unter Umständen Ermutigung zum vermehrten Verbrauch im Gemeininteresse geboten!).

e) Man beginnt zu fragen: Was nützt der Fortschritt dem Menschen? Diese Frage scheint gelegentlich auch bei rein wirtsdiafllidien oder sozialpolitischen Erörterungen durch, Es wird heute von den Sozialpartnern allerdings auch zugegeben, daß man bei zunehmenden Erkenntnissen über Technik und Wirtschaft doch nur sehr wenig über den Menschen weiß.

Dies sind nur einige Beispiele für einen bemerkenswerten Wandel in der Einstellung zu sozialem Fortschritt. Er wurde nicht zunächst durch diristliehe Einsichten bewirkt. Aber evangelische Christen arbeiten heute an der Bewältigung der aktuellen Problematik mit. Damit scheint es so, als komme die evangelische Christenheit heute aus einer falschen Grundsatzantithese gegenüber einer sozialen Weiterentwicklung heraus und werde so befreit, auch die Entwicklung mit einigen Gliedern und Fachleuten verantwortlich zu begleiten.

5. Bei welchen aktuellen Fragestellungen sind die Christen im besonderen zu einer Auseinandersetzung mit der gängigen Auffassung von sozialem Fortschritt herausgefordert? Die utopischen Erwartungen der Aufklärung und des 19. Jahrhunderts wirken immer noch nach. Ihnen muß mit Nüchternheit begegnet werden. Aber der Auftrieb, der von der Vorstellung »Das muß sich doch noch besser machen Iassen« ausgeht, kann von Christen nur bejaht werden. Der christliche Dienst wird deshalb wohl in der Form ernüchternder Sachlichkeit geschehen müssen. Aber es gibt in unserer Zeit viel ermüdete Resignation. Deshalb gehört die Ermutigung zu einer ratsamen, vernünftigen Verbesserung der Verhältnisse ebenso zum christlichen Dienst.

Es ist heute unter uns unbestritten, daß die technische und wirtschaftliche Entwicklung in zügigem Tempo weitergeht und uns ständig vor neue Situationen stellt. In diesem Sinne geschichtlicher Weiterentwicklung wird sozialer Fortschritt heute unter uns voll bejaht. Um so entschiedener muß dem idealistischen Glauben an einen ständigen sozialen Fortschritt im Sinne einer ständigen ethisch-sozialen Aufwärtsentwicklung widersprochen werden. Die Möglichkeiten und Lasten verändern sich. Die rasante technische, wirtschaftliche und politische Entwicklung bringt nicht nur positive neue soziale Möglichkeiten, sondern auch neue Probleme mit sich. Die menschliche Existenz bleibt aber nach christlichem Verständnis immer unter bestimmten Möglichkeiten und Lasten. Ein paradiesischer Zustand ist nicht zu erwarten. Seine Plakatierung als Hoffnung muß als grobe Irreführung abgewiesen werden. Dagegen gilt es, zu einer ständigen Revision der sozialen Verhältnisse zu ermutigen.

B. Interessengegensätze und sozialer Friede

1. Sozialgeschichtliche Überlegungen, Das Interessenproblem in der Industriegesellschaft hat seit der Zeit des Liberalismus und des orthodoxen Sozialismus eine vielfältige Wand-

lung erfahren. Während Interessengegensätze zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern früher in der Regel in scharfer Kampfstellung ausgetragen wurden, begegnen sich die Interessengegensätze unserer Zeit in einer sehr viel »vernünftigeren« und aufgeschlosseneren Atmosphäre.

Der private Unternehmer hatte für die sozialistischen Gewerkschaften früherer Jahrzehnte grundsätzlich keine Existenzberechtigung. Alle Arbeitskämpfe verfolgten letztlich das Ziel, ihn zu beseitigen. Heute indessen wird in den Gewerkschaften weitgehend die Meinung vertreten, daß Gewerkschaflen und Unternehmer in der Gesellschafl gleichermaßen ihre Berechtigung haben. Ein Beispiel für diese Entwicklung bietet die gewerksdiafflliehe Sicht der Mitbestimmung. Ursprünglich als Etappe auf dem Weg zur Sozialisierung gedacht, hat sie für die deutschen Gewerkschaflen heute eine andere Bedeutung. Sie ist nicht mehr Etappe zu einem radikalen Ziel, sondern eine eigene Möglichkeit für eine faire Zusammenarbeit zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern. Auch die Einstellung der Unternehmer zu den Gewerkschaften hat sich gewandelt. Trotz der Kritik an gewerkschaftlichen Forderungen wird die Ordnungsfunktion der Gewerkschaften kaum noch bestritten.

2. VolkswirtschafUiche Aspekte der Interessenvertretung und des Interessengegensatzes.
a) In der Verkehrswirtschafl wird der Anteil am Sozialprodukt den einzelnen Wirtschaftssubjekten nicht von einer übergeordneten Autorität zugeteilt, wenn auch die staatliche Wirtschaflspolitik die Verteilung mitbestimmt. Die Zusammenarbeit der Wirtschaflssubjekte wird durch Verträge hergestellt, die jeweils einen Ausgleich der Interessen herbeiführen. Die Frage ist, ob und unter welchen Bedingungen bei diesem jeweiligen Interessenausgleich eine Gemeinsamkeit der Interessen entsteht oder ob ein Gegensatz der Interessen bestehen bleibt. Die überkommenen nationalökonomischen Theorien treffen unterschiedliche Aussagen über die Erfolgsaussichten der Interessenvertretung. Nach dem Walras-Pareto'schen System des allgemeinen Gleichgewichts gibt es jeweils nur ein System von Löhnen und Preisen, das mit einer Vollbeschäfligung von Arbeit und Kapital zu vereinbaren ist. Die Verteilung ist also gewissermaßen naturgesetzlich festgelegt. Sie ist für die Arbeitnehmer um so günstiger, je relativ seltener die Arbeit ist, das heißt mit wachsender Kapitalsausstattung. Es ist sowohl theoretisch als auch empirisch nachgewiesen, daß diese Theorie falsch ist.

Die von Lujo Brentano und Tugan-Baranowski vertretene Machttheorie behauptet, daß nicht technische oder ökonomische Daten die Verteilung bestimmen, sondern die jeweilige soziale und politische Macht der Arbeitnehmer und Arbeitgeber bzw. ihrer Verbände. Auch diese Theorie ist einseitig und durch Theorie und Fakten widerlegt.

Die heutige nationalökonomisdie Forschung sucht durch differenziertere Untersuchungen die Gründe für die jeweilige Verteilung zu bestimmen. Danach gibt es jeweils sowohl eine Untergrenze für die Kapitalverzinsung als für den Reallohn. Werden diese Grenzen unterschritten, so funktioniert das System der Marktwirtschaft nicht mehr. Innerhalb dieser Grenzen wird die Verteilung durch das Verhalten der Verbände, die Marktformen und die staatliche Geldpolitik beeinflußt. Diese Größen sind aber nicht ausschließlich ökonomisch bestimmt. Eine Untersuchung der Verteilung muß deshalb sowohl die jeweiligen gesell-

schafblichen und politischen Bedingungen als auch die Verhaltensweisen der Wirtschaftssubjekte einbeziehen.

b) Zunächst soll untersucht werden, ob langfristig eine Gemeinsamkeit der Interessen von Arbeitgebern und Arbeitnehmern in der Lohnpolitik möglich ist. Unter der Voraussetzung, daß Arbeitgeber und Arbeitnehmer die gleichen wirtschaftspolitischen Ziele unterstützen und daß ferner keine Änderungen der Einkommens- und Vermögensstruktur angestrebt werden, können langfristig lohnpolitische Interessengegensätze zwischen beiden Gruppen nicht auftreten. Sofern sie dennoch auftreten, sind sie immer nur kurzfristiger und tatsächlicher Natur. Daraus folgt aber auch, daß unter den angegebenen Bedingungen kurzfristig (relativ) überhöhte Löhne in der langfristigen Entwicklung die Tendenz haben müßten, wieder zu sinken. Auch die konjunkturelle Entwicklung vermag unter den bezeichneten Bedingungen an einer langfristigen Interessengemeinsamkeit von Arbeitgebern und Arbeitnehmern nichts zu ändern. Selbst eine Änderung in der Taktik der gewerkschafllichen Lohnpolitik (etwa durch eine Politik betriebsnaher Lohntarife) bringt keine Verschiebung dieser Situation. Allerdings kann dies für einzelne Gruppen in der Gesellschafl dann anders sein, wenn sich Strukturverschiebungen in der Wirtschafl (z. B. vom Kleinzum Großbetrieb) ergeben. Treten solche Verschiebungen auf, sind partielle Spannungen trotz genereller Interessengemeinsamkeit sehr wohl denkbar.

e) Sofern jedoch die bisher gemachten Voraussetzungen (unveränderte Einkommens- und Vermögensstruktur, übereinstimmung in den Zielen der Wirtschaflspolitik) fallengelassen werden, tauchen langfristige Interessengegensätze allgemeiner Art auf.

Sehen die Gewerkschaflen ihr Hauptanliegen in einer Vollbeschäftigung, der sich auch die Lohnpolitik unterzuordnen hat, während die Unternehmer der Politik eines ausgeglichenen Staatshaushaltes und eines stabilen Geldwertes den Vorrang geben, so treten langfristige lohnpolitische Spannungen zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern auf. Der jeweilige Ausgleich der Interessen wird durch die staatliche Wirtschaflspolitik mitbestimmt. Er betrifft nicht nur die Arbeitnehmer und Arbeitgeber, sondern beeinflußt auch den Anteil der Personen mit abgeleitetem Einkommen am Sozialprodukt.

Erstreben die Gewerkschaflen für ihre Mitglieder einen höheren Anteil am Sozialprodukt und versuchen sie, diese Erhöhung durch Beteiligung ihrer Mitglieder an den Investitionen (z, B. durch eine Umverteilung des Eigentums) zu sichern, so finden *sich volkswirtschaftlich* keine Gründe, die eine solche Forderung langfristig bedenklich erscheinen lassen. Da das Kapital der großen Unternehmungen weitgehend anonym ist, ist auch kaum zu erwarten, daß die Investitionsneigung dadurch negativ beeinflußt wird; jedenfalls solange die jeweilige Mindestverzinsung des Kapitals nicht unterschritten wird. Für die Kapitaleigner bedeutet allerdings die Erfüllung dieser Forderung nach einem höheren Anteil der Arbeitnehmer am Sozialprodukt den Verzicht auf einen sonst möglichen Eigentumszuwachs. Gesamtwirtschaftlich ist somit unter dieser Bedingung ein andauernder allgemeiner Interessengegensatz zwischen den Beziehern von Besitzeinkommen und Arbeitseinkommen denkbar.

d) Der Interessengegensatz von Arbeitgebern und Arbeitnehmern tritt sehr viel offensiditlidier im Unternehmen selbst zutage. In den für die heutige Situation typischen Großunternehmen werden in der Regel drei Gruppen wirtschafllicher Interessen zum Ausgleich

gebracht: das Lohninteresse der Arbeitnehmer, das Gewinninteresse der Aktionäre, sowie das Interesse des Managements an Bestand und Ausbau des Unternehmens. Die volkswirtschaftliche Theorie hat sich sehr eingehend mit der Frage befaßt, ob es die Möglichkeit einer rationalen Lösung dieses Konfliktes, das heißt eine objektive Zurechnung des Produktionsergebnisses auf die einzelnen Produktionsfaktoren gibt. Diese Frage ist mit Recht verneint worden. Aus diesem Grunde ist es notwendig, zwischen den einzelnen, im Unternehmen wirksamen Interessen einen Ausgleich zu finden.

Obwohl auch die Unternehmer an einer volkswirtschaftlich ausreichenden Kaufkraft der Arbeitnehmer interessiert sind, werden im Einzelunternehmen die Löhne zunächst als Kosten empfunden, die die Konkurrenzlage des Unternehmens beeinflussen. Es kommt deshalb zu einer Spannung zwischen dem Lohninteresse des Arbeitnehmers und den Kostenerwägungen des Unternehmens.

Die hier aufgezeigte Spannung zwischen den Arbeitnehmern eines Betriebes und den Anteilseignern wird dann in nur geringem Maße auftreten, wenn sich das Unternehmen in einer monopolistischen oder monopolähnlichen Lage befindet. Dann ist es den Beteiligten möglich, den Ausgleich ihrer Gruppeninteressen auf Kosten der übrigen Volkswirtschaft vorzunehmen. An die Stelle des betrieblichen Interessengegensatzes tritt der Interessengegensatz Betrieb zu der übrigen Volkswirtschaft. Ein Beispiel für diese Situation bilden vor allem ungewöhnlich hohe betriebliche Sozialleistungen großer marktbeherrschender Unternehmen.

Ein Unternehmen wird Lohnforderungen um so heftigeren Widerstand entgegensetzen, je mehr diese es in die Position eines Grenzbetriebes, das heißt eines Betriebes, der bei gegebenen Preisen noch eben seine Kosten decken kann, drängen. Nunmehr geht es um die Existenz des Betriebes überhaupt. Ungeachtet dieser Situation können solche Lohnforderungen vom Standpunkt der Arbeitnehmer aus gerechtfertigt sein. Die Leistungsschwäche eines Unternehmens ist für den Arbeitnehmer nicht ohne weiteres ein Grund, auf Ansprüche zu verzichten, die er in der jeweiligen Gesamtsituation stellen kann. Es ist aber unter Umständen auch aus volkswirtschaftlichen Gesichtspunkten heraus gerechtfertigt, nicht leistungsfähige Unternehmen aus dem Markt zu verdrängen. Ein Verzicht der Arbeitnehmer auf angemessene Löhne würde diesen Prozeß nur verzögern. Einzelne Arbeitnehmergruppen können daran allerdings interessiert sein, wenn sie zum Beispiel damit rechnen müssen, in der Nähe ihres Wohnortes keine geeigneten Arbeitsplätze zu finden.

Die Gewerkschaften können durch eine Politik differenzierter Lohntarife der unterschiedlichen Lage der einzelnen Unternehmungen weitgehend Rechnung tragen. Davon würde die Lohnpolitik gesamtwirtschaftlich nicht berührt. Für das einzelne Unternehmen würde eine solche Lohnpolitik jedoch, je nach seiner Ertrags- und Kostenlage, höhere oder niedrigere Tariflöhne bedeuten. Ertragsstarke Unternehmen hätten dann erheblich höhere Tariflöhne zu zahlen als ertragsschwaehe. Eine solche Politik führt auf die Dauer zu einer Nivellierung der Ertragssituation, ohne daß die Unternehmensleitungen darauf einen Einfluß hätten.

3. Gesellschaftliche Formen der Interessenuertretung. a) Die an den Tarifverhandlungen

beteiligten Gruppen lassen es sich immer wieder angelegen sein, an die »gesamtwirtschaftliche Verantwortung« des anderen Partners zu appellieren. Es ist Voraussetzung jeder Tarifverhandlung, daß sich nicht nur die Beteiligten hinreichend über die einzel- und volkswirtschaftlichen Auswirkungen ihrer Forderungen klar sind, sondern daß sie sich die für die Verhandlungen selbst notwendigen Informationen gegenseitig liefern. Die »Gesamtverantwortung« ist jedoch kein den Teilen übergeordnetes »Ganzes«, sondern kann nur als das Zusammenspiel der gesellschaftlichen Kräfte erlaßt werden. Der Appell an die jeweilige gesamtwirtschaftliche Verantwortung sollte nicht dazu benutzt werden, die eigene Verantwortung »vor sich her zu schiebene. Vielmehr sollten in einer»Verantwortlichen Gesellsdiaft« alle Mittel eingesetzt werden, um den Bereich der möglichen Forderungen und der möglichen Konzessionen sachlich abzugrenzen. Dies bedeutet volkswirtschaftliche Verantwortung. Möglichkeiten für diese sachliche Information gibt es heute bereits hinlänglich in Gestalt der volkswirtschaftlichen Statistik und der Betriebsstatistik. Es erscheint aber auch notwendig, sowohl bei den Unternehmern das Mißtrauen hinsidirlid, der Offenlegung ihrer Ertragsverhältnisse zu beseitigen, als auch die Gewerkschaften zu verpflichten, die gewonnenen Kenntnisse nicht mißbräuchlich zu benutzen.

Die Meinung, daß es nur *einen* Orientierungspunkt für die Lohnpolitik gebe, der durch die Verhandlungen der Fachleute gefunden werden könne und müsse, ist allerdings abzulehnen. Die Forderung, die gesamtwirtsc:haftlichen Gesichtspunkte bei der Austragung der Interessengegensätze nicht zu vernachlässigen, bedeutet deshalb, alle wirtschaftlichen und sozialen Aspekte des Problems zu berücksichtigen und auf eine einseitige Behandlung zu verzichten. Bei einer soldien Behandlung wird der Forderung nach einer »offenen Vernunft« Rechnung getragen.

b) Oft wird die Meinung vertreten, die Interessenvertretung und der mit ihr unter Umständen verbundene Arbeitskampf führe zu einer Sprengung der Gesellschaft, ohne zu berücksichtigen, daß die Alternative dazu der diktierte Lohn und damit der Verlust einer wichtigen Freih.eit ist. Nicht nur Verhältnisse der gegenseitigen Bejahung sind jedoch soziale Verhältnisse, sondern selbst Kampfverhältnisse können sozial normiert sein. Das Verhältnis der Gegenseitigkeit ist dann nicht aufgehoben.

Der Tarifvertrag ist ein Beispiel für die den Partnern überlassene autonome Normierung sozialer Verhältnisse. Der Tarifvertrag hat eine bestimmte Laufzeit und sichert damit dem Betrieb die Vorausschaubarkeit der Kostenkalkulation. Durch die mit dem Tarifvertrag verbundene Friedenspflidit sind die Gewerkschaften daran gehindert, wilde Streiks zu unterstützen. Beide Partner verpflichten sich, alles zu tun, was der Sicherung des Vertrages dient. Durch die Unabdingbarkeit und Unmittelbarkeit des Tarifvertrages erhält der Arbeitnehmer die Sicherung, daß sein Lohn nicht willkürlich gekürzt werden kann. - Auch die Kampfhandlungen entbehren nicht der sozialen Normierung. Die Gewerkschaften können einen Streik nur ausrufen, wenn in einer Urabstimmung eine bestimmte Mehrheit festgestellt worden ist und außerdem der Vorstand die Kampfhandlungen beschließt. Die Streikleitung registriert die Ausständigen und organisiert einen Streikpostendienst. Es wird genau zwischen erlaubten und unerlaubten Mitteln unterschieden. Unerlaubt sind zum Beispiel die Anwendung von Brachialgewalt, Nötigung, Beleidigung, Sabotage, Sadibe-

schädigung und schwarze Listen. Die Gewerkschaften führen Notstandsarbeiten durch, um die Erhaltung des bestreikten Betriebes zu sichern. Außerdem treffen sie Maßnahmen, die die Versorgung der Bevölkerung garantieren sollen. Wir können deshalb sagen, daß es sich in der Interessenvertretung nicht um bloße Gewaltanwendung, sondern um normierte und institutionalisierte Machtausübung handelt, die vom demokratischen Staat - und nur von ihm – bestimmten gesellschaftlichen Gruppen zugestanden wird. Die Interessenvertretung vollzieht sich damit innerhalb der rechtsstaatliehen Ordnung.

c) Der institutionelle Ausgleich von Interessengegensätzen ist also bedeutungsvoll für die Integration einer demokratischen Gesellschaft. Er macht eine Versachlichurig der Auseinandersetzung möglich. Offen bleibt dabei die Frage, inwieweit und in welchem Maße die Tarifvertragspartner gegen das Gesamtinteresse verstoßen können. Das geschieht zum Beispiel dann, wenn sich die betreffenden Partner auf Kosten der Konsumenten untereinander einigen. Inwieweit sie das können, wird durch die jeweilige Marktform und die staatliche Wirtschaftspolitik mitbestimmt.

Die Institutionalisierung der Interessengegensätze zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern bringt die Gefahr mit sich, daß der einzelne glaubt, alles den Verbänden überlassen zu können. Es ist aber nun zu fragen, ob evangelische Sozialethik sich mit der Institutionalisierung des Interessengegensatzes zufriedengeben kann oder ob sie weitergehende Aufgaben stellt.

4. Sozialer Friede. Wollen wir diese Gedanken zum Problem der Interessenvertretung und des Interessengegensatzes in den Rahmen der evangelischen Sozialethik einordnen, so ist nach dem Begriff des *sozialen Friedens* zu fragen.

a) Die erste Form des sozialen Friedens ist der rechtlich-praktische *Ausgleich* der Interessen (im Sinne der vorstehenden Thesen), der auf dem Wege der Institutionalisierung zustande kommt.

b) Die Vorbedingung des Ausgleichs ist jedoch ein *Minimum an sozialethischer Konvention* und humanem Verhalten der einzelnen und der gesellschaftlichen Gruppen, das die bleibenden Gegensätze der Interessen einerseits voraussetzt und anerkennt, andererseits aber die moralische Anwendung oder Praktizierurig der »offenen Vernunfl« (so.) bedeutet. Dieses sozial-humane Verhalten erkennt das gesellschafHiche Lebensrecht und die menschliche Würde des Interessengegners an und ist zur Kooperation mit diesem bereit. Hierdurch kann der Vorgang der Institutionalisierung beträchtlich erleichtert und der institutionell gesicherte Rahmen mit einer sozialethischen Verhaltensweise erfüllt werden. Die heutige Gesellschaft bedarf infolge der Kraft und des Schwergewichtes der Interessengegensätze in besonders hohem Maße der Erziehung zu einer solchen Verhaltensweise und der Herausbildung gesellschaftlicher Konventionen im Sinne einer sozialen Demokratie, in welcher die Gruppen und Glieder der Gesellschaft einander als Mitarbeiter in derselben respektieren.

c) Die beiden zuvor genannten Begriffe des sozialen Friedens gehören in den Bereich der »bürgerlichen Gerechtigkeit- (iustitia civilis), wenn wir uns in der reformatorischen Sprechweise ausdrücken wollen. Die *christliche Gemeinde* dient jedoch dem »sozialen Frieden- in

der Weise, daß sie einerseits die moralisch-rechtlichen Ordnungen des relativen Friedens anerkennt, andererseits aber über diese hinausgeht, weil die Christen »Friedensstifber« sein sollen, die allem Unfrieden wehren und durch die Liebe Zum Nächsten den Frieden *Christi* bezeugen. Dieser Dienst der christlichen Gemeinde verfällt nicht der utopischen Vorstellung eines perfekten, sozialen Friedens in dieser Welt. Sie glaubt auch nicht, ein Generalheilmittel zu besitzen, das die Interessengegensätze auflösen und die Gesellschaft in den Zustand des kampflosen, absoluten Friedens überführen könnte. Die christliche Gemeinde dient nicht der kiinstlidien Ausschaltung der Interessengegensätze durdi romantische Gemeinschaflsideologien, ist vielmehr an der *Klarstellung* der sachlichen Gegensätze interessiert. Ihr Ziel ist also nicht der »faule Friede«, und sie verwechselt die Liebe nicht mit einer Emotion, die sich über die Gegensätze in der menschlichen Gesellschaft hinweglügt.

d) Der Dienst der diristliehen Gemeinde am Frieden, der aus der Liebe zum Nächsten entspringt, ist die geschichtliche Wirkung und das Zeichen der Friedensherrsdiafl Christi, welche zwar in der Welt des Interessenkampfes nie zur institutionellen, gesellsdiafllichen Ordnung gemacht werden kann, wohl aber auf die letztere durch den Dienst der christliehen Gemeinde einwirkt. Die Glieder der diristliehen Gemeinde dienen dem sozialen Frieden in seiner geschichtlichen Relativität und seinem ständigen Gefährdetsein vorzüglich mit den »weltlidien« Mitteln der Institutionen (z. B. Arbeits- und Sozialrecht) und der sozialethischen Konventionen.

Christen arbeiten
für die Aufdeckung,
für die Versadilichung,
für die Regulierung der Interessengegensätze, insbesondere deren Befreiung vom Verfallensein an liberale, sozialistische und konservative Ideologien.

e) Die traditionellen Vorstellungen von einem *rein jenseitigen* Charakter der Friedensherrschaft Christi oder von einer bloß privaten Verpflichtung zum Halten des Friedens mit einzelnen Nächsten oder die *spiritualistische* Einengung des Friedens Christi auf den sogenannten »inneren« Frieden des gläubigen Gewissens mit Gott müssen überwunden werden. Die diristliehe Gemeinde hat den Beruf, dem Frieden unter den gesellschaftlichen Gruppen wie unter den Völkern mit allen Mitteln der Rechtsordnung und des Ethos zu dienen. Die Geringfügigkeit oder das Ausbleiben des geschichtlichen Erfolges kann sie nicht entmutigen. Sie kennt die Notwendigkeit des Opfers um Christi willen und der Schuld aufhebenden Liebe, deren das Recht und das gesellsdiafllidie Ethos bedürftig sind. Mit solchen Taten der Liebe bezeugt die diristliehe Gemeinde die alle irdische Ordnung erfüllende und überschreitende Macht Christi, der »unser Friede« ist.

C. *Zur Eigentums/rage*

Die Entwicklung der industriellen Gesellschaft, die neuen Formen der Kapitalbildung, das neuartige Gebilde des Unternehmens in der modernen Wirtschaft und der Gegensatz von

Kapitalismus und Sozialismus haben im 19. Jahrhundert das Eigentum zu einem Hauptproblem der evangelischen Soziallehre gemacht, das früher nicht in dieser Weise gestellt war.

Die evangelisch-sozialethische Tradition in ihren Grundzügen

1. Zunächst ist in der Kirche die Eigentumsfrage mit dem traditionellen Begriffsgegensatz von Reichtum und Armut erfaßt worden. Die Tradition ist dann seit Mitte des 19. Jahrhunderts orientiert an dem Gegensatz der liberal-individualistischen und marxistischen Eigentumslehre. Sowohl die sogenannte »Heiligkeit des Privateigentums«, weil es die gottgewollte Grundordnung der Gesellschaft darstelle, wie seine Aufhebung durch Totalsozialisierung, weil es die Verderbnis der Gesellschaft verursache, wurden abgewiesen; denn beide widersprechen dem christlichen Verständnis von Person und Gemeinschaft. Hierdurch tritt die wichtige Unterscheidung von »Private-Eigentum und persongebundenem Eigentum ans Licht. Doch wirkten sowohl liberale wie sozialistische Ideen (durch den religiösen Sozialismus) in die Kirdien hinein.

2. Verbunden mit der Abweisung der eben genannten Extreme ist die positive Bewertung des kleinen und mittleren, *personalgebundenen* Eigentums, dessen Bedeutung in der Konsolidierung der Person und der Familie, sowohl im ökonomischen wie im ethischen Sinne, gesehen wurde.

3. Das soziale Gleichheitsideal in Sachen des Eigentums wurde als Utopie verworfen. Die geschidttliche Ungleichheit der Menschen und der gesellschaftlichen Gruppen gehöre zum Wesen der Gesellschaft. Infolgedessen wurde die tradierte Eigentumsungleichheit vielfach als Ordnung des Schöpfers legitimiert.

4. Mit dieser *sozial-konservativen* Tendenz ringt eine *sozial-kritische,* welche vom sozialen Handeln der Christen fordert, daß es auf relativ gerechten Ausgleich der tradierten, sozialen Ungleichheit gerichtet sein müsse, in welch letzterer die Tendenz zur Zerstörung der Einheit der menschlichen Gemeinschaft wirksam sei. Die Liebe zum Nächsten gebietet den Kampf für die ausgleichende, soziale Gerechtigkeit, obwohl diese in der Geschichte nie absolut verwirklicht werden kann.

5. Der in dieser überlieferung geformte Begriff des Eigentums wird einmal auf die *Person,* sodann auf die »Gemeinschaften« (Familie und Staat) bezogen. Eigentum ist sowohl »Gestaltungsmittel« der Person als auch der institutionelle Raum der persönlichen Freiheit durch Verfügungsgewalt über das Eigene. Aber diese Verfügungsgewalt wird weder absolut noch isoliert verstanden. Sie ist begrenzt durch die soziale Dienstpflicht, die auf dem persongebundenen Eigentum liegt. Eigentum ist in den Dienst des Nächsten und der konkreten geschichtlichen »Gemeinschaften« zu stellen; daher gibt es keine absolute, individuelle Verfügungsgewalt über Sachen.

Hierbei ist der organologische Gemeinschaftsbegriff der Ethik des 19. Jahrhunderts mit der christlichen Konzeption des Nächsten verschmolzen worden.

6. Ein klares Urteil über die Bedeutung von Eigentum für die Gesellsdtaftsordnung im ganzen ist mit alledem noch nicht gegeben; die letztere wird mehr vorausgesetzt als begründet. Auch der Gedanke einer Verbindung der Assoziationen der besitzenden und der nicht-

besitzenden Klassen zugunsten der letzteren (Wichern) oder der Produktiv-Genossenschaften bleibt unbestimmt.

Neue Probleme und Aufgaben

7. Die evangelische Sozialethik sieht sich durch die Entwicklung der Eigentumsstrukturen in der industriellen Gesellschaft vor neue Fragen und schwierige Aufgaben gestellt:

a) Durch die Bildung des zum Teil persongebundenen, zum Teil nicht mehr persongebundenen Großeigentums an Produktionsmitteln, vor allem durch neue Formen der Ansammlung von Kapital und durch die Schaffung von Großunternehmen;

b) durch die weitgehende Ablösung der Verfügungsgewalt über das Eigentum von den Besitzern des Eigentums;

c) durch die Bildung einer Gesellschaft, deren Massen überwiegend vom Arbeitseinkommen leben müssen, ohne in nennenswertem Umfange Eigentum an Produktionsmitteln bilden oder gewinnen zu können;

d) durch die Entwicklung des Sozialstaates, der die Gefahren der Eigentumslosigkeit der Massen durch ein System der sozialen und ökonomischen Sicherheit auffangen muß;

e) durch die Einschränkung der Rechte der Eigentümer von seiten der Gesetzgebung;

f) durch die wachsende Möglichkeit für alle Glieder der Gesellschaft, sich Gebrauchseigentum (z, B. Eigenheim) zu verschaffen.

8. Infolge dieser Entwicklung kann die Ordnung des Eigentums nicht mehr in der Weise des alten Liberalismus oder des orthodoxen Marxismus als *das* Schlüsselproblem der Gesellschaftsordnung schlechthin angesehen werden. Die moderne Gesellschaft kann auch nicht mehr in eine Gesellschaft von kleinen und mittleren Besitzern an Produktionsmitteln zurückverwandelt werden; diese können bestenfalls als *eine,* verhältnismäßig begrenzte Gruppe in der heutigen industriellen Gesellschaft angesehen werden.

Vor allem hat sich durch die angegebenen Tendenzen das Verhältnis des einzelnen zum Eigentum verändert. Persongebundenes Eigentum an den Produktionsmitteln beherrscht nicht mehr als Grundform die ganze Gesellschaft. Die Gefährdung des einzelnen durch die Eigentumslosigkeit ist abgeschwächt worden, wenn auch durch individuelles Sparen nur im begrenzten Umfange Produktivmitteleigentum neu gebildet werden kann.

9. Hieran zeigt sich, daß *mehrere Grundformen* von Eigentum klar unterschieden werden müssen; zum mindesten folgende:

a) das persongebundene *Gebrauchs*- und Verbrauchs-Eigentum;

b) persongebundenes Eigentum an Produktionsmitteln in kleinen und mittleren Größen;

c) nicht persongebundenes Klein-Eigentum;

d) Groß-Eigentum an Produktionsmitteln in persongebundener und nicht persongebundener Form;

e) *öffentliches* Eigentum (des Staates, der Gemeinden, öffentlich-rechtlichen Korporationen) in verschiedenen Formen.

10. Die heutige evangelische Sozialethik muß sich

a) gegen jede Art von Monokratie *einer* Eigentumsform aussprechen und sich für die Vielfalt von Eigentumsformen in der modernen Gesellschaft einsetzen;

b) sie muß die sozialerhisdie Legitimität von Formen des *Gemein-Eigentums* begründen, die gesellschaftlichen Gruppen und Verbänden zugeordnet sind. Das Gemeineigentum kann jedoch im Gegensatz zum Kollektivismus nur als *eine* Eigentumsform unter anderen beurteilt werden, welche sich durch ihre Vielfalt gegenseitig begrenzen, während der Kollektivismus diese Vielfalt aufhebt.

c) Die evangelische Sozialethik *entkleidet* die Eigentumsformen ihrer Heiligkeit und die Ideen der Eigentumsordnung des *Heilscharakters,* den sie im 19. Jahrhundert angenommen haben, und stellt damit das Handeln der christlichen Gemeinde ins offene Feld neuer, geschichtlicher Möglichkeiten des Verhaltens zum Eigentum und der gesellschaffliehen Ordnung des Eigentums.

11. Das Verhältnis VOn *Arbeit* und Eigentum muß neu gefaßt werden. In einer Gesellschafl, die überwiegend aus Unselbständigen und Eigentumslosen besteht, ist die Forderung nach *Miteigentum* an Produktionsmitteln sozialethisch berechtigt, Wir haben den Weg zur Bildung neuer Eigentumsformen nicht zu verlegen, sondern zu öffnen. Daher ist auch die Frage zu prüfen, ob neue Formen VOn *Gemein-Eigentum* (von Genossenschaften, Korporationen und gesellsdiafllidien Gruppen getragen) möglich sind, unter der Bedingung, daß hierdurch das *persongebundene* Gebrauchs-Eigentum und Produktionsmittel-Eigentum *nicht* verdrängt wird, vielmehr die Grenze gegen die *Totalsozialisierung* alles Eigentums klar gezogen wird. Auf der anderen Seite ist es in einer von Arbeitseinkommen lebenden Gesellschaft unmöglich, die gesamte Eigentumsordnung noch auf den altliberalen Begriff des »Private-Eigentums gründen zu wollen.

12. Die Sozialkritik des letzten Jahrhunderts hat den *machtbildenden* Charakter aller Formen des Groß-Eigentums, des persongebundenen wie des unpersönlichen, erkannt. Damit ist die Aufgabe der *Begrenzung* und Kontrolle des Groß-Eigentums an Produktionsmitteln gestellt. Der Rekurs auf die Gewissen der einzelnen Besitzer oder Verwalter desselben ist unzureichend. Es geht daher primär um die Frage, welche *Rechts/ormen* eine solche Begrenzung ermöglichen, um der Gefahr, welche die *Obermacht* des Groß-Eigentums gerade in einer demokratisch verfaßten Gesellschaft für die Eigentumslosen mit sich bringt, entgegenzuwirken. Mit »Kollektivismus« hat die hier geforderte Ordnung deswegen nicht das mindeste zu tun, weil sie der politischen und sozialen *Freiheit* derjenigen Glieder der Gesellschaft dient, die nicht Eigentum an Produktionsmitteln besitzen, und weil sie den gesellschaftlichen Pluralismus voraussetzt.

13. Die Christen können zwar zu jeder Zeit in der eschatologischen *Freiheit vom Eigentum* und in der Einsicht in die Relativität aller seiner Ordnungen existieren, aber ihre Verantwortung für den Menschen gebietet ihnen, für eine Gesellschafts- und Eigentumsordnung mitzusorgen, in welcher die einzelnen und die gesellschaftlichen Gruppen in relativer Gerechtigkeit des Teilhabens an den Gütern der Erde zusammenleben und aus der Vielfalt von Eigentum und Besitzformen einander unterstützen können.

14. In der hier umschriebenen gesellschaftlichen Situation der Gegenwart und in der hier angedeuteten Weise des christlichen Verhaltens zu dieser ist versucht worden, die folgenden Grundelemente der *biblischen Weisungen* zu vergegenwärtigen und zu konkretisieren:

a) Die biblischen Weisungen setzen die ihnen geschichtlich gegebene Form des Eigentums und seiner Ordnung voraus.

b) Sie heben die totale Bindung des Menschen an den Besitz auf. Sie geben den Christen durch die Distanz von der Welt die wahre Freiheit im Gebrauch des Eigentums (Haben als hätte man nicht) und die Freiheit, auch durch den praktischen *Verzicht* auf das Eigen. tum die Herrschaft Gottes zu bezeugen.

c) Sie stellen alles Eigentum in den Dienst an den Nächsten, der durch die Liebe ausgerichtet wird.

III. Verantwortliches Handeln der Christen in der heutigen Gesellschaft

1. Das Verhalten und Handeln der Christen beruht auf ihrer *kritischen Solidarität* mit den übrigen Gliedern der Gesellschaft, deren Lebens- und Arbeitsgenossen sie sind. Diese kritische Solidarität ist eine Wirkensform der Nächstenliebe, sofern diese den anderen annimmt und ihm dient, nicht aber dem Unglauben und den Ideologien hörig wird.

2. Diese Haltung ist abhängig von der Kraft des Glaubens, welcher die moderne Weltlichkeit freigibt, sie aushält und doch ihren Entstellungen in der Entmenschlichung des Menschen wie in seiner Selbstüberhebung widersteht.

3. Der Glaube widersteht ebenso den Formen spezifisch christlicher Versuchung zum Rückzug aus der Welt, zur Preisgabe des Nächsten um des eigenen »Frommen- Lebens willen.

4. Der in kritischer Solidarität mit der Welt handelnde Christ wird gefährdet a) durch die *Teilhabe* der Christen an den gesellschaftlichen Organisationen und Verbänden und b) durch *Vereinzelung* der Christen in der modernen Gesellschaft außerhalb des Gottesdienstes und der kirchlichen Gemeinde. Beide Tatsachen schwächen oder verhindern das christliche Handeln in der säkularen Gesellschaft.

5. Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts versucht man dieser Gefahr, daß sich die Christen in der Gesellschaft verlieren und in ihr untergehen, mit Hilfe der Bildung *christlicher* Organisationen (vgl. z. B. die sogenannten »Standesvereine- der älteren christlich-sozialen Bewegung) zu begegnen, welche die Christen vor der Vereinzelung und Entchristlichung bewahren sollten. Wenngleich sie in vielen einzelnen Fällen zweifellos diese Wirkung gehabt haben, so standen und stehen doch die christlichen Verbände in der Gefahr der *Selbstabschließung* von der Gesellschaft und deren nicht »diristlidi- organisierten Mitgliedern. Sie nehmen vielfach den Charakter von *Anti-Organisationen* an, welche die Kluft zwischen Christen und Nichtchristen vertiefen und befestigen. Diese christliche Blockbildung kann einen Grad erreichen, der Mission und soziale Diakonie unmöglich macht, obwohl der ursprüngliche Impuls gerade in der Einwirkung auf Gesellschaft und Staat lag.

6. Demgegenüber ist die heutige Forderung nach *offenen* Gruppen und offenen Stätten der Begegnung zwischen Menschen aller gesellschaftlichen Gruppen als christlicher Arbeits-

formen inmitten der Gesellschaft berechtigt, und die Versuche, diese Forderung in der heutigen Sozialarbeit der Kirche, in den evangelischen Akademien, in der Jugendarbeit der Kirche usf. zu verwirklichen, notwendig. Jedoch setzen diese offenen Arbeitsformen zweierlei voraus: a) die Fähigkeit der Christen zur *Kooperation* untereinander; b) die lebendige Verbindung der in der *offenen* Gruppe arbeitenden Christen mit dem gottesdienstlichen Leben der Gemeinde, ohne die sie jede Ausstrahlungskraft und die Beständigkeit des Aushaltens in der säkularen Welt verlieren müßten.

7. Aber auch durch die besten neuen Arbeitsformen der Kirche in der Gesellschaft kann nicht die Schwierigkeit behoben werden, daß die Christen als einzelne, sofern sie Partei-, Gewerkschafl:s- oder überhaupt Verbandsmitglieder sind, und gesellschafl:liche Funktionen ausüben, von den verschiedensten Anforderungen zur Verbandsdisziplin und Treue bis hin zur ideologischen Hörigkeit oder Konformität betroffen werden. Zugleich jedoch unterstehen sie dem Gebot der Liebe, welche an den Grenzen von Verbänden und gesellschafl:lichen Gruppen *nicht* haltmachen kann. Von der Verbandsmoral her gesehen kann der Christ als unzuverlässig und schwierig erscheinen, im Grenzfalle als ein Fremdkörper, der der Einordnung widerstrebt. Dieser Konflikt gehört zum Wesen christlicher Existenz in der Gesellschafl: und ist insofern unaufhebbar. Die Alternative, daß der Christ entweder sein Christsein oder aber seine aktive Gliedschafl: in den gesellschafl:lichen Institutionen und Verbänden preisgibt, ist keine Lösung des Konflikts. Die Christen müssen die Chance der personalen Verantwortung, nach welcher die organisierte und rationalisierte Gesellschafl: verlangt, ergreifen. Es gibt geschichtliche, teilweise überwindungen dieses Konflikts, der aus der christlichen Doppel-Teilhabe an Kirche und Gesellschafl: immer wieder von neuem entsteht, und zwar:

a) dadurch, daß der einzelne Christ Rat und Hilfe von dem *Mitchristen* empfängt, der sich in der gleichen konkreten Situation (z. B. als Christ in der Einheitsgewerkschafl:) befindet;

b) dadurch, daß Christen in der Zusammenarbeit miteinander Regeln und Weisungen für ihr *gemeinsames* Verhalten in einem gesellschafl:lichen Verbande oder angesichts einer sozialen oder politischen Aufgabe entwickeln;

c) dadurch, daß sie als Teilhaber an bestimmten Gruppeninteressen oder als Vertreter gegensätzlicher politischer Anschauungen nach dem Gemeinwohl fragen, das heißt nach dem, was für Mensch und Gesellschafl: in der gegebenen geschichtlichen Situation heilsam und nützlich sei;

d) dadurch, daß sie der ideologisch-moralischen überhöhung ökonomischer, sozialer und politischer Interessen Widerstand leisten, indem sie nüchtern, sachlich und im Blick auf den anderen bzw. die anderen Gruppen der Gesellschafl: ihre jeweilige gesellschafl:liche Aufgabe (z. B. in einer spezifischen Interessenvertretung) erfüllen;

e) dadurch, daß sie, gegründet in der christlichen *Freiheit* von der Welt, das heißt in diesem Zusammenhang von den Mächten der Gesellschafl:, sich die *Distanz* bewahren. So erst wird ein selbständiges, eigenes Urteil und Handeln ermöglicht, ohne welches die volle Zuwendung zu denen und der Dienst an denen, die unsere Arbeitsgenossen sind und mit denen wir die gesellschafl:lichen Funktionen teilen, nicht zustande kommen können. Der

Vollzug des christlichen Dienstes in der Gesellschaft setzt das »freie Stehen über den Organisationen« *(D. v. Oppen)* voraus.

9. Die bleibende Bruchstückhaftigkeit und die Unvollendbarkeit des christlichen Handelns hebt der Glaube darin auf, daß er sein Vertrauen auf Gottes Gnade setzt, der unsere Schuld auslöscht, und auf die Vollendung des Gottesreiches blickt, in der die menschliche Schwachheit des christlichen Handeins samt allen seinen Konflikten überwunden ist.

Freie Wirtschaft und soziale Ordnung"

von

TRUTZ RENDTORFF

I.

Man hört heute nicht selten, daß jemand ein »Bekenntnis« zur freien Ordnung der Wirtschaft, zur Marktwirtschaft ablegt. Natürlich bezieht sich ein solches Bekenntnis nicht auf die technisch-ökonomische Seite der Wirtschaft, auf das erfolgreiche Funktionieren einer marktkonformen Wirtschaft. Was in technisch-ökonomischer Hinsicht über ein marktwirtschaftliches System ausgesagt werden kann, das hat mit Freiheit nur insofern zu tun, als der wirtschaftliche Prozeß möglichst weitgehend von fremden, exogenen, und das heißt vorwiegend: von staatlichen Einwirkungen freigehalten wird. Jahrzehntelange Diskussionen im engeren und weiteren Bereich der Wirtschaftstheorie lassen nun aber hinlänglich erkennen, daß wirtschaftliches Handeln, wirtschaftliche Prozesse keineswegs einen für sich abgrenzbaren esoterischen Weltbezirk darstellen, der dort das höchste Maß seiner Vollkommenheit erreicht, wo er möglichst konsequent und scharf gegen jede außerökonomische Bemächtigung abgeschirmt wird. Das Ergebnis einer solchen bedingungsfreien Abschirmung könnte nur noch in einem nationalökonomisdien Modell, einer Theoriebildung bestehen, die die Wirtschaft eben so definiert, als ob in ihr nur technisch-ökonomische Abläufe sich vollzögen, in deren Folge irgendwo erzeugte Güter, wenn sie angeboten werden, andernorts einen entsprechenden Gewinn erzielen lassen. Eine solche Theorie erzielt ihre immanente Schlüssigkeit damit, daß sie auf den menschlichen und geschichtlichen Zusammenhang, das Umwillen des Wirtschaftens Verzicht leistet; sie erreicht ihre Perfektion eher in einer Verdoppelung der Wirklichkeit im Gedanken als in einer dem wirtschaftenden Menschen würdigen Durchdringung dessen, was sich hier im Gesamt unseres Daseins vollzieht. Das, was an einem solchen Wirtschaftsprozeß noch Freiheit genannt zu werden verdient, vermag entweder nur noch als das Wohlgefallen an einem von außen unbeeinflußten Funktionieren bestimmter Abläufe und Prozesse sich auszudrücken oder muß, wo das Bewußtsein des größe-

* Vortrag auf Einladung der Kirchlichen Hochschule in Bethel gehalten am 27. 6. 1962. Dem Charakter eines Vortrags entsprechend, ist auf Literaturhinweise weitgehend verzichtet worden.

ren Zusammenhanges jener wirtschaftlichen Aktivitäten lebendig geblieben ist, den Charakter des Bekenntnisses annehmen. Die Freiheit, die der westlichen Wirtschaftstradition ihren Namen, den des Liberalismus gegeben hat, diese Freiheit vermag heute offenbar nur in einem assertorischen Begriff angemessen bewahrt zu werden. Der assertorische Freiheitsbegriff mit seinem Bekenntnisklang steht zwar in einer breiten liberalen Tradition, abet ohne doch deren Voraussetzung noch wie selbstverständlich teilen zu können. Diese Voraussetzung ruht, in aller Kürze gesagt, in der Annahme: wenn nur willkürlicher Zwang, heteronome überfremdung im Handeln der Menschen, vorab im ökonomischen Handeln abwesend sind, dann ist diese Abwesenheit selbst schon eine Garantie der Freiheit; denn nunmehr vollzieht sich allein das, was der Natur des Menschen gemäß ist. Unter dieser Annahme konzipierte der englische Moralphilosoph *Adam Smith* 1776 das »natürliche System der wirtschaftlichen Freiheit«, einen Ordo der Wirtschaft des freigelassenen Menschen, in dessen Lauf, in dessen Kreislauf sich eben jene Freiheit einstellt, die der Natur des Menschen und seinen Bedürfnissen gemäß ist. Diese natürliche Freiheit mußte ihm schon deswegen gemäß sein, weil hier keine anderen als die natürlichen Bestimmungen des Menschen, seines Interesses am Werk sind. Eben diese überzeugung aber, im freigelassenen ökonomischen Kräftespiel werde sich das von selbst einstellen, worum es den Menschen zu tun ist, die natürliche Liberalität werde das andauernde Ergebnis ungehinderter ökonomischer Aktionsentfaltung sein, die im Wohlstand der Nationen ihren befriedigenden Erfolg sieht - diese überzeugung ist auch dem liberal Gesonnenen heute getrübt. Sie ist getrübt durch ganz andere Erfahrungen von Krisen, nationalen Notständen und sozialer Zerrissenheit der in einer Wirtschaft zwangsläufig Kooperierenden, Erfahrungen, die in ihrem geschichtlichen Gewicht die Vorraussetzungen der Klassiker überschatten und damit jene Zuversicht geraubt haben, die sich mit dem Hinweis auf die »Invisible Hand- begnügen konnte, auf die das Vertrauen sich richtete, langfristig könne die freie ökonomie nur das beste für alle hervorbringen, produzieren.

An dieser Stelle finden wir heute das Bekenntnis, dessen besonderer Gehalt hinsichtlich der überlieferung, die darin wahrgenommen wird, sich so darstellt: Die freie Marktwirtschaft ist für die menschliche Gesellschaft eine *Chance,* eine Möglichkeit, die aber der umfassenden Verwirklichung, der aktiven Realisierung bedürftig ist und bleibt. Erst im tatsächliehen Verhalten der Menschen unter Einschluß ihrer ethischen, geistigen und sozialen Bezüge kann das werden, was potentiell und partikular in der ökonomischen Struktur für eine menschenwürdige Gesellsdiafl beschlossen liegt. Ordo der Wirtschaft als Ordnung der Gesellschaft stellt sidi nicht von selbst ein, sie ist gekoppelt mit Aufgabe und Verantwortung, mit einem Appell, der jedenfalls darauf hinweist, daß der Anfang des Weges, wie er in ökonomischen Prämissen definiert sein mag, sein erwünschtes Ergebnis keineswegs mit Notwendigkeit enthält. Die elementare Sdiematik vom Bedürfnis und seiner Befriedigung, die dem mehr ins tedmisch-Fachliche gewandelten Sprachgebrauch vom Gleichgewicht in Angebot und Nachfrage zugrunde liegt, ist ebenso elementaren Sachverhalten menschlichen, gesellschaftlichen und politischen Daseins konfrontiert, so daß eine übereinstimmung erst erzielt werden muß, um zu verhindern, daß richtige ökonomische Einsichten und das ihnen folgende Handeln im ganzen der menschliehen Welt zur Unwahrheit

werden. Diese Unwahrheit in sich schlüssiger ökonomie kann sich schon einfach deshalb ergeben, weil der Kreislauf des Wirtsmaftens, den der französische Arzt *Quesnay* durch eine schlichteObertragung der Blutzirkulation auf Handeln und Produktion entdeckte und für die ökonomische Analyse begrifflich gewann, weil dieser Kreislauf der Wirtschaft nur dort seine lebenspendende Wirkung hat, wo einer aktiv an dieser Zirkulation teilhat. Und eben das gilt niemals für alle, für die Gesamtheit der Glieder einer nicht nur *ökonomisch* agierenden, sondern alle Menschen in ihr umfassenden Gesellschaft. Wenn Adam Smith darüber hinaus die Arbeit als Quelle allen Wohlstandes definierte, so hat er damit nicht nur *Hegel* und *Marx* das Stidrwort für eine epochale Deutung der bürgerlichen Gesellschaft geliefert, diese Erkenntnis hat sich in ungeahnter und überraschender Weise als Quelle einer philosophisch-theologischen, anthropologischen und ethischen Auseinandersetzung mit der modernen Wirtsmaftsgesellsmaft erwiesen, die die schlichte Eindeutigkeit jenes funktionalen Zusammenhangs von Arbeit und Wohlstand lange hinter sich gelassen hat. Die bestrickend einfache Lebensweisheit, die im 2. Thess. zitiert wird: wer nicht arbeiten will, soll audi nicht essen, und die im ideologischen Rahmen der Verfassung der Sowjetunion ein provozierendes Denkmal erhalten hat, droht, wo sie über die katechismusartige Ermahnung einzelner hinaus zum System wird, das alle anderen Bezüge menschlichen Miteinanderlebens von sich abhängig macht, aus einer Tugend zu einer Gefährdung der menschliehen Einheit der Gesellschaft zu werden. Wenn nun dennoch an jener Weise des Wirtsmaftens festgehalten wird, die die Klassiker der Nationalökonomie zuerst plastisch ins Bewußtsein gehoben haben, wie es bei uns faktisch trotz zahlreicher Modifikationen der Fall ist und die unser aller materielle Lebensgrundlagen erstellt, dann kann das nur insofern gerechtfertigt erscheinen, als die Möglichkeit und die Notwendigkeit dabei nicht verstellt wird, *mehr* zu sehen und *mehr* zu leisten, als das, was man gerne eine »gesunde« Wirtschaft nennt. Mehr zu sehen: das heißt der Tatsache gewahr werden, daß die Einheit einer menschlichen Gesellschaft nicht schon mit ihrem größtmöglichen ökonomischen Sättigungsgrad identisch ist, daß sie vielmehr als *Rechtsgemeinscha/l* ihre Wirklimkeit hat, in deren Pflidrt die ökonomie steht. Der Ordo dieser Gemeinschaft spielt sich nicht schon aus dem Stellenwert ein, den einer im ökonomischen Prozeß innehat. Und mehr zu leisten: das heißt die Frage überprüfen, ob die liberal gehandhabte Wirtsmaft dessen fähig ist, was die Menschen mit Recht von ihr erwarten, daß sie die umfassende, niemanden ausschließende Vorsorge für das Leben gewährleistet, dessen Bestimmung doch nicht darin aufgeht, erhalten zu werden.

II.

Die gemeinsamen, aber spannungsreimen Auseinandersetzungen um ein angemessenes Verhältnis zwischen dem Wirtsmaftsprozeß und der sozialen Einheit der Gesellschaft zeugen nun durchaus von dem Bewußtsein jener Möglichkeit und Notwendigkeit, von der eben die Rede war. Sie haben ihr gemeinsames Bezugsfeld in dem, was man als *Wirtscha/ls-politik,* als *Sozialpolitik* usw. zu bezeichnen pflegt. Als Politikum gesehen enthalten sie eben mehr als technische, organisatorische und taktische Gesidrtspunkte, Diese, die die Kenntnis und Einsicht der Spezialisten erfordern, stehen in einem größeren Zusammen-

hang, der den Einzelfragen der Eigentumsverteilung, der sozialen Sicherung, der Konsumsteigerung, angemessener Entlohnung usf. erst eine bestimmte Intention und sinnvollen Inhalt gibt. Aber eben dieser größere Zusammenhang, der im weiten und gegründeten Sinne der politischen Dimension zugehört, ist dasjenige, was am schwersten klar zu bestimmen ist. Er stellt zugleich die Aufgabe, die in sinnvoller Weise das theologische Denken, das die christliche Überlieferung wahrzunehmen und auch den Anteil der Kirchen an dieser Auseinandersetzung zu formulieren hat, betrifft. Wir haben uns an diesem Punkte in einer ersten Überlegung die Voraussetzungen deutlich zu machen, von denen die gegenwärtige Auseinandersetzung um die *Funktion des Wirtscha/lsprozesses für die Gesellscha/l* und deren soziale Integration abhängig ist, die dabei im Spiele sind und deren mächtig zu werden unabdingbarer Bestandteil eines vollen Verständnisses unserer Situation ist. Man triffi: heute auf einen breiten *Konsensus* des Inhaltes, daß so etwas wie eine Marktwirtschaft die günstigste Grundlage für ein stabiles materielles Ergehen der Gesellschaft sei. Und dies gerade auch dort, wo die ernste Überzeugung vorherrscht, eine gerechte soziale Ordnung bedürfe erheblicher weitergehender Planungen und Regulierungen. Worin ist dieser Konsensus selbst aber verankert? Mit ihm wird ja nun doch im ganzen jene liberale Tradition hingenommen, die jahrzehntelang und nicht selten mit religiöser Leidenschaft und religiösem Pathos bestritten worden ist, als ein Grundübel gebrandmarkt wurde, das von der Wurzel her der modernen Welt innewohnt. Läßt man einmal alle kurzfristigen Interessen und Zweckmäßigkeitserwägungen beiseite, die im Vordergrund gegenwärtig das Bild bestimmen mögen, dann zeigt sich hier eine epochale Einsicht, die für unsere Überlegungen von großem Belang ist. Die Einsicht nämlich, daß die Voraussetzungen, die mit der *liberalen Wirtscha/lstradition* für unsere Gesellschaft hingenommen werden, mehr enthalten als eine Technik des Güterverkehrs. Wir haben keineswegs die Möglichkeit, die Beliebigkeit, uns im Sinne eines Zweckrationalismus ein Wirtschaftssystem auszusuchen, die Frage des Wirtschaftens, des Ordo der Wirtschaft auf rein rationale Gesichtspunkte zu reduzieren, als ob es uns völlig freistünde, irgendeine Wirtschaftsform nach Gutdünken zu erwählen. Zu einer derartigen Einschätzung von Rationalität sollte darum auch die theologische und sozialethische Diskussion nicht neigen. Die *Rationalität* wirtschaftlichen Handelns ist vielmehr immer an bestimmte *geschichtliche Voraussetzungen* gebunden, die selbst nicht ohne weiteres verfügbar sind. Das rationale Element, das vor allem in der nationalökonomischen Theorie den eigentlichen Gegenstand der Erörterungen bildet, hat immer auch eine geschichtliche Tiefe, die es erst verständlich werden läßt, warum in einer keineswegs zufälligen Weise bestimmte Formen des Wirtschaftens, und so auch die liberale dominierende Bedeutung erlangen. Denn hier stoßen wir auf ein tiefreichendes Wechselverhältnis der geistigen und gesellschaftlichen Struktur der Gesellschaft mit der Weise der ökonomie, dem die Konsequenz innewohnt, daß jede prinzipielle Veränderung eines Wirtschaftssystems die Gesamtheit des menschlichen Miteinanderlebens zutiefst affiziert. In unserer Situation bedeutet das, daß die politischen, sozialen und geistigen Traditionen, die, in einem langen Prozeß der Emanzipation errungen, zum Fundament unserer Lebensgemeinschaft gehören, in einem mehr als beliebigen Sinne mit der Wirtschaftsordnung des Liberalismus verflochten sind. Eine prinzipielle Änderung dieser Verhältnisse müßte deshalb über

eine ökonomische Umorientierung weit hinaus die Abkehr eben von diesen Traditionen bedeuten. In dieser Einsicht ist denn auch der genannte *Konsensus* begründet, von dem auch die Kirche sich grundsätzlich nicht ausnehmen kann. Das Unbehagen gegenüber der liberalen Wirtschaftsordnung, das die theologische und sozialethische Diskussion an diesen Fragen immer wieder gezeigt hat, wird deshalb auch erst spruchreif, wenn man diese innige Verflechtung wohl in Rechnung stellt, der auch die Christen, die christliche Kirche ihren sozialethischen Beitrag abzuringen haben. Solche Voraussetzungen können nicht mit dem Postulat einer weltweiten Andersartigkeit christlichen Glaubens und Lebens und so auch des theologischen Denkens gegenüber solchen geschichtlichen Zusammenhängen bagatellisiert werden. Die dabei gewonnene »Unabhängigkeit« müßte der christlichen und theologischen Beschäfl:igung mit den Fragen menschlichen Zusammenlebens den Stempel einer wenig relevanten bloßen Meinung zum Weltgeschehen geben. Diese Bindung an die liberale Tradition von ökonomie, die wesentliche Züge jener Bestimmung zu Freiheit und Menschlichkeit enthält, die das Pathos der Neuzeit ausmacht, ist ohne Frage durch die Konfrontation mit östlichen Systemen dem allgemeinen Bewußtsein nachdrücklich vor Augen gestellt. Sie besagt nun aber insbesondere, daß die soziale Ordnung, die die gesellschafl:liche Sicherung für jedermann innerhalb des Gemeinwesens intendiert, selbst als Möglichkeit und Aufgabe nur in einer bewußten *Fortbildung dieser Tradition* denkbar und vernünfl:ig sein kann. Sie kann jedenfalls nicht den Charakter einer schlichten Alternative zu der Wirtschafl:sordnung sein, an der die Notwendigkeit zu einer besseren und gerechten Integration des Gemeinwesens offenkundig geworden ist. Das gilt nun auch für die Erfahrungen, die mit dieser Wirtschafl:sordnung bereits früher gemacht worden sind und die als Stachel in die sozialpolitische und sozialethische Auseinandersetzung bis zum heutigen Tage eingegangen sind. Ich meine jene Erfahrungen, die man schon lange mit dem Schlagwort der *»sozialen Frage«* zu belegen pflegt. Worum handelt es sich dabei? Welches ist die allgemeinere Bedeutung jener akuten sozialen Notstände, die in Deutschland in der Mitte und zweiten Hälfl:e des 19. Jahrhunderts als Kehrseite eines liberalen Wirtschafl:ssystems aufgetreten sind? Diese Frage ist für uns gerade deswegen von Interesse, weil man nach unserer heutigen Einsicht nicht mehr sagen kann, daß ähnliche Phänomene als unvermeidbares Pendant zu der für den Westen typischen Wirtschafl:sform gehören, übrigens sehr zur Enttäuschung aller Theorien, die im Klima jener Ereignisse entstanden sind und in ihrem eigenen Denken nur in radikalen Alternativen eine Lösung glaubten erblicken zu können. Zwei Gesichtspunkte sind hier als Antwort heranzuziehen.

1. Die *bürgerliche Wirtschaflsgesellschafl,* in deren Zusammenhang sich eben jene fatalen Folgen eingestellt hatten, konstituierte sich aus dem Zusammenspiel und der Wechselwirkung der *Interessen der einzelnen Individuen.* Jeder befördert seine eigenen Zwecke und alles andere, auch das Ganze der Gesellschafl: ist ihm nichts. Als ein System, das auf die Summe der vielen einzelnen individuellen Bedürfnisse gründete, hatte es die Kehrseite, daß, wie *Hans Freyer* einmal gesagt hat, alle Entwicklungen hinter dem Rücken der Individuen vor sich gingen und damit den Charakter von immanent-notwendigen und selbstläufigen Prozessen annahmen', Und in der Tat hat man ja genau in diesem Geiste eine

1. Das soziale Ganze und der Einzelne unter den Bedingungen der industriellen Gesellschaft. 1958.

Zeitlang jene sozialen Verwirrungen angesehen, in der Meinung, vor lauter sambedingten Zwangsläufigkeiten zu stehen, die gleichsam als Fatum mit in Kauf zu nehmen seien. Das hat sich inzwischen grundlegend gewandelt. Und zwar gewandelt durch einen Prozeß der Selbstbindung, in dem die strikte Trennung von Wirtsmaftsgesellsmaft und Staat weggefallen, die liberalen Kräfte sidr mit den politischen und rechtlichen Belangen des Gemeinwesens verbunden haben, so wie es für uns heute selbstverständlich ist. Davon wird nodi zu reden sein. Das Bewußtsein der Einheit der Gesellschaft, des Allgemeinen, die sich nicht von selbst durch die Aktionen der Individuen einstellt, dieses Bewußtsein ist eben aus jenen sozialen Krisen in neuer Weise hervorgegangen, die sein Fehlen hervorgerufen hatte. Damit ist aber noch nicht alles gesagt.

2. Trotz der eben genannten Einsicht aber hat sich nun keine *gerechte soziale Ordnung* in einem Sinne finden lassen, der unmittelbar eine allgemeine, allen verbindliche überzeugungskraft hätte. In dieser Tatsache spricht sich immer noch jene elementare Konsequenz des liberalen Wirtsmaftssystems aus, die alle durch die überlieferung begründeten Ordnungen des Zusammenlebens sprengte. Das ist ohne Frage eine uns heute bis zum überdruß geläufige Feststellung. Aus der Erkenntnis, daß die Folgen des modernen Wirtschaftssystems keineswegs lediglich ökonomischer Natur sind, ist es für die wissenschaftliche Auseinandersetzung eine inzwischen selbstverständliche Übung, die Auswirkungen jenes Prozesses, in dem die ökonomischen Grundlagen der Gesellschaft dem Wettbewerbs- und Gewinnprinzip überantwortet wurden, in einem größeren historisch-soziologischen *Entwicklungszusammenhang* zu sehen. Und das mit all den Konsequenzen für eine ordnungsbewußte Politik, von denen ich unter dem ersten Gesichtspunkt sprach. Berücksichtigt man nun aber die historische Tatsache, daß die umstürzenden gesellschaftlichen Konsequenzen im 19. Jahrhundert mit unerwarteter und überraschender Schärfe und Schnelligkeit geradezu hereingebrochen sind wie ein Naturereignis, dann heißt das doch: Die wirtschaftliche Umorientierung, die das Interesse der bürgerlichen Gesellschaft ausmachte, empfing ihr Pathos keineswegs aus der Intention einer neuen, besseren und gerechten Ordnung des Gemeinwesens. Diese muß ihr vielmehr mühsam abgerungen werden. Die Einheit, die menschliche und soziale Einheit der Gesellschaft ist deshalb nicht nur die Aufgabe, die sich als *Konsequenz* eingestellt hat. Sie ist in einem anderen Sinne doch auch die allgemeine *Voraussetzung,* von der das moderne Wirtschaftssystem sich abgelöst, emanzipiert und in der Reduktion menschlicher Beziehungen auf solche des ökonomischen Interesses distanziert hat. Dies verlangt nun vor allem unsere Aufmerksamkeit, weil sich nur im Rückgriff auf das, was sich damit vollzogen hat, die gegenwärtig bedeutsame Notwendigkeit einer *Integration,* die zwischen dem liberalen Wirtschaften und der sozialen Ordnung zu leisten ist, in ihrem größeren und sadihaltigen Zusammenhang erfassen und bestimmen läßt.

IH.

Die neue Wirklichkeit, die sich hier anbahnte, hat, wie das von einer Reihe von Forschern im einzelnen untersucht worden ist, ihre *Vorgeschichte* in einer Expansion von Handel und Wirtschaft über die Grenzen der Alten Welt, über die Grenzen also des orbis christianus

hinaus. Diese Expansion im Verkehr mit fernen und neuentdeckten Ländern stellte aber deswegen die überlieferten Maßstäbe der sozialen und politischen Gerechtigkeit in Frage, weil es sich um eine weltweite Begegnung mit der *nichtchristlichen Welt,* mit nichtehristlichen Völkern und Ländern handelte. Das Ethos der *Rechtsgemeinschafi,* das noch im merkantilen Staat des 18. Jahrhunderts seine bindende Kraft durchaus zu bewähren vermochte, konnte dort, wo man aus dem Zusammenhang der christlichen Welt heraustrat, wo wirtschaftliches Planen und Handeln sich auf interkontinentale Dimensionen ausweitete, seine in der Bindung an die gemeinsame Herkunft verankerte Normativität nicht mehr ohne weiteres behaupten. Diese Vorgeschichte des westeuropäischen Liberalismus in der Phase jener globalen Expansion hatte dann aber ihre ganz realen Rückwirkungen auf die diristliehe Welt und deren ethische Tradition. Es erscheint mir sehr wichtig, den Zusammenhang zwischen jener Reduktion der menschlichen Gesellschafe auf die Bedürfnisnatur des Menschen, wie sie von Adam Smith entwickelt worden ist, mit den frühen Ereignissen der wirtschaftlichen Entwicklung, die aus dem Bereich des orbis christianus herausführte, festzuhalten. Kaufleute, Wirtschaftler, Reisende wurden hier auf ihr unmittelbares eigenes, weil durch die Normen nidrtdiristlidier Völker nicht gebundenes Verhalten zurückgeworfen. Dieser Zusammenhang also zwischen dem natürlichen Wirtschaftssystem und der Sprengung des christlichen überlieferungszusammenhanges ist als *wesentliche Quelle für die liberale Tradition* zu berücksichtigen. Hier läßt sich nämlich auch jenes Moment am schärfsten und in seiner faktisdien Verankerung erfassen, das in der liberalen Tradition als pointierte *Staatsfremdheit,* als die oft systemnotwendig behauptete Ausschaltung des Staates und der von ihm vertretenen Belange des Gemeinwesens in Erscheinung tritt. Denn jene frühe interkontinentale Expansion bewegte sich in einem staatsfreien Raum, jenseits der Rechtsgemeinsdiafl, und das heißt immer auch, in einer Welt, die außerhalb des Christentums lag. Hier trat die Marktlage als allein regulierendes Prinzip zuerst in Erscheinung, hier bestand offenbar keine Notwendigkeit, auf soziale und politische Institutionen und ihr Ethos Rücksicht zu nehmen, hier konnte sich jene Selbstverantwortung, Eigenverantwortung ausbilden, die sich nur der einen Sachgesetzlichkeit verpflichtet sah, die aus dem Markt selbst sich einspielte. Wozu dient uns dieser Rückblick an dieser Stelle?

Der Vorstoß, den der Liberalismus bedeutete, ist ein Vorstoß in noch nicht von der christlichen überlieferung mit all ihren Implikationen besetztes Land. So läßt sich dieser übergang plastisch ausdrücken. Dem geht nun auch die Problematik parallel, daß alle die Belange des Menschseins ihre feste Kontur verlieren, die in der überlieferung zwar enthalten, aber in der neuen, eroberten Welt und den nur ihr eigenen Prämissen nicht schon angelegt sind; also die übergeordnete Einheit der Reditsgemeinschafl, die aus einer gegenseitigen Anerkennung der Menschen fließt, weil ihr eine gemeinsame Bestimmung aller zugrunde liegt, die das tragende Fundament einer diristliehen Welt ist. Verantwortung vielmehr kann sich außerhalb dieses Zusammenhanges nur in der Konsequenz der ökonomie und ihres Systems einstellen, das heißt als Forderung, eben dieses System als ökonomisches zu erhalten und fortschreitend zur Geltung zu bringen. Was von der umfassenderen gemeinsamen überlieferung aus als *Verantwortungslosigkeit* erscheinen mag, ist eine Verantwortung, die sich nur als *Selbstverantwortung* zu begreifen vermag, wo jeder für sich selbst

verantwortlich ist und unter der Voraussetzung eben der ökonomischen Gegebenheiten die Sorge für sich selbst, sein Interesse wahrnehmen soll. Aus dieser Einsicht in die Bedingungen der folgenschweren Reduktion der Verantwortung auf Selbstverantwortung ergibt sich nun aber auch, daß gemeinsame Ordnung, soziale Gerechtigkeit, soziale Einheit nicht schon in der Konsequenz und im Horizont allein des ökonomischen Systems voll zu gewinnen sind. Denn ihm fehlt gerade jene Dimension, die allen solchen Gesichtspunkten zum Tragen verhelfen könnte, die aus dem Bewußtsein des größeren menschlichen Zusammenhanges stammen, der in die ökonomie nicht aufgeht. Daß nun aber nicht nur der ein Recht hat, der die aktive Chance hat, im ökonomischen Prozeß an günstiger Stelle sidi seines Anteils am Wohlstand zu versichern - das läßt sich dann nur noch sinnvoll von den *Voraussetzungen* her begreifen, die der liberalen Expansion selbst zugrunde liegen. Es bleibt also auch an sie gebunden. Und darum, um dieses Recht als *ein Recht, das Gemeinscha/l ermöglicht,* geht es letzten Endes bei allen Fragen, die mit der sozialen Sicherheit des einzelnen in seiner Abhängigkeit zu tun haben, die mit der sozialen Gerechtigkeit befaßt sind, die sich nicht in dem erschöpft, was dem einzelnen zufällig im Wirtschaftsprozeß zukommt, zufällt, sondern ein gereehrsames Zusammenleben aller intendiert. Die Problematik der sozialen Ordnung kann deshalb nicht allein in der Konsequenz der ökonomie und des von ihr erstellten Wohlstandes bestimmt werden. Sie ist mehr als die Frage nach einer besseren, gleichmäßigeren Verteilung des materiellen Nutzens, mehr also als eine ausgebaute Verteilungstheorie, mehr als ein »ethisch« ausgeweiteter Verteilungsmechanismus. Denn sie hat zum Inhalt, die in hohem Maße für alle geltende *Abhängigkeit* zum Ausgleich zu bringen mit der Zugehörigkeit aller zu einem Gemeinwesen, zur *Rechtsgemeinscha/l,* also mit einer gegenseitigen Anerkennung, die eine Gemeinsamkeit fordert, die zur Gänze nicht schon ökonomisch, sondern erst theologisch voll ausgedrückt werden kann.

Als Ergebnis dieser überlegungen lassen sich nunmehr drei Einsichten formulieren, die für die Definition des Verhältnisses von freier Wirtschaft und sozialer Ordnung von Bedeutung sind.

1. Die expansive Entwicklungsfähigkeit und weltweite Durchsetzungskraft des liberalen Wirtschaftssystems, die wirtschaftsethisch in der Zurücknahme der Verantwortung wirtschaftlichen Handelns auf Selbstverantwortung sich darstellt, und das heißt zugleich in einer Freisetzung von Maß und Norm des bestehenden Gemeinwesens, gründet darin, daß sich die ökonomie in diesem Prozeß gleichsam als eine eigene, autonome Welt etablierte. Geschichtlich ist dieser Prozeß mit dem überschritt in die nichtchristliche Welt verbunden und insofern mit einer teilweisen Herauslösung aus dem christlichen Überlieferungszusammenhang im weiteren Sinne. Die Folgen dieses Prozesses bestimmen langfristig auch noch die gegenwärtige Problematik sozialer Ordnung, nämlich in der Frage, wieweit die relativ autonome Wirtsmaftsgesellsmaft zugleich und in neuer Weise menschliche Gesellschaft ist. Die dabei notwendige Hinsicht auf den größeren geistigen und politischen Zusammenhang der im engeren Sinne aus dem Wirtschaftsprozeß resultierenden sozialen Problematik hält die Einsicht wach, daß Gesellschaftsgestaltung nicht nur in Konsequenz von wirtschaftlichem Handeln sich vollziehen kann.

2. Auch eine Gesellschaft, die in beträchtlichem Maße vom liberalen Wirtschaftssystem

abhängig ist, bleibt in der Emanzipation an die Voraussetzungen gebunden, die in bestimmter Weise im wirtschaftlichen Handeln überschritten sind. Denn die Ökonomie selbst ist im Verhältnis zum Ganzen und zur Einheit der Gesellschaft partikular, der Integration bedürftig. Sie ist ihrer aber nur fähig, wenn der größere Zusammenhang, innerhalb dessen Wirtschaft auch als liberale um des Menschen willen sinnvoll ist, in neuer Weise wiedergewonnen wird. Dazu bedarf es des Bewußtseins der geistigen, politischen und sozialen *Oberlieferung,* innerhalb deren dieser moderne Wirtschaftsprozeß selbst anzutreffen ist. Die Verantwortung, die mit dieser Überlieferung definiert wird, ist mehr als Selbstverantwortung, denn sie schließt die Gemeinschaft als Rechtsgemeinschaft mit ein. In diesem sachlich erweiterten Sinne, in dem der Überlieferungszusammenhang gewahrt wird, zeigt sie sich als *christliche Verantwortung,* so daß nicht nur die Wohlfahrt des einzelnen in Konsequenz der Nutzenmaximierung der ökonomie ihren Inhalt bildet. Die Gerechtigkeit, die dabei gefordert ist, ist nicht auf ökonomische Daten reduzierbar, diese bedürfen vielmehr umgekehrt einer Aufnahme in den Zusammenhang der Rechtsgemeinschaft.

3. Für uns heute schließt das Bemühen um soziale Ordnung jedoch die liberal gehandhabte Wirtschaft als unerläßliche Voraussetzung mit ein-, Diese Aussage ist zunächst als historische wohl begründbar. Das ist aber noch keine hinreichende Rechtfertigung des liberalen Wirtschaftssystems, da die ökonomie ihrer eigenen Rechtfertigung im Gesamt menschlicher Gesellschaft ohnehin nicht ausreichend fähig ist. Im Verhältnis zur Einheit der Gesellschaft ist die Wirtschaft selbst partikular, *eine* Gestalt von Freiheit. Die Wahrnehmung von Freiheit aber, die als politische und soziale Verantwortung konkret wird, ist dann auch aus anderen Gründen gefordert als denen, die die ökonomie enthält. Diese einschränkenden Bemerkungen wären aber gänzlich fehl am Platze, wenn man nicht sogleich sehen würde, welche positive Funktion diese Partikularität hat. Denn sie ermöglicht Offenheit, die eine Kontinuität der Fortbildung der Rechtsgemeinschaft möglich macht ohne den Zwang zu radikaler Alternativenbildung. Die Notwendigkeit zu solcher Alternative zwischen freier Wirtschaft und sozialer Ordnung muß erst dort konsequent auftreten, wo die ganze Gesellschaft auf einen ökonomischen Funktionszusammenhang reduziert würde, Gesellschaft gleich ökonomie gesetzt, ihr politisches, ihr Wesen als Rechtsgemeinschaft folglich zur Gänze mit politischer ökonomie identifiziert würde. Der Zwang zu solcher Alternativenbildung kann erst dort wirksam überwunden werden, wo der größere *Oberlieferungszusammenhang* gewürdigt wird, innerhalb dessen die genannten ökonomischen Verhältnisse und die ihnen folgenden sozialen Antagonismen auftreten. Seiner Fortbildung und Hineinbildung in eine menschliche Lebensordnung ist das liberale Wirtschaftssystem streng genommen *nicht aus sich selbst fähig, sondern nur im Dienste der ihm übergeordneten Rechtsgemeinschaft,* die darin ihr *christliches Fundament* in neuer Weise betätigt. Mit deren Aufgabe gewinnt darum auch die christliche Verantwortung als soziale schärferes Profil. Aber diese Differenzierungen dürfen nicht vergessen lassen, daß das liberale Wirt-

2. Hier liegt auch das Verdienst der verschiedenen Sdiriflen *Friedrich Karrenbergs,* in denen er sich für ein besseres Verständnis der liberalen Wirtschaftstradition in der evangelischen Sozialethik einsetzt. Die doktrinäre Auseinandersetzung, die *E. E. NawToth* (Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus, 1961) dem Liberalismus jüngst hat angedeihen lassen, verfehlt die wahren, geschichtlichen Zusammenhänge dagegen recht erheblich.

schaftssystem im Untersmied zum doktrinären Kollektivismus solcher Fortbildung fähig ist. Das sollte dabei hoch in Anschlag gebracht werden.

IV.

Die bisherigen Ausführungen beschränkten sich auf eine Analyse des Wirtsmaftssystems, sofern mit diesem selbst die Frage nadi dem weiteren mensdilidien und politischen Zusammenhang gestellt ist, jene Frage also, die immer wieder die soziale Ordnung des Ganzen der Gesellschaft betriff\:. Die unzähligen Programme und Entwürfe, die zu diesem Thema immer wieder aufgestellt worden sind, neigen entweder dazu, die Problematik, die sich hier auftut, mit einer grundsätzlich »neuen Ordnung« zu konfrontieren und entspredend schnell in Vergessenheit zu geraten, oder formulieren im Zuge der Fortbildung des Wirtschaftssystems die realen Möglichkeiten und Notwendigkeiten, die sich in einer gewissen Kontinuierlichkeit jeweils abzeichnen, Selbstverständlich kommt hier nur das Letztere in Frage, weil auch die schöpferische Einsicht der konkreten Wirklimkeit verpflidrtet bleibt, um die es ihr geht. Allerdings haben wir uns nun der Frage zu stellen, in welcher Weise sich denn hier, und wahrscheinlich im Gewande alltäglidier Auseinandersetzung, die Gewinnung und Formulierung jenes größeren Zusammenhanges der Rechtsgemeinsdiafl erkennen läßt, von dem bereits gesprochen wurde. Der ganze Komplex etwa der sozialen Sicherheit, der materiellen und sozialen Stabilität, des gesellschaftlichen Sdiutzes usf. hat ja zunächst als ein Prozeß der Ausschöpfung der Möglichkeiten zu gelten, die diesem Wirtsmaftssystem selbst zueigen sind. Kein vernünftig Denkender wird heute noch einen Gegensatz, eine Alternative zwischen einer relativ freien Wettbewerbswirtschaft und den sozialen Belangen der Gesellschaft im Grundsätzlichen suchen wollen. Die soziale Einheit der Gesellschaft läßt sich vielmehr in Theorie und Praxis ein gutes Stück weit unter genau den Prämissen ökonomischen Handelns und in deren Konsequenz definieren, deren einseitige Auswirkungen dabei korrigiert werden sollen. Sofern es im ökonomischen Sinne darum geht, wie auf Grund des materiellen Wohlstandes und seiner Wahrung auch eine allgemeine Wohlfahrt gesichert und stabil gehalten werden kann, wird dem Grundthema der ökonomie kein im wesentlichen neuer Gesichtspunkt hinzugefügt", Dennoch reicht es offensichtlich nicht aus, die Probleme sozialer Ordnung nur von dieser Seite der Bedürfnisbefriedigung und des Interessenausgleichs in den Blick zu nehmen. Denn es geht hier doch um ein Handeln, das mit der Selbstbezogenheit materiellen Ausgleichs nicht voll erfaßt wäre, das vielmehr darüber hinaus die konkrete Gewinnung und Gestaltung der Gesellschaft als Rechtsgemeinschaft zum Inhalt hat. Hier muß darum auch der Kern für ein bereditigtes theologisches Interesse an diesem Prozeß gesehen werden. Sofern sich mit der Gestaltung der sozialen Ordnung die konkrete Realisierung der *Rechtsgemeinscha/l* in neuer Weise vollzieht, ist dies in meinen Augen auch ein wesentliches Moment für die Erlangung jener Dimension der überlieferung, von der die Partikularität des »natürlichen« Wirtschaftssystems sich einst emanzipiert hat. Der soziale und politische überlieferungszusammenhang mitmenschlichen Lebens in Gemeinschaft empfängt seine Einheit aus der

3. Das gilt, trotz der Präambel, auch zum Beispiel von der Eigentumsdenkschrift der EKD.

gemeinsamen Bestimmung der Menschen, die im Christentum als realer Bezugspunkt offenbar und konkreter Inhalt geworden ist. Mit sozialer Ordnung in der Redrtsgemeinsdraf] wird die Wiedergewinnung einer Dimension eröffnet, in der die diristliehe überlieferung in ihrem die Einheit der menschlichen Gesellschaft betreffenden Inhalt aufs neue zum Tragen kommen kann. Unter diesem Aspekt gewinnt die Aufnahme der sozialen Problematik der Wirtsmaftsgesellsmaft in den erklärten Zusammenhang politisch-rechtlicher Gestaltwerdung eine Bedeutung, die nun, ohne auf tedmische Einzelheiten ihres Vollzuges näher einzugehen, der Erörterung harrt.

Ich beziehe mich jetzt vor allem auf den folgenden Sachverhalt: Der ganze Komplex der sozialen Sicherheit, der sozialen Hilfe, der Wohlfahrt usf. ist in zunehmendem Maße als Tatbestand des Rechts, der Redrcsgemeinschaflbewußt geworden und so einer Formulierung auch im positivierten Recht im engeren Sinne fähig. Das betriffi natürlich nur einen Ausschnitt aus dem Problemfeld der sozialen Ordnung, der als das Nächstliegende hier herangezogen werden soll. Es wäre nur *eine* Ansicht dieses Prozesses, wenn man darauf hinweist, daß damit der funktionale ökonomische Ablauf im Interesse des Gemeinwohls rational gebändigt und damit seine Zufälligkeit überschritten würde. Wichtiger ist jetzt, mit welcher anderen und offenbar umfassenderen Orientierung für die *Einheit der Gesellschaft* dies geschieht, aus welchen Quellen die Kraft zu solcher sozialen Gestaltung gezogen wird, die ohne Frage mehr ist als nur die jeweils anfallende Korrektur von Mißständen. Man kann sich diese Frage an einem Einzelfall aus dem Bereich der Sozialpolitik verdeutlichen, wie er jetzt etwa im Bundessozialhilfegesetz von 1961 in der Bundesrepublik vor uns steht, in dem eine langdauernde Entwicklung als Abschluß und Neuanfang zusammengefaßt ist. Der Kern dieses Gesetzeswerkes, was ihm für unsere Betrachtung allgemeine Bedeutung gibt, liegt darin, daß die verschiedenen Formen der sozialen Hilfe der Gesellschaft für den Bedürftigen nicht mehr auf der unmittelbaren Beziehung von bedürftiger Abhängigkeit und entsprechend gewährter Hilfe allein beruhen, daß vielmehr die Position der Abhängigkeit, Hilfsbedürftigkeit selbst ins Recht gesetzt ist. Aus der einlinigen Handlungsriditung der Gewährung von Hilfe für Bedürftige ist ein *gegenseitiges* Verhältnis geworden, das aber auch eine Anerkennung des Bedürftigen einschließt, die nicht nur auf seiner faktischen Bedürftigkeit beruht, sondern ursprünglicher seine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft des Rechts betriffi.

Was sich aber hier in der Alltäglichkeit von Gesetzgebung vollzieht, harrt nun gerade audi einer *theologischen Verarbeitung,* und das heißt einer *Durchdringung im Sinne des christlichen Überlieferungszusammenhanges.* Denn nunmehr liegt alles daran, wie diese Entwicklung wahrgenommen wird, ob ein auch theologisch gegründetes Verständnis dieses Rechtszusammenhanges sidi gewinnen läßt, das dem Verfallen in eine durchs Recht lediglich modifizierte Interessenpluralität wehrt. Es gibt hier offenbar zwei sehr verschiedene Möglichkeiten, den Rechtsgrundsatz, wie er etwa in diesem Gesetz formuliert ist, anzusehen.

1. Es wird ein *Rechtsanspruch* formuliert, das Recht als Anspruch, den der einzelne erheben kann. Das Einzelinteresse des Bedürftigen erschiene damit als solches positiviert, fixiert in Form eines einklagbaren Besitzstandes. Das scheint auch dem unmittelbaren Augenschein zu entsprechen.

2. Die Wirtschaftsgesellschaft und der einzelne von ihr Abhängige treten, unter bestimmten Bedingungen, in ein durch die Rechtsgemeinschaft *vermitteltes gegenseitiges Verhältnis*, dem nicht auf dem Boden der darin regulierten Interessen, sondern in voller Weise erst durch den bewußt ergriffenen Rechtszusammenhang die Züge der Gemeinsamkeit zukommen. Diese ist vermittelt durch den *Staat* als Sachwalter der Rechrsgemeinsdiafl in ihrer positivierten Gestalt. Damit werden die Wirtschaftsgesellschaft als Ganze wie der einzelne, der von ihr abhängig ist, in die ausdrüddiche Gemeinschaft von Recht eingeholt. Ohne Frage ist es der Staat, der hier eine nach christlicher Auffassung auch von ihm zu fordernde Funktion wahrnimmt, die in der Wahrung und Herstellung der Rechtsgemeinschaft aller Glieder einer Gesellschaft ihren höchsten Ausdruck findet. Gerade das staatliche Handeln aber dient hier selbst der Struktur gegenseitiger Anerkennung, nicht einseitiger Handelnsrichtungen. Die Bewältigung der Antagonismen von freier Wirtschaft und sozialer Ordnung geschieht damit nicht direkt, unmittelbar, als rein gesellschaftlicher Prozeß, sondern erfolgt im Rahmen einer Gemeinsamkeit, die nur in der Dimension des Rechts und insofern wohl vermittelter Weise, ihrem Inhalt nach erfaßt werden kann.

Die dabei ermöglichte *Ordnung von Gesellschaft* ist allerdings sicher nicht naturrechtlich zu begründen oder zu klassifizieren. Man muß hier gerade auch theologisch bescheidener und zugleich näher an der Lebendigkeit der Rechtsgemeinschaft bleiben, deren Wahrnehmung alles andere als eine Selbstverständlichkeit ist, sondern ganz entschieden den Einsatz christlichen Denkens in der Welt verlangt. Gerade naturredirlich orientierte Konzeptionen zeigen heute eine merkwürdige Schwäche, die konkrete Realität des Gemeinwesens positiv aufzunehmen. Das wird besonders an der pointierten Herausstellung des sogenannten *Subsidiaritätsprinzips* deutlich, das nicht zuletzt in dem genannten Bundessozialhilfegesetz einen verwirrenden Einfluß gehabt hat. Die naturrechtlich geforderte Eindeutigkeit sozialer Ordnung sperrt sich hier der im Recht erfaßten Gemeinsamkeit gegenseitiger Anerkennung und beruft sich einseitig auf einen Anspruch des einzelnen, der Person, der gegenüber dem Ganzen durchgesetzt, verteidigt werden soll. Die Kirchen selbst aber, wenn sie in der Gesellschaft solcherart als Anwalt der Person auftreten, würden damit Partei im dezidierten Sinne, als ob die Wahrung der Person nur gegen den Staat denkbar sei. Dabei tritt eine fatale Alternative zwischen einer weltanschaulich total bestimmten Staatlichkeit, in der auch die Person den ihr angemessenen Ort zugewiesen bekäme, einerseits und der Wirklichkeit unseres Gemeinwesens, die solcher Eindeutigkeit ermangelt, andererseits hervor, so daß auf der Durststrecke des weltanschaulich nicht ausgewiesenen Staates soziale Ordnung nur partikular, in der Vorbehaltsstellung des Subsidiaritätsprinzips gedacht werden kann.

Die *lutherische Tradition*, die in ihrer sozialethischen Komponente bekanntlich immer auf den Staat verwiesen hat in seiner Funktion, die Rechtsgemeinschaft zu wahren, läßt statt dessen auf diesen Aspekt der sozialen Ordnung im Verhältnis zur Wirtschaft, in dem sich die umfassende Bedeutung der Rechtsgemeinschaft abzeichnet, in anderer Weise aufmerksam werden. Denn der Mensch ist im weltlich-sozialen Zusammenhange nicht nur oder erst darin Person, daß er die Möglichkeit zur »Eigenentfalmng seiner Persönlichkeit« hat. Diese könnte ihr »Eigenes« in einem sozial definierten Sinne immer nur in Gruppen-

zugehörigkeit, Verbandszugehörigkeit realisieren, die ihre »Personnähee dadurch gerechtfertigt glaubt, daß sie sidi als außerstaatlich, vorstaatlich behauptet. Die Wahrung der Menschlichkeit ist aber innerweltlich erst voll im Zusammenhang der Redttsgemeinschaft denkbar, die sich der wediselnden Möglichkeiten wirtschaftlidten Wohlstandes bedient, aber die Kräfte bindet, die für sich gelassen die Auslieferung der Gesellschaft an sich selbst bedeuten müßten. Die Kirche als Sadrwalterin der christlichen überlieferung täte übel daran, wenn sie ihr eigenes Handeln aus einem naturrechtlich interpretierten gesellschaftlichen Pluralismus ableiten würde und so den theologisch wesentliehen Horizont für die Einheit der sozialen Ordnung verlieren müßte. Die Gestaltung des Verhältnisses von Wirtschaft und sozialer Ordnung, in die der Staat in der modernen Wirtschaftsgesellschaft in seiner ihm um deren Einheit willen eigentümliche Funktion eintritt, muß gerade auch daraufhin bedacht werden, daß sich hier eine Wiedergewinnung jenes umfassenderen Horizontes abzeichnet, der durch die epochalen Veränderungen hindurch eine Kontinuität des christlichen überlieferungszusammenhanges erkennen läßt. Diese stellt sich nicht von selbst ein, sondern bedarf einer sachgemäßen Wahrnehmung, die eine unvertretbare Aufgabe der Christenheit darstellt.

Es ist hier nicht der Ort, die Diskussion um den *Wohlfahrtsstaat* aufzunehmen. Vielleicht ist es aber nicht zu hoch gegriffen, wenn man sagt, daß der sogenannte Wohlfahrtsstaat mit seiner Möglichkeit einer ausdrücklidten, allen geredir werdenden Regelung materieller und sozialer Belange langfristig die einzig überzeugende Reditfertigung audi eines freien Wirtsdtaftssystems ist, mit dem er nur auf den ersten Blick zu kollidieren scheint. Es ist ein zwar verständlicher, aber der Sache nach unrichtiger Einwurf, wenn hier immer sofort die Gefahr des totalen Staates heraufbeschworen wird. Die Totalität, die dabei mit Recht gefürchtet wird, tritt erst dort ein, wo der Staat nicht nur Bürge der Rechtsgemeinschaft für die Gesellschaft sein will, sondern totale Vergesellschaftung des Menschen anstrebt, das heißt, die fatale Eindeutigkeit aller Lebensbezüge aus einem erklärten materiellen Prinzip des Zusammenlebens postuliert. Diese Gefahr ist in anderer Weise gerade auch bei dem heute gern zitierten Verbandspluralismus immanent vorhanden, der eine Vielzahl von kleinen»Totalitäten« bezeichnet, die intendierte Freiheit aber nicht konkret, in der gemeinsamen und gegenseitigen Verantwortung der Rechtsgemeinschaft, sondern formal im eingespielten Nebeneinander der Verbände behauptet, die sich die Bindung an eine höhere Gemeinsamkeit um *ihrer* Freiheit willen verboten sein lassen wollen.

Statt diese weitläufige Frage jetzt noch zu verhandeln, sei zum Schluß der Blick auf den *ökumenischen Aspekt staatlichen Handeins gelenkt,* wie es in der sozialen Gestaltung der Wirtschaftsgesellschaft konkret wird. Die Probleme, die hier zu meistern sind, tragen keinen nationalen Charakter, wenn sie auch in den einzelnen Ländern unterschiedlich behandelt werden. Denn diese Probleme stellen sich eben mit einer Wirtschaftsgesellschaft, die selbst globales Ausmaß annimmt über politische Grenzen hinweg. Wenn wir nun hier heute in der verschiedenartigsten Weise den Staat in seiner für die Rechtsgemeinschaft wesentlichen Funktion handeln sehen, dann ist das ein Handeln, das seinem Inhalt wie seiner Struktur nach jenseits des Nationalstaates liegt, mit Kategorien des Nationalstaates kaum mehr erfaßt werden kann. Das Kriterium für dieses staatliche Handeln mag kurzfristig durch die

bestimmten Belange einer Nation formulierbar sein. In Wahrheit aber reicht die Problematik der sozialen Ordnung wie des Wirtschafl:ssystems, das sie hervorruft, grundsätzlich darüber hinaus. Wir haben bereits betont, daß sich hier der umfassendere Horizont der Rechtsgemeinschaft bewährt, die indirekt und vermittelterweise der gemeinsamen Bestimmung der Menschen Rechnung zu tragen hat. Hier liegt das einigende Kriterium für staatliches Handeln, das die Totalität im Sinne der abschließenden Tendenz des Nationalstaates wie der Festlegung der Menschen auf eine schlechte Eindeutigkeit ihres Zusammenlebens verhindern kann. Eine freie Konstruktion möglicher gerechter, sozialer Ordnung, die ein zwar in sich schlüssiges Ordnungsschema konzipieren mag, aber die konkrete Wirklichkeit der Rechtsgemeinschaft verfehlt oder nur verzerrt in den Blick bekommt, könnte demgegenüber, auch wenn sie theologisch motiviert würde, hier nicht weiterhelfen. Die Konkretion sozialethischer Formulierungen kann nur gelingen, wenn man auf jene Züge unserer politisdien, sozialen und ökonomischen Weh mit Bedacht das Augenmerk lenkt, an denen unter gewandelten Bedingungen und deshalb auch durchaus neuartig die vorläufige Gemeinsamkeit menschlichen Zusammenlebens konkret wird in einer Weise, die die zukünftige Erfüllung der menschlichen Bestimmung offenläßt. Das ist in dem hier erörterten Problemfeld aber dort der Fall, wo die Gemeinsamkeit in aller Pluralität und Divergenz von Gesellschall als die der Rechtsgemeinschafl bewußt ergriffen und als Leitfaden sozialer Ordnung festgehalten wird.

Pria-Doz, Dr. Trutz Rendtorff *Münster (West!.), Wiehernstraße 44*

Diskussionsbeitrag zu dem Aufsatz von F. Spiegel-Schmidt über »das Selbstbestimmungsrecht der Völker«

VON KURT RABL

Mit großem Interesse habe ich den Aufsatz von Pfr. *Friedrich Spiegel-Schmidt* über »das Selbstbestimmungsrecht der Völker im Licht evangelischer Erhik« im Novemberheft 1962 Ihrer Zeitschrift gelesen (Jg. 6, S. 340 ff.). Vielleicht ist dem Juristen, der sich bei seiner Tagesarbeit müht, die Fühlung mit sittlichen Bereichen und Fragestellungen nicht zu verlieren, eine kurze Stellungnahme gestattet: dies um so mehr, als es sich zum Teil um faktische Richtigstellungen handelt. Vielleicht ist überflüssig, zu betonen, daß weder fachliche Rechthaberei noch wohlfeile überheblichkeit des sich sachverständig Dünkenden die Feder führt; andererseits hat jede Ethik, die sich juristischer Fragen annimmt, ein Anrecht darauf, das zugrunde liegende Beurteilungsmaterial in objektiv zutreffender Form aufbereitet vorzufinden - können sich doch aus juristisch unrichtigen Prämissen ethisch unrichtige Urteile ergeben: was selbstverständlich nicht bedeutet, daß es Sache der Rechtswissenschaft wäre, ihrerseits in das legitime Sachgebiet sittlicher Wertmaßstäbe einzugreifen.

I. Dies vorausgeschickt, sei die Aufmerksamkeit auf Folgendes gelenkt:

1. Pfr. Spiegel-Schrnidr verweist unter anderem (5. 341) auf Art. 76 Buchst. b der UNO-Satzung, wonach die UNO-Mitgliedstaaten, denen die Verwaltung von Treuhandgebieten obliegt, die »schrittweise Entwicklung der Be-

wohner zur Selbstregierung oder Unabhängigkeit fördern« müssen, fügt aber unter Hinweis auf Art. 2 Ziff. 7 der Satzung bei, daß »soldie Ziele ihre Grenze an der Souveränität der Mitgliedstaaten finden«.

Dies ist aus zwei Gründen unrichtig:

a) schon aus dem vorangeführten - und von Pfr. Spiegel-Sdnnidt ebenfalls wiedergegebenen- Wortlaut des Art. 76 geht hervor, daß die Treuhandmache verpflichtet ist, die Bewohner des Gebiets in politischer, wirtschaftlicher, gesellschaftlicher und erzieherischer Hinsicht so zu fördern, daß sie entweder Autonomie oder Unabhängigkeit zu erreichen in der Lage sind. Der Ausdruck »Unabhängigkeir« ist nicht nur im rechtswissenschaftlichen, sondern auch im allgemeinen Sprachgebrauch eindeutig. Ein unabhängiges Gemeinwesen ist souverän und hat keine fremdstaatliche Souveränität neben oder gar über sich. Im Zeitpunkt, da ein Treuhandgebiet unabhängig wird - man denke etwa an Burundi, Kamerun, Rwanda oder Togo -, hört die Souveränität der bisherigen Treuhandmacht über dieses Land auf. Die UNO-Satzung sieht also ausdrücklich vor, was Pfr, Spiegel-Schmidr für unmöglich ansieht: die Ziele der Entwicklung eines Treuhandgebiets brauchen keineswegs »an der Souveränität« der betreffenden Treuhandmacht »ihre Grenzen zu finden«, sondern dürfen - und auf Grund der neuesten Entwicklung könnte man versucht sein, zu sagen: sollen - diese Grenzen überschreiten. (Dabei soll auf die Frage, ob das Treuhandverhältnis ein Rechtsverhältnis ist, dem das Merkmal der Gebietshoheit im Sinne des klassischen Souveränitätsbegriffs überhaupt innewohnt, gar nicht eingegangen sein. Manches, insbesondere die Pflichten der Treuhandmacht gern. den Art. 76. 79-85 und 87 der UNO-Satzung sowie die entsprechenden Befugnisse der UNO-Organe, wie Weltsicherheitsrat, Vollversammlung und Treuhandsdiaflsrat, spricht dagegen. Verneint man die Frage, ob die Treuhandmacht über ein Treuhandgebiet »Souveränitäc« im klassischen Sinn ausübe, dann entfällt die Problematik, unter der Pfr, Spiegel-Schmidt die Sache sehen zu können meint, von vornherein.)

b) auch der Hinweis Art. 2 Ziff. 7 der UNO-Satzung begegnet rechtlichen Bedenken. Diese Vorschrift besagt nur, daß die UNO nicht befugt ist, in die »inneren Angelegenhelrene eines Mitgliedstaats einzugreifen. Der Begriff »innere Angelegenheiten« wird in der Satzung nicht festgelegt. Daß er - insbesondere seit Verabschiedung der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und Grundfreiheiten vom 10. Dezember 1948 - eindeutig sei und sich von selbst verstehe, kann man heute nicht mehr sagen. Die allgemeine Entwicklung scheint zunehmend in die Richtung zu verlaufen, daß der Umkreis dessen, was die Staaten als »innere Angelegenheiten« und damit ihrem eigenen, völkerrechtlich ungebundenen Ermessen unterliegend in Anspruch nehmen können, ständig kleiner wird. Wie dem auch sei - Art. 2 Ziff. 7 begrenzt die Zuständigkeit von UNO-Organen (Weltsicherheitsrat, Vollversammlung usw.) gegenüber einem Mitgliedstaat; die Vorschrift hat verfahrensrechtlichen Charakter, sagt aber grundsätzlich nichts über den Souveränitätsbegriff, seinen Inhalt und seine materiellrechtliche Tragweite aus. Sie kann daher nicht herangezogen werden, um etwa dem Selbstbestimmungs- oder Unabhängigkeitsstreben einer unselbständigen Bevölkerung rechtliche Zügel anzulegen. Zwar geht das Bestreben der Ostdiplomatie seit langem darauf, diese Vorschrift zur Begründung für eine Souveränitätstheorie heranzuziehen, wie sie etwa vor dem ersten Weltkrieg und sodann zwischen 1933 und 1945 in Deutschland im Schwänge gewesen ist - aber gerade diese Parallele sollte die deutsche Theologie nicht weniger aufhorchen lassen und skeptisch stimmen als die deutsche Völkerrechtswissenschaft und Staatslehre.

2. Vor rechtswissenschaftlicher Prüfung kann auch der Satz nicht bestehen, daß es »niemals möglich sein« werde, »das Selbstbestimmungsrecht juristisch ... so eindeutig niederzulegen, daß es dann in jeder Situation anwendbar wäre« (S. 361). Dies würde auf die neuestens wieder von *Racbbojer* (vgl. Staatslexikon. 6. Aufl., Bd. 7, Freiburg i. BI'. 1962, Sp. 32) vertretene Ansicht hinauskommen, wonach dem Selbstbestimmungsrecht »im allgemeinen die Möglichkeit unmittelbarer Anwendungsfähigkeit fehlr«. Demgegenüber geht die neueste völkerrechtliche Entwicklung - vgl, Art. 18 Buchst. d des niederländisch-indonesischen Abkommens über West-Neuguinea vom 15. August 1962 -

bereits davon aus, daß es ‚.act(s) of self-determination« gebe, die »in Übereinstimmung mit völkerrechtlichen Gepflogenheiten durchzuführen sind« (»to be carried out in accordance with international practice«). Hier ist also gerade das vorausgesetzt und es wird gerade auf das Bezug genommen, was Pfr, Spiegel-Schmidt abstreitet: nämlich eine Klärung des Begriffs ‚.Selbstbestimmungsrecht der Völker« in einem Ausmaß, das die unmittelbare Anwendung dieses Rechtsbegriffs im gegebenen Fall ermöglicht, ohne daß die beiden in Betracht kommenden Vertragsteilnehmer sich über Einzelheiten - die ihrer Meinung nach also unstreitig sind - zu verständigen brauchen. Damit ist der positivrechtliche Beweis dafür geliefert, daß wir es beim »Selbstbesrimmungsrecht derVölker« heute nicht mehr mit einem mehr oder minder undeutlidten und klärungsbedürfligen, sondern mit einem von Völkerredttswissensdtaft: und -praxis weithin geklärten, festumrissenen Begriff zu tun haben.

11. Sind dies Bedenken, die der Jurist vorzubringen hat, der sidt dabei auf eindeutige Befunde seines wissensdtaft:lidten Materials stützt, so sind abschließend zwei weitere Fragen aufzuwerfen, die sidt weniger auf positivredttlidte Sachverhalte berufen können, nichtsdestoweniger aber kaum minder gewichtig ersdteinen.

1. Pfr, Spiegel-Sdtmidt räumt ein revolutionäres Selbstbestimmungsredit, geboren aus unmittelbarer Daseinsbedrohung, ein. Die Inansprudtnahme dieses Rechts sei ethisch zwar weder zu redttfertigen nodt zu verurteilen, sei also sittlich belanglos; immerhin könne man »Respekt vor Mensdten haben, die diesen letzten Sprung in die Freiheit um des Gewissens willen wagen«, (Möglicherweise wird das Selbstbestimmungsrecht hier mit dem Widerstandsrecht verwedtselt; dies mag jedoch auf sidt beruhen.) Wird der Außenwelt auf diese Weise die Möglidtkeit genommen; ja: die Befugnis aberkannt, ü:ber die tatsädtlich erfolgte oder auch die vergeblidt versuchte Inansprudtnahme des Selbstbestimmungsrechts ein wohlbegründetes Urteil abzugeben, so bleibt die betroffene Gemeinschaft auf sidt selbst angewiesen. Sie müßte die Rechtfertigung für ihr Tun - die Verfassung ihres Staates zu ändern oder sich aus dem bisherigen Staatsverband zu lösen - in sidt selbst, das heißt in ihrem Geschichts- und GesellschaA:sbewußtsein, in ihrem Rechtsgefühl und der Tatsache seiner fortwährenden schweren Kränkung durch die bisherigen Gewalthaber finden. Aber gerade diese Möglichkeit leugnet Pfr. Spiegel-Sdtmidt: »Wer selbst beteiligt ist, wer zugleich sein eigenes Reche verteidigt, ist Richter in eigener Sache und hat kaum die nötige Vollmadit« (S. 358; sadtlidt genauso auf S. 361). Damit wird die Legitimacionsmöglidikeit einer Selbstbestimmungstat aus dem Auftrag des eigenen Wesens ebenso abgesdinitten wie aus der Rechtfertigung der Völkergemeinschafl. Wir können nicht Ridtter in fremder Sadte, dürfen aber audt nicht Ridtter in eigener Sadte sein. Der Gedankengang ist - wie mir vorkommt: ausweglos - kurzgesdtlossen. Hier gibt die Theologie der Redttswissensdtafl: an einer Stelle Steine statt Brot, wo gerade die Rechtswissensdtafl: des theologischen Brotes bedarf.

2. Mit Betroffenheit hat der Unterzeichnete endlidt folgende Sätze gelesen: » '" die Geschidtte ... lebt von der Macht der vollendeten Tatsachen. Jedes Unrecht wird Recht, wenn es genügend gefestigt ist. Dies ist einfach darum notwendig, weil die Mensdtheit nidtt dauernd im Zustand der Rechtlosigkeit leben kann. Es ist nicht wahr, daß dieses Beharren in der Redttlosigkeit zur Wahrung des Rechts nötig ist. Das Gegenteil ist der Fall. Das Unrecht, das nidtt mehr gutgemadir werden kann, muß hingenommen werden. Weldter Staat wäre sonst legal? ...« (S. 360 f.). Ganz abgesehen davon, daß hier der Gegenstand der Betrachtung - das Selbsrbestimmungsredit der Völker - unversehens ausgetauscht und grundlegend geändert ersdteint (an die Stelle des Rechts, also eines normativen, eines Wertbegriffs, tritt die Geschichte, also ein faktisdter, ein Seinsbegriff), wird der Grundzug jeder Rechtsordnung und damit das irdische Gut verkannt, das sie schützen soll: das Rechtsbewußtsein, insbesondere in seiner irrational-metaphysisch-gottgewollten Verankerung im menschlichen Gewissen. Erkennen der Tatsachen, das Hinnehmen(müssen) von machtmäßig zunächst unabänderlidt erscheinenden Tatsachen ist eines: etwas anderes - und m. E. unabsehbar Gefährlidtes - ist es, einer rechtswidrig herbeigeführten Tatsache deshalb Redttmäßigkeit zuzuerkennen, weil sie (augenblicklidt) unabänderlidt erscheint.

Demgegenüber ist die Rechtswissenschaft nicht nur berufen, sondern verpflichtet, auf Grund gewissenhafter Prüfung jener Tatsachen auszusprechen, ob der durch sie geschaffene Zustand Rechtens, ob er in Ordnung ist. Demgegenüber spielt es keine Rolle, ob einer völkerrechtlichen Bestimmung - etwa dem Verbot von Angriffskriegen oder Massenzwangsaussiedlungen - im gegebenen Augenblick Nachachtung verschafft!: werden kann; sie bleibt rechtsverbindlich, und ihr Verletzer handelt rechtswidrig (vgl. dazu schon den sogenannten »Prcmetheuse-Pall, der 1906 vom Obersten Gerichtshof in Hongkong in diesem Sinne entschieden wurde und seither als Schulbeispiel angeführt wird - siehe etwa G. *Dahm,* Völkerrecht, Bd. **1,** Stuttgart 1958, S. 14, Anm. 20). Wer diesen Grundsatz antastet, rechtfertigt damit - ob er will und sich dessen auch nur bewußt ist oder nicht - jedes Verbrechen, solange es unentdeckt bleibt oder der Täter sich der irdischen Gerechtigkeit zu entziehen versteht – ein m. E. niolt nur juristisdi, sondern audi ethisch unannehmbarer Standpunkt.

Damit wird keineswegs dem Immobilismus geschichtlicher Erscheinungen das Wort geredet und alles andere als ein öder Legitimismus gepredigt. Der Wandel menschlicher Gesinnungen und Wirklichkeiten ist ein Lebensgesetz. und es ist eine der vornehmsten Aufgaben der Rechtsordnung, den Vollzug dieses Wandels zu gewährleisten: freilich ist ihre Aufgabe ebenso, sowohl die Beweggründe und Ziele, aus denen dieser Wandel erstrebt wird oder sich vollzieht, an Hand von Regeln zu bewerten, denen ein bestimmtes Maß von Unverbrüchlichkeit innewohnt, und auch die Änderung dieser Regeln- die möglich sein muß – hat sich unter Wahrung der Normen zu vollziehen, die dafür gelten. Letzte irdische Quelle allen Rechts- jenes Rechts, VOn dem Luther sagte, daß »Gort es haben wille - ist nicht das freie Ermessen des Gewalthabers, sondern das im Gewissen gebundene Rechtsbewußtsein der Gewaltunterworfenen. Die Rechtsordnung würde ihre Aufgabe verfehlen und ihren sittlich verbindlichen Kern einbüßen, wollte man sie dazu erniedrigen, sich auf die formelle Legitimierung der Machtansprüche des Gewalthabers oder einer Gruppe von Gewalthabern zu beschränken. Auch dieser Gedanke hat die protestantischen Revolutionäre und Widerstandstheoretiker erfüllt und gestärkt, VOn denen Pfr. Spiegel-Schmidt im dritten Teil seiner Studie so Interessantes berichtet, und er hat nicht wenigen jener Menschen in Deutschland vorangeleudirer, die das Äußerste für ihn hingegeben haben und vor deren Sterben der Schreiber dieser Zeilen mehr empfindet als nur »Respekr«.

So sollte die evangelische Ethik der Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis von Recht und Macht - hierum geht es letztlich – nicht mit der Bekundung auszuweichen suchen, daß »kein Staat legale, daß alles Recht ein Geschöpf der Macht und jeder Versuch, es der Macht gegenüber zu behaupten, verboten sei, weil hier »des Menschen Hang sichtbar wird, sich der Geschichte ... zu entziehen« (5. 360). Unstreitig ist Hitler »Geschidite«, und unstreitig haben sich allzuviele von uns - der Schreiber dieser Zeilen eingeschlossen - ihm nicht »entzogen«, Haben wir recht daran getan? Die Frage zu stellen, heißt sie verneinen. Aber gerade wer aus einem »Meer des Irrtums auftauchen« mußte, um das zu erkennen, möchte nicht - und vor allem nicht auf dem Weg über eine ethische Besinnung im Geist des Evangeliums - in jene Irrtümer und Zweifel, jene Fährnisse und Anfechtungen zurückgestoßen werden, denen er (nicht zuletzt auch gerade dank der Hilfe, die ihm in dieser Hinsicht vor Jahren Pfarrer Spiegel-Schmidr gewährte) entronnen zu sein hoffte.

t». jur. t». phil. K. Rabl
München, den 1. 12. 62

Dehn, Günther: Die alte Zeit, die vorigen Jahre. Chr, Kaiser Verlag 1962. 359 S. - *Merz; Georg:* Wege und Wandlungen. München 1961.

G. *Dehn* legt hier bei Vollendung seines achtzigsten Lebensjahres seine Lebenserinnerungen vor. Sie sind geistvoll geschrieben. Man bekommt zunächst Einblicke in eine protestantische (aber durchaus nicht kirchliche) Beamtenfamilie des ausgehenden 19. Jahrhunderts in Berlin, Köslin und Konstanz: »über religiöse Dinge ist zu Hause niemals gesprochen worden. Man wurde ja zwangsläufig durch den Religionsunterricht in der Schule, durch die Konfirmation und durch häusliche Sitten damit vertraut. Darauf kann ich nur sagen, daß ich durchaus im Gegensatz zu alledem srand.« Ergreifend in ihrer Schlichtheit ist danach die Darstellung der Wende im Leben des Verfassers, reizvoll durch ihre Nüchternheit die Schilderung der Begegnungen mit damals berühmten Professoren, *Ed. Meyer, Husserl* (»Ich habe keine Stunde versäumt, aber ich kann nicht sagen, daß mich diese Vorlesung angeregt hätte«), *Ad. Wagner, Lujo Brentano* (»Was ich so aus fremden Bezirken hörte, ist mir durchaus nützlich gewesene), *Harnack* (»das Schreckgespenst für alle positiven Pastoren«, »es wurde damals, genau so wie es heute mit Bultmann geht, auf allen Pfarrertreffen von ihm gereder«), *Reinhold Seeberg* (s die große Hoffnung der Positiven«), *Bernhard Weiss* und vielen anderen. Aufschlußreich ist der Bericht über die Vikariatszeit in Boitzenburg (»Man lebte hier noch ganz im Feudalistisch-patriarchalischen Zeitalter. Was für eine Idee, daß es an diesem Ort einen Sozialdemokraten hätte geben können! Nicht einmal bürgerlich-liberal konnte man sein«) und über das Berliner Predigerseminar, bis 1918 das »Königliche Domkandidatenstifl«.

Für den Aufgabenbereich der ZEE sind die sozialethischen Aspekte von besonderem Interesse, angefangen von den ersten Begegnungen mit *Kutter* (1911) und *Ragaz* (»Hier war mehr als Stoecker, auch mehr als Naumann«, wenngleich diese Eschatologie »keineswegs rein biblisch«, sondern »vom höchst säkularen Entwicklungsgedanken« durchsetzt war).

Fast 20 Jahre war Dehn Pfarrer in Moabit, weil, wenn man in dem Geruch stand, »politisch Iinks« zu stehen (Dehn hat der SPD von 1920/22 angehört), selbst »nadi dem ersten Weltkrieg keine Aussicht bestand, von irgendeiner Gemeinde zum Pfarrer gewählt zu werden«, Kirche und Arbeiterschaft standen sich damals eher noch feindlicher gegenüber als vordem, »weil die Arbeiterschaft nun eine Macht geworden war, die von der Christenheit als gefährlich angesehen wurde«. Die großen Bemühungen, beide wieder in ein positives Verhältnis zu bringen, sind ergebnislos verlaufen. Das Problem ist, schreibt Dehn zutreffend, »bis heute ungelöst gebliebene. Dieses Kapitel ist vielleicht das interessanteste; man erfährt etwas über die soziologische Zusammensetzung der Gemeinde - in jedem Haus mehr als 150 Bewohner, jeder der 4 Pfarrer etwa 10000 Seelen, die Kirchengemeinde »ein frommer Kleinbürgerverein«, ohne Vermögen, aber mit der größten Ausgetretenenkartei, die Pfarrer ohne Verkehr miteinander -, aber auch über die (meist gehobene) Arbeiterschaft (40 % kirchliche Trauungen, 80 % kirchliche Beerdigungen, 85-90 % Konfirmationen, 90-95 % Taufen) sowie über das, was in diesen Kreisen gelesen wurde *(Büchners* »Kraft und Stoff«, *Haeckels* »Welträtsel«, von dem noch 1933 über 400 000 Stück abgesetzt wurden), über den Patriotismus im ersten Weltkrieg usw. Aus den Erfahrungen dieser Jahre sind die damals viel beachteten und in ihrer Art noch heute vorbildlichen Bücher von G. Dehn über die »Religiöse Gedankenwelt der Proletarierjugend« (1923) und »Proletarisdie Jugend« (1929) erwachsen,

Am meisten aufschlußreich für die geistigen Auseinandersetzungen der Zeit nach dem ersten Weltkrieg sind wahrscheinlich die Kapitel über den religiösen Sozialismus und über die Neuwerkbewegurig. Der Verf. ist auch diesen Bemühungen gegenüber, bei denen damals und zum Teil auch heute noch bekannte Namen *(P. Tillich, H. Schaffi,* C. *Mennicke, Ed. Heimann, Eugen Rosenstock, K. L. Schmidt, A. de Quervain, H. Marr, Rüstow, Adolf Loewe, E. u. H. Jaenicke)* engagiert waren, kritisch. Manchmal schreibt er, »gingen die Referate und Diskussionen über mein Fassungsvermögen«. »Es

war alles unmöglich, was man dort wollte«: die Idee des gemeinsamen Lebens, Brüderlichkeit, Menschlichkeit, neue Gesellschaft, ewiger Friede, erneuerte Kirche,

Wenn man der Sache stärker nachgehen würde, könnte man wahrscheinlich bis in unsere Tage nicht geringe Spuren dieser Bewegung feststellen. Aber Dehn hat recht, man war im Grunde viel zu unpolitisch, Nodi zur Jahreswende 1932/33 – schreibt er - entwickelte Tillich »geisrvoll wie immer sein Verständnis des Sozialismuse, ohne - der Nationalsozialismus stand vor der Tür - »mit einem Wort auf die gefährliche innenpolitische Lage« einzugehen.

Dessen Haß richtete sich dann »gegen den Pazifisten« Dehn. Sein Pazifismus war immer theologisch bestimmt. »Aber niemand in der Kirdie wie überhaupt im Bürgertum war Pazifist.« Die Kapitel über den »Fall Dehn« und über »Halle« vermitteln einen auch heute, 30 Jahre später, erschütternden Einblick, was damals auch an den Hochschulen los war.

Die letzten Kapitel behandeln den Kirdienkampf, die Gefängniszeit und die Zeit nadi dem zweiten Weltkrieg. Man begegnet auch hier vielen vertrauten Namen: *Niemöller, Asmussen, Niesel, Osterlob, Albertz, Lokies, Poelchau, lwand, Bonhoeffer.* Der Verf. bekennt von sich, er sei »niemals so glücklich in seiner Tätigkeit gewesen wie damals«, Aber sein Urteil im ganzen ist sehr nüchtern. »Die BK hatte sidi«, obwohl es sich um sorgsam überlegende Leute gehandelt hat, »durch ihre Beschlüsse einfach übernommen«. Ob die Bekennende Kirche, wenn sie »vollkommen einig gewesen wäre«, einen »Maditfaktor« dargestellt hätte, der *Hitler* imponiert hätte, ist mir allerdings eine Frage. Auch die Finanzen reichten in Wirklichkeit nicht aus.

Aber das mag genügen. Man muß das Buch selbst lesen. Es lohnt sich. Man hört nicht wieder auf, wenn man einmal angefangen hat. Es finden sich harte, manchmal, meine ich (1.. B. über *Tb. Wurm),* zu harte Urteile darin. Der Verf. spricht selbst von seinem scharfen Urteil über Menschen und Dinge. Aus der schwer genug gewonnenen »Konzentration auf die Sadie« wird das verständlich; dieses Buch macht die Kritik an der Kirche und an den Zeitgrößen (auch an *Stoecker,* an *Traub, Nathanael Jünger,* selbst an *K. Heim* u. a.) glaubhaft. Aber Dehn spricht auch oft mit großer Hochachtung über andere, zum Beispiel über *Dryander,* über *H. Schaffi,* über *Ouo Schmitz* (»Den kirchlichen Konformismus hat er immer wieder angegriffen«) und von den beiden Blumhardts (sie »hatten geglaubt, persönlich die Ankunft des Herrn zu erleben. Solche Gedanken habe ich nicht gehabt. Mir war es genug zu erfahren, daß Gott die Erde sucht, daß es nicht seine Absicht ist, die Frommen in den Himmel zu bringen, sondern daß der Himmel zu uns kommen soll«).

Dehn weiß auch witzig und spritzig zu berichten, zum Beispiel über eine Einladung bei *Fritz Barth* (»Ich saß neben dem ältesten Sohn ...« - »Daß dieser Student der nachmals berühmte Theologe Karl Barth werden sollte, blieb mir an jenem Abend völlig verborgen. Ein Schein künftiger Größe lag jedenfalls damals nicht auf ihm«), über *Niesel, Thielicke* und andere.

Wir sind dem Verf. dankbar für diesen Rückblick, Er vermittelt besser als manche gelehrte Abhandlung in fesselnder Weise ein Stück Kirchengeschichte und politische Geschichte des letzten halben Jahrhunderts und rührt an viele Dinge, die auch heute noch keineswegs bewältigt sind.

In Vergleich stellen läßt sich zu dem Buch von Dehn der kleine Band mit Erinnerungen von *Georg Merz.* Allerdings handelt es sich mehr um Einzelaufzeichnungen, die über 30 Jahre hinweg aus verschiedenen Anlässen entstanden sind. Auch Umwelt und Milieu sind völlig anders. Aus der Geistesgeschichte begegnet man einerseits damals bekannten, heute vergessenen Namen: *Drews, Jatho, Traub, Samuel Keller, Ibmels, Hauck, F. Naumann, Natorp, Brunstäd, Rittelmeyer, Chr. Geyer, Johannes Müller,* auch *Cbr. Blumhardt, Eb. Arnold.* Interessant die Bemerkung über *R. Sobm,* er sei »ebenso angesehen wie vereinsamt unter der glänzenden Schar seiner Mitarbeiter gewesene, und die Feststellung, daß »die Erziehung zum Pfarrer nur zum geringen *Teil* durch das rheol, Studium erfolgt, am meisten aber bestimmt ist durch die überlieferung des Elternhauses und durch die Erziehungsgemeinschaft, in der man als Student -gestanden war<<<_ - Aber man begegnet nun

auch Namen von damals jungen Männern, die dann in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts Einfluß gewonnen haben, unter ihnen vor allem *K. Bartb,* dessen »Römerbrief« Georg Merz sozusagen in Deutschland »eingeführt« hat.

über die Tambacher Konferenz (Herbst 1919), an der auf Empfehlung von *A de Quervain* Barth und Thurneysen teilnahmen, berichtet auch G. Dehn. Damals sind offenbar durch Barths Referat ",Der Christ in der Gesellsdiafl- theologisch und politisch in einer nicht erwarteten Weise Weichen gestellt worden, Christus nicht ein neues Mal jetzt zugunsren des Sozialismus und des Pazifismus, wie ehedem zugunsren des Nationalismus und des Liberalismus zu verraten«, Mit *Bartb, Gogarten, Thurneysen* hat Merz dann bis zum Jahre 1933 die Zeitschrift "Zwischen den Zeiten« herausgegeben. über ihr - für uns damals »sensationelles«- Ende ist nichts mehr berichtet. Man hätte darüber gern von Merz aus einer größeren zeitlichen Distanz noch etwas mehr gehört. So schließt das Buch (abgesehen von den knapp drei Seiten des Nachtrags) mit der wenig lichtvollen Andeutung über K. Barth: "Mir machte diese Lehre damals großen Eindruck, Aber ich wußte schon damals, daß irgend etwas daran nicht srimme.« Was hat der Verf. wohl gemeint?

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

Kontinente wachsen zusammen. Geselllschaftliche Auswirkungen der Industrialisierung in Europa, Asien und Afrika. Hg. von *Klaus von Bismarck* und *Friedrich Karrenberg.* Stuttgart: Kreuz-Verlag 1961. 224 S.

Es ist nicht üblich, sich in einer Buchrezension mit einer Adresse an den Verlag zu wenden. Es sei hier aber erlaubt mit der Feststellung, daß die Seitennumerierung bisher immer ihren festen Platz hatte, damit sie eine Hilfe beim Nadtschlagen war. Warum der Kreuz-Verlag dem Leser diese Hilfe versagt, ist unerfindlich. Gerade Bücher, die eine Vielzahl von Beiträgen enthalten, bedürfen einer äußeren Form, die die Arbeit mit ihnen erleichtert.

Das zur Weltkirdtenkonferenz in Neu-Delhi vorgelegte Buch will helfen, Informationen über die gemeinsamen Fragen zu geben, die sowohl die Menschen in den Industriestaaten als auch in den Entwicklungsländern bewegen. Ausgangspunkt sind weder geographische noch religionskundliche überlegungen, sondern allein die Auswirkungen der Industrialisierung, über die Christen der verschiedensten Länder und Denominationen ins Gespräch kommen müssen. Das vorliegende Buch kann hierzu für den deutschen Sprachraum eine Hilfe sein; es bedarf aber der Lebendigkeit und Aktivität einzelner Christen und der Gruppen, in denen sie leben, um das Gespräch auch wirklich zu führen.

Gerade die Beiträge aus übersee machen es dem Leser klar, daß die politischen Fragen der Entwicklungshilfe in dieses Gespräch hineingehören, wenn auch der Grundtenor des Buches aus evangelischer Verantwortung gemeinsame Bemühungen absichtsloser Liebe fordert. Es fehlt der Hinweis - die Hilfe -, wie zum Beispiel diejenigen, die in Wirtschaft und Verwaltung tätig sind und mit Fragen der Entwicklungshilfe im politischen Raum in Berührung kommen, in der Praxis entscheiden sollen. Von den Kompromissen, die notwendig sind, wenn Kontinente zusammenwachsen sollen, wird kaum gesprochen. Die einzelnen Beiträge stehen zu sehr allein auf der jeweils eigenen Erfahrung; und dadurch, daß zu den einzelnen Themen nur von einem außereuropäischen und einem europäischen Schreiber Stellung genommen wird, sind mit den darin enthaltenen Zufälligkelten klare Linien des Zusammenwachsens nicht erkennbar; ganz abgesehen davon, daß dieses Prinzip der Arbeitsteilung auch nicht konsequent durchgeführt worden ist. Es fehlt also eine streng durchgeführte wissenschaftliche Systematik, um das Buch mehr als nur ein Informationsbuch mit Einzelbildern sein zu lassen. Damit ist nicht gesagt, daß derjenige, der nur ein allgemeines Interesse an den Fragen der gesellschaftlichen Auswirkungen der Industrialisierung in den Entwicklungsländern hat, in diesem Buch nicht Wissen und Anregungen vermittelt bekommt. Das ist durchaus der Fall. Wobei das Besondere auch der besondere Wert dieser Sammlung ist: Die Herausgeber haben versucht, mit den einzelnen Autoren aus christlicher Verantwortung eine Problematik allgemein verständlich aufzugreifen, mit der sich auch der Nichtfachmann auseinandersetzen muß.

Wie bei anderen Sammlungen von Beiträgen

verschiedener Autoren muß auch hier festgestellt werden, daß die Qualität sehr unterschiedlich ist. Dieser Befund kann selbst dann nicht korrigiert werden, wenn eine Aufteilung der Beiträge in die der Praktiker und die der Theoretiker vorgenommen wird; auch ist die Qualität nicht auf irgendwelche Regionen allein zu beziehen. Die Auswahl der Autoren und ihr individuelles Engagement müssen verantwortlich gemacht werden.

Trotz aller Kritik ist es dennoch ein großer Gewinn und eine innere Bereicherung, den einen oder anderen Artikel mehrmals zu lesen und ihn wirklich als Diskussionsgrundlage zu verwenden. Welche Aktualität müssen wir *Rieb* zugestehen, wenn er schreibt (S. 17): »Daß der mit der Maschine Arbeitende sich deren Funktionsgesetzen anpassen muß, muß so sein. Das läßt sich nicht ändern, höchstens mildern. Daß er aber im industriellen System nur eine instrumentale Rolle, ohne *jede* Mitbestimmung, zu spielen, also nur Arbeitsmittel zu sein habe, muß nicht so sein. Das läßt sich ändern - und ist zum Teil auch schon geändert worden. Es muß nur dann so sein und läßt sich nur dann nicht ändern, wenn die Maximierung der Produktion, sei es im Dienste privatwirtschaftlichen Gewinnstrebens, sei es im Dienste staatswirtschaftlicher Machtentfaltung oder sei es im Dienste eines maßlosen Lebensstandards, zum obersten Gebot erhoben wird.« Aber nicht nur die Fragen der Technik, der Produktivitätssteigerung und die damit zusammenhängenden menschlichen Probleme werden behandelt. Der Bogen ist weiter - fast zu weit - gespannt. Der Führungsstil, die Entwicklung der Gewerkschaften, Wandlungen der Argarstruktur, Veränderungen in der Familienstruktur und die Bedeutung der Freizeit, der Kultur und Bildung werden behandelt. Fast prophetisch lesen sich *M. M. Thomas'* Gedanken über den Einfluß der industriellen Entwicklung auf die demokratische Ordnung (S. 144): »Aber die Situation ist keinesfalls so, daß der Zusammenbruch der demokratischen Struktur unvermeidlich wäre. Im Gegenteil, wenn die Demokratie in dynamischer Weise neu interpretiert und ihre Struktur entsprechend gewandelt wird, können ihre wesentlichen Institutionen in Asien Wurzel schlagen und wachsen.« Eine erfreulich deutliche Sprache hat *Max Hirsch* in seinem Beitrag über die Auswirkungen der Industrialisierung in der Auseinandersetzung zwischen Ost und West. In ihm findet auch der Politiker einige hilfreiche Hinweise für sein Handeln, was von *Scheuners* Artikel über die Einwirkungen der Industrialisierung auf die internationalen Beziehungen nicht in gleicher Weise gesagt werden kann.

Ein besonderer Abschnitt des Besuches behandelt »Die christlichen Kirchen vor den Problemen der industriellen Wandlung«. Die Beiträge stammen von Bischof *Lesslie Newbigin* und *Klaus o, Bismarck.* Beide setzen sich mit der Ausbreitung des Evangeliums auseinander. Insbesondere Newbigin zeigt uns unseren Auftrag als Diener aller Menschen und Zeugen der Herrschaft Christi, wenn er uns an den Missionsauftrag erinnert, den wir in den Entwicklungsaufgaben als Christen haben, und uns auffordert, in den »entwickelten Ländern« für die Heilung des Bruches zwischen Glaubensleben und säkularer Welt zu arbeiten (S. 208), »denn es ist gewiß, daß wir die Heilung jenes Bruches in der alten Christenheit nur finden werden in dem Maße, wie wir treu unseren Verpflichtungen gegenüber den Gebieten raschen sozialen Wandels nachkommen«.

Dr. P. Heyde *Haus Villigst bei Schwerte*

Heimann, Eduard: Vernunftglaube und Religion in der modernen Gesellschaft. Tübingcn: Mohr 1955. 315 S.

Heimann erweist sich auch in diesem Buch wieder als ein ausgezeichneter Kenner der ökonomischen und gesellschaftlichen Lage der Gegenwart und ihrer Gesetzmäßigkeiten und weiß ihre innere Struktur wie die tragenden und treibenden Kräfte bloßzulegen und die anonymen Sozialprozesse aufzudecken. Er zeigt die Gefahren der beiden Systeme s Individualismuse und »Kollektivismus« auf, aber auch ihre gemeinsame Wurzel: den Vernunftglauben! Die Vernunft hat eine Schlüsselstellung in der modernen (westlichen) Gesellschaft inne. Sie kann diese wohl auch eine Strecke weit steuern, auch vermittels der »List der Vernunfl«, die die Selbstsucht für den höheren Zweck des Gemeinwohls einspannt. Heimarm weist aber auf die Gefahren hin, die diese Entwicklung in sich birgt:

daß die Seele des Menschen verkümmert und daß die Freiheit des Menschen verspielt wird. Beides macht den Menschen gerade ausl Freiheit heißt schöpferische Freiheit, Durchbrechung alles Determinismus. Heimann sieht diese Freiheit nur gewahrt, wenn sie aus christlichen Quellen fließt, wenn sie die Freiheit des christlichen Gewissens ist! Denn »Freiheit an sidi« ist Freiheit zum Guten wie zum Bösen. »Der Mensch ist kein reines Gefäß der Vernunft, viel weniger ein reines Gefäß der Gerechtigkeit und Liebe.« Das ist eine Erkenntnis, die nur vom Christentum her in ihrer Tiefe zu gewinnen ist. Heimann sucht die seinem Buch zugrunde liegende These zu erhärten: »Die Gesellschaft ist von der Religion gestiftet und wird von ihr zusammengehalten; durch den Vernunftglauben wird sie gespalten und kann auf seiner Grundlage nicht geheilt werden.« Heimarm sucht nachzuweisen, daß die Gesellschaft im Grunde nur noch von ihrem diristliehen Erbe (im weitesten Sinn genommen) lebt und mit diesem erlösdien würde. Und er mag recht haben, daß zum Beispiel die hilfreichen Gedanken der Partnerschaft, des Schutzes des Schwächeren, der verantwortlichen, an das Gewissen gebundenen Freiheit usw. ursprünglidi aus dem christlichen Erbe stammen. Dann wäre das diristlidie Erbe tatsächlich die erhaltende Kraft der Gesellschaft, und die Gesellschaft würde ihrem Untergang entgegengehen, wenn sie diese Kraftquellen zuschütten würde, zum Beispiel gerade durch den Vernunftglauben! Nach Heimann stehen sich »diristliche Gesellschaft« und "rationale Gesellsdiafl« (in der die Vernunft die rein immanente Grundlage für das Leben bildet) gegenüber. - Der Verfasser gibt weiterhin eine ausgezeichnete Beschreibung des Kapitalismus und seines Wesens, er entwickelt eine gute Charakteristik der Arbeit und ihres tieferen Sinngehalts, und er gibt eine hervorragende Darstellung und Kritik des Marxismus (Marxismus als Religion, als Beengung des Raumes für Freiheit und Recht). Der Verfasser sieht nur in einer Rechristianisierung, in einer Rückkehr zum diristliehen Erbe die Hilfe für die gegenwärtige Gesellschaft; denn hier ist die Idee der Person ebenso stark betont wie die Idee der Gemeinschaft und nicht das eine auf Kosten des anderen eliminiert. Gerade die Spannung zwischen diesen beiden Polen ist das Gesunde, das Heilende. Das verbindende Element zwischen beiden ist die Liebe. In ihr sind Gerechtigkeit und Freiheit zusammengefaßt. Sie führt über den Individualismus hinaus und bewahrt doch vor dem Verfallen an den Kollektivismus, indem sie Gemeinschaft schafft. Von daher müßte die Regeneration der Demokratie in Angriff genommen werden als geistige wie institutionelle Aufgabe. Heimarm sieht die Lösung in einem Neosozialismus, der nicht Zwischenstation ist zwischen Kapitalismus und Kommunismus, sondern der »das ökonomische und gesellschaftliche Leben der Herrschaft des Okonomismus und Politizismus entreißt und sie wieder unter die Herrschaft der Gesellsdiafl stellte, Die Gesellschaft entspringt aber zuletzt der »Geistigkeit des Volkes« (worin die Moral und alle geistigen Kräfte eingeschlossen sind), sdie Geistigkeit des Volkes ist aber Religion«, Der Neosozialismus wäre demnach eine freiheitliche Wirtsmaftsordnung, die sich aus dem Bewußtsein ihrer Verantwortlichkeit heraus gesellschaftliehen und moralischen Kontrollen unterwirft. Der Verfasser entwickelt seine Gedanken in geistvoller Auseinandersetzung mit dem Neoliberalismus unserer Zeit und seinen schwadien Stellen (Zwang zur Expansion, zur Schaffung von Nachfrage nach Gütern, absolute Herrschafe des Leistungseffekts usw.).

Eine grundsätzliche Frage hat man allerdings nach der Lektüre dieses Buches: ob es nicht besser und genauer gewesen' wäre, wenn der Verfasser statt vom »Christentum« nur von der »Religione gesprochen hätte. Im Grunde ist dem Verfasser das Wesentliche audi die »Religion«, Nur ist eben für die westliche Welt die Religion in der Regel »das Christentum«, für andere Völker ist es eine andere Religion. Das typisch Christliche kann daher in diesem Buche audi gar nicht zutage treten. Charakteristisch ist es ja für das Christentum, daß es von sich behauptet, gar keine »Religion« neben anderen und wie andere zu sein, sondern geradezu im Gegensatz zu stehen zu aller »Religion« und allen „Religionen«, So ist zum Beispiel die Liebe nicht typisch diristlieh charakterisiert, wenn sie als das die Vielfältigkeit der Menschen Uberwölbende beschrieben wird, oder auch als etwas, von dem die Menschen »sdion aus Erfahrung wissen, was sie sei«, und das sie deshalb auch

von sich aus verwirklichen können. Das ist die Liebe in anderen Religionen auch. Der Begriff der »Wiedergeburt« ist bei Heimarm wohl vom christlichen Glauben entlehnt, aber in anderem Sinne gebraucht. Nach biblischer Auffassung ist Wiedergeburt ein Akt Gottes, Schöpfung aus dem Nichts, nicht aufruhend auf menschlichen Vorfindlidikeiten. Da »erwacht« keine »Krafl«, die im Menschen »schlummerte, an die man »appellieren« kann und die dann »einen neuen Beginn setzt.e Nach biblischer Anschauung kann »das Selbst« sich eben nicht »transzendierene, »das frühere Selbst verneinen und eine neue Geburt setzen-d Freiheit im biblischen Sinn ist nicht Freiheit vom Gesetz im Sinn von Gesetzmäßigkeit und Normalität, sondern Freiheit von der Sünde, verstanden als Mißverhältnis zu Gott, Trennung von Gott. Darum kann man »Wiedergeburt« im biblischen Sinn auch nicht dem gleichsetzen, was etwa Lincoln die »neue Geburt der Freiheit« oder Toynbee die Erneuerung der Gesellschaft nennt.

Vielleicht ist das auch der Grund, weshalb manche Urteile über »die christlichen Kirdiene etwas summarisch ausgefallen sind. Wenn man zum Beispiel an Lurher und dann später an die Männer der Inneren Mission oder an die soziale Leidenschaft der Erweckungsbewegung denkt, kann man schwerlich den Satz unterschreiben, daß »die lutherische Kirche die Liebe zum reinen Geist madite«.

Alles in allem ein geistreiches Buch, das anregt, die Situation der modernen Gesellschaft zu durchdenken und neue Wege zu suchen, das aber die christlichen Begriffe, die es verwendet, oft etwas zu allgemein faßt, was aber bei der Lektüre nicht zu stören braucht, wenn man es in Rechnung stellt.

Pfarrer Dr. H. Schönweiß *Bad Cannstatt*

von Hildebrand, Dietrich: Christliche Ethik. Aus dem Englischen übertragen von Karla Mertens, Düsseldorf: Parmos 1959. 560 S. Ln. 24,- DM. (Originalausgabe: Christian Erhics, New York 1952.)

Der katholische Autor betont, daß er nicht »Moraleheologiee vorlegt, sondern »dirisrlidie Ethik« - was ist darunter zu verstehen? Die Moraltheologie setzt den Glauben voraus und bezieht die geoffenbarte Wahrheit in ihre Beweisführung ein. Die christliche Ethik dagegen ist »rein philosophische Forschung«, sie führt keine Argumente ein, die unserem lumen naturale unzugänglich sind. Mit philosophischen Mitteln analysiert sie die Phänomene der natürlichen und der christlichen Sittlichkeit. Sie findet ihren Gegenstand in der sittlichen Erfahrung, den ethischen data, »die in unserem täglichen Leben, in der großen Literatur, im Leben der Heiligen, in der Liturgie der heiligen Kirche und in der Heiligen Schrift gegeben sind«,

Die sittliche Wirklichkeit kann nach Meinung des Verfassers durch eine Situations-Ethik nicht angemessen dargestellt werden. Vgl. die Besprechung seines Buches »Wahre Sittlichkeit und Situationsethike, Düsseldorf 1957, durch Prof. Steck in der ZEE 1958, S. 313. Dem Relativismus und Subjektivismus der Situations-Ethik wird der Absolutheits-Charakrer der sittlichen Werte, »die wahre Hierarchie der Werte, die dem ordo amoris des hl. Augustinus und der ganzen christlichen Philosophie zugrunde liegt«, entgegengestellt.

Die sittlichen Werte werden in feinsinnigen phänomenologischen Analysen aufgezeigt. Der Einfluß Max Sche1ers ist spürbar. Doch wird hier das »subjektiv Befriedigende- nicht als ein niederer Wertbereich angesetzt, sondern aus dem Umkreis sittlicher Werte hinausgewiesen. Denn diesen eignet ein kategorischer Forderungscharakter, der jenen abgeht. Die Werte und die von ihnen ausgehende Verpflichtung, ihnen im Denken, Fühlen, Wollen und Handeln zu entsprechen, werden durch Intuition erkannt. Sie sind jedem Menschen zugänglich, auch ohne bewußte Verbindung mit dem Begriff eines persönlichen Gottes. Aber objektiv gesehen, ist die Bedeutungsschwere und die majestätische Forderung der sittlichen Werte in der absoluten Person Gottes verankert.

Das adäquate Verhalten des Menschen zu den sittlichen Werten ist deshalb von der Hinwendung zu dem nur subjektiv Befriedigenden deutlich unterschieden. Die Merkmale der "Wertantwort« sind das Sich-selbst-Hingeben, das Mitschwingen im Rhythmus der Werte, die Konformierung mit dem objektiv Bedeutsamen. Sie wird gegeben von dem wertantwortenden, ehrfürchtig liebenden Zentrum. Jede Antwort

auf einen sittlich bedeutsamen Wert ist eine indirekte Antwort an Gott. Direkte Antworten an den Gott der christlichen Offenbarung und den im Licht Christi gesehenen Menschen sind die christlichen Tugenden. Nicht als »Frucht des Heiligen Geistes«, aber als aufweisbares Phänomen ist die christliche Sittlichkeit, auf die im Schlußkapitel »ein kurzer Blicke geworfen wird, der philosophischen Untersuchung zugänglich. Das Buch heißt mit Recht »Chrisrlidie Erhik«, so wird in der Ankündigung des Verlages gesagt, "weil es diese Erfahrungsgegebenheiten des christlichen Vollkommenheitsstrebens mit einbezieht«•

Bedenken gegen den Versuch, das sittliche Leben unter dem Gesichtspunkte des Wertes, der Wertantwort, der Wertverwirklichung zu beschreiben, sind oft ausgesprochen worden. Gewiß kann der Wertbegriff zur Erhellung partieller Tatbestände dienen, vgl. *W. Trillhaas:* Ethik, 1959, S. 198ff. Wenn er aber leitend wird für den Gesamtbereich ethischer Phänomene und Probleme, so kommt darin eine Verhältnisbestimmung des Humanum und Christianum zum Ausdruck, die sich evangelische Theologie nicht zu eigen machen kann. Diese Differenz besteht, auch wenn man bereit sein sollte, dem Verfasser seine Auffassung der »christlidien Ethik« als einer philosophischen Disziplin zuzugestehen und wenn man im einzelnen den Beschreibungen und Analysen des sittlichen Lebens, die in einer edlen Sprache vorgetragen werden, mit Dank manche Belehrung und Anregung entnimmt.

Sup. Dr. Cordes *Wunstor/*

Bibliographie: Politische Ethik

1. Allgemein

Ban/ield, Edward C.: Political Influence, New York: Free Press of Glencoe 1961. 354 S. $ 6.00.

Bell, Daniel: The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties. New York: Free Press of Glencoe 1961. 416 S. $ 7.50.

Bergstraesser, Arnold: Politik in Wissensmall: und Bildung. Freiburgr Rombach 1961. 294 S. 28,- DM.

Bossle, Lothar: Der junge Mensch und die Politik. Osnabrück: Fromm 1961. 120 S. 7,40 DM.

Brzezinski, Zbigniew K.: Ideology and Power in Soviet Politics. New York: Praeger 1962. 180 S. $ 4.50.

Buchheim, Hans: Totalitäre Herrschaft. München: Köse! 1962. 138 S. Kt. 6,80 DM; Ln. 8,80 DM.

Cassinelli, C. W.: The Politics of Freedom. Seattle: Univ. of Wash. Pr. 1961. 214 S. $ 4.75.

De [ouoenel, Bertrand: Political Configuration and Polirical Dynamics, The ReviewofPolitics *1961/4.* S.435-446.

Distel, [ose]: Vom Diener des Staates zum Diener des Volkes. Die Mitarbeit *1961/10.* S. 486–490.

Fraenkel, Ernst, und *Karl Dietrich Bracher:* Staat und Politik. Frankfurt: Fischer-Bächerei 1960. 3,30 DM.

Friedrich, Carl I.: Das Versagen des Staates und das Problem der polirisdien Ordnung. Studium Generale *1962/6.* S. 421–430.

- Die schöpferische Dimension der Freiheit im Polirisdien. Studium Generale *1962/7.* S. 431–434.

Frosini, Vittorio: Le due nature della politica. Revista di Filosofia 1961. S. 217-222.

Goedecke, Robert: Feelings, Facts, and Polirics. Ethics *1961/1.* S. 1-11.

Grosshut, Friedrich5.: Staatsnot, Reche und Gewalt. Nürnberg: Glock & Lutz 1962. 334 S. 16,80 DM.

Habermas, [ürgen, u, a.: Student und Politik. Neuwied: Ludrterhand 1961. 359 S. 19,80 DM.

Halle, Louis [osepb: Men and Nations. Princeton, N. J.: Princeton University Press 1962. 228 S. $ 4.75.

Hermens, Ferdinand Aloys: Ethik, Politik und Madrr, Frankfurt am Main: Athenäum Verlag 1961. 70 S. 3,80 DM.

Herz, lohn H.: International Politics in the Atomic Age. New York: Columbia Universiry Press 1962. 360 S. $ 1.95.

Kordt, Erich: Ober Ideologie und Macht in der Außenpolitik der neueren Zeit. Moderne Welt *1962/3.* S. 20–32.

Krippender], Ekkehart: Legitimität als Problem der Politikwissensdrafl. Zeitsdrrif] f. Politik *1962/1.* S. 1-11.

Krockow, Christian von: Soziologie des Friedens. Gütersloh: C. Bettelsmann 1962. 240 S. 18,80 DM.

Lane, Robert E.: Political Ideology. New York: The Free Press of Glencoe 1962. $ 10.00.

Laski, Harold [osepb: Introducdon tO Polirics, New York: Barnes & Noble 1962. 91 S. $ 0.95.

Lejeoer, Ernest W. (Hg.): Arms and Arms Contro!. New York: Praeger 1962. 334 S. $ 6.75.

Lemberg, Eugen: Die Geburt der Nationen. Studium Generale 1962/5. S. 301-309.

Martin, Laurence W. (Hg.): The In-between World. Neutralism Today. New York: Praeger 1962. 300 S. $ 6.00.

Meissner, Boris: Sowjetunion und Selbstbestimmungsrecht, Köln: Verlag Wissensmall: und Politik 1962. 464 S. 36,- DM.

Mäbus, Gerhard: Realität oder Illusion. Osnabrücke Fromm 1961. 193 S. 8,80 DM.

- Macht und Menschlichkeit. Osnabrück: Fromm 1962.

Muller, Herbert].: Freedom in the Ancient World. London: Secker & Warburg 1962. 360 S. 35 s,

Oberndärfer, Dieter (Hg.): Wissenschaftliche Politik. Freiburg/Br.: Rombach 1962. 428 S. 45,- DM.

Pierre-Justin, Robert: De la philosophie à la politique. Paris: Soulanges 1961. 285 S. 15 NF.

Roellecke, Gerd: Politik und Verfassungsgerichtsbarkeit. Heidelberg: Verlagsgesellsmall: »Recht und Wirtsmall:. 1961. 252 S. 25,- DM.

Rosmini, Antonio: Die Politik als philosophisches Problem. München: Manz 1962. 130 S. 5,80 DM.

Roustang, Francois: Morale et politique. Etudes T. 1962/5. S. 150–164.

Rusbdoony, Rousas lohn: The Modern State: The Sociology of Justification by Law. The Westminster Theol. Journal 1961. S. 29-37.

Scholz, Günther: Bürger in einem freien Staat. München: BLV-Verlagsgesellsmall: 1961. 191 S. 5,40 DM.

Schultz, Lothar: Rechts- und Staatsauffassungen in der Sowjetunion 1917-1960. Studium Generale 1962/5. S. 356-367.

Simon, Yves R. M.: Philosophy of Demoeratie Government. Chieago: Univ. of Chieago Press 1961. 324 S. $ 1.95.

Sternberger, Dol]: Begriff des Politischen, Frankfurt am Main: Insel-Verlag 1961. 39 S. 5,50 DM.

- Grund und Abgrund der Macht. Frankfurt am Main: Insel-Verlag 1962. 402 S. Kt. 19,80 DM; Ln. 28,80 DM.

Stillmann, Edmund, u, *William Pfaff:* The New Polities. London: Sedcer & Warburg 1962. 192 S. 18 s.

Symposium 1962. Ethics and Bigness, Scientific, Academic, Religious, Political, and Military. Ed. by Conference on Science, Philosophy and Religion in their Relation to the Democratic Way of Life. New York: Harper & Row 1962.542 S. $ 7.50.

Theimer, Walter: Lexikon der Politik. 6. Auf!. München: Francke 1962. 763 S. 17,80 DM.

Toynbee, Arnold J.: Weltgemeinsmall: und Weltpolitik heute. Universitas 1962/5. S. 449-456.

Wadsworth, [ames f.: The Price of Peace, New York: Praeger 1962. 127 S. $ 3.95.

Weidon, T. D.: Kritik der politischen Sprache, Neuwied: Luchterhand 1962. 214 S. Br. 16,- DM; Ln. 19,80 DM.

Whiting, Kenneth R.: The Sovier Union Today. New York: Praeger 1962. 405 S. $ 7.50.

2. Christentum und Politik

Asmussen, Hans: Krieg und Frieden. Osnabrück: Fromm 1961. 114 S. 3,80 DM.

Banning, W.: Theologie und Politik. Christ und Sozialist *196212.* S. 3.

Barzel, Rainer: Mater et magistra und praktische Politik. Osnabrück: Fromm 1962. 118 S. 3,80 DM.

Bäld, W.: Obrigkeit von Gott? Studien zum staatstheologischen Aspekt des N. T. Hamburg: Wittig 1962. 95 S. 7,80 DM.

Campenhausen, Hans v.: Staat und Kirdie in Frankreich. Göttingern Sdrwartz 1962. 172 S. 19,80 DM.

Cranfield, C. E. H.: The Christian's Political Responsibiliry According to the New Testament. Scottish Journal of Theology 1962/2. S. 176-192.

Forell, George W.: Law and Gospel as a Problem of Politics. Religion in Life 1962/3. S. 409-419.

Gollwitzer, Helmut: Forderungen der Freiheit. Miindien: Kaiser 1962. 389 S. Paperback 16,- DM; Ln. 19,80 DM.

Gross, Erwin: Vom Sinn und Recht einer ehristlichen Politik. Die Mitarbeit 1962/11. S. 490–493.

Halfmann, Wilhelm: Der Christ und sein Vaterland. Deutsdies pfarrerblan 1961/23. S. 605-607.

Kelley, Aiden D.: Christianity and Political Responsibility, Philadelphia: Westminster Press 1961. 239 S. $ 5.00.

Kotter, Lester de: Communism and Christian Faith. Grand Rapids, Michigan: Eerdmanns 1962.158 S. $ 3.50.

Kretschmar, Georg, und Bernhard Lohse (Hg.): Ecclesia und Res publica. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1961. 204 S. 19,80 DM.

Lindhardt, Paul Georg: Stat og Kirke, Kopenhagen: Reitzel 1961. 164 S. 14,75 dkr,

Ratzinger, [osepb: Menschheit und Staatenbau in der Siehe der frühen Kirdie. Studium Generale 1961/11. S. 664-682.

Rich, Arthur: Glaube in politischer Entsmeidung. Züridu Zwingli-VerlagI962. 208S. Kr. 18,50DM; Ln. 24,-DM.

Ruitenberg, L. H.: Der Pfarrer in der Politik. Christ und Sozialist 1962/2. S. 3-6.

Schilling, W.: Artikel »Religion und Staat in der

außerchristlichen Welt« in RGG VI. 3. Auf!. S. 295-297.

Schmidt, Kurt Dietrich: Luehers Staatsauffassung. Mitteilungen der Luthergesellschall: 1961/3. S. 97 bis 109.

Sduoeitzer, Wolfgang: Artikel »Sraar in der christlichen Lehre« in RGG VI. 3. Auß. S. 297–305.

Stupperich, Robert: Kirche und Staat in der Sowjetunion, Witten/Ruhr: Luther-Verlag 1962. 48 S. 3,60 DM.

Sundberg, Halvar G. *F.:* Stat odi Kyrka enligt gällande svensk räee. Uppsala: Almquist & Wiksell 1961. 37 S.

Tussmann, [osepb (Hg.): The Supreme Court on Churdi and Stare, New York: Oxford 1962. 305 S. $ 1.95.

Wilkens, Ersoin: Das kirchliche Wort in der politischen Wirklimkeit. Lutherische Monatshefte *1962/4.* S. 168-173.

Wissing, Wilhelm: Kirdie und Staat in der Bundesrepublik in katholischer Sidie, Theologie und Glaube *1961/6.* 401–416.

Yetter, F. j.: Separation of Churdi and State: What Does It Mean? Religion in Life *1962/2.* S. 209 bis 218.

3. Demokratie, Parteien, Verbände

Besson, Waldemar: Vom Nutzen und Nachteil der Interessenverbände. Zeitwende 1962/8. S. 512 bis 519.

Bethusy-Huc, Viola von: Demokratie und Interessenpolitik, Wiesbaden: Steiner 1962. 175 S. 24,-DM.

Cahn, Edmond Nathaniel: The Predieament of Demoeratie Man. New York: Maemillan 1961. 194 S. $ 3.95.

Friedrlds, Manfred: Opposition ohne Alrernative? Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1962. 144 S. 9,80 DM.

Graubard, Stephan R., und G. *Holton* (Hg.): Exellenee and Leadership in a Democracy, New York: Columbia University Press 1962. 192 S. $ 4.50.

Grebing, Helga: Geschichte der deutschen Parteien. Wiesbaden: Sreiner 1962. 200 S. 9,80 DM.

Günthör, Anse1m: Demokratie, die christliche und beste Staatsform? Erbe und Auftrag *1961/5.* S. 351-359.

Hartenstein, Wolfgang, und *Günter Schubert:* Mitlaufen oder Mitbestimmen. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1961. 103 S. 15,- DM.

Kafka, Gustav E.: Woran gehen Demokratien zugrunde? Wort und Wahrheit *1961/12.* S. 829 bis 840.

Leibbolz, Gerbard: Freiheit und Planung in der Demokratie. Universitas *1961/12.* S. 1293-1302.

Lutz, Hans: Kirdie und Sozialdemokratie. Zeitsdirifl f. Politik *1961/4.* S. 312-320.

Ortmann, Erwin: Aspekte ehristliehen Handeins in einer christlichen Partei. Die Mitarbeit 1961/11. S. 534–540.

Pikart, Eberhard: Probleme der deutsdien Parlamentspraxis, ein Beitrag zur Diskussion um den -Parlamentarischen Hilfsdienste, Zeitschrift f. Politik 1962/3. S. 201-211.

Rovan, joseph: Une idee neuver la democraeie. Paris: Edit. du Seuil 1961. 207 S. 6,50 NP.

Stbreeb, Gerhard: Demokratie in Deutstbland. Osnabrück: Fromm 1962. 106 S. 7,40 DM.

BERICHTIGUNG

Der Herausgeber der Schriftenreihe »Redie auf Heimar«, Dr. Dr. *K. Rabl,* und der Studienleiter der Evange-Iisdien Akademie in Arnoldshain, *Dr. Kallenbach,* haben midi darauf aufmerksam gemadrt, daß die im Jahre 1958 in Arnoldshain (und dann abwechselnd dort und im Albertus-Magnus-Kolleg in Königstein [Taunus] durchgeführten Tagungen über das Redrr auf Heimat nicht »von Vertriebenen und andern Interessenren« organisiert wurden, wie ich irrtümlich in Hell: 1, S. 40 behauptet habe, sondern von den betreffenden evangelischen und katholischen Institutionen selbst. Außerdem habe man sich darum bemüht, statt nur eines evangelischen Theologen mehrere heranzuziehen, aber leider ohne Erfolg. Schließlich ist auch Dr. Rabl selbst kein Heimatvertriebener, wie man aus meiner Bemerkung auf S. 51, 12. Zeile von unten schließen könnte. Ich folge dem Wunsch, dies zu berichtigen, gern, zumal mir daran liegt, daß die Debatre sadrlidi weitergeführt wird, wofür Herr Dr, Rabl (der ohne Kenntnis meines Aufsatzes sich in diesem Heft ja zu einem andern Aufsatz äußert) Freundlicherweise einen Diskussionsbeitrag in Aussiehe gestellt hat.

Prof. t». W. Sdnoeitzer, Bethel

Die .Zeitsdltift für Evangelische Ethik« erscheint zweimonatlich . Preis je Heft im Abonnement 3,50 DM; einzeln 4,- DM. Sonderpreis für Studenten im Abonnement 3,- DM; einzeln 3,50 DM . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlags haus Gerd Mohn, Mitglied des Gemeinschaftswerks der Ev, Presse e. V. Gesamtherstellung: F. 1. Wagener, Lemgo, Printed in Germany

Die Mitbestimmung der Arbeitnehmer in der Bundesrepublik Deutschland

Geschichtliche Entwicklung - Einfluß auf die unternehmerische Willensbildung – VolkswirtschafHiche Folgewirkungen

VON FRITZ VOIGT

Beim Kongreß der Industriegewerkschaft Metall Anfang September 1962 wiederholte ihr 1. Vorsitzender die von ihm schon vielfach aufgestellte Forderung nach einer gesetzlichen Ausweitung der Mitbestimmung der Arbeitnehmer. Auch auf dem 4. Gewerkschaftstag der Gewerkschaft Nahrung – Genuß - Gaststätten wurde wieder verlangt, die Mitbestimmung der Arbeitnehmer in Großbetrieben, die nur dem Betriebsverfassungsgesetz unterliegen, zu verstärken. In Entschließungen des 5. Bundeskongresses des DGB 1959 wird gefordert! :

».•• 3. die gesetzliche Einführung einer Mitbestimmungsregelung, die dem Montanmitbestimmungsgesetz entspricht, bei allen Unternehmen der Großchemie, der Energiewirtschaft und insbesondere bei solchen Unternehmen, die sich mit der Gewinnung und Verwertung von Kernenergie befassen;

4. die sinngemäße Anwendung der Bestimmungen des Montanmitbestimmungsgesetzes auf Unternehmen anderer als der bereits genannten Wirtschaftszweige, die über einen bedeutsamen Markteinfluß verfügen oder sonstwie von besonderer volkswirtschaftlicher Bedeutung sind, ohne Rücksicht auf die jeweilige Rechtsform der Unternehmen;

5. die Bestimmungen des Betriebsverfassungsgesetzes von 1953 (11. Oktober 1952, d. Verf.) denen des Gesetzes von 1951 für die Montanwirtschaft anzupassen.«

Vergleicht man von Gewerkschaft zu Gewerkschaft aufmerksam die Forderungen, die im Hinblick auf die Mitbestimmung der Arbeitnehmer in Betrieben und Unternehmen erhoben werden, so wird man freilich Unterschiede in der Bewertung der Mitbestimmung und der beanspruchten Dringlichkeit eines weiteren Ausbaues finden.

In offiziellen Stellungnahmen haben die Arbeitgeberverbände in der Bundesrepublik Deutschland die Lösung, die das deutsche Betriebsverfassungsgesetz vom 11. Oktober 1952 (BGBl. I, S. 681) getroffen hat, als die in der jetzigen Lage optimale Lösung bezeichnet. Sie haben sich offensichtlich mit der qualifizierten Mitbestimmung, wie sie in der Bundesrepublik Deutschland für die zwei Wirtschaftszweige des Eisenerz- und Kohle-Bergbaues und der Eisen und Stahl erzeugenden Industrie gilt, abgefundens, lehnen aber eine Ausdehnung dieser Form der Mitbestimmung auf weitere Wirtschaftszweige ab.

Auch die katholische Kirche hat zum Problem der Mitbestimmung Stellung genommen.

1. Entschließung Nr, 27 des 5. Bundeskongresses des Deutschen Gewerksdiaflsbundes von 1959 (Protokoll S.697).
2. Hierzu die interessanten Ergebnisse einer Befragung bei *Fritz Voigt:* Die Mitbestimmung der Arbeitnehmer in den Unternehmungen. In: W. *Weddigen* [Hg.]: Zur Theorie und Praxis der Mitbestimmung, Schriften des Vereins für Socialpolitik, Bd. 24/1, Berlin 1962, S. 110.

In der päpstlichen Sozial-Enzyklika Mater et Magistra (1961) finden sich die Sätze: »In jedem Fall aber sollten die Arbeiter an der Gestaltung der Angelegenheiten ihres Unternehmens aktiv beteiligt werden. Das gilt sowohl für private als auch für öffentliche Unternehmen« (91). »Bei der Erledigung der Angelegenheiten und beim Ausbau des Unternehmens sollte auch die Stimme des Arbeiters gehört und seine Mitverantwortung angesprochen werden« (92)3.

Diese Forderungen nach einer Mitbestimmung der Arbeitnehmer - vor allem nach dem zweiten Weltkrieg - von verschiedenen Seiten in unterschiedlicher Intensität vorgebracht und in einem Teilbereich mit einer Drohung mit Generalstreik mit besonders akuter Dringlichkeit durchgesetzt, werden auch in Zukunft immer erneute überlegungen verlangen. Die öffentlichkeit weiß aber bisher nur verhältnismäßig wenig über das Wirken, die Ergebnisse und Grenzen der Mitbestimmung in der Form, in der sie in der Bundesrepublik Deutschland seit eineinhalb Jahrzehnten eingerichtet wurde.

Selbst wenn weite Kreise sich davor fürchten, dieses politisch heiße Eisen anzufassen, sollte sich die öffentlichkeit doch mehr mit dieser wichtigen Institution auseinandersetzen.

1. Eine der folgenschwersten Versäumnisse in der Frühzeit der Industrialisierung war es, eine Gruppe entstehen zu lassen, in der das Gefühl erwachsen mußte, von dem Recht auf Mitwirkung in der Volkswirtschaft ausgeschlossen zu sein. So mußte angesichts der ungünstigen sozialen Bedingungen jene Lehre Resonanz finden, die den Klassenkampf als historisches Gesetz darstellte und der unterdrückten Klasse versprach, daß ihr nach dem »zwingenden gesetzmäßigen« Ablauf der Entwicklung nach der »Expropriaeion der Expropriateure« die Herrschaft über die Produktionsmittel und in der nunmehr klassenlosen Gesellschaft die unbeschränkte Herrschaft über die Entwicklung zufalle. Bei einem derartigen Kampfziel hat die Idee einer »Micbestimmunge der Arbeitnehmer an der Führung der Unternehmungen in einer Volkswirtschaft keinerlei Platz. Es kommt den von dieser Idee beseelten politischen Kräften! lediglich darauf an, die Widersprüche des Kapitalismus zu verschärfen und die eigengesetzliche Konzentrationstendenz im Verlauf der Industrialisierung zur revolutionären Krise zu treiben. Eine Mitbestimmung der Arbeitnehmer hätte den Trägern dieser revolutionären Idee gegenüber der Forderung auf baldmöglichste kämpferische Erreichung des Endziels der Verstaatlichung bzw. Vergesellschaftung aller

---

3. Vgl. hierzu die Auseinanderserzung schon auf Grund der Botschaften Pius XII.: Ansprache vom 7. 5. 1945 und anläßlich der Sozialen Woche der Katholiken Italiens 1956 – bei *A. F. Utz* und *[, F. Groner* [Hg.]: Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens, Soziale Summe Pius XII., Freiburg 1954-1961, Randziffer 3345 und 6096, mit der Einschränkung in der Ansprache vom 3. 6. 1950 (Randziffer 3266). – O. *v. Neli-Breuning:* Die soziale Enzyklika, Erläuterungen zum Weltrundschreiben Papst Pius XI. über die gesellsdiaftlidre Ordnung, Köln 1950. - Wirtschaft und Gesellschaft heute, Freiburg 1957. - *E. Muhler:* Die Soziallehre der Päpste, München 1958. – *Eberhard Welty:* Die Sozialenzyklika Papst Johannes XXIII., 2. Aufl., Freiburg 1962.

4. Sehr interessant ist es, sich zu überlegen, in welchen Räumen und Kulturkreisen innerhalb des weltweiten Prozesses der Industrialisierung der Marxismus Resonanz fand und in welchen er als polirisdie Idee nicht zündete. Je mehr die Arbeimehmer unüberbrückbare, unlösbare Interessengegensätze zu dem Unternehmer und dem Unternehmen empfinden konnten, erwuchsen bei ihren aktiven Vertretern Klassenbewußtsein und gegen das kapitalistische Unternehmen gerichtete politische Kräfte. Je mehr dagegen aktive Persönlidikeieen in untergeordneten Funktionen eine Chance sehen, bei genügender Tüchtigkeit in Führungspositionen zu gelangen, um so geringer ist die Resonanz des Klassenkampfes.

Produktionsmittel eine Verzögerung der Entwicklung und eine Verschleierung der Positionen im Klassenkampf bedeutet. Eine Forderung nach einer bloßen »Mitbestimrnunge der Arbeitnehmer konnte aus dieser Lage nicht erwachsen.

a) Erst in Reaktion auf den Erlebnishorizont in den Ländern mit weitgehender Verstaatlichung der Industrie, insbesondere in der sowjetischen Besatzungszone, konnte die Idee einer Mitbestimmung der Arbeitnehmer in den Unternehmungen in der Bundesrepublik Deutschland nach 1945 eigene Lebensfähigkeit gewinnen-.

Die Komponenten, die zusammentrafen, damit die Mitbestimmung der Arbeitnehmer in die geschichtliche Wirksamkeit treten konnte, waren recht unterschiedlich. Ihr Zusammenspiel müssen wir schildern, da wir sonst die eigenartige geschichtliche Form der Mitbestimmung im System des deutschen Handels- und Gesellschaftsrechts schwer verstehen könnten und auch kaum begreifen würden, wie, abgesehen von immer wiederkehrenden Fanfarenstößen auf einzelnen Gewerkschaftstagungen, trotz einer sehr unvollkommenen Gesetzgebung und mangelhafter Einpassung der Institution der Mitbestimmung in das geltende Rechtssystem das Wirken der Mitbestimmung der Arbeitnehmer fast völlig geräuschlos- man möchte fast sagen unter Ausschluß der öffentlichkeit - vonstatten gehts,

Dabei sind die Auswirkungen der Mitbestimmung der Arbeitnehmer in der Bundesrepublik Deutschland zumindest in einigen Bereichen der wirtschaftlichen Entwicklung überaus tiefgreifend.

Diese Einwirkungen sind - dies ist vielleicht das Interessanteste der Entwicklung - weniger das Ergebnis harter Kämpfe zwischen den Organen der Mitbestimmung und den vor allem durch das Kapital bestimmten Führungskräften, sondern die Folge eines Zusammenwirkens, einer Einstellung auf eine vom Gesetz geschaffene neue, wenn auch widerspruchsvolle und unvollkommene Rechtsordnung innerhalb eines Teilgebietes der Betriebs- und Unternehmensverfassung. Dabei ist für uns interessant, wie in einigen Bereichen die Mitbestimmung sich erheblich größeren Einfluß auf die Willensbildung der Großunternehmen einzelner Zweige zu verschaffen wußte, als der Gesetzgeber beabsichtigte, während in verschiedenen Bereichen die Auswirkungen und der Einfluß der Mitbestimmung weit hinter dem zurückbleibt, was der Gesetzgeber - im Kompromiß der dort wirkenden Kräfte – erreichen wollte. Dies geht so weit, daß manche Einrichtungen der Mitbestimmung an verschiedenen Stellen höchstens den Charakter hohler Fassaden bieten, die nicht ausgenutzt werden.

b) Werfen wir aber zunächst einmal einen Blick auf einige andere Länder. Die Forderung nach Arbeiterselbstverwaltung in den Ländern der Volksdemokratien, die im Grunde genommen - wenn auch als Reaktion gegen die zentrale Planung und die übermächtige

5. Dies zeigt besonders deuelidi *Hans Jürgen Teuteberg:* Geschichte der industriellen Mitbestimmung in Deutschland, Ursprung und Entwicklung ihrer Vorläufer im Denken und in der Wirklichkeit des 19. Jahrhunderts, Tübingen 1961. Typisch ist die gegenüber heute erheblich andere systematische Stellung der Mitbestimmung, die beispielsweise *Napbtali* auf dem 13. Bundestag des Allgemeinen Deutschen Gewerkschaftsbundes vom 3. bis 7. 9. 1928 in Hamburg forderte (Protokoll, S. 178) und die hierzu zweideutige Resonanz. Vg!. aber auch *Erich Pottboff:* Der Kampf um die Montanmitbestimmung, Köln-Deutz 1957.
6. Hierzu mit interessanten Belegen und Deutungen *Al/red Horné:* Der beklagte Sieg, Gespräche über die Mitbestimmung, Villingen (Schwarzwald) 1959. - *Otto Stolz:* Die Gewerkschaften in der Sackgasse, Ein kritisches Portrait, München 1959.

Bürokratie - eine ähnliche Wurzel wie die Mitbestimmung der Arbeitnehmer in der Bundesrepublik Deutschland hat, wurde im Ostblock Ausgangspunkt eines revolutionären Aufbäumens, insbesondere in Ungarn und Polen/, Ausgang dieser Bewegung war der Weg, den Jugoslawien mit seiner Arbeiterselbstverwaltung eingeschlagen hatte, ein interessanter Versuch, bei dem planwirtschaftliche Elemente mit marktwirtschaftlichen verbunden wurden". Nach dem Grundgesetz über die Verwaltung der staatlichen Wirtschaftsunternehmen und höheren Wirtschaftsvereinigungen durch die Arbeitskollektive verwalten die Arbeiterkollektive die Unternehmen, die im Eigentum einer höheren gesellschaftlichen Einheit stehen, über zu wählende Arbeiterräte und Verwaltungsausschüsse. Der auf drei bzw, zwei Jahre gewählte Arbeiterrat erläßt die Satzung des Unternehmens, faßt Beschlüsse über die Leitung des Unternehmens und die Verwirklichung des Wirtschaftsplans; er genehmigt die Grundpläne und die Abschlußrechnung des Unternehmens und ist auch im Prinzip für die Festsetzung jener Preise verantwortlich, die das Unternehmen nach Marktbedingungen festlegen kann. Der Verwaltungsausschuß als das vom Arbeiterrat gewählte kollektive Operationsorgan beschließt über alle laufenden wichtigen Geschäfte und führt die Beschlüsse des Arbeiterrats aus. Der (gewählte) Direktor des Unternehmens ist einerseits Organ der sozialen Gemeinschaft im Unternehmen, zum anderen dem Staat für die Durchführung der Gesetze und der staatlichen Rahmenplanung verantwortlicher Repräsentant",

Spanien wich jüngstens (1962) zur Festigung des Regimes und als Folge von aufflakkernden Streiks auf die Gewährung beschränkter Rechte einer Mitbestimmung aus[10].

Andererseits gibt es Länder!", in denen eine Mitbestimmung der Arbeitnehmer keinerlei Resonanz findet. Die Gewerkschaften der USA lehnen die Institution der Mitbestimmung scharf ab.

Aber auch innerhalb der deutschen Gewerkschaften gibt es nicht nur begeisterte Zustimmung zu der Institution der Mitbestimmung der Arbeitnehmer und ihren bisher erzielten

---

7. *André Babeau:* Les conseils ouvriers en Pologne, Paris 1960. - *Edward Lipinski:* Zarzadzanie Gospodarka Navodowa w rekadr rad robotniczydr, Tydzien, nr 1/1957. - *Aleksander Bsltii:* Osnovi radnos prava Jugoslavije, Beograd 1958. – *I. Davico:* The Economic Development of Yugoslavia, Beograd 1959. – *Leon Gerlkooii:* Social economic system in Yugoslavia, 2. Auflage, Beograd 1959. - *Ernst-August Koch:* Die Arbeiterselbstverwaltung in jugoslawisdien Unternehmen, in: Betriebswirtschaftliche Forschung und Praxis, Herne und Berlin, 1959/12 (S. 709). - *H. Schleicher:* Das System der betrieblichen Selbstverwaltung in Jugoslawien, Berlin 1962.
8. *Ašer Deleon:* La Participation des Ouvriers dans la Gestion des Entreprises, Beograd 1959. - *M. Bogosavljevic* und *M. Pešaković:* Workers' Management of a Factory in Yugoslavia, Beograd 1959.
9. Die hieraus sich ergebenden Schwierigkeiten erkennt man aus der auffällig großen Fluktuation der Führungskräfte in jugoslawischen Unternehmen. Vgl. ferner die recht unterschiedlichen Tenore in Referaten und Beschlüssen während des 2., 3. und 4. Kongresses des Gewerkschaftsbundes Jugoslawiens.
10. *Ley* 41/1962, por la que se establece la participaci6n des personal en la administraci6n"de las empresas que adopten la forma juridica de Sociedades, vom 21. Juli 1962. - Aus der Rede des Vorsitzenden der Sonderkommission Labadle Otermin vom 14. 7. 1962 vor den Cortes: Die Unternehmung im heutigen Sinne sei keine rein kapitalistische Institution mehr, sondern dringe tief in das soziale Leben des Volkes ein. Die moderne Unternehmung sei infolgedessen keine Angelegenheit einer Handvoll von Kapitalgebern mehr. Sie lebe heute vielmehr aus der Zusammenarbeit der Kapitalgeber mit den Arbeitnehmern.
11. Vgl, den überblick in: Mitbestimmung und Miteigentum in Europa, in: »Politik«, Schriftenreihe zu grundsätzlichen und aktuellen Fragen, hg, von *Arnold Bergstraesser,* Freiburg 1960.

Ergebnissen seit ihrem Entstehen am Ende des zweiten Weltkrieges[12]. Die schärfsten Kritiker der Mitbestimmung, die wir fanden, kamen nicht aus dem Kreis von Unternehmern, sondern von prominenten und überzeugten Funktionären der Gewerkschaft. Mit Recht wiesen sie darauf hin, daß die Mitbestimmung die Kraft der Gewerkschaften als Kampfverband entscheidend schwäche; denn Mitbestimmung bedeutet gleichzeitig übernahme von Verantwortung.

2. Schildern wir zunächst das Zustandekommen der für die Bundesrepublik Deutschland charakteristisch gewordenen Form der gespaltenen Mitbestimmung, der qualifizierten Mitbestimmung in zwei der wichtigsten Wirtschaftszweige auf Grund der Mitbestimmungsgesetze von 1951 und 1956 und der in ihrem Wirkungsgrad vielfach abgestuften einfachen Mitbestimmung (geregelt im Betriebsverfassungsgesetz vom 11. 10. 1952).

Schon hier können wir die Chancen und Unzulänglichkeiten deutlich erkennen, die der Mitbestimmung der Arbeitnehmer in der Bundesrepublik Deutschland anhaflent>.

In Erweiterung der Rechte, die die Weimarer Reichsverfassung den Arbeitern in den Betrieben und Unternehmen zugebilligt hatte, wurde in den Verfassungen verschiedener deutscher Länder nach 1945 festgelegt, daß den Arbeitnehmern ein Mitbestimmungsrecht zustehen soll. Besonders bedeutsam für die Durchsetzung einer weitreichenden Mitbestimmung in zwei wichtigen Wirtschaftszweigen mit vorherrschender Großindustrie wurden Eingriffe der westlichen Besatzungsmächte nach dem Zusammenbruch des Deutschen Reiches am Ende des zweiten Weltkrieges. Sie bezweckten mit den Demontage- und Enteignungsmaßnahmen und der Entflechtung der Konzerne der westdeutschen Eisen und Stahl erzeugenden Industrie vorzugsweise die Zerschlagung wirtschaftlicher Machtpositionen und verbanden damit auch sozialpolitische Umstellungen. In den auf Grund der Entflechtung der Konzerne neugegründeten sogenannten Einheitsgesellschaften wurden auf Drängen der Gewerkschaften sowie mit Zustimmung der im Auftrage der North German Iron and Steel Control tätigen deutschen Treuhandverwaltung und - angesichts der damaligen Unsicherheit der politischen Haltung der Arbeiterschaft - einer Reihe von führenden früheren Vorstandsmitgliedern aus diesem Wirtschaftszweig die Aufsichtsräte paritätisch mit je fünf Vertretern der Arbeitnehmer- und der Unternehmerseite sowie einem Vertreter der Treuhandverwaltung besetzt. Als weiteres Organ einer Mitbestimmung der Arbeitnehmer wird außerdem ein Arbeitsdirektor als gleichberechtigtes Mitglied in den Vorstand entsandt.

---

12. Xavier Herlin: Les experiences allemandes de Cogestion. Tedmiques er réalisations, Paris 1959.

13. Eine Arbeitsgruppe des Instituts für Industrie- und Gewerbepolitik an der Universität Hamburg unter Leitung des Verfassers hat mit Förderung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft über einige Jahre hinweg die Einwirkung der Mitbestimmung auf die Führung der Unternehmen untersucht. Vorgelegt wurden bisher Teilergebnisse: *Fritz Voigt:* Die Mitbestimmung der Arbeitnehmer in den Unternehmungen. In: *Walter Weddigen* [Hg.]: Zur Theorie und Praxis der Mitbestimmung, Schriften des Vereins für Socialpolitik, N. F. Bd. 24 F, Berlin 1962.
Auch die Gewerkschaften, insbesondere die Arbeitsdirektoren veranlaßten eine Untersuchung, vorzugsweise auf der Basis von Interviews: *E. PottboJl,* O. *Blume, H. Duoernell:* Zwischenbilanz der Mitbestimmung, Tübingen 1962.
Weiter sei auf die Untersuchung der Erfahrung vorzugsweise eines speziellen Großunternehmens verwiesen. O. *Neulob:* Der neue Betriebsstil. Untersuchungen über Wirklichkeit und Wirkungen der Mitbestimmung, Tübingen *1960.*

Daß die Mitbestimmungsrechte der Arbeitnehmer heute in der Bundesrepublik Deutschland in verschiedene, in das geltende Handelsrecht schlecht eingepaßte Gesetze aufgespalten sind, in der Eisen und Stahl erzeugenden Industrie und im Eisenerz- und Kohlebergbau am weitesten reichen, in anderen Wirtschaftszweigen erheblich geringer sind, grundsätzlich an den Betrieb als örtliche und technische Einheit (aber nicht an die wirtschaftliche Einheit, das Unternehmen) anknüpfen und der Wirkungsgrad der Mitbestimmung mit abnehmender Betriebsgröße schroff absinkt, ist ein Ergebnis der politischen Datenkonstellation in der Zeit der Bildung der Bundesrepublik Deutschland. Jahrelang wagte der Gesetzgeber über die ersten Ansätze hinaus keine endgültige einheitliche Entscheidung über den Umfang und die Ausgestaltung einer Mitbestimmung der Arbeitnehmer. Am 10. April 1946 erließ der Alliierte Kontrollrat ein Berriebsrätegesetzt", das in verschiedenen Punkten an das Betriebsrätegesetz des Deutschen Reiches vom 4. Februar 1920 anknüpft. Zwar wurde bei Errichtung der Bundesrepublik Deutschland bereits in der ersten Regierungserklärung eine Neuordnung des Betriebsverfassungsrechts, das unter anderem den Arbeitnehmern Mitbestimmungsrechte einräumen sollte, in Aussicht gestellt. Der Umfang dieser Mitbestimmungsrechte wurde jedoch nicht näher abgegrenzt, da hierüber die die neue Regierung tragenden Kräfte keine Entscheidungen wagten und sich der Hoffnung hingaben, daß sich die Spitzenorganisationen der Gewerkschaften und der Arbeitgeber einigen würden. In den Hattenheimer Gesprächen (9.-13. 1. 1950 und 30. bis 31. 3. 1950), in denen man zunächst eine einheitliche Betriebsverfassung für alle Wirtschaftszweige anstrebte, konnten diese Organisationen nur eine teilweise Übereinstimmung erzielen; umstritten blieb das Ausmaß der Mitbestimmung in wirtschaftlichen Angelegenheiten. Im Mai 1950 wurden dann von der CDU15, dem DGB, der SPD16 und dem Bundesministerium für Arbeit unterschiedliche Gesetzentwürfe zur Mitbestimmung und Betriebsverfassung vorgelegt.

Da die Gewerkschaften fürchteten, daß mit Ablauf des Besatzungsstatuts die bisher - wenigstens in einem überragend wichtigen Wirtschaftszweig, nämlich in der Eisen und Stahl erzeugenden Industrie – erworbenen besonders weitreichenden Mitbestimmungsrechte verlorengehen könnten, drohten sie mit einem Streik in der Hüttenindustrie und im Bergbau. In zwei Urabstimmungen sprachen sich je über 90% der abgegebenen Stimmen für einen solchen Streik aus!", überstürzt wurde daraufhin vom Bundestag nach nur verhältnismäßig kurzer Beratung das »Gesetz über die Mitbestimmung der Arbeitnehmer in den Aufsichtsräten und Vorständen der Unternehmen des Bergbaus und der Eisen und Stahl erzeugenden Industrie« vom 21. 5. 1951 (BGBl. I, S. 347) erlassen. Durch dieses gesetzestechnisch unvollkommene sogenannte Mitbestimmungsgesetz wurde die besonders weitreichende (sogenannte qualifizierte) Mitbestimmung im wesentlichen in der Form, wie sie seit 1947 in der Eisen und Stahl erzeugenden Industrie bestand, dort aufrechterhalten und zusätzlich auch im Kohle- und Eisenerzbergbau eingeführt.

---

14. Amtsblatt des Kontrollrates, Seite 133.
15. Bundestagsdrucksache Nr. 970.
16. Bundestagsdrucksache Nr. 1229.
17. Vgl. *E. Potthoff:* Der Kampf um die Montan-Mitbestimmung, Köln 1957, S. 76 ff.

In den Unternehmen beider Wirtschaftszweige ist seitdem als wichtigstes Organ der Mitbestimmung ein Arbeitsdirektor gleichberechtigtes Vorstandsmitglied. Er war ohne Ausnahme profiliertes Gewerkschaftsmitglied, oft sogar Funktionär und behält trotz seiner Eigenschaft als Mitglied des Vorstands in der Regel seine Gewerkschaftszugehörigkeit bei. Er ist damit Ideenträger der Gewerkschaft im Vorstand der Unternehmung. Die Aufsichtsräte werden paritätisch mit Vertretern der Anteilseigner und der Arbeitnehmer besetzt, unter denen sich - in dem Regelfall eines elfköpfigen Aufsichtsrats - je ein sogenanntes »weiteres Mitgliede befindet, das ein gewisses Maß persönlicher und wirtschafl:licher Unabhängigkeit aufweisen soll. Um bei Frontstellungen zwischen beiden Gruppen die Funktionsfähigkeit des Aufsichtsrats zu sichern, glaubte der Gesetzgeber, dieses Gremium in einem komplizierten Wahlverfahren durch eine neutrale Persönlichkeit ergänzen zu müssen, die das Vertrauen beider Seiten genießen soll und die vom Wahlorgan der Gesellschafl: auf Vorschlag der übrigen Aufsichtsratsmitglieder gewählt wird. Wäre der Klassenkampf wieder stärker virulent geworden, hätte diese Klausel eine wichtige Sicherung des Funktionierans der Wirtschafl: darstellen können. So aber wurde, wie wir sehen werden, aus dieser sogenannten neutralen Persönlichkeit etwas ganz anderes, nämlich ein Verhandlungsobjekt zwischen Gewerkschafl:en und Arbeitgebern. Jede der Gruppen »stellt« in etwa die Hälfte der zu besetzenden Stellen die zu wählende Persönlichkeit, die andere Partei erhält dafür jeweils für einen ihrer Vertreter den Vorsitz im Aufsidirsrat.

Das Mitbestimmungsgesetz von 1951 ist ein Sondergesetz für nur zwei Wirtschafl:szweige geblieben. Es sind die Wirtschaflszweige, in denen in Deutschland wie auch in anderen Ländern der Marktwirtschafl: eine ausgeprägte Konzentrationstendenz bisher zu starken wirtschaftlichen Machtpositionen geführt hatte.

Die Androhung gewerkschafl:licher Kampfmaßnahmen, die zu der überstürzten Verabschiedung des Sondergesetzes für zwei Wirtschaflszweige geführt hatte, und die in ihm enthaltenen Zugeständnisse einer besonders weit gehenden Mitbestimmung der Arbeitnehmer, schwächten bei den damals weiterlaufenden Beratungen über ein Betriebsverfassungsgesetz die Durchsetzungsfähigkeit der Forderungen der Gewerkschaft wesentlich ab, eine in der politischen Willensbildung der Parlamente oft zu beobachtende Folge.

Das am 11. 10. 1952 erlassene Betriebsverfassungsgesetz (BGBl. I, S. 681) entsprach dann auch mehr den Vorstellungen der Arbeitgeber als denen der Gewerkschaften, die aber trotzdem die für diesen Fall vergeblich vorher angekündigten Gegenmaßnahmen nicht ergriffen. In den Aufsichtsräten der Kapitalgesellschaften, die ausschließlich dem Betriebsverfassungsgesetz unterliegen, sind den Vertretern der Arbeitnehmer nur ein Drittel der Mandate vorbehalten, die damit also, anders als im Bereich der qualifizierten Mitbestimmung, in der Minderheit sind. Die Wahl eines Arbeitsdirektors als Organ der Mitbestimmung in den Vorstand ist weder vorgesehen noch zulässig. Auf Betriebsebene wird ein Betriebsrat gebildet und mit verschiedenen Mitbestimmungs-, Mitsprache-, Einspruchs-, Anhörungs-, Unterrichtungs- und Initiativrechten ausgestattettt. Als weiteres Organ ist in Unternehmen (nicht Betrieben) mit in der Regel mehr als 100 Beschäftigten ein Wirt-

18. Betriebsverf.G. §§ 6 ff.

schafl:sausschuß19 einzusetzen, dem jedoch nur Anhörungs- und Unterrichtungsrechte zugebilligt werden.

Die Regelung der Mitbestimmungsrechte der Arbeitnehmer im öffentlichen Dienst brachte - zum Teil in Anlehnung an das Betriebsverfassungsgesetz, zum Teil unter Berücksichtigung der besonderen Bedingungen in diesem Bereich - das Personalvertretungsgesetz vom 5.8. 1955 (BGBl. I, S. 477).

Als sich entgegen den ursprünglichen Erwartungen des Gesetzgebers in der Montanindustrie wieder größere Konzerne bildeten, wurde am 7. 8. 1956 das Mitbestimmungsergänzungsgesetzw, nicht ganz korrekt Holding-Novelle genannt, erlassen, das im wesentlichen - aber doch zum Teil erheblich abgeschwächt - die Bestimmungen des Mitbestimmungsgesetzes von 1951 auf sogenannte herrschende Unternehmen in der Eisen und Stahl erzeugenden Industrie und im Kohle- und Eisenerzbergbau ausdehnte. Die im Gesetz getroffene Bestimmung des Begriffs »herrsdrendes Unternehrnen« ermöglicht es jedoch einer Konzernspirze, zu deren Bereich Werke der Montanindustrie gehören, durch Umgruppierungen und Angliederungen sich in gewissem Umfang der qualifizierten Mitbestimmung zu entziehen.

In der Enrwicklung der Institution Mitbestimmung seit 1951 hat sich vieles erheblich anders ergeben, als es der Gesetzgeber, die Unternehmer und die Gewerkschaften erhofften oder befürchteten. In manchen Bereichen wurde das Gewicht der Mitbestimmung weitaus stärker (z. B. in ihrem Einfluß auf die Entwicklung der Löhne und der sozialen Leistungen), in manchen weitaus schwächer (z. B. im Hinblick auf die Konzentrationstendenzen in einzelnen Wirtschaftszweigen), als es den Anschauungen der Mehrheit des Gesetzgebers entsprach. Manche vom Gesetz gewährten Rechte werden (vor allem in Kleinunternehmen) nur ziemlich unvollkommen ausgenutzt, andere faktisch überschritten (z. B. als Folge der Kumulierung der Machtstellung oder der Bildung neuer Abhängigkeiten auf Grund § 75 Akt.G.). Die Willensbildung vor allem der großen Unternehmen hat sich in einigen Bereichen der Wirtschaft unter dem Einfluß der Mitbestimmung, ohne daß dies der öffentlichkeit genügend bewußt wurde, erheblich gewandelt.

Bevor wir diese Veränderung in der Willensbildung näher schildern, müssen wir noch genauer herausarbeiten, wo die Schwerpunkte der Mitbestimmung liegen. Schon oben wurde erwähnt, daß der Wirkungsgrad der Institution Mitbestimmung starke Abstufungen zeigt, und zwar je nach Gesetz, nach Wirtschaftszweig, nach Unternehmensform, nach Unternehmensgröße und nach den in ihrem Bereich tätigen Organen und Persönlichkeiten.

Wie auf Grund der rechtlichen Kompetenzen ihrer Repräsentanten zu erwarten, übt die Mitbestimmung ihren stärksten Einfluß im Bereich der Eisen und Stahl erzeugenden Industrie und des Kohle- und Eisenerzbergbaus aus. Ihre wichtigsten Positionen sind der Arbeitsdirektor als gleichberechtigtes Vorstandsmitglied und die Parität der Vertreter der Arbeitnehmer und der Anteilseigner im Aufsichtsrat. Durch sie werden die Interessen der

19. Betriebsverf.G. §§ 67 ff.
20. Gesetz zur Ergänzung des Gesetzes über die Mitbestimmung der Arbeitnehmer in den Aufsichtsräten und Vorständen der Unternehmen des Bergbaus und der Eisen und Stahl erzeugenden Industrie, BGBI. I, S. 707.

Belegschaft unmittelbar in den für die Willensbildung der Unternehmung wichtigsten Organen vertreten und die Durchsetzung der Interessen in gewissem Umfang erzwungen. Daß in einem eigenartigen und theoretisch interessanten Prozeß der »Filterung« das, was als Interessen der Arbeitnehmer bezeichnet wird, sich wandelt, muß an anderer Stelle untersucht werden.

Interessant dabei ist, daß der Wirkungsgrad der Mitbestimmung in der Eisen und Stahl erzeugenden Industrie aus verschiedenen Gründen durchweg größer ist als im Bergbau. Das ist eine Folge davon, daß im Eisen- und Stahlbereich die Form der sogenannten qualifizierten Mitbestimmung de facto bereits seit 1947 besteht, als Ergebnis der im Zusammenbruch mit seinen unsicheren und ungeklärten Verhältnissen gewachsenen weitgehenden Bereitschaft zur Zusammenarbeit zwischen Vertretern der Arbeitnehmer- und der Untemehmerseite, während im Bergbau erst durch das Mitbestimmungsgesetz von 1951 die qualifizierte Mitbestimmung eingeführt wurde, als sich die Lage nach Gründung der Bundesrepublik Deutschland mit ihrem verhältnismäßig stabilen System der herrschenden politischen Parteien bereits weitgehend konsolidiert und sich die Fronten - zum Teil auch infolge der Auseinandersetzungen und Vorgänge vor Erlaß dieses Gesetzes - verhärtet hatten. Hinzu kommt, daß der Bergbau seit jeher stärker traditionsgebunden ist, neue Kräfte in dem Einflußbereich der Bergassessoren und der unternehmerischen Führungskräfte verhältnismäßig schwer Boden gewinnen können und daß die Zechendirektoren der Unternehmensleitung gegenüber unabhängiger sind als Betriebsleiter in der Eisen- und Stahlindustrie gegenüber ihrem Vorstand und Aufsichtsrat.

In den Wirtschaftszweigen, die ausschließlich dem Betriebsverfassungsgesetz unterliegen, ist der Wirkungsgrad der Mitbestimmung erheblich geringer. Er ist noch am größten bei den Kapitalgesellschaften dieser Wirtschaftszweige, in denen – zum Teil von einer bestimmten Belegschaftsgröße an - ein Drittel der Aufsichtsratssitze den Vertretern der Arbeitnehmer zusteht, ein Recht, das in vereinzelten Fällen von den Arbeitnehmern nicht einmal ausgenutzt wurde. Jedoch nimmt der Einfluß der Mitbestimmung in der Regel mit der Größe des Unternehmens ab und reicht in kleinen Privatunternehmen vielfach nahezu an den Wert Null heran.

3. Um die Eigenart des Wirkens der Mitbestimmung der Arbeitnehmer in der Bundesrepublik Deutschland richtig würdigen zu können, müssen wir kurz die Organe der Mitbestimmung der Arbeitnehmer und ihren Einfluß auf die Willensbildung der Unternehmen untersuchen.

Was uns bei der kritischen Befragung einer großen Zahl von Arbeitnehmern zunächst auffällt, ist der geringe Anteilssatz der Arbeitnehmer, die wirklich die »Mitbestimmung der Arbeitnehmer« tragen, sich mit ihr identifizieren und ihre Probleme voll kennen. Erstaunlich groß ist der Anteil derer, die bei Befragungen der Mitbestimmung völlig gleichgültig gegenüberstehen und nicht einmal die Namen ihrer Repräsentanten wissen. Andererseits ist es unsere überzeugung, daß der polemische Begriff der Mitbestimmung der Arbeitnehmer eine überaus starke politische Ausstrahlungskraft entwickelt. Es ist weiter unsere überzeugung, daß im heftigsten politischen Kampf die Institution der Mitbestimmung der Arbeitnehmer nicht mehr beseitigt oder geschmälert werden könnte. Die Arbeit-

nehmer würden auf die Barrikaden gehen - aber nur, wenn die Mitbestimmung angegriffen würde.

Betrachten wir also dieses eigenartige Wirken der Institution Mitbestimmung der Arbeitnehmer, die in viel zu großer Breite ohne die ständig neuen Inregrationseffekte, ohne den erforderlichen Kontakt zu denen lebt, die in ihr die Unternehmung »mitbestimmen« sollen. Ein Wirken freilich, das selbst bei kritischer Betrachtung *sehr viel Positives* für die Arbeitnehmer hat und ihre Stellung innerhalb des Betriebes gegenüber früher schon entscheidend verbessert hat.

a) Wir sahen, daß in den Unternehmen der Eisen und Stahl erzeugenden Industrie und des Kohle- und Eisenerzbergbaus, die dem Mitbestimmungsgesetz von 1951 oder der Holding-Novelle von 1956 unterliegen, das für die Mitbestimmung der Arbeitnehmer wichtigste Organ der *Arbeitsdirektor* ist, der als gleichberechtigtes Vorstandsmitglied zu bestellen ist. Die in dieser Position heute tätigen Persönlichkeiten waren in der Regel vorher haupr- oder nebenberuflich in einer Gewerkschaft tätig. Die gewerkschaftliche Bindung, die durch das Berufungsverfahren noch betont wird, ist erfahrungsgemäß in starkem Maße eine bestimmende Größe ihres Zielsystems und ihrer Handlungen. Durch das Gesetz wird dem Arbeitsdirektor kein bestimmtes Ressort zugewiesen. Es hat sich die Regelung herausgebildet, daß ihm die Personal- und Sozialabteilung untersteht. Einige besonders aktive Arbeitsdirektoren konnten sich einen größeren Zuständigkeitsbereich sichern (z, B. sogar die Rechtsabteilung oder die allgemeine Verwaltung). Der Arbeitsdirektor als Angehöriger der Gewerkschaft und deren Ideenträger im Vorstand der Unternehmung übt damit im wesentlichen die Funktionen des Arbeitgebers aus!

Hinsichtlich des Einflusses der Arbeitsdirektoren auf die einzelnen Bereiche der Unternehmenspolitik ergibt sich etwa folgendes Bild:

Einen beachtlichen Einfluß[21] erreichen die Arbeitsdirektoren als Organ der Mitbestimmung in der Lohn- und Beschäftigungspolitik der Unternehmungen der Eisen und Stahl erzeugenden Industrie und des Bergbaus, eine Wirkung, die vor allem in Zeiten der Knappheit an Arbeitskräften auf andere Wirtschaftszweige ausstrahlt. Gegenüber früher sind seitens der Gewerkschaften in den Wirtschaftszweigen, in denen heute Arbeitsdirektoren, in ihrer Bestallung und der Dauer ihrer Wirksamkeit abhängig vom Vertrauen der Gewerkschaft, als Organ der Mitbestimmung und als Vorstandsmitglieder tätig sind, Lohnerhöhungen und die Forderung auf Gewährung höherer sozialer Leistungen leichter durchsetzbar.

Wohl jeder Arbeitsdirektor ist bestrebt, der Belegschaft einen größeren Anteil am Ergebnis des Unternehmens zu sichern und deren soziale Position im Unternehmen höchstmöglich zu verbessern. Dennoch gab es einige Fälle, in denen Arbeitsdirektoren mit Erfolg sich Lohnforderungen widersetzten, die ihnen angesichts der Lage ihres Unternehmens zu weitgehend zu sein schienen. Ihre Tätigkeit auf dieser Ebene stieß auffällig häufig zumindest auf wohlwollende Neutralität ihrer Vorstandskollegen, eine Tatsache, die sich

21. Vgl. *F. Yolgt:* Die Mitbestimmung der Arbeitnehmer in den Unternehmungen, in: W. *Weddigen* (Hg.): Zur Theorie und Praxis der Mitbestimmung, Schriften des Vereins für Socialpolitik, N. F., Bd. 24/1, Berlin 1962, S. 207 ff.

wohl damit begründen läßt, daß diese Persönlichkeiten nicht wie »ein Kapitalisr«, zun Beispiel ein Großaktionär oder Einzelunternehmer, das Gefühl haben, die erhöhten Auf. wendungen der Unternehmungen für die Belegschaft aus »eigener Tasche« bezahlen zt müssen. Hinzu kommt als ein besonders bedeutsames Faktum der durch die Mitbestimmung grundlegend veränderten Dynamik der Bildung der Löhne, daß im Arbeitgeberverband Eisen- und Stahlindustrie (dem Tarifpartner der in diesem Wirtschaftszweig tätigen Gewerkschaften) Arbeitsdirektoren im Vorstand und in der Tarifkommission ein Drittel der Sitze innehaben. In diesem Bereich verhandeln also die Gewerkschaften mit ihren eigenen Interessenträgern. Die schroffen ideologischen Gegensätze, die früher bei den Verhandlungen von Arbeitgeber- und Arbeitnehmervereinigungen aufeinanderplatzten, sind nicht mehr gegeben.

In den Arbeitgeberverbänden des Kohlebergbaus dagegen haben zwar Arbeitsdirektoren keine für die Lohnfestsetzung unmittelbar wichtigen Positionen inne. Aber als Leiter der Personal- und Sozialabteilung und als Vorstandsmitglieder üben sie nach den Erfahrungen seit Inkrafttreten der Mitbestimmung dennoch einen Einfluß auf die Festlegung der Richtlinien für Tarifverhandlungen und deren spätere Billigung aus. Es muß in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, daß es in der Montanindustrie seit 1951 nur verschwindend wenige Streiks[22] gegeben hat. Diese Tatsache ist zweifellos eine Folge der Mitbestimmung der Arbeitnehmer.

Im Bereich der Beschäftigungspolitik suchen die Arbeitsdirektoren die Willensbildung der Unternehmungen viel stärker, als dies früher üblich war, dahingehend zu beeinflussen, daß die Arbeitsplätze der jeweils im Betrieb Beschäftigten - nach den bisher gemachten Erfahrungen in der Regel auch nur dieser Gruppe - gesichert, unter Umständen eintretende Flauten durch Füllarbeit überbrückt und damit Entlassungen vermieden werden. Sind trotzdem Entlassungen größeren Umfangs notwendig, so wird versucht durchzusetzen, daß sie über einen längeren Zeitraum verteilt und daß vornehmlich Bummelanten und Querulanten gekündigt wird. Der zu beobachtende Rückgang der Beschäftigungsfluktuation im Bergbau und in der Eisen und Stahl erzeugenden Industrie ist der Tätigkeit der Arbeitsdirektoren mit zu verdanken.

Weiterhin richten die Arbeitsdirektoren das Interesse der Unternehmung intensiver als früher auf Verbesserungen an den Arbeitsplätzen, insbesondere auf Arbeitserleichterungsinvestitionen und auf Arbeitsschutzmaßnahmen.

Bei vielen Arbeitsdirektoren entwickelte sich die Sozialarbeit des Unternehmens in weit höherem Maß, als dies früher, abgesehen von Zeiten der Knappheit an Arbeitskräften, für Vorstandsmitglieder üblich war, zu einem Schwerpunkt ihrer Tätigkeit (soziale Betreuung und Beratung, Errichtung von betrieblichen Sozialeinrichtungen wie Werksküchen, Werkskindergärten, Erholungsheimen etc., Hilfe im Krankheitsfall oder bei Ausscheiden aus dem Berufsleben etc.).

Dies zeigte sich besonders in den ersten Jahren nach Einführung der qualifizierten Mit-

22. Einen eintägigen Warnstreik gegen eine Äußerung eines Vorstandsmitglieds gegen die Mitbestimmung; ferner den achttägigen Streik im Saarbergbau 1962 und wilde Streiks, zum Beispiel im Hüttenwerk Obethausen.

bestimmung, während sich in jüngster Zeit - eine interessante Folge des sich ändernden Erlebnishorizonts eines Teils der Arbeitsdirektoren - die Einstellung zum Teil unter dem Einfluß gewerkschaftlicher Zielsetzung dahingehend gewandelt hat, daß das Unternehmen früher übernommene sozialpolitische Aufgaben nach Möglichkeit der öffentlichen Hand überträgt, die freiwilligen Sozialleistungen tunlichst tarifvertraglich festlegt und sie möglichst über die verschiedenen Unternehmen hinweg einheitlich zu gestalten sucht. Verhältnismäßig hohe Sozialleistungen in einem einzelnen Unternehmen sind erfahrungsgemäß nicht die geeigneten Mittel, die Organisationskraft der Kampfgemeinschaft der Gewerkschaft gerade in dem speziellen Unternehmen zu erhöhen. Offiziell gilt als Begründung, daß die Arbeitsdirektoren die Freizügigkeit der Arbeitnehmer wiederherstellen wollen, die dadurch eingeschränkt war, daß in einem Unternehmen erworbene Ansprüche bei Wechsel zu einem anderen Unternehmen verlorengingen. Die Motive der Arbeitsdirektoren für ihre Arbeit in diesem Bereich der Unternehmenspolirik, bei der die Bindung an die Gewerkschaflens! immer wieder Bedeutung gewinnt, sind sowohl sozialer Art als auch ökonomischer Art (Steigerung der Arbeitsproduktivität, bessere Möglichkeiten der Anwerbung neuer Arbeitskräfte, zum Teil Reduzierung des zu versteuernden Gewinns). Die Arbeitsdirektoren sind ganz anders, als dies früher bei Vorstandsmitgliedern der Fall war, aus ihrem Eigeninteresse gezwungen, bei der Belegschaft und bei den Gewerkschaften Anerkennung und Rückhalt zu finden. Nur so können sie sich eine günstige Ausgangslage für ihre Wiederwahl schaffen.

Auf ein nur wenig geringeres Interesse stößt bei den Arbeitsdirektoren die Investitionspolitik des Unternehmens. Oft beschränken sie sich aber im wesentlichen darauf, *die* Rückwirkungen von Investitionen auf die Lage der Belegschaft zu prüfen, auf die Berücksichtigung von Möglichkeiten gleichzeitiger ArbeitserIeichterung zu dringen und höhere Aufwendungen für die Sozialarbeit zu erreichen.

Der unmittelbare Einfluß der Arbeitsdirektoren auf die Preis- und Konzentrationspolitik des einzelnen Unternehmens ist nach den bisherigen Erfahrungen außerordentlich gering, wenn überhaupt vorhanden. Dennoch ist die volkswirtschafUiche Auswirkung auch der Institution des Arbeitsdirektors auf das Preisniveau der Volkswirtschaft und die sich hieraus ergebenden volkswirtschaftlichen Folgeprozesse beachtlich groß. Ist ein zur Mitwirkung an der Willensbildung befähigtes Organ der Unternehmung in der Lage, auf Grund seiner sozialen Rolle auf den Produktionsfaktor Arbeit einzuwirken und die Kostenstruktur der Unternehmungen langfristig zu verändern, so müssen in einer Marktwirtschaft infolge der sich hier zwangsläufig ergebenden Interdependenz alle Kreislaufströme berührt werden. Wenn wir feststellen, daß die Arbeitsdirektoren gegen Preissteigerungen, soweit bekannt wurde, in keinem Fall Widerstand leisteten, so heißt das nicht, daß die volkswirtschaftlichen Auswirkungen des Entscheidungsgewichts eines Führungsorgans bedeutungslos sind, das von seiner sozialen Rolle aus seine Hauptaufgabe darin sieht, die soziale Lage der Arbeitnehmer zu verbessern und hierbei langfristig und kurzfristig Entscheidungen erzwingt, die auf Grund der überkommenen kapitalistischen Unternehmensverfassung innerhalb der Gesetzmäßigkeit der Marktwirtschaft nicht in die-

23. Vgl. Mirbestimmungsgesetz von 1951, § 13 Abs. 1 Satz 2 und 3.

ser Weise zustande kommen würden. Hierher gehört auch die Beobachtung, daß weder die Arbeitsdirektoren noch die anderen Repräsentanten der Mitbestimmung sich der Konzentration der westdeutschen Wirtschafl: nach dem zweiten Weltkrieg in den Weg gestellt haben, obgleich eines der Argumente der Gewerkschafl:en für die Einführung der Mitbestimmung war, daß sie dazu dienen könne, die erneute Herausbildung von wirtschafl:lichen Machtpositionen zu verhindern.

b) Im überkommenen Aktienrecht ist der *Aufsichtsrat* jenes Organ der Kapitalgesellschaft, das die Geschäfl:sführung überwachen soll. Der Aufsichtsrat ist kein geschäftsführendes Organ, wenn auch in vielen Unternehmen, vor allem in der Eisen und Stahl erzeugenden Industrie und im Bergbau, dem Aufsichtsrat die Genehmigung einer großen Zahl wichtiger Angelegenheiten vorbehalten ist. Der Aufsichtsrat ist auch nicht ein Vorgesetzter des Vorstands. Dennoch hat er eine überaus wichtige Funktion, in der sich der Einfluß der Mitbestimmung stärker auswirkt, als der öffentlichkeit bisher bewußt wurde[24]. Der Aufsichtsrat bestellt die Vorstandsmitglieder auf höchstens fünf Jahre (§ 75 Aktiengesetz 1937), und er hat das Recht der Abberufung des Vorstands.

Betrachten wir zunächst die Situation im Bergbau und in der Eisen und Stahl erzeugenden Industrie, bekanntlich Wirtschaftszweige mit vorherrschender Großindustrie und weitgehender Konzentration in Großunternehmen. Die Parität im Aufsichtsrat innerhalb des Geltungsbereichs der Gesetze der qualifizierten Mitbestimmung von 1951 und 1956 sollte Vertretern der Anteilseigner wie der Arbeitnehmer einen gleichen Einfluß auf die Unternehmungsführung, insbesondere auch auf die Bestellung der Vorstandsmitglieder sichern. Der Gesetzgeber wie auch die öffentlichkeit befürchteten bei Erlaß der Gesetze häufige Kampfabstimmungen, das heißt Frontbildungen zwischen beiden Seiten. Die Befürchtungen des Gesetzgebers haben sich bisher nicht bewahrheitet. Kampfabstimmungen im Aufsichtsrat waren bisher außerordentlich selten; meist wurden alle Beschlüsse einstimmig gefaßt. Ist dies schon eine Folge der ausgleichenden Wirkung der Mitbestimmung der Arbeitnehmer oder ein Ergebnis des Erlebnishorizonts nach dem zweiten Weltkrieg, der dem fast reibungslosen Funktionieren der Mitbestimmung zugute kommt?

Wichtiger als der unmittelbare Einfluß der Arbeitnehmervertreter im Aufsichtsrat, etwa durch Abstimmungen, wurde die mittelbare Beeinflussung der Willensbildung der Unternehmen. Der Vorstand ist angesichts der neuen Abhängigkeiten, denen er ausgesetzt ist, bewußt oder unbewußt bestrebt, entscheidungspflidnige Vorlagen so dem Aufsichtsrat vorzulegen, daß Einstimmigkeit der Beschlußfassung zu erwarten ist. Die Vorlagen der Unternehmensleitung an den Aufsichtsrat berücksichtigen damit durchweg anders als früher von vornherein bereits die Interessen der Arbeitnehmervertreter. Hierin zeigt sich ein nicht zu unterschätzender Einfluß der Mitbestimmung. Er ist weitgehend eine Folge der Tatsache, daß sich jedes Mitglied dieses Organs spätestens alle fünf Jahre dem Aufsichtsrat Zur Wiederwahl stellen muß, der im Bergbau und in der Eisen und Stahl erzeugenden Industrie nach den Mitbestimmungsgesetzen zwar grundsätzlich paritätisch besetzt ist und in dem in etwa der Hälfte der Unternehmen aber die Arbeitnehmerseite über den

24. Genauere Belege vgl, *Eritz Voigt:* Die Mitbestimmung der Arbeitnehmer in den Unternehmungen. Schriften d. Vereins f. Socialpolitik, N. F. Bd.24, Berlin 1962, S. 2871f.

»neutralen Mann« die Mehrheit innehat. Aber auch in den restlichen Unternehmen werden kaum mehr Kampfabstimmungen gegen das Votum der Arbeitnehmervertreter gewagt.

Der Einfluß der Aktionäre, insbesondere der Kleinaktionäre im Aufsichtsrat aber wurde dadurch zurückgedrängt, daß für ihre Vertreter auf Grund der Mitbestimmungsgesetze eine geringere Zahl von Mandaten als früher zur Verfügung steht. Die den Vertretern der Anteilseigner übrigbleibende verhältnismäßig geringe Zahl von Sitzen im Aufsichtsrat wird erfahrungsgemäß heute auf Vorschlag des Vorstandes viel häufiger als bisher den Repräsentanten »befreundete« Unternehmen oder von Banken übertragen. Eine vom Gesetz nicht beabsichtigte, aber doch recht bedeutsame Auswirkung der Mitbestimmung-s.

Die Tätigkeit der Arbeitnehmervertreter im Aufsichtsrat wird von einer im wesentlichen gleichen Interessenlage gesteuert wie die der Arbeitsdirektoren. Allerdings unterliegen sie der »prägenden Kraft« des Unternehmens in geringerem Maße als die Arbeitsdirektoren. Sofern sie aus der Belegschaft kommen, werden sie besonders stark von den Gegebenheiten ihres engeren Arbeitsplatzes bestimmt-s. Sie sind auf spezielle Probleme ihres Unternehmens leicht ansprechbar. Besonders häufig kann der Vorstand sich auf diese Gruppe mit mehr Verlaß stützen als auf einen ihm fremden Aktionär. Die unternehmensfremden Arbeitnehmervertreter im Aufsichtsrat - zum Beispiel die Gewerkschaftsfunktionäre – sind bei ihrer Tätigkeit im Aufsichtsrat meist von einem erheblich anderen Zielsystem erfüllt. Mit nur geringen, je nach Herkommen, Werdegang und Beruf unterschiedlichen Schwerpunkten ist deren Zielsystem durch umfassendere Zusammenhänge bestimmt und nicht in gleichem Maße durch die speziellen Probleme dieses einzelnen Unternehmens. Wenn unter Vermeidung von Kampfabstimmungen schon durch gegenseitige Rücksichtnahme meist eine Einstimmigkeit der Beschlüsse zustande kommt, Setzt jede der Gruppen einen Teil der ihr wesentlichen Ziele durch,

Andererseits darf man nicht verkennen, wieviel taktisches Geschick diese Willensbildung des Unternehmens vom Vorstand erfordert. Manche Angelegenheiten, die früher den Aufsichtsrat beschäftigten, können ihm heute kaum mehr vorgelegt werden, weil hier die Willensbildung zu schwierig ist. Andere Entscheidungen kosten viel mehr Zeit als früher. Das Ausmaß der Einwirkung der Mitbestimmung auf die Unternehmensleitung hängt stark von der Art und der Güte der Zusammenarbeit zwischen Arbeitsdirektor und Arbeitnehmervertretern im Aufsichtsrat ab. Da, wie wir eben sahen, ein Teil der Fragen, die das überwiegende Interesse der Arbeitnehmervertreter finden, nicht zum Zuständigkeitsbereich des Aufsichtsrats gehören (Teile der Lohn-, Beschäftigungs- und Sozialpolitik), ist ein guter Kontakt zum Arbeitsdirektor für sie wichtig. Der Einfluß der Arbeitnehmervertreter – oft weit über die rechtliche Kompetenz des Aufsichtsrats hinausreichend – ergibt sich also indirekt aus der Tatsache, daß sowohl der Arbeitsdirektor wie die übrigen Vorstandsmitglieder bei der Wiederwahl, aber auch bei anderen wichtigen Entscheidungen, ihr Vertrauen und ihren Rückhalt brauchen.

Die Investitions-, Preis- und Konzentrationspolitik der einzelnen Unternehmen wird

---

25. Belege bei *Fritz Voigt*, a.a.O. S. 348ff.
26. Vgl. hierzu *Heinz Kluth:* Der Arbeiter als Ideal und Realität, in: Studium Generale, 14.]g. (1961), H. 3, S. 178ff.

dagegen durch die Arbeitnehmervertreter im Aufsichtsrat in recht geringem Maße ur. mittelbar mitgeformt. Es fehlt den Arbeitnehmervertretern im Aufsichtsrat häufig an de notwendigen Kenntnissen bei der Beurteilung von entsprechenden Beschlüssen und a Interesse. Da aber der Vorstand durchweg bestrebt ist, daß seine Investitions- und Kon zentrationsvorhaben eine möglichst weite Zustimmung im Aufsichtsrat finden und da e in einigen Fällen gezwungen ist, diese gegen den Widerstand einiger Anteilseignervertrete durchzusetzen, versucht er - nach bisherigen Erfahrungen häufig mit Erfolg - durch ein Politik der engen Zusammenarbeit und des großzügigen Entgegenkommens in den Fragen die die Arbeitnehmer besonders interessieren, gleichgültig ob sie zur Kompetenz des Auf sichtsrats gehören oder nicht, die Zustimmung oder mindestens die wohlwollende Neu tralität der Arbeitnehmerseite zu erreichen.

Wieder ist aber festzustellen, daß auch dort, wo eine bewußte Einwirkung der Mit bestimmung auf die Investitions-, Preis- und Konzentrationspolitik nicht stattfindet, irr Zusammenhang der marktwirtschaftliehen Kreislaufgrößen die Mitbestimmung zumindest langfristig in beachtlichem Ausmaß Folgeprozesse auslöst. Werden mehr sozialpolitisch. Leistungen als früher erbracht, wird bei betrieblichen Umstellungen oder bei wirtschafl- liehen Wechsellagen etwa nach einem Auftragsrückgang eine Entlassung von Arbeitskräf- ten möglichst vermieden, wagt der Vorstand bei Lohnforderungen nicht mehr wie frühet im Arbeitgeberverband eine harte Verhandlungstaktik zu unterstützen, so müssen von dieser veränderten Dynamik aus die hieran anknüpfenden marktwirtschaftlichen Folge- prozesse - bewußt oder unbewußt - Änderungen erfahren.

Werfen wir nun einen Blick auf die restlichen Wirtschaftszweige, in denen die qualifi- zierte Mitbestimmung nicht eingeführt wurde.

Die Position der Repräsentanten der Mitbestimmung ist in den Unternehmen mit Auf- sichtsrat, die ausschließlich dem *Betriebsverfassungsgesetz* unterliegen, wesentlich schwä- cher, da hier die Arbeitnehmervertreter mit nur einem Drittel der Sitze in der Minderheit sind. Sie wird weiterhin dadurch beeinträchtigt, daß hier der von den Mitbestimmungs- gesetzen 1951 und 1956 eingesetzte Vertrauensmann im Vorstand fehlt. Dennoch ergibt sich nach den bisherigen Erfahrungen auch hier, vor allem in Großunternehmen mit weiter Streuung des Aktienbesitzes oder mit rivalisierenden Großaktionären, daß der Vorstand häufig an einer guten Zusammenarbeit mit den Vertretern der Arbeitnehmer interessiert ist. In der Regel hat aber schon die Tatsache der Anwesenheit von Arbeitnehmervertretern bei entscheidenden Aufsichtsratssitzungen zur Folge, daß ihre Interessen und Wünsche in gewissem Maße berücksichtigt werden. Sie können besonders in den Fällen einen bemer- kenswerten Einfluß gewinnen, in denen der Vorstand Rückhalt gegenüber dem Einfluß eines Großaktionärs sucht, dessen Ziele - wie es beim Aufbau von Abhängigkeiten zum Beispiel in Konzernen oft der Fall ist - mit den seinigen nicht übereinstimmen. In einer Reihe von bekanntgewordenen Fällen war es dem Vorstand auf diese Weise möglich zu verhindern, daß das von ihm geführte Unternehmen in einen Konzernverband einbezogen wurde.

In den meisten Unternehmen, die ausschließlich dem Betriebsverfassungsgesetz unter- liegen, wurden nach den bisherigen Erfahrungen nur unternehmensangehörige Vertreter

der Arbeitnehmer in den Aufsichtsrat gewählt, auch wenn dessen Mitgliederzahl größer als sechs war und daher unternehmensfremde Persönlichkeiten hätten gewählt werden können. Eine Wahl unternehmensangehöriger Aufsichtsratsmitglieder wird von den Unternehmensleitungen durchweg begrüßt und - soweit dies möglich ist - gefördert, weil sie daran interessiert sind, daß die Gewerkschaften nicht über ihre Funktionäre Einblick in die Unternehmenspolitik gewinnen. Insbesondere ist für den Vorstand die Zusammenarbeit mit Belegschaftsmitgliedern in der Regel leichter und besser.

e) Der *Betriebsrats?* ist ein Organ der Mitbestimmung, dessen hauptsächliche Aufgaben nach der Regelung des Betriebsverfassungsgesetzes auf der Ebene des Betriebs - das heißt also der örtlich-technischen Einheit[28] - und nicht der des Unternehmens liegen. Daher ist auch sein Gewicht zwar in Angelegenheiten, die auf der untersten arbeitsrechtlichen Einheit des Betriebs erwachsen, groß, aber der Einfluß auf die Willensbildung des Unternehmens im Hinblick auf die meisten unternehmerischen Entscheidungen recht gering. In nicht wenigen betriebsratspflichtigen Betrieben (vor allem in kleineren Unternehmen) - Schätzungen auf Grund von Teilerhebungen ergeben einen Prozentsatz von 16. *v*, H. - wurde dieses Gremium überhaupt nicht gewählt oder trotz Wahl nicht aktiv.

Die Mitbestimmung auf der Ebene des Betriebes ist am tiefgreifendsten in sozialen Angelegenheiten. In dem (allerdings nicht sehr systematisch aufgebauten und abgegrenzten) Katalog des § 56 Betr.Verf.G, werden die Bereiche aufgezählt, in denen der Unternehmer nicht mehr allein handeln kann, sondern der Mitwirkung des Betriebsrats (z. B. auf dem Weg über eine Betriebsvereinbarung) bedarf.

Ihr Aufgabengebiet, besonders im sozialen und personellen Bereich, nehmen die Betriebsräte in der Regel sehr ernst. Ihr Einfluß ist (als Folge der rechtlichen Konstruktion von der Basis des einzelnen örtlichen Betriebs aus) nach den Erfahrungen der vergangenen Jahrzehnte durchweg am größten in Mittelbetrieben, geringer dagegen in Klein- und Großbetrieben.

d) Der *Wirtschaftsausschuß*[29] ist das Organ der Mitbestimmung, das vom Betriebsverfassungsgesetz (im Gegensatz zu den ursprünglichen Forderungen der Gewerkschaften) die wenigsten Rechte zugestanden erhielt und das nach den bisherigen Erfahrungen nur selten eine fruchtbare Tätigkeit entwickelt. Eine Reihe von Befragungen lassen die Schätzung zu, daß nur etwa 14% der Unternehmen, die wirtschaftsausschußpflichtig sind, dieses Gremium gebildet haben und es im Sinne des Gesetzes voll einsetzen. Sehr häufig nimmt der Betriebsrat die Aufgaben wahr, die nach dem Betriebsverfassungsgesetz Sache des Wirtschaftsausschusses sind. In einigen wenigen Unternehmen wird allerdings der Wirtschafts-

27. Siehe hierzu auch *A. Horné:* Der beklagte Sieg, Villingen (Schwarzwald) 1959, S. 1831f.
28. Vgl. Beschluß des Bundesarbeitsgerichts vom 9. 5. 1958, I, ABR 5/57, und den Beschluß des Landesarbeitsgerichts Hannover vom 13. 2. 1954, 4 TA 57/53.
29. Aufgabe des Wirtschaftsausschusses ist nach § 67 Betr.Verf.G. die Förderung einer vertrauensvollen Zusammenarbeit zwischen Betriebsrat und Unternehmer. Er ist in allen Unternehmen zu bilden, die mehr als 100 ständige Arbeitnehmer beschäftigen und hat fast ausschließlich nur die Funktion der gegenseitigen Unterrichtung. - Vgl. hierzu auch *Wil/ried Geissler:* Technik der Arbeit im Wirtschaftsausschuß, in: Das Mitbestimmungsgespräch, 5. JS. (1959), H. 6/7, S. 13; *AI/ons Kretschmar:* Bewährt sich der Wirtschaftsausschuß? In: Betriebsberater, Heide1berg 1954, S. 1075; *Achim* v. *Winter/eId:* Der Wirtschaflsausschuß, in: Arbeit und Recht, Köln-Deutz 1955, S. 193.

ausschuß von beiden Seiten als Mittel der Integration geschätzt. Dort ist er sehr aktiv und nimmt auf die Diskussion und Ausgestaltung wichtiger Vorhaben Einfluß.

e) Auf der Ebene der *Hauptversammlung* hat dagegen der Gesetzgeber keinerlei Organ der Mitbestimmung der Arbeitnehmer gebildet, noch Mitbestimmungsrechte gewährt. Damit fällt der unmittelbare Einfluß der Arbeitnehmer auf jene Gruppe der Entscheidungen fort, für die nach dem allgemeinen Handelsrecht die Hauptversammlung zuständig ist.

4. Wenn im folgenden versucht werden soll, zusammenfassend die wichtigsten Einwirkungen der Institution Mitbestimmung in der Bundesrepblik Deutschland auf die Volkswirtschaft nochmals kurz zu skizzieren-v, so ist dabei zu bedenken, daß die Nationalökonomie keine Möglichkeit hat, zu experimentieren, auf diese Weise alle relevanten Einflüsse auf das wirtschaftliche Geschehen isoliert zu betrachten und so ihre Auswirkungen exakt zu analysieren. Dennoch können aus Tatbeständen und erkennbaren Impulsen Schlußfolgerungen gewagt werden.

Bei der Analyse der volkswirtschaftlichen Auswirkungen der Mitbestimmung der Arbeitnehmer muß zunächst berücksichtigt werden, daß die Mitbestimmung in ihrer stärksten Form (Parität im Aufsichtsrat und Entsendung eines Arbeitsdirektors in den Vorstand) in den zwei Wirtschaftszweigen eingeführt wurde, die zur Grundstoffindustrie gehören, die Basis zahlreicher großer Konzerne abgeben, eine hohe Investitionsquote aufweisen und infolge ihres Gewichts alle volkswirtschaftlichen Kreislaufgrößen stark beeinflussen.

Volkswirtschaftliche Folgewirkungen ergeben sich vor allem aus der Tatsache, daß die Willensbildung im Vorstand und Aufsichtsrat sich unter dem Einfluß der Institution Mitbestimmung grundlegend gewandelt hat. Durch die Vertreter der Arbeitnehmer wurden in die Willensbildung der Unternehmungen neue Zielsysteme hineingetragen. Das Streben nach ausschließlich größtmöglichem Gewinn unter Minimierung der Kosten (also auch der Löhne und der Sozialleistungen) als einziges Ziel unternehmerischer, kapitalistischer Tätigkeit ist für die Kapitalgesellschaft, insbesondere für die des Bergbaus und der Eisen und Stahl erzeugenden Industrie und für die Aktiengesellschaften mit breiter Streuung des Kapitalbesitzes, nicht mehr typisch. Mindestens in Teilbereichen der Wirtschaft hat das Unternehmen besser als früher seine soziale Verantwortung erkannt und sie in sein Zielsystem einbezogen.

Die Lohn- und Sozialpolitik der Unternehmen hat sich in diesem Prozeß gewandelt; Erhöhungen der Aufwendungen in diesen Bereichen sind relativ leicht, kampflos und umfangreich erfolge". Die Montanindustrie war Schrittmacherin auf diesem Weg. Infolge der sich ständig verstärkenden Anspannung auf dem Arbeitsmarkt ergab sich die Tendenz, daß auch die anderen Industriezweige, bei denen die Mitbestimmung nur einen gerin-

30. Von O. *Blume* wird in der von den Gewerkschaften und den Arbeitsdirektoren veranlaßten Untersuchung der Einfluß der Mitbestimmung auf volkswirtschafHiche Zusammenhänge bestritten. Vgl. *Potthoff, Blume, Duoernell:* Zwischenbilanz der Mitbestimmung, Tübingen 1962, S. 278 f.

31. Wir brauchen nicht einmal von den Auseinandersetzungen bei den Tarifverhandlungen Ende 1961 und in der ersten Hälfte des Jahres 1962 abzusehen. Sie wären ohne Mitbestimmung wahrscheinlich viel schwieriger gewesen, wie die Beispiele aus der Zeit vor 1930 und heute im uns umgebenden Ausland zeigen.

gen Wirkungsgrad entfalten konnte, in der Erhöhung der Löhne und Sozialleistungen folgten.

Diese Steigerung der Aufwendungen für den Produktionsfaktor Arbeit löst ihrerseits als Folgeprozeß einen beachtlichen Differenzierungseffekt innerhalb der Unternehmensstruktur einer Volkswirtschaft aus. Unternehmen, deren Produktion vorwiegend arbeitsintensiv durchgeführt wird, werden durch die immer wiederkehrenden Erhöhungen der Löhne und der Sozialleistungen mit Notwendigkeit wesentlich stärker getroffen als solche mit überwiegend kapitalintensiver Produktionsweise. Die Automation wurde als Folge einer ständigen Verteuerung des Produktionsfaktors Arbeitskraft hierdurch besonders gefördert. Unmoderne Unternehmen-s - zum Beispiel an ungünstigen Standorten -, denen nicht die Chance der Selbstfinanzierung erwächst, werden im Entwicklungsprozeß zurückgedrängt oder ausgeschaltet. Da der Marktanteil der unterlegenen Unternehmen den »Siegern« zuwächst, wenn sie stillgelegt werden, oder da sie von diesen als juristisch selbständige oder unselbständige Tochtergesellschaften übernommen werden, läuft hierbei ein zusätzlicher Konzentrationsprozeß ab, der indirekt langfristig Folgeprozeß von Veränderungen der volkswirtschaftlichen Kreislaufgrößen ist, auf die die Mitbestimmung der Arbeitnehmer einwirkt, insbesondere eine Folge der ständigen Verteuerung des Produktionsfaktors Arbeit.

Es ist weiter zu fragen, inwieweit sich die erhöhten Aufwendungen für Löhne und Sozialleistungen über den Preis auf die Käufer abwälzen lassen oder nicht. Eine solche Oberwälzung ist dort möglich, wo die Nachfrageelastizität in bezug auf den Preis starr ist. Die höheren Einkommen der Arbeiter begünstigen andererseits den Absatz der Konsumgüter mit hoher Einkommenselastizität. Auch hier zeigen sich interessante Folgeprozesse der Mitbestimmung. Von einer Erhöhung der Kaufkraft der Arbeitnehmer wird der Absatz von Konsumgütern folglich sehr ungleichartig (nämlich im Maßstab der Nachfrageelastizität in bezug auf das Einkommen) betroffen. Auch dieser Impuls führt wieder zu Differenzierungen in der Entwicklung.

Die geschilderte Entwicklung auf dem Sektor der Löhne und Sozialleistungen schränkt die Mittel ein, die den Unternehmen zur Selbstfinanzierung (und zur Ausschüttung an die Aktionäre) zur Verfügung stehen. Wenn sie hauptsächlich zu Lasten der Möglichkeit der Selbstfinanzierung gehen, muß entweder die Investitionstätigkeit eingeschränkt - diese Folge konnte im vergangenen Jahrzehnt kaum beobachtet werden - oder zusätzlicher Kredit, insbesondere kurzfristiger Kredit aufgenommen werden. Der erste Fall hat Rückwirkungen auf die Investitionsgüterindustrie, der zweite birgt einen Geldschöpfungsprozeß in sich - mit den bekannten Folgen der Erhöhung der Gewinne (es herrschte im vergangenen Jahrzehnt Vollbeschäftigung) und weiter erhöhter Investitionsneigung. Die verschiedenen Unternehmen und die verschiedenen Wirtschaftszweige werden hierdurch sehr unterschiedlich betroffen.

32. Beachten wir: Das Veralten der Produktionsanlagen eines Unternehmens ist nicht immer das Ergebnis fehlender unternehmerischer Fähigkeit. Modernisieren kann nur das Unternehmen, das genügend verdient. Je höher die Rentabilität ist und sein wird, um so leichter ist die Finanzierung. In diesem Differenzierungsprozeß können sich langfristig große raumwirtsdiafllidie Verschiebungen, eine wirtschaftliche Verödung bestimmter Gebiete und Impulse der Konzentration verbergen.

Während also der unmittelbare Einfluß der Institution Mitbestimmung auf die Investi tionspolitik eines einzelnen Unternehmens gering ist, läßt sich jetzt deutlich erkennen, da! sie über Sekundärprozesse einen beträchtlichen Einfluß auf Art und Umfang der volks wirrschaftliehen Investitionstätigkeit und damit auf Form und Umfang weiterer volks wirtschaftlicher Entwicklungsprozesse gewinnen kann und muß.

5. In der staatswissenschaftlichen Literatur, die in der Zeit des absoluten Staates ent stand, aber auch in jüngerer Zeit in Staaten, die von einem einzigen Menschen diktatorisd geführt wurden, findet man regelmäßig die Begründung, daß ein einzelner hervorragen der Mensch an der Spitze des Staates eine besonders wirksame, schlagkräftige, den Ge gebenheiten einer Lage jeweils optimale Willensbildung des Staates garantiere. Müßte diese einheitliche Führungsspitze im Staat die Entscheidungsgewalt mit anderen Kräfter teilen, so könne nur eine Minderung der Qualität der staatlichen Willensbildung eintreten Auch die marktwirtschaftliche Theorie geht heute noch von dem Idealbild des einzelner Unternehmers aus, der in voller Entscheidungsgewalt über die Kombination der Produktionsmittel in freier, unabhängiger Entscheidung jeweils die der Marktsituation entsprechende optimale Entscheidung trifft. Jede Investition, jede neue Kombination der Produktionsmittel, jede wirtschaftliche Entwicklung ist nach der marktwirtschafelichen Grundkonzeption das Ergebnis derartiger unabhängiger Entscheidungen schöpferischer Unternehmer. Nur unter dieser Voraussetzung der freien Entscheidung der Summe aller Unternehmer, die wagnisfreudig die der Marktlage entsprechende optimale Entscheidung treffen, könne ein Maximum des Sozialprodukts und ein Optimum der wirtschaftlichen Entwicklung erreicht werden.

Als nach dem trostlosen Zusammenbruch des preußischen Staates der Reichsfreiherr vom Stein am 19. November 1808 dem aufstrebenden Bürgertum die Selbstverwaltung der Gemeinden zugestand, verzichtete er damit zwar auf die Einheitlichkeit der staatlichen Willensbildung. Er erreichte aber, daß die innere Kraft und Lebensfähigkeit des preußischen Staates, der unter dem Einfluß der Wohlfahrtspolitik der absoluten Staatsidee kraftlos und initiativarm geworden war, in einem geschichtlich eindrucksvollen Maße aufblühten. Der Integrationseffekt zugunsten der stärkeren Lebensfähigkeit des Staates, den die gemeindliche Selbstverwaltung erzeugte, war größer als die etwaige Abschwächung infolge des Verlustes der einheitlichen Willensbildung. Die gleiche Erfahrung konnte man machen, als die parlamentarische Demokratie eingeführt wurde. Niemand kommt heute mehr auf den Gedanken, nachweisen zu wollen, daß nur ein einzelner an der Spitze des Staates stets den nötigen überblick hätte, um den Staat optimal zu führen, und daß die Integrationseffekte unwesentlich seien.

Eigenartigerweise gibt es in der wirtschaftswissenschaftlichen Theorie sehr viele Lehrmeinungen, die heute nodi die Mitbestimmung der Arbeitnehmer lediglich von der Perspektive der Minderung der Entscheidungsgewalt des Unternehmers sehen. Nach den Erfahrungen des vergangenen Jahrzehnts können wir demgegenüber feststellen, daß die Integrationseffekte, die die Mitbestimmung auslöste, zwar nidit so groß waren, wie sie hätten sein können, wenn die Institution besser gearbeitet hätte und sich um engere Kontakte zu denen gesorgt hätte, die sie eigentlich vertreten soll. Dennoch müssen wir fest-

stellen, daß der Integrationseffekt der Mitbestimmung in bezug auf die Ziele und die Verfassung des Unternehmens erstaunlich groß war und auch wohl künftig sein wird. Die Abschwächung der Virulenz des Klassenkampfes in der Bundesrepublik Deutschland ist zumindest zum Teil mit ein Ergebnis der Mitbestimmung der Arbeitnehmer. Die Besserung der Qualität des Produktionsfaktors Arbeit, zum Beispiel durch die beachtliche Verringerung der Zahl und der Intensität der Streiks und der sonstigen Arbeitskämpfe, ist ihr Werk. Der Arbeiter erhielt innerhalb des Großunternehmens eine erheblich andere Position, als sie für frühere Zeiten und auch noch teilweise in dem uns umgebenden Ausland typisch ist.

Die Mitbestimmung der Arbeitnehmer hat sich demzufolge im vergangenen Jahrzehnt besser bewährt, als ihre Gegner befürchteten. Dennoch besteht kein Grund für die Persönlichkeiten, die innerhalb der Mitbestimmung der Arbeitnehmer tätig sind, mit dem Ergebnis ihres Wirkens uneingeschränkt zufrieden zu sein. So wie die gemeindliche Selbstverwaltung unter bestimmten Bedingungen in der Lage war, durch die von ihr erzeugten Integrationseffekte die Stärke und die Lebensfähigkeit des Staates zu erhöhen, und die parlamentarische Demokratie dem Staat völlig neue, wertvolle Impulse und Lebenskraft vermittelte, so haben beide Institutionen in der geschichtlichen Entwicklung Perioden durchgemacht, in denen infolge der Erstarrung der Institution die Integrationswirkungen auf ein Minimum zusammenfielen und die Entwicklungsfähigkeit des Staates gefährdet wurde. Hoffentlich halten die tragenden Kräfte der Mitbestimmung der Arbeitnehmer sich diese historischen Erfahrungen immer vor Augen!

LITERATUR

W. M. BlumenthaI: Die Mitbestimmung in der deutschen Stahlindusrrie, Bad Hornburg *v,* d. H, Berlin, Zürich 1960. - *A. Horné:* Der beklagte Sieg, Gespräche über die Mitbestimmung, Villingen (Schwarzwald) 1959. - *A. Jungbluth:* Arbeitsdirektor und Betrieb, Erfahrungsbericht aus einem Hüttenwerk, München 1957. - O. *Neuloh:* Der neue Betriebsstil. Untersuchungen über Wirklichkeit und Wirkungen der Mitbestimmung, Tübingen 1960. - *H. Neumann-Duesberg:* Betriebsverfassungsrecht, Berlin 1960. - *E. Pottho/f:* Der Kampf um die Montan-Mitbestimmung, Köln 1957. - *E. Pottbof],* O. *Blume, H. Duuernell:* Zwischenbilanz der Mitbestimmung, Tübingen 1962. - *F. Voigt:* Die Mitbestimmung der Arbeitnehmer in den Unternehmungen. Eine Analyse der Einwirkungen der Mitbestimmung in der Bundesrepublik Deutschland auf die Unternehmungsführung, in:W. *Weddigen* (Hg.): Zur Theorie und Praxis der Mitbestimmung, Berlin 1962. - *H.R.H. Wagner:* Erfahrungen mit dem Betriebsverfassungsgesetz, Köln 1960. - *W. Weddigen:* Begriff und Produktivität der Mitbestimmung, in: *W. Weddigen* (Hg.): Zur Theorie und Praxis der Mitbestimmung, Berlin 1962. - Zu den gesetzlichen Bestimmungen vgl. die einschlägigen Kommentare.

Prof. Dr. Dr. F. Voigt *Hamburg* 13, *Von-Melle-Park 9*

Zur gegenwärtigen Situation der seelsorgerliehen Praxi:

Eine theologisch-anthropologische Untersuchung ihrer Problematik"

VON KLAUS M. LUTZ

1. SINN UND ZIEL EVANGELISCHER SEELSORGE

H. van Oyen sagt von der Aufgabe des Arztes: »... er soll den ganzheitlichen Menscher nach Leib und Seele in die Totalität einer gesunden und normalen Persönlichkeit re-integrieren.«! Dies gilt in einem umfassenderen Sinne auch von der Aufgabe, die einem evangelischen Seelsorger aufgetragen ist. Denn evangelische Seelsorge ist die an Gesinnung und Empfinden, Handeln und Verhalten Jesu sich orientierende barmherzige und vorurteilsfreie Fürsorge für einen geschichtlichen Menschen in der Totalität seines Menschseins unter Beachtung seiner zeitlichen und ewigen Bestimmung. Dieses totale Menschsein kann weder mit Seele noch mit Natur des Menschen ganz umschrieben werden; es umfaßt vielmehr beide in ihrer geschichtlich einmaligen Konstellation und Beziehungseinheit an einem bestimmten kulturgeschichtlichen Raum-Zeitpunkt mit all jenen verschiedenen Daten, welche nun einmal die Wirklichkeit und das Wirklichwerden des Menschen mitbestimmen.

Gegründet auf den Erlösungswillen Gottes, auf seine Erlösungstat in dem Leben, Sterben und Auferstehen des Jesus von Nazareth und in der Gewißheit seiner Wiederkunft nimmt die evangelische Seelsorge in der Vollmacht Christi, in seiner Nachfolge, das Mandat einer Anwaltschaft für den Menschen unter der Herrschaft der Sünde wahr, in der Zeitspanne zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft Christi also. Die Bestimmung dieses Mandates ist die: der unter der Macht und dem Einfluß der Sünde stehende, durch sie angefochtene und nun seinerseits seine Umwelt anfechtende Mensch soll zu einem Leben der froh und frei bejahten ganzheitlichen Verantwortung, zu einem Leben der »besseren Gereditigkeir«, eben zu einem Lehen unter der Herrschaft Gottes angeleitet werden.

Indem sie auf den geschichtlich einmaligen Persönlichkeitskern eines wirklichen Menschen ausgerichtet ist, ihn erkennt und ihm gerecht wird, sucht und triffi die Seelsorge den Menschen auf all seinen Existenzebenen, in all seinen Lebensäußerungen-. Sie findet den Menschen selbst hinter dem ihn so oft verdeckenden Mantel seiner Erscheinungen, Taten und Verhaltensweisen. Ist die Seelsorge wirklich das, was sie nach Christi Willen sein soll: Anwaltschaft des Heiligen Geistes für den Menschen unter der Macht der Sünde, so erfaßt sie ihn auch als Wirklichkeit, nicht als Schein.

Nur wenn sie sich und ihren Dienst so versteht, kann es ihrem stellvertretenden Dienen gelingen, dem angefochtenen Menschen zum Freiwerden von seiner Lebenslast zu verhelfen, eine konkrete Anfechtung zu überwinden, verantwortungsfähig und verantwortungsbereit zu den in seinem Leben nun einmal vorhandenen menschlichen und sachlichen

* Diese Untersuchung ist ein Aussehnirr einer größeren Studie zur gegenwärtigen Situation und Aufgabe der evangelischen Seelsorge, welche der Verfasser demnächst zu veröffentlichen hofft.

1. ZEE 1960, S. 193.
2. Siehe hierzu die Besdireibung des menschlichen HandeIns und Existierens in: Glaube und Handeln, Slg. Dietrich, Bd. 130, S. XXII.

Aufgaben und Verpflichtungen zurückzukehren, bereit und imstande, sein Leben - hörend auf Jesu eigentliches Wort - liebend, schöpferisch und eigenständig innerhalb der Grenzen zu gestalten, die uns Menschen in unserer geschichtlichen Wirklichkeit nun einmal gesetzt sind.

Begriff und Aufgabe der Seelsorge umfassen also zwei Aspekte:

Einmal ist Seelsorge das aus dem kompromißlosen Annehmen des Evangeliums mit all seinen Konsequenzen sich in liebender Verantwortung als Wahrnehmung der Anwaltschaft im Heiligen Geist vollziehende Handeln an und für den Angefochtenen, der - überwältigt von dem Druck der Sünde - aus seiner Verantwortung gegenüber Gott und Mitmensch geflohen ist oder zu fliehen droht.

Zum andern ist Seelsorge das aus diesem Handeln in der Vollmacht Christi resultierende Geschehen, das der Angefochtene an sich erfährt, durch das er vom Objektsein des Erlebens, Erleidens und Vollziehens der Sünde wieder zum Subjekt seines Lebens und dessen Gestalten nach dem Willen und der Zielsetzung Gottes wird.

Damit ist evident: Die Seelsorge ist nichts anderes als angenommene, gelebte und nun im Mitmenschen und dessen Leben Gestalt gewinnende Verkündigung des Evangeliums. Seinen Inhalt umreißt noch immer am schärfsten die Engelsbotschaft der Heiligen Nacht; seine Erfahrung bezeugt am wahrhaftigsten das Johanneswort: »Und von seiner Fülle haben wir alle genommen Gnade um Gnade.e'

11. ERSCHWERNISSE DES SEELSORGERLICHEN DIENSTES THEORETISCHER NATUR

Die praktischen Erfahrungen eines Seelsorgers, der sich und sein Wirken nüchtern und selbstkritisch beobachtet, stehen jedoch weithin im Gegensatz zu den unter I. skizzierten Aufgaben und Zielsetzungen der Seelsorge. Sie werden statt dessen häufig durch zwei Momente bestimmt:

1. Durch ein lähmendes und deprimierendes Gefühl der Hilflosigkeit dem Menschen gegenüber, dem er in dem Akt der Seelsorge beizustehen hat.

2. Durch ein Gefühl der Ratlosigkeit; diese überkommt den Seelsorger oft dann, wenn er im Verlaufe einer seelsorgerliehen Begegnung und ihrer ihm sich stellenden Herausforderungen sich gewissenhaft überlegt, was nun hier das Gott-Gewollte und dem Menschen Helfende sei, was er in dieser bestimmten Konstellation im Namen und an Stelle Christi zu sagen, zu raten und zu tun habe.

Wesentliche Gründe dieser Hilf- und Ratlosigkeit scheinen uns in der Kirche und in ihren Seelsorgern selbst zu liegen. Im folgenden seien einige von ihnen kurz skizziert, ohne daß diese Aufstellung Anspruch auf Vollständigkeit hinsichtlich ihrer Zahl und ihrer eingehenden Erhellung erheben könnte.

1. Die unzulängliche Bildung und Ausbildung des Theologen als Seelsorger. Zum ersten scheint die heute übliche Ausbildung des Theologen, soweit sie auf die Wahrnehmung des Mandates der Seelsorge zielt, unzulänglich zu sein; während seines Studiums erfährt der

3. Joh. I, 16.

Theologe im Grundsätzlichen und im Einzelnen zu wenig über seelsorgerliehe Theorie und Praxis. In diesem Sachgebiet wird an und mit den Studenten zu wenig gearbeitet. So gehen die Theologen auch dann, wenn sie Lehrvikariat und Predigerseminar absolviert haben, letztlich unvorbereitet in ihren schwersten Diensts.

Gewiß besteht bei der seelsorgerliehen Ausbildung eine methodische Schwierigkeit. Während beispielsweise ein Lehrer der Medizin seinen Schüler bis ins letzte seiner Tätigkeit mit hineinnehmen kann, dessen eigenständiges Arbeiten anzuleiten und zu beraten vermag, verbietet die sublime Intimität der Seelsorge dem theologischen Lehrer diesen Weg. Ferner vollzieht sich die praktische Seelsorge eben weithin unter Imponderabilien, durch intuitives Erfassen menschlicher Daten und Konstellationen; diese aber können – wenn überhaupt – nur durch lange Erfahrungen im Dienst der Seelsorge gewonnen werden.

Andererseits haben jedoch - und hier öffnet sich ein Feld realisierbarer Möglichkeiten _ die verschiedensten Wissenschaften wie Soziologie, Biologie, Psychologie, Psychiatrie, Kulturanthropologie usw. anthropologische Einzelerkenntnisse in den vergangenen Jahrzehnten erarbeitet, deren Kenntnis und Anwendung für den Seelsorger und für den Angefochtenen segensreich wären". Solche Kenntnisse lassen sich aber weder durch sporadische Fachvorträge noch durch private Liebhabereien eines Theologen, sondern nur durch ein exaktes Studium gewinnen.

Wenn es für die Kirche selbstverständlich ist, daß nur derjenige für das Predigtamt qualifiziert ist, der eine gründliche Ausbildung in Schriftkenntnis, Lehre und Homiletik durchlaufen hat, so sollte es ihr billig sein, vom Seelsorger eine ebenso fundierte Ausbildung in diesen anthropologischen Kenntnissen zu erwarten und eine solche Ausbildung ihm zu ermöglichen.

2. Das leib-seelische und das kulturell-gesellschaflliche Geprägtsein des Seelsorgers. Der wirkliche und komplexe Mensch lebt und handelt niemals vorurteils- und wertfrei. Er lebt und denkt als Mensch einer bestimmten Zeit, einer Rasse, eines Volkes, einer gesellschaftlichen Schicht, einer Glaubensgemeinschaft; er ist Mensch eines bestimmten kulturgeschichtlichen Raum-Zeitpunktes und dessen Daten und Konstellationen. Ebenso besitzt jeder wirkliche Mensch teils durch Vererbung und Veranlagung, teils erworben eine ganz bestimmte leib-seelische Prägung mit positiven und negativen Potenzen. Dies zusammen steuert und beeinflußt sein Empfinden und Denken, sein Handeln und Verhaltens, Es ist evident, daß all dies in großem Ausmaße in seine Wert- und Normensetzung, in sein Verhalten der Umwelt gegenüber hineinspielt/, Was so für jeden Menschen gilt, gilt auch für den Seelsorger. Unter diesen apriori gegebenen Daten hört und verkündigt er das

4. So fehlt etwa bei der Ausbildung von Gemeindehelferinnen an der evangelischen sozialen Frauenschule Freiburg i, Br. das Fach Ethik im Lehrplan.
5. Zum Beispiel wäre hier auf die für die seelsorgerliche Praxis so notwendige Unterscheidungsfähigkeit von Neurosen, Psychosen usw. zu verweisen.
6. Siehe *A. Carrel:* Der Mensch, das unbekannte Wesen, München 1955, S. 44 f.
7. Für den Bereich des geschlechtlichen Lebens zeichnet der Kinsey-Rapport dieses Datum anschaulich und im einzelnen.

Evangelium, übt er Seelsorge aus. Darum begegnet er zunächst seinen Mitmenschen nicht unvoreingenommen und vorurteilsfrei.

Vorurteilslosigkeit und Unvoreingenommenheit sind aber die sachlichen Voraussetzungen, um den anderen verstehen zu können; der Seelsorger vor allem muß den Angefochtenen verstehen, will er ihm helfen. Selbstverständlich kann der Seelsorger dieses Datum der Vor-Prägung für seine Person nicht beseitigen. Das ständige Vergegenwärtigen dieses Tatbestandes aber wird ihn kritisch seiner eigenen Position gegenüber machen und ihm so dazu verhelfen, zu dem anderen zu kommen, Wesentliches der beiderseitigen Orientierung und Struktur vom Unwesentlichen zu unterscheiden. Und solches ist wichtig, denn das, was *[, Eysenck* über die Folgen solcher Vor-Prägung in den Beziehungen von Arzt und Patient feststellt, gilt im übertragenen Sinne auch für die Beziehung von Seelsorger und Angefochtenems: Männer und Frauen der Oberschicht sind es, die unsere Gesetze erlassen und den Versuch unternehmen, Leuten anderer sozialen Schichten zu raten und zu helfen. überall, wo Gebildete das Verhalten von Menschen etwa niederer Schichten vorhersagen wollen, treten infolge der verschiedenen Anschauungen, Gewohnheiten und Normen Schwierigkeiten auf. In der klinischen Behandlung richtet sich diese beispielsweise weitgehend nach den Vorstellungen, die Ärzte haben, nach Normen also der sozialen Oberschicht, die sich von den Normen der Ratsuchenden weitgehend unterscheiden.

Unter 3. werden wir auf weitere Ursachen dieses Phänomens eingehen. Es wäre hier nur noch zu fragen, inwieweit die soziale Herkunft des Geistlichen usw. sich nicht verhängnisvoll auswirkt in Ratschlägen Menschen anderer Herkunft gegenüber, sei es zu Ehe- oder Familienfragen oder zu Problemen des wirtschaftlichen und politischen Lebens. Zwar will in seinem Raten jeder Seelsorger vom Evangelium ausgehen, die genannten anthropologischen und gesellschaftlichen Faktoren können jedoch das rechte Verständnis des Evangeliums brechen und verzerren",

3. Das Ghettodenken und die Ghettosprache des Geistlichen und der Kirche. Wort und Sprache sind die wichtigsten menschlichen Kommunikationsmittel. Darum *wird* Seelsorge dort unmöglich, wo Seelsorger und Angefochtener beim Sprechen der gleichen Muttersprache einander nicht verstehen können; *die* gleichen Worte und Begriffe füllen sie mit verschiedenem Inhalt. Ihr beiderseitiges Denken und Sprechen ist bei aller formaler *Gleichheit* material nicht mehr kongruent. (Wir erinnern daran, daß vielen Zeitgenossen *die* Sprache der Kirche, in Predigt und Gebet ebenso wie im Liedgut, wie die Sprache eines esoterischen *Zirkels* klingt.) An dieser Diskrepanz scheitern viele seelsorgerlichen Begegnungen, sie scheitern am Fehlen einer sprachlichen Verständigungsmöglichkeit. Die eine gefährliche Folge davon ist eine oft völlig schiefe Erhellung jener anthropologischen Sachverhalte, in denen die Anfechtung des Mitmenschen begründet *ist.* Einen Teil der Ursachen hierfür haben *wir* unter 2. genannt.

Die geschichtliche Kirche empfindet diesen, ihr Arbeiten belastenden Tatbestand durchaus. Die Gründe hierfür sieht *sie* unter anderem in *einer* Entchristlichung *dieser Zeit* und

8. H. J. Eysenck: Wege und Abwege der Psychologie, rde 17, S. *107.*

9. Vgl. *KI. v. Bismarck:* Milieuverengung der dirisrlidien Gemeinde, ZEE 1957, S. 20 ff.

in einer Entleerung der Sprache. Auf zwei Wegen sucht sie dem zu begegnen. Einmal durch eine Wiederbelebung von Sprache und Symbolen vergangener Epochen der Kirchengeschichte; zum andern durch ein formales Anpassen an die scheinbare Sprache dieser Zeit. (Für solchen Versuch ist etwa die Sprache eines *P. Leppich* 5] sowie die der katholischen Bildpost symptomatisch; auch die fundamentalistische Sprache *B. Grahams* wäre hier zu nennen. Die letztere kann aber den Menschen in seiner heutigen Lebenswirklichkeit deshalb nicht treffen, weil ihr ein zu individuelles Bild vom Menschen zugrunde liegt und sie das Verflochtensein des Menschen und seines Geschicks mit dem Geschehen in Zeit und Gesellschaft nicht berücksichtigt.)

Können wir aber wirklich behaupten, diese Zeit und ihre Menschen seien entchristlicht? Wir verneinen diese Frage. Solche Deutung scheint uns zu vordergründig. Die Lebensproblematik des Menschen blieb gleich. Das machen Vergleiche mit den menschlichen Lebensfragen und Lebenssituationen der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Epochen deutlich. Der Untersmied zur Vergangenheit liegt vielmehr darin, daß des Menschen Welt in jeder Dimension größer geworden ist. Mensch und Gesellschaft kommen im Erfassen, Verarbeiten und Verkraften jener Daten und Potenzen nicht nach, die sie im Rahmen der creatio continua erschließen können und erschließen müssen. Ferner ist zu berücksichtigen, daß in den abendländisch-atlantischen Gesellschaftskörper mit seinem Geschehen und Erleben heute Kulturen und Gesellschaften einbezogen sind, die nie in dem Maße von der Botschaft Jesu und dem Ethos der Schrift durchsetzt worden sind, wie der heute in Europa und der übrigen Welt oft mit Unrecht geschmähte atlantische Gesellschaftskörper.

Unter diesem Aspekt gesehen kommen die ökumenische Bewegung und die christliche Mission etwas spät. Das Christentum ist zumindest unter dem Gesichtspunkt keine Weltreligion, daß seine Botschaft und die ihr immanenten Werte und Normen allgemein als verbindlich anerkannt würden. Spätestens seit dem Ausgang des Mittelalters verlor die Kirche den intensiven Kontakt mit der Welt und ihrem Geschehen. Die Kluft zwischen der Kirche und ihrer Verkündigung einerseits und Mensch und Gesellschaft mit ihrem Erleben, ihren Erfahrungen und Erkenntnissen andererseits wurde immer breiter. Dieses Datum ist deswegen theologisch nicht negativ genug zu beurteilen, weil Jesus Christus nach dem Zeugnis der Sdirifl den ganzen und wirklichen Menschen suchte und fand in seinem realen Leben.

Das ändert jedoch nichts daran, daß die Kirche in einem geistigen und existentiellen Ghetto lebt. Fragen wir nach den Ursachen hierfür, so stellen wir, wie oben gezeichnet, fest, daß die Kirche in den Vorstellungen und Denkschemata vergangener, vielleicht für die Kirche ruhmvollerer, aber eben doch zurückliegender Epochen lebt und denkt. Verbunden damit als Ursache und Folge in Wechselwirkung zeigt sich die Milieuverengung der diristliehen Gemeinde'P, Diese äußert sich vornehmlich in der Struktur und Quali-

---

10. Diese Milieuverengung wird verstärkt durch die begrenzte gesellschaftliche Basis des geistlidten Standes auf Grund seiner Herkunft. Hier fehlen die Vertreter der oberen und der unteren gesellsdtaftlidten Schichten. So entstammten 1959 22,2°10 der bayrisdten Theologiestudenten dem Pfarrhaus, 8,6 °/0 dem Lehrerstand, aber nur 2,9°/0 den Bauern- und Arbeiterfamilien. Zit. Deutsdtes Pfarrerblatt *196212,* S. 44.

fikation des geistlichen Standes. In der modernen, pluralistischen Gesellschafl: bleibt der Geistliche ein Fremder; er unterscheidet sich von den Menschen seiner Umwelt nicht - wie es sein sollte - geistlich und menschlich, sondern soziologisch und ideologisch. Dies ist tragisch, denn gerade in einer pluralistischen Gesellschafl: mit ihren unterschiedlichen Wert- und Normensystemen müßte der Geistliche eines vor allem sein: paradigmatisch Mitmensch.

Aus dem allem resultiert eine geistige Enge und Verengung der Kirche. Ihre Verkündigung kreist um Begriffe, die vielen Zeitgenossen nichts sagen, so wahr ihr Aussagegehalt objektiv auch sein mag[11]. Auch das christliche Gemeinschafl:sleben und die ihm zu Grunde liegenden Leitbilder sind, allen Experimenten zum Trotze, zu einem großen Teil noch in vergangenen Zeiten verhafl:et[12]. So ist es eigentlich verständlich, daß in der Predigt der Geistliche oft Fragen beantwortet, die kein Mensch gestellt hat -, daß im Kirchengebet Gott im Blick auf die Schwierigkeiten und das Elend dieses Lebens nicht mehr echt »in Frage gestellt wird«. So ist das Gebet perfektioniert, es hat keinen dialogischen Charakter mehr. Auf den kirchlich nicht gebundenen Zeitgenossen wirkt es blaß, unecht und gespielt. In Diskussionen über sogenannte aktuelle Fragen verwenden Kirche und Christ den Christusnamen oft wie einen Joker im Kartenspiel, d. h. dann, wenn sie nicht mehr weiter wissen, wird dieser Name genannt, denn »Christus ist immer gut«. Ein nüchterner Christ, der leidenschafl:lich vom Evangelium ergriffen ist, der weiß, daß das Heil dieser Welt tatsächlich *von* dem Hören und Annehmen *dieser* Botschaft abhängt, *saUte eigentlich die* Klage von *Karl jaspers* verstehen:

»... daß es in der Diskussion mit Theologen an dem entscheidenden Punkt aufhört. Sie verstummen, sprechen einen unverständlichen Satz, reden von etwas anderem, behaupten etwas bedingungslos, reden uns freundlich zu, ohne sich wirklich zu vergegenwärtigen, was man wirklich gesagt hat.«

Außerdem besteht für den einzelnen bei seiner Begegnung mit der Kirche durchaus die Gefahr, die *A. Schweitzer* sieht:

»... die organisierten staatlichen und kirchlichen Gemeinschafl:en unserer Zeit sind darauf aus, den einzelnen dahin zu bringen, daß er seine überzeugung nicht aus eigenem Denken gewinnt, sondern sich diejenige zu eigen macht, die sie für ihn bereithalten. Tatsächlich besitzt der moderne Mensch kein geistiges Selbstvertrauen mehr.«

So findet auch die das Wesen und die Möglichkeit des einzelnen negierende Herrschaft der Stereotypen innerhalb der Kirche, etwa im Blick auf Mode und Lebenshaltung, Ehefragen und Werturteile, ihre Erklärung. Wer der Gemeinschaft angehören, von ihr ernst genommen und akzeptiert werden will, hat sich diesen Klischees zu unterwerfen, sonst wird er als »outsider« und Nonkonformist abgeranü,

11. So haben etwa die Begriffe _Gnade, Wiedergeburt, Erlösung, Versöhnung, Herrlichkeit« usw. für den Menschen heute, sein Denken und seine Vorstellungen keinen Wirklimkeitsgehalt mehr. - Mit anderen Begriffen wiederum wie: »Reidi, Buße, Liebe, Weitende« usw, verbindet der Theologe je nach seiner Schulrichtung völlig andere Vorstellungen und Werte als der in einer säkularisierten Welt lebende Nicht-Theologe.
12. Instruktives Material und angemessene Deutung finden sich in: Sexualreife und Sozialstruktur der Jugend, rde 94, von *H. H. Muchow.* Siehe vor allem S. 93 ff. »Die epochal geprägte Sprache verhindert eine angemessene Erkenntnis der Wirklimkeit.«
13. Die kulturgeschiehtlieh verhaflete Volkskirche - eine gewiß zu bejahende und gerade heute mit allem

4. Die Fiktion des »wirklichen« Menschen in Kirche und Theologie. Unter 1. haben wir eine mangelhafte Kenntnis vom Menschen als Ursache seelsorgerlicher Schwierigkeiten erwähnt. Außer den dort genannten Gründen hat dies Datum noch eine weitere Ursache. In seinen überlegungen zu einer umfassenden Anthropologie führt *A. Carrel* hierzu aus14: Mit all ihrer großzügigen Arbeit zum Besten des Menschengeschlechts erreichen die Ärzte und Erzieher doch niemals ihr Ziel, denn sie haben schematische Vorstellungen vom Menschen, die nur einen Teil der Wirklichkeit erfassen. Als rechte Theoretiker bauen sie eine Zivilisation auf, die wohl für den Menschen entworfen ist, in Wirklichkeit aber nur für ein unvollkommenes oder verzerrtes Abbild von ihm paßt ... So wenden sich beispielsweise die Grundsätze der Französischen Revolution, die Traumbilder von *Marx* und *Lenin* an abstrakte Wesen.

In großem Umfange gilt diese Feststellung A. Carrels auch für die Kirche und ihre Wissenschaft, für ihre theoretische Erhellung und praktische Behandlung des Menschen. In Forschung und Lehre sowie in derer direkter und indirekter praktischer Anwendung im Leben und Arbeiten der Kirche wird eine Kongruenz der »dozierten« Wirklichkeit des menschlichen Lebens und Erlebens mit der »pathischen« Wirklichkeit nicht gewonnen.

Anders formuliert:

Der wirkliche Mensch, von dem etwa in Dogmatik und Ethik in seinen Beziehungen zu Gott, zu sich selbst, zu seinen Mitmenschen und zu seiner Umwelt gehandelt wird - in den verschiedensten Zusammenhängen, unter den unterschiedlichsten Aspekten - scheint mit jenem wirklichen Menschen nicht identisch zu sein, den wir im Alltag des Lebens an uns und unseren Mitmenschen erfahren. Der wirkliche Mensch, der in diesen Wissenschaften abgehandelt wird, von dem in der Kirche geredet und der durch ihre Verkündigung angesprochen werden soll, ist eine Abstraktion, ihn gibt es nicht.

Die Folge dieser abstrakten oder abstrahierenden Vorstellungen von sich selbst und seinem Mitmenschen in der Seelsorge ist die, daß der Seelsorger den Angefochtenen entweder nicht erkennt oder daß er ihn falsch beurteilt; damit kann er also auch nicht auf dessen Fragen, auf dessen Situation eingehen. Er muß ihm jene solidarische, alles überbrückende Mitmenschlichkeit schuldig bleiben, die Jesus in seinem Umgang mit seinen Nächsten vorgelebt hat, und die allein imstande ist, den Menschen aus seiner durch die Sünde bedingten Einsamkeit herauszureißen.

Wenn *A. Carrel* mit seiner Behauptung »Die Persönlichkeit eines Individuums unterscheidet sich von allen anderen« recht hat, dann haben wir diesem Tatbestand in unserem Dienst theoretisch und praktisch Rechnung zu tragen: Auf Grund der bestehenden Abhängigkeiten und funktionalen Wechselwirkungen zwischen einem ganzheitlichen und komplexen Menschen, seinen Mitmenschen und seiner Umwelt - und jene werden sich immer versmieden umsetzen und auswirken auf den verschiedenen Existenzebenen, in den

---

Nachdruck zu verteidigende Form ehristlidren Lebens und Arbeitens - scheint' in ihrer Aktion und Reaktion zu schwerfällig' zu sein. Neue Aspekte, neue Erkenntnisse, neue Vorstöße werden von bestimmenden Kreisen in Kirdie und Gemeinde immer wieder behandelt nach dem Motto »So etwas gibt es nicht in Israel•• Die so bestimmte Gesamtsituation führt zwangsnotwendig zu weiterer Entfremdung zwischen Kirdie und Zeitsituation.

14. *A. Carrel,* a.a.O. 5. 31.

verschiedenen Daseinsbereichen -, sind Lebenswirklichkeit und Erlebnisgeschehen eines jeden Menschen einmalig und damit verschieden von der jedes anderen Menschen. Bei aller sonstiger Analogie und Identität äußerer und innerer Konstellationen sind sie deswegen verschieden, weil sie über die sie bestimmenden leib-seelischen und kultursozialen Daten hinaus geprägt werden durch die actio und reactio dieses einmaligen, unvertauschbaren Menschen[15].

Jede Anthropologie, gleich unter welchem Zeichen sie steht, hat von dieser Gegebenheit auszugehen, will sie wirklich dem Menschen helfen, sich selbst, seine Umwelt und seine Mitmenschen zu verstehen.

Zwischenbemerkung. Die Reihe der unter I. genannten Schwierigkeitsfaktoren theoretischer Natur könnte noch erweitert werden; so wäre von 4. ausgehend noch zu reden von den Mängeln der evangelischen Ethik, die in diesem Datum begründet sind, die dazu führen, daß in der Ethik der Lebenswirklichkeit des Menschen nicht ausreichend genug Beachtung geschenkt wird. Man könnte ferner die in der evangelischen Kirche herrschende Unsicherheit gegenüber Geist und Vernunft beleuchten, die sich nicht nur auf dem intellektuellen Sektor ungut auswirkt. Zur Erhellung der seelsorgerliehen Situation unter dem theoretischen Aspekt reichen aber die skizzierten Phänomene aus, und wir wenden uns nun den Faktoren praktischer Natur zu.

III. ERSCHWERNISSE DES SEELSORGERLICHEN DIENSTES PRAKTISCHER NATUR

1. Die Zeitnot und die Arbeitsüberlastung des Seelsorgers. Bohren drückt eine banale, aber bittere Wahrheit aus, wenn er sagt[16]: »Es ist unanständig, einem Arbeiter vorzuwerfen, er mache seine Arbeit schlecht, wenn man ihm keine Zeit und Gelegenheit gibt, seine Arbeit zu tun.« Der Pfarrer heute arbeitet immer unter Zeitnot, im Zeitdruck, und Bohrers Wort bezieht sich auf die vielgehörten Vorwürfe seitens der Gesellschaft und der Gemeinde, der Pfarrer habe keine Zeit für die ihm anvertrauten Menschen.

Zum fruchtbaren Dienst der Seelsorge aber benötigt man vor allem Zeit: Zeit, um den Angefochtenen zu sich selbst und zum Seelsorger kommen zu lassen, Zeit um zu hören, um verstehen zu können, Zeit, um Einsichten zu gewinnen, Zeit, damit das Wort aufgenommen wird und damit es wirken kann[17]. Dieses Postulat stellt sich in einer Zeit, da der Mensch, und also auch der Geistliche, zunächst auf Grund der kulturtechnischen Daten keine Zeit hat, um alle Aufgaben zu bewältigen, keine Zeit hat, um zu sich selbst zu kommen.

---

15. Ein Beispiel möge in aller Banalität diese Einmaligkeit verdeutlichen. Fällt an einer Drehbank aus irgendeinem Grunde der bedienende Arbeiter aus, so kann ein geschulter Kollege ihn ohne weiteres ersetzen. Man kann aber nicht einen Menschen seinen Lebenslauf vom 14. bis 30. Lebensjahr berichten lassen und dann einen andern auffordern, in diesem Bericht fortzufahren.

16. *R. Bohren* Unsere Kasualpraxis, Theo!. Existenz heute, Neue Reihe 83, München 1960.

17. Statistische Ermittlungen eines Arbeitskreises über diese Fragen haben einen Durchschnittswert von 51 Stunden für die gründliche Erhellung und mögliche Lösung eines menschlichen Problemfalles ermittelt. (Unterlagen des A. Carrel-Instituts, 60,2.)

Diese Zeitnot des Pfarrers, die sich auf den Dienst der Seelsorge negativ auswirken muß, hat zwei Ursachen. Die eine ist darin zu suchen, daß dem Geistlichen heute Verpflichtungen aufgeladen sind, die ein Nichttheologe ebensogut oder noch besser erfüllen könnte; diese Fakten sind hier nicht näher zu beschreiben, da sie immer wieder diskutiert werden. (Es ist tröstlich zu wissen, daß die Apostel in ähnlicher Schwierigkeit sich befanden; allerdings wußten sie die rechten Folgerungen aus ihrer Lage zu ziehents.)

Zum andern aber ist der Pfarrer selbst daran schuld, wenn er keine Zeit besitzt (die Zeitnot führt zur Hetze, die Hetze aber zum »Betrieb«), Er wagt es nicht, zu irgendwelchen Anforderungen, gleich welcher Art, nein zu sagen. Aus Angst vor negativen Reaktionen seiner Umwelt, setzt er seinem Wirken keine sinnvolle Grenze mehr.

Manchmal scheinen die Geistlichen den Maßstab für das verloren zu haben, was wesentlich und was unwesentlich ist. Haben sie vergessen, daß sie letztlich für ihren Dienst und die Art seiner Wahrnehmung nur Gott verantwortlich sind? Statt dessen sind sie abhängig von dem Urteil ihrer »Oberen und Unteren«, von dem, was die Umwelt sagt und meint (von denen also, die sie allein lassen, wenn sie versagen, weil sie nicht mehr können).

Dem Pfarrer heute tut Askese not! Aber der Gegenstand dieser Askese ist nicht in einem erhöhten Lebensstandard zu suchen, wie in kirchlichen Kreisen immer wieder gesagt wird. Er liegt u. E. vielmehr in dem gewollten und praktizierten Sich-Distanzieren von allen nebensächlichen, ungeistlichen Aufgaben, die durch ihre Wahrnehmung dem Geistlichen die für die Verkündigung und die Seelsorge notwendige Zeit rauben. (So ist auch der häufige Herzinfarkt bei vielen Geistlichen im »besten Alter« und das Zusammenbrechen vieler Amtsbrüder nicht unbedingt ein Zeichen rastlosen Arbeitens »für den Herrn«, sondern oft Symptom eines tötenden »Leerlaufes« und der akuten Lieb- und Gedankenlosigkeit des geistlichen Standes und der Gemeinde.)

2. Das fehlende christliche Ethos der christlichen Gemeinden. Damit berühren wir eine weitere praktische Ursache der seelsorgerliehen Schwierigkeiten. Wir werden sie nur kurz streifen, gerade weil sie einer tieferen Untersuchung bedarf. Der Gemeinde, auf welche sich der Pfarrer heute stützt, ja stützen muß bei seinem Dienst, fehlt weithin das christliche Ethos; sie beherrscht die »Umgangsformen des Reiches Gottes« (Erzbischof *Ramsey)* nicht. Mit anderen Worten: die Maßstäbe, welche die Gemeinde und ihre einzelnen Glieder an ihren Pfarrer, an den Mitchristen, an den Nichtchristen anlegen, entstammen nicht dem Reich Gottes, das Jesus gelebt und verkündigt hat. Sie spiegeln vielmehr eine bürgerliche pseudochristliche Ethik wider oder zeugen von einem unmenschlich sich auswirkenden ethischen Rigorismus. über dieses fehlende substantielle Ethos der Gemeinden können auch die Opferleistungen nicht hinwegtäuschen, welche die Christen für »Brot für die Welt«, für die Anstalten der Inneren Mission oder für die aus Gründen der Gemeinderepräsentation unbedingt notwendige Neuanschaffung einer größeren Orgel usw, aufbringen.

Ist diese Feststellung richtig, daß im Herzen der Kirche, in ihren Gemeinden das christliche Ethos fehlt, dann hat der Theologe zu fragen, ob die Wurzel dieses Übels vielleicht

18. Acta 6, 1 ff. VgI. auch *Calvins* Gemeindeordnung, Ämterverteilung und ihre Begründungen.

darin liegt, daß von der Kirche die Botschaft des Christus Gottes falsch oder verzerrt verkündigt und gelebt wird.

3. Die Belastung und Bedrohung der Pfarrehe und der Pfarrfamilie. Der in dieser Zeit so sehr beanspruchte Geistliche benötigt auch menschlich einen ruhenden Pol, einen Ort, da er sich selbst sein kann. In seiner Ehe und bei seiner Familie müßte er dies finden. Dem ist aber oft nicht so. Denn auch Ehe und Familie des Pfarrers sind in die Unruhe und Hetze seines Amtes hineingezogen. Die Schuld hierfür liegt wiederum einmal in der Umwelt des Geistlichen als auch bei dem Pfarrer und seiner Ehefrau selbst.

Es ist bei der großen, vorläufig wohl nicht zu beseitigenden Beanspruchung des Inhabers eines Pfarramtes eine unmenschliche Unverfrorenheit und unchristliche Frechheit, ein - von seiten eines fruchtbaren Arbeitens aus beurteilt - nicht zu verantwortender Kräfteverschleiß, wenn die Frau eines Pfarrers als ein zu funktionieren habender Teil des Pfarramtes und als Funktionärin der Gemeinde angesehen wird. Daß viele Frauen von Geistlichen diese »Selbstverständlichkeit« akzeptieren, es gerne tun, sich dabei wohl fühlen und demütig leiden, scheint oft mehr ein Symptom psycho-pathologischer Abweichung oder masochistischer Perversion zu sein als Zeichen eines freien geistlichen Dienenst".

Dieses Phänomen zeugt aber auch von einem Nicht-Ernstnehmen der Ehe in den Kreisen des geistlichen Standes und von einem unbefriedigten und unerfüllten Frauenleben. Es belegt, daß in vielen Fällen die Ehe eines pfarers aufgehört hat, Ehe zu sein. Dem, der sehen kann, offenbart das Antlitz vieler Pfarrfrauen menschliche Tragödien und menschliche Passion, die allerdings nicht von Gott dem Menschen als Kreuz auferlegt sind, sondern die uns mehr im menschlichen Unverstand und in der Mißachtung des Willens Gottes begründet zu sein scheinen.

Selbstverständlich muß die Frau eines Pfarrers, ebenso wie die eines Arztes oder eines Erziehers am Beruf ihres Mannes und seiner Ausübung partizipieren; einerseits liegt diesen Berufen, wenn sie wahrhaftig erfüllt werden, menschliche Berufung zugrunde und andererseits führt die echte Ehegemeinschaft eines Mannes und einer Frau zu einer Gemeinsamkeit des Gestaltens und Tragens, des Erlebens und des Leidens. Doch zwischen solchem Partizipieren und Helfen bei gewissen Aufgaben, die einfach auf die Frau eines Pfarrers zukommen und einem faktisch organisierten Eingliedern der Frau eines Pfarrers in Amt und Gemeinde, wie es bei uns üblich geworden ist, besteht ein qualitativer und struktureller Unterschied. Unruhe und Hetze, denen der Pfarrer heute in seinem Amt ausgesetzt ist, werden potenziert, wenn die Ehe des Pfarrers durch ein Funktionärsdasein seiner Frau selbst zum Unruheherd wird. Tritt die Kirche zum Beispiel mit Recht gegen die Erscheinung der Schlüsselkinder auf, weil an ihnen die elterliche Verantwortung nicht wahrgenommen werden kann, weil ihnen vorenthalten wird, was ihnen als Kindern eines Vaters und einer Mutter nach Gottes Willen zusteht, dann kann die Kirche dieselbe Er-

19. Nach dem Verständnis des Neuen Testamentes gehört es ohne Zweifel zur Grundhaltung eines Menschen, »in Christus" willig zum Dienst bereit zu sein. Der Charakter dieses Dienstes ist aber durch Freiheit und nicht durch ein Sklavesein qualifiziert, und wäre es nur die Sklaverei der Umstände, der Verhältnisse und der Mißverständnisse wie in dem hier diskutierten Problemkreis. Nur das Freisein von diesen Fakten ermöglicht einen mitmenschlichen und fruchtbaren Dienst. den die Welt von der Kirche erwartet.

scheinung in dem einen Zentrum ihres Lebens, in dem evangelischen Pfarrhaus, nicht stillschweigend dulden, ohne unglaubwürdig zu werden.

In der gegenwärtigen Lage erweist wohl die Frau eines Pfarrers Kirche und Gemeinde den fruchtbarsten Dienst, die nichts anderes sein will und nichts anderes ist als Frau ihres Mannes und Mutter ihrer Kinder. Als »Gehilfin« ihres Mannes wird sie ihm den menschlichen Halt und Ort der Ruhe geben gerade in dieser hektischen Zeit, die es dem Pfarrer mit ermöglichen, den ihm Anvertrauten geistlich und menschlich zu helfen.

Daß all dieser skizzierte Un-Sinn oft in dem Namen Gottes und bona fide getan wird, kann den Fluch und die Sinnlosigkeit nicht aufheben, die über diesen Taten und Einstellungen liegen. Dieses Krebsgeschwür im heutigen Pfarrstand sollte man im Blick auf die Aufgaben und Anforderungen der Seelsorge nicht zu gering bewerten.

4. Die existentielle und die intellektuelle Unredlichkeit der Kirche. Bohren stellt in seiner Untersuchung zur gegenwärtigen Kasualpraxis fest, daß der Pfarrstand seines Lebens und Arbeitens heute weithin nicht froh sei. Diese Erscheinung liegt mit darin begründet, daß in der Kirche in vielen Bereichen existentielle und intellektuelle Unredlichkeit herrscht. Der Pfarrer spürt und weiß dies und ist doch nicht imstande, diese Erscheinungen zu beseitigen. Das Traurige und das Tragische an dieser Herrschaft des Unredlichen in der Kirche ist dies, daß es meist ohne böse Absicht, durch ein Handeln und Verhalten bona fide Wirklichkeit wird.

Viele dieser Unredlichkeiten lassen sich nur in Spuren nachweisen, sie sind Imponderabilien, die in, über und durch ein an und für sich korrektes Lehren, Verkündigen und Handeln der Kirche wirken und dabei doch dieses völlig umwerten.

An Hand einiger Symptome und Erscheinungen wollen wir diese Unredlichkeit belegen:

a) Die existentielle Unredlichkeit der Kirche. Wie in unserer ganzen Gesellschaft zum Beispiel, so wird auch in der Kirche im krassen Gegensatz zu dem Zeugnis der Schrift und dem Reden der Kirche die Fassade eines fehlerlosen bürgerlichen Lebens vorgespiegelt und die Fiktion einer moralischen Integrität des Menschen aufrechterhalten, ja sogar als Norm gesetzt, die nach den Erfahrungen dieser Zeit auch in den Lebensbereidien, welche die CA art, XVI und XVIII bezeichnet, eben nicht vorhanden ist. Das, was die Lehre von der Sünde in der Schrift über die Qualifikation und Modifikation des menschlichen Handeins und Verhaltens auch im gesellschaftlichen Bereich seines Existierens aussagt, was wir tagtäglich an uns und unseren Nächsten erfahren, wird im -Offiziellen« negiert[20]. Es ist dann eigentlich verständlich, wenn die Botschaft von der Gnade

20. Zum Charakteristismen dieses christlichen Lebens, wie es ein Außenstehender wahrnimmt, gehört etwa die Fassade einer künstlichen und verkrampften Brüderlichkeit, Lieblichkeit, Fröhlidikeir und Modekeusdiheit usw. Als Analogon siehe auch die Skizze der sozialen Bedeutung und der psychischen Auswirkung des amerikanischen »Keep-smiling« in dem Bericht von *R. lungk:* Die Zukunft hat schon begonnen, Stuttgart 1952, S. 234 If.
Es ist zu fragen, ob von diesem Gesichtspunkt aus nicht auch Fakten der Gesetzgebung beurteilt werden müssen, welche die Unterstützung der Kirdien gefunden haben, wie etwa die Erschwerung der Ehesdieidung am Ende der dritten Legislaturperiode des Deutsdien Bundestages und die Beibehaltung eines Paragraphen des Strafgesetzbuch-Entwurfes gegen die Homosexualitäe.
Die einzelmenschliche Problematik und Existenznot in den beiden Problemkreisen und anderen ist so

und der Barmherzigkeit Gottes gegenüber dem Sünder weder verstanden noch ernst genommen wird. Denn gerade hier kann man von der Welt nicht mehr erwarten, als was man selbst zu tun bereit ist. Da die Kirche weithin nicht bereit und gewillt ist, ihr Reden von der Vergebung der Schuld mit allen menschlichen und gesellschaftlichen Konsequenzen zu bezeugen, bleibt es abstrakt, im luftleeren Raum[21].

Die Wurzel solcher existentiellen Unredlichkeit liegt wohl mit darin, daß die Kirche, auch wenn sie bei ihrem Leben und Dienen in dieser Welt - durchaus mit Recht und mit gutem Gewissen - bestimmte Lebens- und Arbeitsformen dieser Welt übernehmen muß, sich letztlich nicht nach den Maßstäben des Reiches Gottes und seinen Gesetzen richtet, sondern nach jenem Surrogat, das sich aus einer unkoutrollierten und nicht reflektierten Mischung dieser Reichsverkündigung mit dem »ideologischen« Sittenkodex einer bestimmten kulturgeschichtlichen Epoche ergibt.

Betrachtet man weiterhin, wie die Umgangsformen und die Behandlungsarten von Christen in der öffentlichkeit und hinter dem Mantel des äußeren Verhaltens geprägt sind - auch die Geschichte der EKD bietet hierfür erschütternde Belege -, so muß man sich oft fragen, ob diese Menschen jemals verstanden haben oder verstehen wollten, was Jesus wollte und was er so kompromißlos bekämpfte.

b) Die intellektuelle Unredlichkeit der Kirche. Auch im intellektuellen Sektor des kirchlichen Lebens und Arbeitens scheint sich eine gewisse Unredlichkeit breitgemacht zu haben. Es steht außer Zweifel, daß Kirche und ihre Theologie die Wahrheitsfrage im echten, uneingeschränkten Sinne wach- und offenzuhalten haben. Verhält es sich aber nicht so, daß dieser Wahrheitsfrage im Raume der Kirche oft ausgewichen wird? So werden zum Beispiel- wir verweisen auf das unter 1. 3 Dargelegte - in der kirchlichen Praxis exakte wissenschafl:liche Erkenntnisse, seien sie speziell theologischer Natur oder mögen sie von anderen Wissenschaften kommen, geflissentlich ignoriert und nicht angewandt. Ferner weigern sich bestimmte und nicht kleine Kreise der Kirche zuzugeben, daß es gewichtige zentrale Probleme der Kirche und der Welt gibt, zu denen man bislang noch keine gültige Antwort gefunden hat oder über die man zu wenig weiß. Außerdem: Liegt nach reformatorischem Verständnis die Quelle unserer Erkenntnis allein in der Schrift, steht man ferner auf dem Standpunkt, daß diese Schrift nicht Gottes Wort ist, sondern Gottes Wort enthält, schließlich, daß Gott in seinem Christus alles das durch Wort und Tat geoffenbart hat, was für unser zeitliches und ewiges Heil zu wissen notwendig ist - so wird man bei allem Respekt vor den Aussagen der Väter sagen müssen, daß die Inhalte einiger Lehrstücke unserer Kirche keinesfalls sichere Erkenntnisse oder verbindliche Offenbarungen darstellen, sondern bestenfalls Theorien und Spekulationen sind. So gewiß etwa die Schrift in ihrem ausdrücklichen Zeugnis keinen Zweifel an der leibhaftigen und menschlichen Auferstehung und Verklärung des Jesus von Nazareth bestehen läßt -

---

groß und drückend, daß sie nicht nodi durch eine von den Kirehen geförderte Gesetzgebung weiteren Belastungen ausgesetzt werden sollte, vor allem, weil die Erfahrung der Kulturgeschichte zeigt, daß damit die menschliehen Probleme weder eingeengt noch sinnvoll aufgehoben werden können.

21. Hier wäre zu prüfen, ob die Behandlung derjenigen Geistlichen aus dem Bereich der EKD, die ohne Erlaubnis ihrer Kirchenleitungen aus Mitteldeutsdtland geflohen sind, in allem den Maßstäben Jesu und seiner Reichsverkündigung kongruent ist.

die Auferstehung also unabdingbarer Glaubenssatz der Kirche sein muß -, so gewiß ist ebenso, daß etwa zum Verständnis des Abendmahles und seiner möglichen Interpretation die Schrift nichts Verbindliches und Zuverlässiges uns gibt. (Das Lehrstück von der Jungfrauengeburt, die Vorstellungen vom Jüngsten Gericht, vom Ergehen des Menschen nach seinem biologischen Tod usw. weisen in die gleiche Problematik.)

Gewiß können und dürfen wir diese und ähnliche Fragen nicht negieren. Dadurch würde die Frage und ihr existentieller Hintergrund ja nicht beseitigt; ferner zählen zu der Kirche auch Menschen, die es wagen, denkend und vernünftig auf Gottes Wort zu hören und sein Planen und Wollen zu begreifen. Die Kirche sollte aber sich selbst und denen, welchen sie Gottes Botschaft auszurichten hat, deutlich machen, wo Gottes verbindliche Offenbarung endet und wo menschliches Vermuten und überlegen beginnt, das auch dann menschlich bleibt, wenn es im Glauben vollzogen wird. Wäre die Kirche in ihrer Praxis auch hierin strenger und aufrichtiger gegen sich selbst und gegen die Welt, so würde ihre Botschaft in dem, was sie als unabdingbare Offenbarung Gottes verkündigt, glaubhafter. Die Kirche, die in der Nachfolge dessen steht, der Gottes erbarmende Liebe selbst war, der von sich behauptete: »Meine Last ist leicht ...", hat kein Recht, dem unter dem Gewicht der Sünde leidenden Menschen hierin oder anderswo den Zugang zu Gott zu erschweren. Entweder hat Gott in Jesus alles gesagt und getan, was zu unserem Heil dient, dann muß die Kirche Jesu sich damit begnügen. Oder sie ist dieser überzeugung nicht, dann hat sie keine Berechtigung, im Namen Jesu zu reden und zu handeln. (Dann hätte vor allem die evangelische Kirche keine Ursache mehr, der römischen Irrlehre sich entgegenzustellen.)

IV. AGENDA

A. Möglichkeiten zur Überwindung der Schwierigkeiten

Der Katalog von Fehlerquellen der seelsorgerliehen Praxis, den wir hier zusammengestellt haben, kann noch erweitert werden; zur informativen Erhellung der Sachlage dürfte er jedoch ausreichen. Wenn wir nun fragen, was zur Beseitigung der erkannten Fehler und Fehlerquellen zu tun ist, so können wir den belegten Negationen der Seelsorge entnehmen, was im Positiven zu tun wäre. Im Rahmen dieser kurzen Untersuchung dürfen wir uns dies jedoch ersparen.

In einem Abschnitt B. seien aber einige spezielle theologische und anthropologische Sachverhalte und Fragenkomplexe zusammengestellt, deren Erhellung und Vertiefung sich für die Praxis der Seelsorge u. E. fruchtbar auswirken dürften.

B. Probleme der Hamartologie (Lehre von der Sünde)

Seelsorge ist darum nötig, weil wir Menschen unter der Herrschaft der hamartia (Sünde) leben, weil die hamartia durch uns Wirklichkeit wird. Im Unterschied zu der unter III.4a skizzierten Fiktion eines integren menschlichen Handeins - und vollzöge dies sich nur in Xußerlichkeiten - haben wir vielmehr den Menschen und die Menschheit als anthropo-

logisch krank in jedem ihrer Daseinsbereiche zu erkennen; befallen von einer Krankheit, deren Ursache die hamartia ist, deren Symptome in dem hamartein (Sündigen) des Menschen und seiner Gesellschaft zu sehen sind.

Will der Seelsorger dem durch die hamartia Angefochtenen helfen, so muß er die hamartia an sich und das hamartein des geschichtlichen Menschen in möglichst vielen Aspekten und in allen möglichen Zusammenhängen erkennen und erfassen. Dem Theologen ist dies aber dadurch erschwert, daß in der evangelischen Kirche und ihrer Theologie zu wenig im einzelnen über hamartia und hamartein des komplexen und geschichtlichen Menschen gearbeitet worden ist. Wir wollen daher einige Aspekte der hamartia und des hamartein kurz skizzieren, die es vielleicht ermöglichen, diese Krankheit, an welcher wir alle leiden, schärfer und konkreter zu erfassen.

1. Hamartia und Evangelium. Bei der Erhellung von hamartia und hamartein ist davon auszugehen, daß es außerhalb der Verkündigung des reinen Evangeliums keine echte Erkenntnis der hamartia gibt. (»Außerhalb der Verkündigung des Evangeliums von der Liebe Gottes gibt es keine Lehre von der Sünde«, *Fr. Delekat.)* Das bedeutet, daß der hamartolos (Sünder) dann erst auf die hamartia und sein harnartein angesprochen werden kann, daß sein hamartein dann erst verurteilt werden kann, wenn zuvor das Evangelium ganzheitlich auf ihn bezogen und ihn berührend verkündigt worden ist[22].

2. Phänomene der hamartia. Die hamartia und ihre Auswirkung, das harnartein des geschichtlichen Menschen lassen sich empirisch in folgenden Erscheinungen des einzelmenschlichen und des gesellschaftlichen Lebens nachweisen:

a) In den bösen, leichtfertigen oder gedankenlosen Handlungen und Verhaltensweisen von Mensch und Gemeinschaft.

b) In dem ohne böse Absicht, bei scheinbar völlig intakter moralisch-sittlicher Integrität sich vollziehenden Schuldigwerden des Menschen gegenüber sich und seiner Umwelt.

e) In den ihm widerfahrenden, ungewollten und unbeabsichtigten Verflochtensein in überindividuelle, kollektive Geschehens- und Schuldkomplexe, für welche er als einzelner verantwortlich gemacht wird.

d) In den Lebenskatastrophen geistiger, seelischer, körperlicher Art, im Leben des einzelnen, der Gesellschaft und der Natur.

3. Phänomenologische Kategorien von hamartia und hamartein. Von hier aus lassen sich bestimmte Kategorien der hamartia innerhalb der menschlichen Erscheinungs- und Erfahrungswelt finden, die ihrerseits als Keimzellen des konkreten hamartein anzusprechen sind:

22. In dieser Beziehung würden wir dem inneren Ablauf jenes Ereignisses, von dem die Perikope über Jesu Begegnung mit der Ehebrecherin Joh. 8,1 ff. berichtet, normativen Charakter zusprechen. Jesus entläßt diese Frau erst dann wieder als einen Menschen, der für sein Leben verantwortlich haftet, in die Lebenswirklichkeit hinein, nachdem er sie effektiv aus der physischen Bedrohung ihres Lebens, die formaljuristisch zu Recht bestand, befreit hat. Vgl. auch die Geschichte dieser Perikope im Rahmen der Kanonbildung,

a) Die Desintegrität des Menschen: er weiß nicht, was er zu tun hat, was recht und unrecht; er handelt in Dissonanzen, er lebt schizoid.

b) Die Vergeßlichkeit des Menschen: er vergißt sich selbst und nimmt seine eigentlichen Aufgaben, Pflichten und Interessen nicht wahr.

e) Die Ohnmacht des Menschen: er kann den Lebensanforderungen in den verschiedenen Daseinsbereichen nicht gerecht werden und nicht nachkommen; er ist Sklave, nicht Herr der Lebensverhältnisse.

d) Die Oberflächlichkeit des Menschen: er versucht sich über seine »Probleme hinwegzuspielen«, er sucht Zerstreuung. Diese Zerstreuung kann auch in das Gegenteil umschlagen, in eine von der komplexen Wirklichkeit abstrahierende Konzentration, die sich im Fanatismus äußert.

e) Die Unmenschlichkeit des Menschen: er vermag seinem Nächsten nicht Mitmensch zu sein, er lebt introvertiert als »Monade«; die Menschen gebrauchen einander, aber sie geben einander nicht[23].

f) Die Scham des Menschen: unabhängig von den kulturpsychologischen Aspekten dieses Phänomens, seiner jeweiligen materiellen Prägung, seinem positiven Bezug im Geschlechtsleben und seiner Aufhebung in der echten Geschlechtsliebe, zeigt sich in ihm die Desintegrität des Menschen: er ist einsam, er ist gezwungen so zu leben, wie er seiner Bestimmung nach nicht leben kann.

g) Die religiöse Perversion des Menschen: infolge seines Lebens unter der hamartia verdreht auch der gläubige Mensch das barmherzige Angebot Gottes derart, daß er durch es sich selbst und seine Mitmenschen in Anfechtung stürzt. Das Evangelium wird zur nova lex (Im neuen Gesetz)[24].

h) Der Wahn der Materie: die naturhafte und dingliche Umwelt wendet sich immer wieder gegen den Menschen und sein Leben, er leidet unter der Tücke des Objekts, der Sachen, der Verhältnisse. Die hamartia beherrscht den ganzen Kosmosö.

4. [esus Christus und der hamartolos. Der Seelsorger kann seinen Dienst im Namen Jesu nur dann tun, wenn er sich peinlichst genau vergegenwärtigt, wie Jesus selbst in der Zeit seiner irdischen Wirksamkeit dem Sünder begegnete. Unabhängig von den Einzelheiten dieser Vergegenwärtigung lassen sich hierbei vier Gesichtspunkte gewinnen:

a) Bei aller radikalen Aufdeckung von hamartia und hamartein des Menschen durch den Christus gibt das Neue Testament kein Zeugnis dafür, daß Jesus einen Sünder, sei er einsichtig oder uneinsichtig, in konkreto verdammt hat.

---

23. Die Unordnung der Welt kommt daher, daß jeder dem andern seine Ordnung aufzwingen will *(van Oyen).*
24. Diese Perversion veranlaßte wohl D. *Bonhoeffer* zu der Frage: »Sollen wir ein paar Unglückliche in einer schwadien Stunde überfallen und sie sozusagen religiös vergewaltigen? ." Wenn die Religion nur ein Gewand des Christentums ist - und auch dieses Gewand hat zu verschiedenen Zeiten sehr versmieden ausgesehen, was ist dann ein religionsloses Christentum?«
25. Hierzu Näheres bei *V. v. Weizsäcker:* Pathosophie, Göttingen 1956, S. 16 ff., »Die Dämonisierung der Natur« sowie die folgenden Abschnitre. – Außerdem etwa die Untersuchung über den Volkssmauspieler *Karl Valentin* in »Der Monat«, Berlin, Heft 160, S. 58 ff., wo die Tücke des Objekts als Ursache menschlichen Leidens und Sdieiterns als Grundmotiv für Valentins künstlerischer Lebensinterpretation dargestellt und herausgearbeitet wird.

b) Jesus weiß, daß die Tat eines Menschen zu eben diesem Menschen gehört. Er weiß aber auch das andere. was in unserer Praxis immer wieder übersehen wird, daß der Mensch mit seiner Tat nicht identisch ist, daß der Mensch immer - im Guten wie im Bösen - mehr ist als seine Tat.

c) Jesus sieht den Sünder nicht schwarz oder weiß, gut oder böse. Er weiß, daß dem Menschen audi unter der Herrschaft der hamartia sittliche Kräfte eignen, ihre Verwirklidiung und Gestaltgewinnung möglich ist. Darauf spricht er den Menschen immer wieder an.

d) Jesus begegnet dem Sünder nicht als Gesetzgeber oder Richter, sondern als verstehender Anwalt; dies nicht allein auf die ewigkeitliche Bestimmung des Menschen bezogen, sondern auch hinsichtlich seines irdischen Lebens. Inmitten seiner Anfechtung erkennt er den Menschen, wie er wirklich ist; erst nach Aufhebung dieser Anfechtung, nach vollzogener Tröstung und Neuschaffung, nachdem der Mensch dem Leben »wiedergegebene ist, erachtet er den Menschen für fähig, die sittlichen Weisungen als Gestaltungsmöglichkeiten echter Mitmenschlichkeit zu erfüllen.

5. Allgemeine und spezielle Hamartologie. Es ergibt sich also die Notwendigkeit, aber auch die Möglichkeit, eine ausführliche Lehre von der Sünde zu entfalten, und zwar in Form einer allgemeinen und einer speziellen Hamartologie. Das Objekt der allgemeinen Hamartologie ist das Wesen und das Eigentliche der hamartia, während das konkrete hamartein, in welchem die hamartia in das Leben eintritt, und welches im Leben des Menschen spürbar wird, Gegenstand der speziellen Hamartologie ist. Der Erfolg dieses theologischen Arbeitens dürfte mit davon abhängen, ob es gelingt, von einer statischen und abstrahierenden Sicht des Menschen sich zu lösen und den Menschen als Wirklichkeit komplex und funktional zu sehen und zu erfassen[26]. Dabei wird zu berücksichtigen sein, daß das menschliche Leben keinen logischen, sondern, wenn überhaupt, paralogischen Gesetzen oder Gesetzmäßigkeiten unterliegt.

Die Schwierigkeiten einer allgemeinen Hamartologie liegen u, E. darin, daß die Schrift über die Genese und Ursache der hamartia wenig oder nichts sagt; auch Jesus äußert sich hierzu nicht. Die spezielle Hamartologie wird davon ausgehen müssen, daß als bestimmende Wirklichkeitsstruktur des Menschen ein »anthropologisches Krankseine zu erkennen ist, über dessen Genese und Ziel aus dem oben dargelegten Grund nichts Verbindliches gesagt werden kann. Im weiteren wird sie - durchaus in Verbindung mit den anderen, oben erwähnten Wissenschaften und auf Grund von deren Einzelerkenntnissen – die Strukturen, Kategorien, Prädispositionen, Ursachen, Begleiterscheinungen und Folgen des harnarteins von Einzelmensch und Gemeinschaft zu suchen und zu präzisieren haben. Ebenso wird auf die Medien des harnarteins - vor allem im Blick auf die praktischen Lösungs- und überwindungsmöglichkeiten der Anfechtungen - zu achten sein.

Diese spezielle Hamartologie steht durchaus nicht im Gegensatz zu der reformatorischen Erkenntnis von der grundsätzlichen hamartischen Durchserzurig und Perversion von Welt und Kosmos. Wenn gewiß jedes hamartein auf Grund seiner Wurzel in des

26. v. Weizsäcker, a.a.O. S. 49 ff.

Menschen pervertiertem Wesen dem anderen qualitativ kongruent ist, so ist doch ebenso gewiß, daß in der Intention und Auswirkung ein harnartein sich von dem anderen unterscheidet, schon deswegen, weil »jeder Mensch eine einmalige Persönlichkeit ist« *(A. Carrel)* und »jede Krankheit ein kasuistisches Original darstellt« *(V. o, Weizsäcker)*.

6. Prophylaktische Seelsorge. Neben diese theoretische Arbeit, die dem Seelsorger es ermöglichen soll, den angefochtenen Menschen und sein harnartein schärfer und genauer in der konkreten Konstellation zu erkennen und zu verstehen, um von hier aus eine je angemessene Hilfe zu finden, muß die prophylaktische Seelsorge treten.

Durch die Gestaltung einer Atmosphäre weltoffener und verstehender Mitmenschlichkeit in den gesellschaftlichen und institutionellen Erscheinungsformen der Kirche und ihrer Vertreter - für die Welt und ihre Menschen repräsentieren sie zunächst den Herrn und seine Gemeinde - wird einmal manche Anfechtung und manches hamartein eines Menschen bereits im Keime erstickt werden und andererseits dem Angefochtenen und dem Sünder der Zugang zu dem Herrn, der allein von der Macht der hamartia befreien kann, und zu seiner Gemeinde, erleichtert.

Dies wird aber nur dann möglich sein, wenn die unter II. und III. genannten Fehlerquellen energisch angegangen und beseitigt werden und wenn die Kirche, gerade in ihren empirischen Erscheinungsformen bei allem berechtigten und sinnvollen Teilhaben und Verwenden von Lebens- und Arbeitsformen dieser Welt, sich immer wieder an den Maßstäben orientiert, die Jesus verkündigt und gelebt hat.

Daß zu dieser prophylaktischen Seelsorge auch eine kirchliche Unterweisung in jedem Bereich und in jeder Altersstufe gehört, die Jesus-bezogener, weltoffener und realistischer ist als jene Unterweisung, die bei uns noch weithin üblich ist, liegt auf der Hand. Sie muß den einzelnen Menschen instand setzen, selbst die hamartia in seinem eigenen Leben anzugehen, und ihn andererseits dazu qualifizieren, in Rat und Tat dem Mitmenschen ein Seelsorger zu sein nach »der Ordnung Christi«. Wird dies erreicht, dann wird die evangelische Gemeinde mündig sein und sich aus mündigen Christen zusammensetzen.

V. SCHLUSSBETRACHTUNG

In den Augen Jesu lebt der Mensch in einem Schuldverhaftetsein, in einem Schuldigwerden, da verantwortlich gewolltes Böses und Leichtfertiges vermengt ist mit tragischer Not und unsagbarem Leid. Die entscheidende Frage seines Lebens: "Wer bin ich eigentlich? Was soll ich eigentlidi?«, kann der Mensch nicht beantworten. Dieses Unvermögen ist die schlimmste und die verhängnisvollste Auswirkung der Herrschaft der hamartia. Da der Mensch sidi selbst nicht durchsichtig und verständlich werden kann, vermag er auch nicht ganzheitlich zu gesunden, geistig sich zu orientieren und sinnvoll zu handeln. Er kann sich nicht zur gesunden Persönlichkeit reintegrieren.

In dieser Lebenswirklichkeit, deren Elend auch in der politischen und menschlichen Not unseres Volkes sichtbar wird, ist der Seelsorger an Christi Statt zum Helfen, zum Heilen berufen. An sich selbst erfährt er diese Wirklichkeit. In dem Erfahren und in dem Wissen

dieser Wirklichkeit keimt aber jene offene Barmherzigkeit, aus der Brüderlichkeit und Solidarität des Christen mit jedem Menschen erwachsen, gleichgültig, wer und was er ist, gleichgültig, ob und was er glaubt. Denn beide sind an Gott gewiesen und die Liebe Gottes in seinem Christus gilt beiden.

Als Maxime für die Einstellung, das Verhalten und das Handeln eines brüderlichen und barmherzigen Seelsorgers können aber die Worte von Erzbisehof *Fenelon* dienen:

Sprich wenig, aber höre viel. Trachte vielmehr danach, die Herzen anderer zu verstehen und dich selbst in ihre Not zu versetzen, als ihnen kluge Dinge zu sagen. Zeige ihnen deine Offenheit und lasse jedermann erfahren, daß er Sicherheit und Trost findet, so er sich dir entdeckt. Vermeide allzu große Strenge und rüge behutsam und milde, wo es notwendig ist. Sage niemals mehr als nötig, aber was auch immer du sagst, sage es voller Wahrhaftigkeit. Niemandem gib Grund zur Furcht, du könntest sein Vertrauen enttäuschen ...

Bleibe auf der Spur derer, die zu dir kommen, und folge ihnen, wenn sie dir entfliehen möchten. In jeder Hinsicht stehe allen Kindern Gottes zur Verfügung, damit du jeden einzeln von ihnen gewinnen kannst. Um andere zu bessern, bessere dich selbst-".

Dr. K. M. Lutz *695 Mosbach, Friedrich-Ebert-Straße 15*

Soziale und eigenverantwortete Sicherheit

Kann durch eine breitere Vermögensstreuung die Sozialversicherung ersetzt werden?

VON WERNER STEINJAN

I.

Die evangelische Denkschrift zur Eigentumsfragel führt in ihrem Punkt 4 die wesentlichen Gesichtspunkte der Eigentumsbildung auf:

»Bei rechtem Gebrauch dient das Eigentum dem Menschen dazu:

a) für sein Leben und für das seiner Nächsten selber Vorsorge zu treffen;

b) seine Gaben und seine Schaffenskraft in Freiheit zu entfalten;

c) seine sittlichen Entscheidungen in größerer wirtschaftlicher Unabhängigkeit zu treffen;

d) die Rechte des einzelnen und der Gesellschaft gegenseitig zu begrenzen und zu sichern;

e) Wirtschaft und Gesellschaft als Ganzes interessiert und verantwortlich mitzubestimmen.«

In allen fünf Thesen geht es regelmäßig darum, daß der einzelne mit dem Eigentum

---

27. Fenelon: Lettres Spirituelles, Vol. XXIV, Paris s. a,

1. Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung. Eine DenkschriA: zur Eigentumsfrage in der Bundesrepublik Deutschland (1962).

eine größere Chance selbstverantwortlichen Handeins erhält als ohne Eigentum. »Der Mensch soll -rnein- sagen können> um frei zu sein.« Die Denkschrift weist freilich gleich im nächsten Punkt (5) darauf hin, daß »der Mensch auch sdein- sagen können muß, um frei zu sein ... Die Bewährung des Menschen vollzieht sich auch in Verzicht und Opfer und in der Distanz gegenüber Hab und Gut«, Hier gewinnt der Mensch seine größere Freiheit und die Fähigkeit, das Eigentum recht zu gebrauchen. Hier finden sich auch die übergeordneten Gesichtspunkte. Sie verhindern, daß der Mensch nicht unversehens zum Sklaven seines oder fremden Eigentums wird. Eigentum ist ein Mittel des Menschseins, nicht sein Ziel, »eine Gabe Gottes, die den Menschen hilft, in Verantwortung und Freiheit miteinander zu leben« (Punkt 4).

Im soziologischenund ökonomischen Sinn bedeutet nun, Eigentum zu haben, über Mittel zu verfügen und daher auch mit mehr Eigentum über mehr Mittel zu verfügen als andere. Zusätzliches Eigentum erweitert den Bewegungsspielraum des Verfügenden. Wer völlig eigentumslos ist, hängt - wenn er sich nicht in der herrenlosen Wildnis bewegt - vom Willen fremder Eigentümer ab. Wer zum Beispiel in einem Mietshaus wohnt, muß sich der von Fremden gebotenen Hausordnung beugen. Als vor einiger Zeit ein befreundetes Ehepaar nach viel Mühe und Ärger endlich in das neue Eigenheim einzog, da stellten sich die Eltern mit beiden Kindern im Flur hin und der Vater sagte: »So, jetzt wollen wir einmal recht laut schreien. Keiner kann's uns mehr verbieten!« Manche mögen so etwas komisch finden. Es ist sicher lustig, aber keineswegs komisch. Diese kleine Begebenheit zeigt nur, wie sehr der Mensch Spielraum, Entfaltungsraum braucht und wie sehr er in der modernen Massengesellschaft, in den großen Ballungszentren der Industriegebiete tausendfältig eingeengt wird. Eigentum haben bedeutet aber, aus eigener Verfügung, eigener Willkür[2] sich bewegen können, etwas selbst tun in einer Umwelt, in der man so oft »getan wird«. Von daher versteht sich die im Zusammenhang mit der Denkschrift vor allem von Liberalen (überwiegend wohl Alt-Liberalen) erneut gestellte Frage, ob durch eine künftige bessere Vermögensverteilung auch das System der gesetzlichen Zwangsversicherungen teilweise oder am besten ganz ersetzt werden könne. Die sozialen Sicherungen lassen dem einzelnen - jedenfalls im Bereich der Pflichtversicherungen - nur geringe Wahlmöglichkeiten. Erst mit dem Aufstieg in höhere Einkommensgruppen und damit in den Bereich der freiwilligen Versicherung gewinnt der Versicherte ein begrenztes Stück eigener Verfügungsgewalt zurück.

Nun würde man der Sozialversicherung (Renten-, Kranken-, Unfall-, Arbeitslosenversicherung) nicht gerecht werden, wenn man sie *nur* von der Seite des Zwanges her betrachtet, aber *ohne* Zwang könnte sie auch nicht auskommen. Man braucht ihn für den

---

2. § 903 BGB: »Der Eigentümer einer Sache kann, soweit nicht das Gesetz oder Rechte Dritter entgegenstehen, mit der Sache nach Belieben verfahren und andere von jeder Einwirkung aussdilieẞen.« Die Definition des BGB ist inzwischen wesentlich weiterentwickelt worden, sowohl im Hinblick auf die Verpflichtung (Art. 14 Abs. 2 Grundgesetz »Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen«) als auch auf die Berechtigung (z, B. im Urteil des 3. Senats des Bundessozialgerichts vom 29. 1. 1959 - Az. 3 RJ 232/55: .In der Rechtsprechung des Bundessozialgerichts ist als Grundsatz anerkannt, daß auch subjektive öffentliche Rechte -Eigentum- im Sinne des Art. 14 Grundgesetz sein können, sofern sie nämlich auf der eigenen Leistung des Berechtigten beruhen«).

Ausgleich der Risiken, die Sicherung einer ausreichenden Mitgliederzahl in der Zukunft, wie für den Schutz der Gemeinschaft vor solchen Gliedern, die von sich aus nicht vorsorgen, sofern aber der Hilfefall eintritt, der Gesamtheit – zum Beispiel über die Fürsorge - zur Last fallen würden. Im übrigen hat man von den Anfängen unserer Sozialversicherung an immer versucht, einen Kreis der Schutzbedürftigkeit zu ziehen, also nicht unterschiedslos alle Menschen zwangsweise zu sichern. Die Pflidrrversidierungsgrenze' beschränkt den Kreis derer, die sich versichern müssen. Eine Grenze der Versicherungsberechtigung gibt es in der Arbeitslosenversicherung (1250 DM). Es gab sie – von 1931 bis 1941[4] – in der Krankenversicherung. Sie soll jetzt erneut mit der Krankenversicherungsreform wieder eingeführt werden. Auch hier sind als Grenze 1250 DM Monatseinkommen vorgesehen. Es sollen jedenfalls in der Sozialversicherung pflichtmäßig nur diejenigen versichert werden, denen man nicht ohne weiteres von ihren wirtschaftlichen Fähigkeiten und Möglichkeiten her zumuten kann, für die großen Lebensrisiken Alter, Krankheit, Invalidität, Tod des Ernährers und Erwerbslosigkeit selbst vorzusorgen.

Mit den Schutzbedürftigen war in den Anfängen der Sozialgesetzgebung - in den SOer Jahren des vergangenen Jahrhunderts-zunächst nur die Minderheit der Arbeiter gemeint. Bis zum ersten Weltkrieg hin kamen dann die Angestellten dazu. Seit dem Ende des ersten Weltkrieges und der Inflationszeit weitete sich der Kreis jener, die Schutz in einer öffentlich rechtlichen Versicherung suchen, immer mehr aus. Die Zahl der Abhängigen wädisr weiter, neue Versicherungszweige kommen hinzu: Regionale Ärzteversicherungen, die Arbeitslosenversicherung, die Handwerkerversicherung. Nach dem zweiten Weltkrieg erhalten als größte Gruppe der Selbständigen auch die Landwirte neben ihrer im Hof bestehenden Alterssicherung (Altenteil) noch eine zusätzliche gesetzliche Alterssicherung[5]". Heute sind nun inzwischen über 90[0] aller Bundesbürger selbst oder als Familienglieder in einer gesetzlichen Alterssidierung, fast 49 Millionen Versicherte und Familienangehörige in der gesetzlichen Krankenversicherung, über 16 Millionen in der Arbeitslosenversicherung versichert und jeder, der in irgendeiner Art Betrieb tätig ist, ist unfallversichert.

Neuerdings wird auch die gesetzliche Zwangsversicherung ganzer Gruppen von Selbständigen immer mehr als mit den Prinzipien unserer Gesellschaftsordnung vereinbar angesehen. So hat das Bundesverfassungsgericht in der Begründung zum Urteils in der Verfassungsbeschwerde gegen die Bayrische Ärzteversorgung[6] erklärt: »Alle diese Erörterungen und Vorschläge (zur Alterssicherung der Selbständigen) zeigen, daß der Gedanke einer kollektiven Invaliditäts- und Hinterbliebenenversorgung mit Zwangscharakter für die Angehörigen eines freien Berufes heute von diesen selbst wie von Parlament und Regierung als mit der Idee des freien Berufes vereinbar, aber auch einer zeitgemäßen, nämlich sich zu einer allgemeinen Gesellschaftspolitik ausweitenden Sozialpolitik entsprechend empfunden wird. Darin spricht sich ein grundsätzlicher Wandel der gesellschaftlichen Lebens-

3. Zur Zeit in der Rentenversicherung 1250 DM pro Monat; in der Krankenversicherung 660 DM pro Monat; in der Arbeitslosenversicherung 750 DM pro Monat.
4. Eingeführt durch Notverordnung vom 26. 7. 1930 (§ 178 RVO). praktisch aufgehoben durch Erlaß des RAM vom 4, 2. 1941.
5. Gesetz über Altershilfe für Landwirte (1957).
6. 1 BvR 239/52 vom 25. 2. 1960.

formen und, dementsprechend, der Denkweise, des Lebensgefühls aus: Auch der freiberuflich Tätige sucht angesichts der schwer übersehbaren und vom einzelnen schwer beherrschbaren Risiken des modernen Lebens soziale Sicherheit bei der Gemeinschaft; er ist bereit, sie in gewissem Ausmaß durch Verzicht auf eigene freie Lebensgestaltung zu erkaufen '" Gesetze, die diesem - objektiv bestehenden und subjektiv empfundenen - gesteigerten Sicherheitsbedürfnis in angemessener Weise Rechnung tragen, können deshalb nicht als bloßer Ausdruck eines sozialpolitischen Perfektionismus und somit als -unnötige. Freiheitsbeschränkung durch eine regelungssüchtige Staatsgewalt angesehen werden .,. (Sie entsprechen daher jedenfalls prinzipiell dem Sozialprinzip des Grundgesetzes.« Tatsächlich dürfte die Mitgliedschaft in einer Sozialversicherung heute von den Mitgliedern zumeist nicht als lästiger Zwang empfunden werden. Viele Nichtversicherungsberechtigte sehen sie als ein Privileg an, das zu erlangen, sie sich große Mühe geben, obwohl sie im klassischen Sinne nicht - oder wenigstens in ihrer großen Mehrheit nicht - sozial schutzbedüftig sind/,

Die Sozialversicherung bietet eben, wie die Erfahrung seit mehr als 40 Jahren lehrt, eine nahezu maximale Sicherheit. Die Bäume (sprich Leistungen) wachsen zwar bei ihr nicht in den Himmel, aber sie haben sich als ungemein widerstandsfähig gegen wirtschaftliche und politische Stürme erwiesen. Zwar kann der Pflichtversicherte im Grundsatz nicht darüber entscheiden, in welchem Umfang er mögliche Risiken abdecken will (das schreibt ihm der Gesetzgeber vor, wenn er auch gelegentlich, wie bei der Zusatzversicherung der Rentenversicherung einen kleinen Spielraum läßt), aber der Versicherte hat damit auch Kräfte und Initiative für andere Zwecke frei, die er sonst für die Vorsorge selbst einsetzen müßte. Die private Absicherung sozialer Risiken - von den politischen ganz abgesehen - verlangt dem einzelnen Zeit und Anstrengung ab. Er muß individuell sehr viel mehr einsetzen, als wenn er sich staatlich absichern läßt oder absichern lassen kann. Dabei scheidet anscheinend eine völlig individuelle Absicherung durch Ansammlung von Vermögen heute in den meisten Fällen überhaupt aus. Die große Mehrheit auch der nicht Sozialversicherten bedient sich bei ihrer Vorsorge gegen die großen Lebensrisiken der Versicherungsgesellschaften, die zwar privatwirtschaftlich arbeiten (nach dem Kapitaldeckungsverfahren), aber doch gesellschaftliche Versichertengemeinschaften darstellen, wenn auch nicht im exakten Sinne des Wortes Gemeinschaft.

Das läßt nun allerdings von vornherein die Vermutung zu, daß eine allein individuelle Absicherung der großen Lebensrisiken durch Privatvermögen als Regelfall nicht in Frage kommen dürfte. Ein großer Teil der Selbständigen, die in Pflichtversicherungen und in privaten Lebens- und Krankenversicherungen Mitglieder sind, dürfte über nicht unerhebliches Vermögen verfügen, jedenfalls nach aller Wahrscheinlichkeit über mehr, als jemals bei einer gesellsdiaflspolitisdi günstigeren Verteilung der Vermögen auf den einzelnen Arbeitnehmer fallen würde. Trotzdem verzichten auch die Besitzer von recht beträchtlichen

7. Zum Beispiel ist die Schutzbedürftigkeit der Rechtsanwälte keineswegs allgemein anerkannt. Hier wird in der Regel auf den Durchschnittsumsatz der Rechtsanwälte hingewiesen – im Jahre 1960: 77 600 DM, wobei allerdings nur zwei Drittel der Rechtsanwälte von der Umsatzsteuerstatistik erfaßt werden. Die übrigen sind Socii, angestellte Rechtsanwälte oder auch solche, die tatsächlich nur einen Umsatz unterhalb der Umsatzsteuerfreigrenze von 8500 DM erzielten (Statistisches Bundesamt, Wirtschaft und Statistik 2/1962).

Erwerbskapitalien keineswegs auf ihre Versicherungen. Die Verbindung vieler in einer Versicherung bietet die beste Gewähr, daß Notzeiten durchgestanden werden. Der Starke ist allein eben nicht am siehersten. Das hat der Totalverlust auch sehr großer Vermögen immer wieder gezeigt.

Diese grundsätzlichen Überlegungen gestatten eigentlich schon den Schluß, daß eine vollständige Ablösung sozialer Sicherungen im weiteren Sinne, also unter Einschluß der privaten Versicherungsgesellschaflen, überhaupt nicht in Frage kommen dürfte, und selbst im engeren Sinne einer Ablösung der Sozialversicherung durch private Versieherungen wenig wahrscheinlich ist. Eine solche Aussage dürfte jedenfalls ohne Einschränkung für polirisch unruhige Zeiten gelten, also auch in der Gegenwart, in der das allgemeine Drängen zur staatsverbürgten Sicherheit nur zu selbstverständlich ist.

Es bleibt die Frage, ob nicht eine teilweise Ablösung der Sozialversicherung und damit verbunden eine Ausweitung der eigenverantworteten Vorsorge möglich ist und in welchem Umfange sie verwirkliehbar erscheint, Würde es nicht besser sein, an Stelle einer umfassenden Sozialversicherung lediglich eine allgemeine soziale Grundsicherung einzuführen, die durch individuelle Vorsorge zu ergänzen wäre? Erst vor. kurzem hat *K. Eisholz*[8] auf diese theoretische Möglichkeit verwiesen. üb die dann nötige Umstellung unseres gesamten Sozialversicherungssystems in der Praxis überhaupt möglidi wäre, ist ein ganz anderes Problem. Nachdem wir 1957 die dynamisdie Rente eingeführt haben und der Gedanke der Dynamisierung der Sozialleistungen inzwischen immer weiter um sich greift, dürfte es nämlich außerordentlidt schwierig, wenn nicht unmöglich sein, wieder zu einem System von Grundsicherungen zurückzukehren. Die Erfüllung der Sozialverpflichtungen nimmt für die absehbare Zukunft (die nächsten 30 bis 40 Jahre) alle Kräfte so in Anspruch, daß kaum der nötige Spielraum bleibt, um daneben ein Zusatzsystem aufzubauen. Natürlich kann man nicht einfach die bisherigen Ansprüche ganz oder auch nur teilweise annullieren. Der übergang zur kollektiven Sicherung im Umlageverfahren, wie im Prinzip bei der Rentenversicherung, läßt sich von heute auf morgen dekretieren. Die Beiträge werden in der nötigen Höhe festgesetzt, die Einnahmen laufen vom Monat des Inkrafttretens an und vom gleichen Monat an kann man auch Renten in der neuen Höhe zahlen. Private Sieherungen lassen sich so nicht aus dem Boden stampfen. Sie müssen allmählich aufgebaut werden. Dazu braucht man nicht nur Zeit, sondern audi den nötigen finanziellen Spielraum. Eine Umstellung würde also auf jeden Fall nur sehr langsam, weil mit sehr bescheidenen Austauschgrößen vor sich gehen. Immerhin könnte man sie als Ziel ins Auge fassen. Es fragt sich nur, ob dieses theoretisch gesteckte Ziel überhaupt erreichbar ist. Dazu bedarf es einer auch quantifizierenden Untersuchung,

H.

Welche Sozialleistungen sollten und könnten nun bei einem Systemwechsel ersetzt werden? Die Untersuchung muß dabei von der augenblicklichen Lage und den augenblicklichen Größen ausgehen und sich der Fiktion bedienen, als ob eine sofortige Umstellung möglich

8. K. Elsholz: Sozialpolitische Perspektiven, Heidelberg 1962.

wäre. Die Probleme eines allmählichen übergangs und die damit zu verbindenden Berechnungen dynamischer Gesamtsozialbilanzen (nicht nur für die Rentenversicherungen, obwohl diese bereits für sich allein ein Riesenwerk darstellen) können an dieser Stelle nicht einmal theoretisch erwogen werden. Die Beweisführung bleibt daher notwendig lückenhaft

Die Befürworter einer Umstellung dürften zunächst an die Rentenversicherung denken, vielleicht auch an die Krankenversicherung. Aber auch bei den anderen sozialen Sicherungen besteht wenigstens hypothetisch die Möglichkeit, sie durch private, in der Hauptsache durch Vermögenssicherungen abzulösen, darüber hinaus im weiteren Sinne der individuellen Sicherung natürlich auch durch Verträge mit privaten Versicherungsgesellschaften. Dabei handelt es sich um die Sicherung des Einkommens bei Krankheit, Unfall, Tod des Ernährers, Arbeitslosigkeit und Ausscheiden aus dem Erwerbsleben infolge Erreichens der Altersgrenze. Hinzu kommt die Belastung mit Kosten im Krankheitsfall (Sachleistungen der Krankenversicherung). Ebenso ist die überlegung mit einzubeziehen, ob die Leistungen des Familienausgleichs durch eigentumspolitische Maßnahmen ersetzt werden können, obwohl es hier nicht nur darum geht, Risiken abzudecken, sondern auch Lasten auszugleichen.

Unter finanzpolitischen Aspekten betrachtet ist die größte Risikogruppe die von der Rentenversicherung gedeckte. Die Rentenversicherung gewährt Renten an den Versicherten bei Berufs- und Erwerbsunfähigkeit vor dem 65. Lebensjahr, Altersrenten mit dem Erreichen des 65. Lebensjahres (unter bestimmten Bedingungen auch schon früher) an Hinterbliebene und schließlich Leistungen der Prävention und der Rehabilitation". Lediglich die normale Alterssicherung kann durch eine im engeren Sinne individuelle Sicherung ersetzt werden; denn zu ihrem Aufbau stehen dem Erwerbstätigen 40 bis 50 Berufsjahre zur Verfügung. Diese Möglichkeit endet aber bereits wieder mit dem Ausscheiden aus dem Erwerbsleben. Zwar ist die durchschnittliche Lebenserwartung eines 65jährigen bekannt, aber niemand weiß ja, wie viele Jahre gerade er selbst nach dem 65. Lebensjahr noch vor sich hat. Um nicht unvorsichtig zu sein, müßte man sich auf das Doppelte der durchschnittlichen Lebenserwartung, also auf ungefähr weitere 25 Jahre einrichten und damit auch das Doppelte des für die Durchschnittszeit nötigen Betrages ansparen. Wer aber nur die durchsdmittlidie Lebenserwartung von 12 bis 13 Jahren absichern will, muß das bei einer Lebensversidierungsgesellsdrafl tun, bei der sich die verschiedenen tatsächlichen Lebensdauern der Versicherten ausgleichen. Im eigentlichen Sinne individueller Absieherang ist daher nur das Ansparen des Kapitals möglich. Die Verwendung vom Sicherungsfall an muß bereits wieder kollektiv bei einer Versicherungsgesellschaft erfolgen.

Die Abdeckung der anderen Risiken durch Eigentum ist für die meisten Menschen überhaupt nicht möglich, da hier das Kapital von Anfang an vorhanden sein muß. Berufs- und Erwerbsunfähigkeit wie audr ein tödlicher Unfall oder frühen Tod infolge einer Krankheit können bereits am Beginn des Berufslebens eintreten. Die von der Sozialversicherung geforderte Wartezeit von fünf Jahren stellt hier für viele bereits eine große, aber möglieherweise nicht vermeidbare (?), Härte dar. Andererseits bieten gerade hier die Lebensversicherungen, wenigstens für den Fall des Todes des Ernährers, mit ihren sofort fälligen

9. Maßnahmen zur Erhaltung, Besserung und Wiederherstellung der Erwerbsfähigkeit.

Leistungen eine Sicherung, mindestens eine gute Zusatzsicherung. Die volle Risikoabdeckung durch Eigentum ist aber nur dort möglich, wo - im Regelfall aus Erbsdiafl oder im Familienbesitz – vom Beginn des Risikos an ein Erwerbskapital vorhanden ist, von dessen Zinsertrag notfalls der Lebensunterhalt allein bestritten werden kann.

Dabei fehlt bei dieser Betrachtung noch der Ausgleich für die Familienleistungen der Rentenversicherung. Dagegen könnten die Witwenrenten außer Betracht bleiben, da ja die Witwen selbst durch das für den Erwerbstätigen für notwendig angesehene Kapital mehr als ausreichend gesichert wären. Allerdings müßte bei der als gegeben anzusehenden geringen Sparfähigkeit der Familienväter, worauf die Denkschrift erneut hingewiesen hat (Punkt 22), an Stelle der solidarischen Leistungen eine besondere (und zusätzliche) Förderung des Eigentums aus Staatsmitteln erfolgen; denn die Beiträge in der Rentenversicherung sind für die Versicherten ohne Rücksicht auf den Familienstand nur nach der Höhe des Einkommens festgelegt. Alle Familienleistungen werden ohne einen besonderen Beitrag solidarisch erbracht. Auf einen entsprechenden Ersatz könnte man nicht verzichten, wobei eventuell an eine Erhöhung des Kindergeldes gedacht werden müßte sowie an die Förderung der vermögenswirksamen Anlage dieser Beträge. Damit würde aber nur die Sozialapparatur von dem einen etwas mehr in den anderen Bereich verschoben, von der Sozialversicherung zum Familienlastenausgleich.

Ähnliche überlegungen gelten für die Sicherung gegen Arbeitslosigkeit. Bereits das bestehende System der Arbeitslosenversicherung ist nur in der Lage, eine sozusagen normale Schwankungsarbeitslosigkeit abzudecken. Die imponierenden Milliardenreserven der Bundesanstalt (über 5 Milliarden DM, davon allerdings knapp die Hälfte wirklich liquide) würden nämlich bei einem konjunkturellen Abschwung sehr schnell verbraucht sein. Die durchschnittlichen jährlichen Ausgaben pro Arbeitslosen betragen zur Zeit 3000 DM (also weniger als 50 % der Durchschnittseinkommen). Bei einer Arbeitslosigkeit von 1 Million Arbeitslosen im Jahresdurchschnitt (erst im Jahre 1955 unterschritten) und damit Ausgaben von 3 Milliarden DM im Jahr und zugleich gegenüber dem Stand der Vollbeschäftigung sinkenden Einnahmen wäre bereits nach zwei Jahren ein kritischer Punkt erreicht. Solange würde man freilich nicht warten, sondern bereits viel früher mit den Instrumenten der staatlichen Wirtschaftspolitik die Konjunktur wieder in Gang zu bringen suchen. Gegen das generelle Risiko des Versagens der staatlichen Wirtschaftspolitik kann sich der einzelne aber überhaupt nicht absichern, weil er für diesen Fall damit rechnen müßte, daß dann auch seine persönlich geschaffenen Sicherheiten (Guthaben, Wertpapiere, Grundstücke) infolge von Zusammenbrüchen und allgemeiner Schwäche des Marktes ihren Wert teilweise oder sogar ganz verlieren würden. Denkbar wäre lediglich eine Absicherung gegen das eventuell nur einen kleinen Kreis treffende Risiko, daß ein einmal erlernter Beruf infolge des tedmischen Fortschritts überhaupt nicht mehr ausgeübt werden kann und der Betroffene infolge seines Alters nicht mehr in der Lage ist, noch einen neuen Beruf zu erlernen, so daß er sich für den Rest seines erwerbstätigen Lebens mit einer minderbezahlten Tätigkeit begnügen muß. Hier müßten jedoch ähnliche Beträge wie bei der Rentenversicherung (Berufsunfähigkeit) bereitgestellt werden.

Besonders schwierig ist die Beurteilung des Risikos Krankheit. Selbstverständlich wäre

auch hier eine Absicherung allein über private Krankenkassen denkbar. Die Absicherung des in seiner Höhe und im Zeitpunkt des Eintretens völlig ungewissen Krankheitsrisikos durch Vermögen ist dagegen im Normalfall nicht möglich. Man muß schon über ein fundiertes und recht hohes Einkommen verfügen, um auf jede Art sozialer oder privater Versicherung verzichten zu können, da bei möglichen schweren Erkrankungen die Kosten sehr schnell in die Tausende DM gehen können.

Dagegen wäre eine Begünstigung der Bezieher kleiner Einkommen wie auch der Familien, wie sie in der gesetzlichen Krankenversicherung aus dem Solidaritätsgedanken heraus selbstverständlich ist, auch künftig den Privatkassen im Grundsatz nicht möglich; denn sie würde dem für eine privatwirtschaftliche Einrichtung ebenso selbstverständlichen Prinzip der kosten- zumindest aber marktgerechten Preise widersprechen. Die aus Marktgründen gewährten Familientarife belassen immer noch eine spürbare Zusatzbelastung der Familie. Ein Bezieher eines Einkommens von 300 DM im Monat kann von den Privatversicherungen bei gleicher Risikolage jedenfalls nicht anders behandelt werden als ein Millionär. Ein Versicherter mit vier Familienangehörigen belastet aber voraussichtlich die Versicherung fünfmal mehr als ein Alleinstehender. Das Solidaritätsprinzip der Sozialversicherung läßt sich deshalb nicht unmittelbar auf die Privatwirtschaft übertragen. Der notwendige Solidarausgleich müßte also auch hier bei einer Privatisierung mit Staatsmitteln erreicht werden.

Die Unfallversicherung als sozialrechtliche Ablösung der zivilrechtlich begründeten unternehmerischen Haftpflicht kann bei dieser Untersuchung beiseitegelassen werden. Sie ist vor 80 Jahren gerade wegen der zu großen Unsicherheit der individuellen Absicherung des Unfallrisikos – audi wenn es sidi um Unternehmen handelte - errichtet worden. Eine Rückkehr zur ursprünglichen Unsicherheit dürfte ausscheiden. Zudem stellt sie unter dem Gedanken der Haftpflicht trotz der inzwischen miteinbezogenen Wegeunfälle in erster Linie immer noch ein Risiko der Arbeitgeber und nicht zuerst der Arbeitnehmer dar.

Ähnliches gilt für die Arbeitslosenfürsorge, wenn auch aus anderen bereits bei der Arbeitslosenversicherung erwähnten Gründen. Dem Risiko der Arbeitslosigkeit kann man nur begrenzt durch eigene Bemühungen begegnen. Es ist überwiegend Teil des Gesamtschicksals und daher auch nur von der Gesamtheit her abzusichern. Obendrein handelt es sich bei der Arbeitslosenfürsorge wie bei der allgemeinen Fürsorge um eine Art letztes Netz der Sicherheit, auf das ein soziales Gemeinwesen unter keinen Umständen verzichten dürfte.

Grundsätzlich ausscheiden würden schließlich die kriegsbedingten Risikofolgen. Eine Ablösung der Kriegsopferversorgung ist, nachdem der Risikofall unwiderruflich eingetreten ist, unmöglich. Sie wäre aber auch für die Zukunft ausgeschlossen, weil die das Volk als Gesamtheit treffenden Kriegsgefahren, die vorweg nicht einzukalkulieren sind, auch alle nur irgendwie denkbaren privaten Absieherungen mit einschließen. Eine wirklich individuelle Absicherung ist hier völlig ausgeschlossen, aber auch eine Absicherung bei Privatversicherungen nicht durchführbar, da die Versicherungen von den Kriegsereignissen und ihren Folgen mitbetroffen werden. Das Schicksal der Versicherungsansprüche nach den beiden Weltkriegen zeigt die sehr engen Grenzen der Absidterungsmöglichkeiten. Tatsädilich kann hier nur die Gesamtheit für die Folgen aufkommen.

Soweit es nun überhaupt möglich ist, sozial abgesicherte Risiken durch Eigentumssicherung zu ersetzen, müßte der einzelne eine Rente aus Kapitalertrag haben, die im Falle seiner eigenen Erwerbsunfähigkeit - als dem finanziell gesehen schwersten Fall - eine seinem sozialen Status gerade noch entsprechende ausreichende Lebenshaltung für ihn und seine Familie garantieren würde. Abzusichern wäre an Stelle der sozialversicherten Risiken ein Betrag von wohl mindestens der Hälfte des jeweiligen Einkommens des einzelnen. Im Jahre 1961 betrugen die Einkommen aus unselbständiger Arbeit (Bruttolohn- und Gehaltssumme 133,7 Milliarden DM und Arbeitgeberbeiträge zu öffentlichen Einrichtungen der sozialen Sicherungen) 150,1 Milliarden DMlo. Von dieser Summe müßte also wie angenommen die Hälfte, das heißt 75 Milliarden DM, aus Kapitaleinkommen gedeckt werden.

Der genaue Gesamtbetrag der Einkünfte der Arbeitnehmer ist freilich ebensowenig bekannt wie der der Unternehmer. Mit den derzeitigen statistischen Erhebungen können die den Arbeitnehmern zuzurechnenden Einkünfte aus Unternehmertätigkeit und aus Vermögen (insgesamt für 1961 etwa 85,7 Milliarden DM ohne Staarsanteilü) nicht festgestellt werden. Unter dieser Rubrik werden beispielsweise auch die freiwilligen Sozialleistungen mit erfaßt, die somit auf den ersten Blick als Unternehmereinkünftte erscheinen. Es gibt zwar Vorstellungen von der Größe dieses Betrages - vermutlich 3 Milliarden DM im Jahr - aber keine genauen Angaben. Ober die Größe der anderen Posten - Zinsen, Dividenden, Pachteinnahmen usw. - gibt es vorläufig keine ausreichenden Angaben, die eine exakte Zurechnung gestatten. Von den in der volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung als Restgröße ermittelten 85,7 Milliarden DM fließen daher mehrere Milliarden den Arbeitnehmern zu. Die Schätzungen gehen von 5-30 Milliarden DM. Wie groß der Betrag aber auch immer sein mag, ändert er doch nichts daran, daß in unserer Wirtschaftsordnung die Einkünfte der Arbeitnehmer wie seit Beginn der Industrialisierung ganz überwiegend aus der Entlohnung abhängiger Arbeit stammen. Eine individuelle eigentumsfundierte Absidierung der sozialversicherten Risiken mit einer notwendigen Jahresrendite von 75 Milliarden DM würde, wenn der derzeitige Anteil am fundierten Einkommen über Erwarten gering sein sollte, also jährlich zum Beispiel nur 5 Milliarden DM betragen würde, eine Aufstockung um 70 Milliarden DM erfordern. Davon könnten 26 Milliarden DM aus Umwandlung der Arbeitgeberanteile zur Sozialversicherung gewonnen werden. Der Rest müßte durch eine Verlagerung zu Lasten der Unternehmereinkünfte finanziert werden. Das würde bedeuten, daß von angenommenen 80 Milliarden DM Einkommen aus Unternehmertätigkeit und Vermögen der Unternehmer 39 Milliarden DM den Arbeitnehmern zur Verfügung stehen müßten, so daß den Unternehmern nur noch ein knapp gerechneter Unternehmerlohn, aber keine Kapitalverzinsung bleiben würde.

Es ist einleuchtend, daß die Rechnung so nicht aufgehen kann, sofern die wesentlich unternehmerisch bestimmte Marktwirtsc:haft nicht zerstört werden soll. (In einer Zentralverwaltungswirtsc:haft würde eine überwiegend eigentumsfundierte Einkommensbildung schon wegen der notwendig zentralen Verfügungsgewalt auf unüberwindlic:he Schwierigkeiten stoßen, so daß sich die hier behandelte Frage praktisch gar nicht stellen kann.) Theoretisch bleibt freilich noch ein anderer Weg offen. Es ist nämlich denkbar, daß das

10. Wirtschaft und Statistik, 9/1962, S. 511. 11. A.a.O. S. 511.

Verhältnis von Lohneinkommen und Einkommen aus Unternehmertätigkeit und Vermögen, wie es sich in *150* Jahren Industrialisierung gebildet hat, überhaupt verändert wird. Von den 85 Milliarden DM Einkommen aus Unternehmertätigkeit und Vermögen dürften bei 5 Millionen Selbständigen und einem jährlichen Durchschnittsbruttoeinkommen je bebeschäftigten Arbeimehmerts von etwa *7500* DM (einschließlich Arbeitgeberanteile zur Sozialversicherung) je Unternehmer *8000* bis *10000* DM, also insgesamt etwa 40 bis 50 Milliarden DM als kalkulatorischer Unternehmerlohn anzusehen sein. Von dem gesamten Volkseinkommen von *240* Milliarden DM [13] sind also ungefähr *190* bis *200* Milliarden DM unmittelbar leistungsbezogen. Dieses Verhältnis könnte man sich zugunsten eines mehr eigentumsbezogenen Einkommens verändert denken. Das diskutierte Ziel einer größeren Fundierung der zu konsumierenden Arbeitnehmereinkommen muß daher nicht allein oder auch nur zum größten Teil durch eine Übertragung von Unternehmereinkommen auf Arbeitnehmer erreicht werden. Eine Verlagerung innerhalb der Einkünfte der Arbeitnehmer würde das gleiche bewirken, wobei eine weitere Korrektur zu Lasten der Unternehmereinkommen nicht ausgeschlossen wäre[14]. Das heißt, es müßte der aus aktueller Leistung erzielte Lohn teilweise durch eine Art Arbeitnehmer-Grundrente als Kapitalertrag ersetzt werden. Das Gesamteinkommen aus Vermögen (ohne Staatsbereich) müßte entsprechend unserer Annahme also um 75 Milliarden DM abzüglich der 26 Milliarden DM Arbeitgeberanteile = etwa 50 Milliarden DM gesteigert werden. Das aber wäre nur möglich, wenn zugleich die Löhne um diesen Betrag und das heißt um 37 % gesenkt würden. (Selbstverständlich würde das gleiche auch für den kalkulatorischen Unternehmerlohn gelten, ohne aber hier die gleiche praktische Bedeutung zu haben.)

Wollte oder könnte man die Löhne nicht senken - und das ist so gut wie sicher-, müßten die Kapitaleinkünfte der Arbeitnehmer durch eine entsprechende Eigentumsverschiebung zu Lasten der Unternehmer erhöht werden. Dazu wäre es notwendig, daß die Eigentumsrechte am gesamten Erwerbskapital im weitesten Sinneis von 500 bis 600 Milliarden DM in die Hände der Arbeitnehmer übergehen'- würden, die zur Zeit offenbar nur über einen

---

12. A.a.O. S. 512. 13. A.a.O. S. 511.
14. Im Gegensatz zu Veränderungen in der Struktur der Vermögensbildung ist - von allgemeinen Sparmaßnahmen abgesehen – beim Konsum eine Verlagerung etwa zu Lasten der Staats ausgaben als ordnungspolitische Maßnahme nicht möglich, wenn der güterwirtschaftliche Effekt des volkswirtschaftlichen Prozesses unverändert bleiben soll - und das ist zunächst die Prämisse.
15. Gesamtes Volksvermögen Ende 1958 (Schätzung von Prof. Burgbacher): 800 Milliarden DM; davon entfällt auf:

Landwirtschaft etwa	50 Milliarden DM
Industrie	120 Milliarden DM
Verkehr	120 Milliarden DM
Energie- und Wasserwirtschaft	30 Milliarden DM
Sonstige Wirtschaft	60 Milliarden DM
Offentliche Verwaltung	110 Milliarden DM
Wohnungswirtschaft	200 Milliarden DM
Hausratsvermögen	100 Milliarden DM

im weiteren Sinne des erwerbswirtschaftlich überhaupt nutzbaren Vermögens (Landwirtschaft, Industrie, Verkehr, Energie- und Wasserwirtschaft, sonstige Wirtschaft, Wohnungswirtschaft) als 1958 rund 500 Milliarden DM, daher 1962 vielleicht 550 bis 600 Milliarden DM.
16. Die rechtlichen und volkswirtschaftlichen Probleme der Bewerkstelligung dieses übergangs, die außerordentlich groß wären, können hier nicht behandelt werden.

geringen Anteil verfügen - und zwar nicht nur die Zinsen, sondern auch ein Teil des Unternehmerlohnes. Eine durchschnittliche Normalverzinsung von etwa 5 bis 6 % (Obligationen) ergäbe nämlich nur ein Einkommen von 25 bis 30 Milliarden DM. Tatsächlich könnte aber weder der Unternehmerlohn angegriffen werden noch würde für eine breitere Vermögensstreuung das Gesamtvermögen in Frage kommen. Der größte Teil der Landwirtschaft, der Energie- und Wasserwirtschaft und der Wohnungswirtschaft würden dabei ausscheiden, so daß vermutlich nach Größenordnungen von 1962 gerechnet weniger als 300 Milliarden DM insgesamt einzusetzen wären. Selbst wenn man also einen Totalübergang des gesamten erwerbswirtschaftlichen Vermögens im engeren Sinne in die Hände der Arbeitnehmer erzwingen könnte, würde damit eine individuelle Absicherung der laufenden Einkünfte von vornherein nicht möglich sein. Hinzukommt, daß von diesen Zinseinkommen von dann nur 15 bis 18 Milliarden DM ein der Unternehmersparquote annähernd entsprechender Betrag von wenigstens 3 Milliarden DM gespart werden müßte. Mit der Restsumme wären aber nicht einmal die Ausgaben der Rentenversicherung geschweige denn die individuell notwendigen Einkünfte zu decken.

Allein an den Größenordnungen wird das Utopische einer solchen überlegung deutlich. Es erscheint als völlig ausgeschlossen, die in Generationen zustande gekommene Zuordnung der verschiedenen Einkommensarten so radikal zu verschieben. Aber auch ein geringerer Betrag - etwa die Hälfte - würde immer noch so außerordentliche Strukturwandlungen notwendig machen, daß er wenigstens als gezieltes Programm in absehbarer Zukunft nicht verwirklichbar erscheint. Es ist allerdings richtig, daß eine solche Verschiebung den Status des abhängigen Arbeitnehmers als eine der gesellschaftspolitisch spannungsreichsten Folgen der Industrialisierung aufheben würde. Ein, nur noch zur Hälfte von seiner täglich zu erbringenden Arbeitsleistung Abhängiger, würde zumindest genau an der Grenze der Abhängigkeit stehen. Für einen demokratischen Staat ist das ein sehr erstrebenswertes Ziel. Aber obwohl eine solche weitgehende Ersetzung des Systems der sozialen Sicherungen durch private Eigentumsbildung theoretisch nicht als absolut unmöglich erscheint, gehört sie deswegen doch in mehrfacher Hinsicht in die Welt des Utopischen, ja des Illusionären. Sie würde überhaupt nur zu verwirklichen sein, wenn wir die totale überflußgesellschaft erreichen würden, in der wir auf das Leistungssystem verzichten könnten. Solange das nicht der Fall ist, wären die gegenwärtig geforderten und notwendigen Leistungen vom einzelnen kaum zu erwarten, wenn das Einkommen nur noch zur Hälfte oder auch zu drei Vierteln von den Leistungen des einzelnen abhängt.

Auch ein Ersatz durch private Versicherungen dürfte schließlich außerhalb des Bereichs möglicher Strukturveränderungen liegen. Nach dem Geschäftsbericht des Bundesaufsichtsamtes für das Versicherungs- und Bausparwesen für das Jahr 1961 betrugen die Beitragseinnahmen der Lebensversicherungen, Pensions- und Sterbekassen und der privaten Krankenversicherungen insgesamt 5,6 Milliarden DM, die Zahlungen für Versicherungsfälle 2,18 Milliarden DM. Vergleicht man diese Zahlen mit denen der Sozialversicherungen, deren Ausgaben im Jahre 1961 bei Renten- und Krankenversicherung zusammen fast 33 Milliarden DM betrugen, zeigt sich, daß auch hier Vermögensverschiebungen in außerordentlicher Höhe notwendig wären (über 200 Milliarden DM), wofür im Grundsatz das

gleiche gilt, was bereits bei der streng individuellen Eigentumssicherung gesagt wurde. Allerdings wäre bei einer gewissen Einschränkung der Sozialversicherungen eine Vergrößerung des Anteils der durch private Versicherungen abgedeckten Alters- und Krankheitsrisiken denkbar. Der Vergleich des Deckungskapitals der deutschen Lebensversicherungen (am 31. 12. 1961 etwa 16,7 Milliarden DM) mit dem der amerikanischen Lebensversicherungsgesellschaften (Ende 1961 etwa 126,8 Milliarden Dollar)"? zeigt unter Berücksichtigung des unterschiedlichen Volkseinkommens (Bundesrepublik 1961: 240 Milliarden DM - USA 1961: 430 Milliarden Dollar)!8, daß auch andere als die inzwischen bei uns üblichen Sicherungsmethoden möglich sind. In den USA wurde eben erst sehr spät mit dem Ausbau sozialer Sicherungen begonnen, so daß auch die Arbeitnehmer unter zum Teil sehr erheblichen Opfern private Sicherungen aufbauen mußten. Wie unzulänglich das trotz eines um zwei- bis dreimal so hohen realen Lebensstandards als in Deutschland gelungen ist, zeigen die immer erneuten Forderungen nach einer sozialen Krankenversicherung wenigstens für die alten, nicht mehr berufstätigen Menschen.

In.

Es ist deshalb ein Irrtum anzunehmen, man könnte die Finanzlast wirtschaftlich nicht mehr tragbarer sozialer Sicherungen durch eine Beschränkung der Sozialversicherung auf eine Grundsicherung und Verlagerung des sozialen Restbedarfs in den Bereich der individuellen Eigentumssicherung - wie das zum Beispiel von Elsholz-? ausgeführt wird - wieder tragbar machen. Wie man es immer auch wendet: In jedem Fall muß das Einkommen der nicht mehr Erwerbstätigen von den Erwerbstätigen mitaufgebracht werden", Im Grad der Verfügbarkeie und des Risikos unterscheiden sich öffentlich-rechtlicher und privatrechtlicher Anspruch auf Renteneinkommen; volkswirtschaftlich gesehen aber sind die Ansprüche der Rentner und der Rentiers nicht voneinander unterschieden. Sozialabgaben und Zinsen gehen, wie dargelegt, gleichermaßen zu Lasten der Leistungseinkommen. Die Gefahr, den Grenzpunkt der zumutbaren Belastung der Erwerbstätigen zu überschreiten, ist in beiden Fällen dieselbe.

Die Sozialversicherungen werden in absehbarer Zukunft weder ganz noch teilweise durch breiter gestreutes Eigentum ersetzt werden können, da sie qualitativ wie quantitativ mehr Sicherheit gewähren, als sie für die große Mehrheit der Arbeitnehmer im Eigentum

---

17. Life Insurance Fact book 1962, Institute of Life Insurance, New York, S. 68.
18. Economic Report of the President, Januar 1962.
19. A.a.O. S. 44–46 und S. 49.
20. Die Konsumquote muß erhalten bleiben. Die Vorstellung, daß etwa die Eigensicherung der Arbeitnehmer durch »zusätzlidrese Sparen erreicht werden könnte, ist absurd. Das würde, weil die produzierten und angebotenen Leistungen zu einem beträchtlichen Teil nicht mehr abgenommen werden würden - es sei denn zu Verlustpreisen - zu einer schweren Depression führen. (Näheres dazu: *W. Hankel* und G. *Zweig:* VolkswirtschafHiche Grundfragen der Sozialreform, Köln-Deutz 1956.) Das Umlageverfahren, das lediglich geldwirtschaftlicher Spiegel der für notwendig gehaltenen gtiterwirtschaftlichen Verlagerung von wesentlichen Konsumgütern von unmittelbaren zu mittelbaren Einkommensbeziehern ist, dürfte daher volkswirtschaftlich gesehen immer noch die zweckmäßigste Form der Abdeckung von Massenrisiken sein.

jemals zu verwirklichen ist. Es ist sogar wahrscheinlich, daß das volkswirtschaftlich am wenigsten störungsanfällige und den volkswirtschaftlichen Ablauf am wenigsten störende Umlageverfahren noch mehr an Bedeutung gewinnen wird (siehe auch Anmerkung-"). Als möglich und aussichtsreich erscheint es dagegen, die Sozialversicherungen in der Nähe einer allerdings ausreichenden Grundsicherung zu halten und sie nicht zu einer totalen Staatsbürgerversorgung im Sinne der Beamtenversorgung auszubauen. Gelegentlich wird - so auch von Elsholz[21] - behauptet, dies sei bereits der Fall. Tatsächlich kann man aber gerade in der Rentenversicherung noch nicht davon sprechen. Die Höchstrente nach 50 Versicherungsjahren erreicht nur ein kleiner Prozentsatz der Versicherten und auch mögliche und tatsächlich nicht allzu selten vorkommende Rentenkumulationen ändern nichts daran, daß der einzelne zunächst nur mit seiner normalen Rente aus der Rentenversicherung rechnen kann. Bei den normalerweise zu erreichenden 40 bis 45 Versicherungsjahren bedeutet das zur Zeit für das Durchschnittslohneinkommen von 600 DM im Jahre 1962 eine Rente von weniger als 300 DM im Monat, die sehr häufig für zwei Personen reichen soll. Ein solches Ergebnis spornt an, sich nach Zusatzsicherungen umzusehen, die oft in Betriebspensionen, aber auch zunehmend in Eigentumssicherungen gesucht werden. Hier, im frei verfügbaren Zusatzbetrag, liegt die eigentliche gesellschaftspolitische Chance der Eigentumsbildung der Arbeitnehmer. Das frei verfügbare und eben nicht auf jeden Fall für die Alterssicherung blockierte Kapital gestattet dem einzelnen, sich auch selbst freier zu bewegen, als er das sonst als abhängiger Arbeitnehmer tun könnte. Der mögliche Entwicklungsraum einer Eigentumsbildung der Arbeitnehmer ist viel zu gering, um die großen Risiken der Arbeitnehmer unter dieses Dach zu bringen. In der zusätzlichen Bewegungsfreiheit dagegen dürfte die eigentliche, weil realisierbare Aufgabe einer breiteren Vermögensstreuung zu finden sein.

Reg-Rat W. Steinjan *Bann, Schüllerweg 10*

21. A.a.O. S. 48.

Schund - Schmutz - Jugendschutz

von

WALTER BECKER

Wer für den Jugendschutz eintritt, wird es in unserer pluralistischen Gesellschafl: nicht vermeiden können, daß er hin und wieder in eine gefährliche Schußlinie gerät. So passierte es jüngst dem Vorsitzenden der Bundesprüfstelle gegen jugendgefährdendes Schrifl:tum. Die Hauptversammlung der »Gesellschafl für freie Publizistik«, eine vor zwei Jahren gegründete Vereinigung von Interessenten, die »jeder Unterdrückung der Meinungsfreiheit entgegentreten will«, faßte eine Resolution, die sich gegen die Tätigkeit der Bundesprüfstelle wandte. Behauptet wurde unter anderem, daß »unter dem Vorwand des Jugendschutzes« manchmal »rnit absurdesten Begründungen auch ethisch einwandfreies Schrifl:turne indiziert werde.

Gefordert wurde vom Bundesinnenminister die Einsetzung eines neuen Leiters der Bundesprüfstelle, der sich den Wünschen dieser Gesellschafl: wahrscheinlich mehr anzupassen bereit sei.

Vielleicht sollte man auf derartige Äußerungen von Interessenten keinen besonderen Wert legen. Wichtig erscheint uns aber, daß man sich gegen den Vorsitzenden der Bundesprüfstelle wandte, der bekanntlich nur *eine* Stimme in dem Gremium hat, das über die »Eignung« von Schriften, sKinder und Jugendliche sittlich zu gefährden«, entscheidet.

Warum griff man nicht die nach § 9 des Gesetzes über die Verbreitung jugendgefährdender Schrifl:en bestimmten Beisitzer aus den Kreisen der Kunst, Literatur, des Buchhandels oder der Verlegerschafl: an? Diese Persönlichkeiten könnten den Vorsitzenden der Bundesprüfstelle, selbst wenn er eine strenge Ansicht vertreten sollte, stets überstimmen, zumal da nach § 13 des Gesetzes die Anordnung der Aufnahme in die Liste eine Zweidrittel-Mehrheit verlangt.

Welche Schrifl:en meinte man eigentlich, wenn man »ethisdi einwandfreies Schrifl:tum« erwähnte? Das *Gesamtverzeichnis* der jugendgefährdenden Schrifl:en nach dem Stande vom 1. 4. 61 gibt einen überblick über die Fülle von Schund, Unrat und unterwertiger Literatur, die von der Jugend bisher mit Erfolg ferngehalten worden ist. Wollte man vielleicht die Leihbücherei-Romane, die zweifelhaften Sexualaufklärungsschriften, die Homosexuellen-Zeitschriften, die Comics der »Horror-Klasse« oder ganz und gar die "sonstigen Gegenstände« von der Indizierung ausnehmen? - Wenn man schon Vorwürfe erheben zu können meint und das demokratische Recht der Kritik für sich in Anspruch nimmt, darf man nicht mit einer summarischen Oberflächlichkeit urteilen. Hätte der Vorsitzende der Bundesprüfstelle in der gleichen Weise wie diese Gesellschaft bei den einzelnen Schriften argumentiert, so könnte man ihm gewiß den Vorwurf der Oberflächlichkeit nicht ersparen. Liest man aber die wohlbegründeten, ausführlichen *Entscheidungen* der Bundesprüfstelle, kommt man zu dem Ergebnis, daß mit einer seltenen Gründlichkeit und Sachlichkeit geprüft und entschieden worden ist.

Und schließlich: Wenn man in einem Einzelfalle der Ansicht ist, daß eine Fehlentscheidung vorliege, so besteht die Möglichkeit der Anrufung der Verwaltungsgerichte durch drei Instanzen. Auch von dieser Möglichkeit hat man schon oft Gebrauch gemacht, freilich meist ohne Erfolg!

Wichtiger als solche summarischen Äußerungen merkantilen Unmuts wären sicher Analysen der Entscheidungen der Bundesprüfstelle. damit man im einzelnen sehen könnte, welche Schriften und Bilder einer solchen Vereinigung als »ethisch einwandfrei« erscheinen.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß eine Bundesprüfstelle immer der Kritik ausgesetzt sein wird. Im Jahre 1960 hat sich sogar eine "Interessengemeinschaft ausländischer Verleger gegenüber der Bundesprüfstelle« gebildet, als der Roman »Vorhölle der Herzen« von Claude Allegre indiziert wurde. In ähnlicher Weise führten einige Indizierungen, zum Beispiel des Romans »Andrea und die rote Nacht« von Gilbert Merlin, zu aufschlußreichen Protesten. Es wird bei Entscheidungen, die in das Gewissen der Prüfer gestellt sind, immer Grenzfälle geben, bei denen deutlich wird, daß die *Maßstäbe* in unserer Gesellschaft verschieden sind.

Immer wieder hat man aber auch darauf hinzuweisen, daß die Tätigkeit der Bundesprüfstelle nicht mit einer »Zensur« verglichen werden kann, daß vielmehr die deutschen *Erwachsenen* jeglicheArt von Schrifttum, soweit es nicht gegen die Strafgesetze verstößt, zur Kenntnis nehmen dürfen, und daß es hier nur um den Schutz der Jugend geht, die vor einer Verfälschung ihrer Leitbilder, vor sittlicher Gefahr, geschützt werden soll, damit sie sich zur »sozialen Tüchtigkeit« entwickeln kann.

Das *Gesetz über die Verbreitung jugendgefährdender Schriften* ist am 18. Januar 1961 vom Bundestag in einer neuen Form angenommen worden, nachdem es bereits über ein Jahr den Ausschuß für Familien- und Jugendfragen beschäftigt hatte'.

Dabei ging es nicht etwa um eine »Verschärfung« der Bestimmungen, sondern um eine Schließung von Lücken, die sich in der Praxis bemerkbar gemacht hatten. Seit 1953 praktiziert bereits die durch das Gesetz ins Leben gerufene *Bundesprüfstelle* den literarischen Jugendschutz.

Um welche gesetzlichen Änderungen ist es gegangen?

Wenn man die gesetzlichen Änderungen betrachten will, muß man sich immer dessen bewußt bleiben, daß wichtiger als das Gesetz selbst seine *Durchführung* ist. Der Bundestag hat deshalb- und das ist vielleicht das Wichtigste! - die Bundesregierung ersucht, im Einvernehmen mit den Ländern die Voraussetzungen für die wirksame Durchführung des Gesetzes zu schaffen. Eine laufende und sachgerechte Beobachtung des jugendgefährdenden Schrifttums ist ebenso wesentlich wie eine ständige überwachung der Kioske, Mietbüchereien und des entsprechenden Versandbuchhandels. Leider gibt das Gesetz selbst in dieser Richtung keinerlei Hinweise. Es soll Sache der Länder sein, zu überlegen, in welcher Weise eine "zentrale Marktbeobachtung« durchgeführt werden kann. Verschiedene Wege können hier begangen werden: Entweder schaffendie Länder gemeinsam mit dem zuständigen Bundesinnenministerium eine mit Samverständigen besetzte Stelle auf Grund einer Ländervereinbarung, die das jugendgefährdende Schrifttum beobachtet und an die Bundesprüfstelle Anträge richtet, *oder* es wird eine nachgeordnete Stelle beim Bunde selbst errichtet. Die Länder könnten sich auch, wie sie es früher getan haben, für eine Aufteilung nach »Sparten« entscheiden, indem etwa das eine Land das Zeitschriftenwesen, ein anderes die Heftehen-Literatur, ein weiteres die Leihbücherei-Romane oder jedes Land das in seinem Bereich erscheinende Schrifttum zur Prüfung übernimmt. Man darf an die frühere saarländische Fachstelle erinnern, die mit drei hauptamtlichen Lektoren besetzt war, so daß in diesem verhältnismäßig kleinen Bereich eine intensive Marktbeobachtung möglich wurde. Man darf auch daran erinnern, daß im Bereiche der Justiz »Zentralstellen für die Bekämpfung eines unzüchtigen und jugendgefährdenden Schrifttums« geschaffen sind.

Auf alle Fälle ist jedes noch so gut gemeinte Gesetz ein »Sdilag ins Wasser«, wenn es nicht energisch durchgeführt wird. Kontrollen der Leihbüchereien, wie sie zum Beispiel in Harnburg, Köln, Hagen und Hamm durchgeführt worden sind, haben regelmäßig ergeben, daß zahlreiche indizierte Schriften feilgeboten wurden und auch in die Hände der Jugendlichen gelangten. Eine zentrale Marktbeobachtung für die Stellung der Anträge und eine zweckmäßige energische Anwendung des Gesetzes scheint daher ein Gebot der Stunde zu sein.

Neugefaßt ist § 1 des Gesetzes, der die Schriften kennzeichnet, die als »jugendgefährdend« anzusehen sind. Es heißt in der Novelle:

»Sdiriflen, die geeignet sind, Kinder oder Jugendliche zu gefährden, sind in eine Liste aufzunehmen. Dazu zählen vor allem unsittliche, verrohend wirkende, zu Gewalttätigkeit, Verbrechen oder Rassenhaß anreizende sowie den Krieg verherrlichende Sdiriften.«

Dann folgen die Ausnahmen, namentlich der *»Kunstuorbehalt«*, den wir im Interesse des Jugendschutzes gern begrenzt gesehen hätten. Den Schriften stehen, wie es in der Neufassung heißt, nicht nur Abbildungen, sondern auch *Schallaufnahmen* und *Darstellungen* gleich. Es hat sich nämlich herausgestellt, daß auch jugendgefährdende Gegenstände in Form von Plastiken, namentlich sogenannte »Scherz-Artikel«,

1. Die Neufassung des Gesetzes vom 29. April 1961 im BGBl. I, Seite 497 ff.

verbreitet worden sind, die von der Jugend ferngehalten werden sollen.

Die Begriffsbestimmungen, die der Bundestagsausschuß nach Anhörung zahlreicher Sachverständiger gefunden hat, sichern eine einheitliche Praxis und einen umfassenderen und wirksameren Jugendschutz als bisher.

Vor allem hat man auch die Frage geprüft, ob und in welchem Umfange die sogenannte *»Kriegsgroschenliteratur«* unter die gesetzlichen Bestimmungen fällt. Der Bundestag hat erwogen, nicht nur die »kriegsverherrlichenden« Schriften, sondern auch die den Krieg »verharmlosendene Schriften in den Gesetzeskatalog aufzunehmen. Man hat sich aber schließlich auf den Standpunkt gestellt, daß dem Begriff »verharmlosend-e die festen rechtsstaatlich nötigen Umrisse fehlten.

Bisher sind die Fälle, in denen von einer »Verherrlichung« des Krieges in derartigen Schriften geredet werden konnte, verhältnismäßig selten gewesen, wenn man den Begriff der Verherrlichung eng auslegt. Manche Schriften, die speziell kriegerisches Geschehen behandelten, konnten aber als »verrohend« bezeichnet werden; zumindest führte die in vielen Heften anzufindende Verschnulzung und Verkitschung nach Ansicht der Bundesprüfstelle dazu, daß die »sozialethischen Begriffe« der Jugend verwirrt wurden. Vielfach bewirken solche Schriften bei der Jugend - wie die Bundesprüfstelle ausgeführt hat - eine völlig verfehlte Einstellung gegenüber dem Kriegshandwerk und dem Kriege; sie richten verlogene Leitbilder von bedenklicher Attraktivität auf, führen zu geistiger Verödung, seelischer Abstumpfung und beeinträchtigen die Willenssphäre durch eine verführerische Darstellung von mechanischer Tötung und Gewalttat, namentlich dann, wenn Ursachen und Folgen des Zweiten Weltkrieges gänzlich schief dargestellt werden. Die Bundesprüfstelle hat in ihrer Entscheidung Nr. 717 a vom 6. Mai 1960 ausgeführt, daß die übereinstimmende Konzeption vieler solcher Hefte, das heißt, der Mißbrauch des Krieges oder einzelner Kriegshandlungen, als Kulisse für Abenteuerreißer, nicht nur dem Thema gegenüber unangemessen sei, sondern eine erhebliche Jugendgefährdung mit sich brächte, weil dadurch bei der Jugend die »zutreffende ethische Einordnung des Krieges« erschwert und der Krieg durch Bagatellisierung und Verkitschung verherrlicht werde. Die Jugendgefährdung liegt also in der Verwirrung der sozialethischen und rechtlichen Urteilsbildung. Man konnte wohl feststellen, daß in der letzten Zeit erschienene Kriegshefte sich den Entscheidungen der Bundesprüfstelle anpaßten und im Niveau etwas angehoben waren. Es ist damit zu rechnen, daß das Gesetz wie bisher die nötige Handhabe bietet, um einer neuen Jugendgefährdung begegnen zu können.

Das *Kernstück* der Novelle findet sich in § 4 des Gesetzes, der den Vertrieb jugendgefährdender Schriften einschränkt. Während bisher *Versandhandel* und *gewerbliche Leihbüchereien* sowie *Lesezirkel* nicht erfaßt waren, darf nunmehr auch in diesen Vertriebszweigen jugendgefährdendes Schrifttum nicht mehr feilgeboten und bereitgehalten werden. Vor allem ist es erfreulich, daß der Vertrieb indizierter Schriften im Versandhandel verboten ist. Gerade der sexuell-erotische Versandhandel, der sich ohne persönlichen Kontakt zwischen Käufer und Verkäufer und anonym vollzieht, brachte vielfach gefährdende Schriften in die Hand von Kindern und Jugendlichen. Wenn bisweilen eine Altersangabe verlangt wurde, sagten die Jugendlichen nicht die Wahrheit, so daß Erotika und ähnliche Dinge sogar in Jugendwohnheime und ähnliche Einrichtungen der Jugendpflege gelangten. Es hat sich auch gezeigt, daß die Lieferungen bisweilen »postlagernd« erfolgten, so daß jede Kontrolle unmöglich war.

Untersagt ist ferner allen gewerblichen *Leihbüchereien* und *Lesezirkeln* die Verbreitung jugendgefährdender Schriften. Die Verhältnisse im Leihbüchereigewerbe haben oft zu ernster Sorge Anlaß gegeben. Man zählt im Bundesgebiet etwa 20000 bis 30 000 Mietbüchereien, von denen nur ein Zehntel einem Verband angeschlossen ist. Der größte Teil ist mit sachfremden Gewerbezweigen, von der Zigarrenhandlung bis zum Milchladen, vom Papiergeschäft bis zum Limonadenverkauf, verbunden. Leider hat man es nicht erreicht, daß man vom Inhaber einer Leih- oder Mietbücherei eine Sachkunde oder Kenntnis der gesetzlichen Bestimmungen verlangen kann. Die Gewerbefreiheit ermöglicht es jedem, eine solche private Bücherei zu eröffnen. Trotzdem sollte man nach wie vor dafür eintreten, daß

auch eine Berufsordnung für Gewerbetreibende geschaffen wird, die haupt- oder nebenberuflich mit dem wichtigsten geistigen Gut eines Volkes Geschäfte treiben.

Hinzu kommt auch, daß speziell für diese sogenannten Leihbüchereien Schundromane hergestellt werden, von denen ein großer Teil auf die Liste der jugendgefährdenden Schriften gesetzt werden mußte. Diese »Romane« kommen also gar nicht erst in den normalen Buchhandel.

Weiterhin hat das Gesetz die gewerblichen *Lesezirkel* unter das Verbreitungsverbot gestellt. Es gibt in der Bundesrepublik über 700 Lesezirkel-Unternehmungen, die wöchentlich etwa 200000 Erstmappen mit durchschnittlich zehn Zeitschriften in Umlauf setzen. Da diese Zeitschriften schätzungsweise zehn Millionen Leser erreichen, hat man geradezu von einer »deutschen Mappenpest« gesprochen, die sich nicht nur in den Familien, sondern in den Wartezimmern der Ärzte und Frisöre, in Cafes und Gaststätten ausgebreitet hat. Allerdings sind die Fälle selten, in denen *Zeitschriften* indiziert wurden. Eine *"Selbstkontrolle der Illustrierten«* versucht bereits, auf diesem Gebiete ärgsten Mißständen zu begegnen. Die Verleger von Leihbuchromanen haben aber immer wieder darauf hingewiesen, daß manche Illustrierten-Romane nicht weniger jugendgefährdend seien als ihre Erzeugnisse. Sie haben sich dagegen gewandt, daß gefährdende Romane unbeanstandet erscheinen durften, und die Verletzung des Gleichheitsgrundsatzes behauptet. Solange die Bundesprüfstelle nicht auch gegen diejenigen vorgehe, die jugendgefährdende Romane in Illustrierten veröffentlichten, würden sich die Leihbüchereiroman-Verleger mit allen Mitteln gegen die ungleichmäßige Behandlung zur Wehr setzen.

Es ist zu hoffen, daß durch den erhobenen Zeigefinger des Gesetzgebers, der die gewerblichen Lesezirkel zunächst einmal genannt hat, und durch die Praxis der Bundesprüfstelle hier die ärgsten Jugendgefährdungen verhindert werden.

Neu ist übrigens auch, daß das *Vorrätighalten* indizierter Schriften zum Zwecke einer untersagten Vertriebsart verboten ist. Verleger und Zwischenhändler dürfen eine indizierte Schrift auch nicht an Personen liefern, wenn diese einen ambulanten Handel betreiben oder Kioskinhaber, Versandhändler, gewerbliche Leihbüchereien oder Lesezirkel sind. Auch insoweit ist die Wirksamkeit des Gesetzes unterstrichen worden.

Erheblich umstritten war die Bestimmung des § 6 des Gesetzes, der von den *„öffentlich sittlich schwer jugendgefährdenden« Schriften* spricht, die den gesetzlichen Beschränkungen ohne weiteres unterliegen. Nach Abs. 2 des § 6 gilt das gleiche für Schriften, die durch Bild für Nacktkultur werben. Zur Streichung dieser letzten Bestimmung hat man sich nicht entschlossen, offenbar weil man bei Aufhebung einer solchen Bestimmung falsche Schlußfolgerungen in der Verwaltungspraxis und Rechtsprechung fürditete,

Schriften, die »durdi Bild für Nacktkultur werbene, sind im allgemeinen nicht die offiziellen Zeitschriften der Freikörperkultur-Verbände, die regelmäßig auf Abbildungen verzichten. Derartige bebilderte Zeitschriften fallen schon unter Abs. 1 (offensichtlich schwer jugendgefährdend) oder könnten im vereinfachten Verfahren indiziert werden, und zwar auf Dauer, ebenso wie man es mit den Homosexuellen-Zeitschriften getan hat. Jedenfalls hat die Mehrheit des Bundestages es für notwendig gehalten, daß diese Zeitschriften, die um 1950 herum das Bild der Kioske beherrschten, ausdrücklich im Gesetz erwähnt werden - eine Bestimmung, die das Bundesverfassungsgericht demnächst beschäftigen wird!

Von praktischer Bedeutung ist auch die *Vereinfachung des Verfahrens* der Bundesprüfstelle. Bisher entstanden durch starre und zwingende Vorschriften gewisse Schwierigkeiten, weil eine Besetzung mit zwölf Mitgliedern vorgeschrieben war. Nunmehr ist die Bundesprüfstelle auch in einer Besetzung von neun Mitgliedern beschlußfähig; allerdings müssen dann mindestens sieben Mitglieder einer beantragten Indizierung zustimmen.

Neugeschaffen ist auch ein *vereinfachtes Verfahren,* wenn die Voraussetzungen für eine Indizierung »offensiditlidi« gegeben sind. Dann kann der Vorsitzende mit zwei weiteren Mitgliedern, von denen mindestens eines der Kunst, Literatur, dem Buchhandel oder der Verlegerschaft angehören muß, einen Beschluß fassen,

gegen den allerdings die Anrufung der gesamten Bundesprüfstelle möglich ist. Vor Erhebung einer Verwaltungsklage bedarf es auch nicht mehr der Nachprüfung in einem Vorverfahren, derartige Grundsätze hatten sich bereits in der Praxis gebildet und sind legalisiert worden.

Den unmittelbaren Anlaß zu der Novelle hatte wohl ein Beschluß des Bundesverfassungsgerichtes vom *10.* März 1958 gegeben, der eine Strafbestimmung für ungültig und mit dem Grundgesetz nicht vereinbar erklärt hatte, weil sie das Elternrecht beeinträchtigte. Es handelt sich um eine komplizierte Rechtsfrage, die dem juristischen Laien schwer klarzumachen ist. Erziehungsberechtigte Eltern haben das Recht, ihren Kindern auch Nacktkulturzeitschriften zugänglich zu machen, wenn sie diese Art der Erziehung für notwendig halten; sie können dann nicht bestraft werden, weil sie »gereditfertigt« sind. Im Gesetz war aber nur von einem »Strafausschlleßungsgrund« (nicht einem Schuldausschließungsgrund) die Rede, der nur die Eltern selbst betraf, während Mittäter bestraft werden konnten.

Diese Schwierigkeiten hat die Novelle beseitigt und dem Beschluß des Bundesverfassungsgerichtes Rechnung getragen. Erziehungsberechtigte oder Jugendliche selbst können auf Grund des Gesetzes nicht bestraft werden.

Jugendliche, die selbst untereinander jugendgefährdende Schriften austauschen, können zwar nicht bestraft werden, der Vormundschaftsrichter kann aber auf Antrag des Jugendamtes einschreiten und gewisse *Weisungen* erteilen, die die Lebensführung des Jugendlichen zum Guten lenken.

über dem Gesetz dürfen aber die *literarpädagogischen Bemühungen* nicht übersehen werden. Namentlich der *Evangelische Arbeitskreis für Jugendschutz* hat sich ständig des positiven Jugendschutzes auf dem Schrifttumgebiete angenommen. Hingewiesen sei auf die vom Evangelischen Arbeitskreis für Jugendschutz Nordrhein-Westfalen herausgegebenen Hefte »Wir helfen unserer Jugend«, namentlich Nr, 4 und Nr. 7, die sich speziell mit den Illustrierten, mit der Unterhaltungspresse, mit der evangelischen Zeitschriftenbeurteilung, ihren Notwendigkeiten und Auswirkungen befaßt haben.

Darüber hinaus wird überall, in Stadt und Land, namentlich von der Lehrerschaft, positive Schrifttumpflege im Sinne der Heranführung der Jugend an das gute Buch betrieben.

Von besonderer Bedeutung sind die sogenannten *»Urntauscbaletionen«*.bei denen Schundhefte gegen gute Jugendliteratur eingetauscht werden. Hinzuweisen ist zum Beispiel auf eine im November 1959 in Ibbenbüren durchgeführte Aktion gegen die Schund- und Schmutzliteratur, die über den Rahmen einer gewöhnlichen Schmökeraktion weit hinausging. über das Ergebnis dieser Bemühungen ist in den Heften Nr. 1 und 2/1961 der Jugendschriftenwarte (hg, von den Vereinigten Jugendschriftenausschüssen in der Arbeitsgemeinschaft Deutscher Lehrerverbände) von *Garl Heuckman* ausführlich berichtet worden.

Hingewiesen sei auch auf eine Umtauschaktion des Kelheimer Jugendfilmkreises im Januar 1961 unter der Leitung des ersten Vorsitzenden *Proske* und mit besonderer Unterstützung durch den Oberschulrat *Haller;* unter Beteiligung aller Schulleiter wurde eine Umtauschaktion »Schund gegen gute Jugendschriften« durchgeführt. Nach den Veröffentlichungen des Volkswartbundes und des Jugendschriftenwerkes erwartet man bei derartigen Aktionen erfahrungsgemäß die Ablieferung von wenigstens 25 und höchstens 300 Heften auf je *1000* Einwohner. Das wären für Kelheim im Höchstfalle *4000* abgegebene Hefte gewesen. Das Ergebnis war aber die Ablieferung von nahezu *8000* Schundheften, woraus man ersieht, in welchem Umfange diese unterwertige Literatur bei den Jugendlichen zu finden ist.

Es beteiligten sich 346 Kinder und Jugendliche, 262 Jungen (76%) und 84 Mädchen (24%). Ein 15jähriger Malerlehrling überbrachte allein 300 Hefte, der Durchschnitt lag bei 15 Heften! Man hatte zwei Umtauschstellen - in der Stadtbücherei und in einer Schule - eingerichtet, auf drei Schundhefte wurde jeweils eine gute Jugendschrift ausgegeben. Jedes Kind, das mehr als zehn Schundhefte ablieferte, erhielt einen Gutschein für fünf kostenlose Entleihungen aus der Stadtbücherei.

Unterstützt wurde diese Aktion durch Erzieherkonferenzen und Elternabende, bei denen Tonbildreportagen »Die Eltern waren ahnungslos« gezeigt wurden. Die Erfahrungen aus der

Umtauschaktion ergaben, daß die Eltern durchaus anspredibar sind und ihre Verantwortung auf diesem Gebiet erkennen. Deutlich wird auch, daß ein Ort, je kleiner er ist, desto überschaubarer wird. So wird in Kelheim der Versuch gemadie werden, mit allen ein übereinkommen zu treffen, daß statt der bisher angebotenen jugendgefährdenden Literatur nur noch Jugendsdiriflen aus der "Weißen Liste« zum Verkauf gelangen sollen. Durch die Umtauschaktion konnte audi der Leserkreis der Städtischen Bücherei wesentlich ausgeweitet werden, in einzelnen Schulklassen kam *es* zu Sammelbestellungen für gute Jugendschriften.

Das Ziel der Aktion, ein Teil der Schundliteratur abzuschöpfen und die Kinder an das gute Jugendschriftturn heranzuführen, wurde erreicht. Man vertrat vielfach auch den Standpunkt, daß der Verleger der guten Jugendschriften sich mehr als bisher den Methoden einer modernen Werbung widmen sollte, wie es die Produzenten von Schundliteratur meist tun.

Hingewiesen *sei* auch darauf, daß in Dortmund und in anderen Städten vorbildliche Beispiele für die Förderung des guten Jugendbuches geschaffen worden sind. Der Volksbücherei in Dortmund ist es zum Beispiel gelungen, in unmittelbarer Verbindung mit den Schulen Zweigstellen einzurichten, In drei Volksschulen *sind* diese Zweigstellen bereits von einem Bibliothekar besetzt; der Büchereiraum dient auch als allgemeine Ausleihstelle für die umliegenden Wohnbezirke. Auf diese Weise wird es erreicht, daß auch aus dem jungen Publikum ständig neue Leser von guter Literatur gewonnen und damit an diese wertvollen Mittel der Charakterbildung herangeführt werden.

Die Arbeitsgemeinschaft von Jugendbuchverlegern, ein Arbeitskreis innerhalb des Börsenvereins des Deutschen Buchhandels, dem etwa 60 Jugendbuchverleger angehören, hat in der letzten Zeit erneut die Frage der *Kennzeichnung* von Jugendbüchern nach Altersgruppen geprüft. In Zukunft sollen auf dem Buchrücken oder auf dem Schutzumschlag besondere Punkte das Lesealter kennzeichnen (Lesealter ab 6, 8, 10 und 12 Jahren). Man hofft, daß auch die nichtangeschlosseneu Verleger, ebenso die Verleger *im* deutschsprachigen Ausland sich dieser Regelung anschließen werden.

Ein Gesetz wie das Schriftengesetz kann niemals die Iieerarpädagogischen Bemühungen ersetzen; es kann nur die äußersten Grenzen abstecken, innerhalb deren der Pädagoge wirken muß. Der Wert eines solchen Gesetzes liegt einmal darin, daß *das Gewissen* der Offentlichkeit durch Handhabung der gesetzlichen Vorschriften wachgerufen wird. Sein Hauptwert liegt aber wohl in seiner *Existenz*. Ein solches Kulturgesetz, das immer problematisch bleiben wird, weil es die Entscheidungen in das Gewissen und in die Verantwortung von Mitgliedern einer Prüfstelle legt, hat seine immanente Bedeutung dadurch, daß alle Verleger und Schriftsteller wissen, daß hier Grenzen bestehen, deren übersdireitung schon im Blick auf Indizierungen Unannehmlichkeiten und Vertriebsbeschrankungen nach sich zieht. Wenn das Gesetz nicht bestände, würde der Konkurrenzkampf heute viele dazu veranlassen, immer das Äußerste zu wagen und die Grenzen von Scham und Sitte anzutasten. Heute lohnt es einfach nicht, zweifelhaftes Schrifttum auf den Markt zu bringen, und wir wissen nidir, wie viele literarische Embryos überhaupt nicht das Licht der Welt erblicken, weil das Gesetz existiert. Sein Wert liegt also in dieser Geburtenverhinderung jugendgefährdenden Schundes und Schmutzes, Außerdem führt das Gesetz - ebenso wie manche wohlmeinende »Selbstkontrolle« - zu einer Gewissenserforschung und Besinnung in den einschlägigen Fachkreisen.

Alle diese Bemühungen *zusammen*, Gesetz und Pädagogik, Verwaltungspraxis und Jugendpflege, können dazu beitragen, die Jugend von Gefährdungsquellen fernzuhalten und sie an die geistigen Güter der Menschheit heranzuführen.

Reg.-Dir. t». W. Becker *Hamburg-Wellingsbüttel*

Lexikon für Theologie und Kirche. Begründet von Dr, Michael Buchberger, 2., völlig neu bearbeitete Auflage. Unter dem Protektorat von Erzbischof Dr, Michael Buchberger, Regensburg, und Erzbischof Dr, Hermann Schaufele, Freiburg im Breisgau, herausgegeben von Josef Höfer, Rom, und Karl Rahner, Innsbruck. Bd.3. Freiburg: Herder 1959. 16. S., 1344 Spalten. - Bd. 4. Freiburg: Herder 1960. 12 S., 1352 Spalten. - Bd. 5. Freiburg: Herder 1961. 12 S., 1384 Spalten.

Bei der Besprechung (Jahrgang 1959, S. 312 bis 315) der Bände 1 und 2 der 2. Auflage dieses repräsentativen katholischen Lexikons, an dem über 800 Fachgelehrte mitarbeiten, wiesen wir darauf hin, daß eine gewisse Loslösung von starren dogmatischen Fixierungen und eine Hinwendung zu modernen theologischen, ethischen und soziologischen Problemstellungen zu verzeichnen waren. Diesen Eindruck haben die folgenden, in rascher Folge erschienenen Bände dieses Lexikons bestätigt. Weithin wird - besonders auf ethischem und soziologischem Gebiet - auf die evangelische Fragestellung hingewiesen: eine eingehende Auseinandersetzung mit divergierenden Stellungnahmen erfolgt jedoch selten.

Bei der Rezension der beiden ersten Bände beschränkten wir uns darauf, an Hand einiger Stichworte die ethische Intention des Werkes anzudeuten. Diese Form wird uns auch bei den Bänden 3 bis 5 leiten. Darüber hinaus soll jedoch versucht werden, die Analyse einzelner ethischer Stichworte mit denen in der 3. Auflage der RGG zu konfrontieren, um dadurch Gemeinsamkeit und Unterschiedlichkeit der ethischen Auffassungen herauszustellen.

Sicher ist der Artikel *Ethik,* dessen katholischen Teil *E. Coreth* bearbeitete, wenig aufschlußreich für die Variationsbreite modernen ethischen Denkens in katholischer Sicht, da er sich weitgehend auf eine Explikation der philosophischen Ethik beschränkt und den bekannten Themen der katholischen Sittenlehre folgt. Äußerst bedauerlich dagegen ist, daß sich *W. Künneth,* der Verfasser des evangelischen Teils dieses Artikels, bei seinem überblick über die protestantische Ethik fast ausschließlich an das altprotestantische Schema hält und fast nirgends in diesem konzidiert katholischen Werk den Versuch unternimmt, die ethische Situation unserer Zeit in evangelischer Sicht umrißhafl: darzulegen. Ein Vergleich dieser Ausführungen mit denen van Oyens in der RGG3 wäre lehrreich. Wir müssen ihn uns versagen. Nur ein kurzer Blick auf den jeweiligen Ansatz. Während Künneth von dogmatischen Formulierungen ausgeht - die iustificatio impiorum propter Christum als Fundament aller ethischen Aussagen -, fragt van Oyen - nach einem kurzen überblick über die philosophische Ethik - zuerst nach der biblischen Begründung der Ethik und ihres Verhältnisses zur Dogmatik, zwei Fragen, die Künnerh nicht stellt, weil er bereits bei dogmatischen Prämissen einsetzt. Auch die Frage des Verhältnisses zur philosophischen Ethik und zu den anthropologisch ausgerichteten Wissenschaften wird nicht berührt.

Der katholische Teil des Artikels *Ethik* wird mit einem religionsgeschichtlichen Teil eingeleitet. Ihm folgt ein Verweis auf die "Biblische Erhik«, die bereits in dem 2. Band des LThK abgehandelt wurde, ohne sie für die ethische Besinnung über die Grundlagen der Ethik herauszuziehen, die als "Philosophie des Sittlidien« im dritten Teil definiert und analysiert und damit zugleich von der Moraltheologie, »die auf Grund der göttlichen Offenbarung in ihrer kirchlichen Bezeugung die Normen des sittlichen Verhaltens wissenschaftlich darstellte, formal unterschieden wird. Aufgabe der philosophischen Ethik ist es, "durch philosophische Reflexion das Wesen des Sittlichen von seinem Ursprung her zu begründen und daraus die sittlichen Normen für die Einzelbereiche des menschlichen Handelns, sowohl des einzelnen als der Gemeinschaft zu verdeutlidien«. Das Sittliche wird als Urphänomen des menschlichen Selbstverständnisses definiert und die daraus resultierenden ontologischen und anthropologischen Folgerungen gezogen, die ihrerseits für die weiteren Besinnungen über den sittlichen Wert, den sittlichen Akt, die sittliche Pflicht, die sittliche Erkenntnis und die sittliche Ordnung bestimmend sind. Der vierte, sehr um-

fangreiche Teil ist der Kritik verschiedener Richtungen der philosophischen Ethik gewidmet.

Ein weiterer Abschnitt orientiert über die Moraltheologie. Ausgangspunkt der Definition bildet der Satz. daß »das natürliche Sittengesetz durch die natürlidie Vernunft (auch ohne Gnade und Offenbarung) entsprechend der Erkenntnis Gottes, des letzten Grundes alles Sittlichen, und des Wesens des Menschen durch die Vernunft allein grundsätzlich erkannt werden kann ...• daß aber (negativ) diese Erkenntnis in ihrem genaueren Inhalt und überall dort. wo sie im Widerstreit mit der Sündigkeit des Menschen steht, ohne Hilfe der (moralisch notwendigen) Offenbarung und der (heilenden) Gnade Christi allgemein und ohne Irrtum sich nicht realisierr«,

Bemerkenswert an diesem Artikel ist die Auseinandersetzung mit der ethischen Relevanz der Existentialphilosophie. Sie wird als neueste Form einer immanenten Persönlichkeitsethik dargestellt. Positiv wird dabei die Forderung nach einer Existentialethik gewertet. negativ jedoch die Voraussetzung eines radikalen Existentialismus, das heißt des Versuchs. die sittliehen Forderungen nidit aus allgemein verbindliehen Normen abzuleiten. sondern aus der jeweiligen Situation im Zusammenhang mit dem je eigenen Seinsentwurf zu erheben. Trotz dieser Einschränkung: Die starke Betonung der Persönlichkeits- und Existentialethik ist nicht nur ein Kennzeichen dieses Artikels, sondern zahlreicher ethischer Ausführungen im gesamten Werk. So wird bei dem Stichwort *Individualethik* auf den Artikel *Existentialethik* verwiesen. während in der RGG3 das Stichwort Existentialethik überhaupt nicht erscheint; also diese Ansätze für eine neue Konzeption im ethischen Denken der katholischen Kirche nicht wahrgenommen bzw. einer kritischen Würdigung für wert befunden werden. *H. Richa,·J Niebuhr* subsumiert in der RGG³ unter dem Stichwort Individual- und Sozialethik weitgehend Fragen der Sozialethik. Die Bezogenheit von Individuum und Gesellschaft, die die Grundlage des Niebuhrsdien, leider weithin nur historisch fixierten Beitrages bildet, rechnet die katholische Moraltheologie nidrr dem Bereich der Individualethik zu. Unter *Existentialethik* versteht sie den Versuch, neben »dem essentiellen das existentielle Moment der sittlichen Verpfliditung ausdrücklicher methodisch zu erfassen. Sittlich handeln, bedeutet für den einzelnen Menschen, daß er in der je gerade ihm aufgetragenen Weise sich selbst verwirklidie«. Der spezifische Gegenstand der Existentialethik ist die jeweils dem Menschen aufgetragene Form der Selbstverwirklichung, soweit sie durch die allgemeinen Normen nicht erschöpfend bestimmt wird. Da sie aber ihre Funktion nur im Rahmen und als Ergänzung der allgemeinen Wesensethik ausübt, ist sie deutlich von jeder Form der Situationsethik abgegrenzt. Dennoch glauben wir. daß hier ein konkreter Ansatzpunkt für ein Gespräch zwischen evangelischer und katholischer Ansidu; über die Situationsethik, die VOn der katholischen Kirdie verurteilt wurde (Acta Apostolicae Sedis, Rom 1952), besteht. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man die von *F. Böckle*, dem Verfasser des Beitrags Existentialethik, angeführten existentialethischen Bestimmungsgründe näher betrachtet. Die maeerial-inhalrliche Seite besteht einmal aus dem, was mit dem Begriff »Situation« umschrieben wird (äußere Lage in bestimmten individuellen Verhältnissen und die innere Befindlichkeit des Subjekts), zum anderen umfaßt die »Rolle des Du, die Haltung. die der angesprodiene Mirmensch uns gegenüber einnimmre sowie »die Unmittelbarkeit eines persönlichen Anrufs« des Du Gottes durch individuelle Gnadenführung. Bezeichnend ist der Hinweis, daß die Existentialethik - bei Ablehnung aller nominalistisch-voluntaristisdren Extremen - die Selbsrverwirklidiung der Person in den Gegebenheiten der Situation berücksichtigt und damit »die Forderung der prot, theol. Ethik nach einem steten Hören auf den je konkreten Anruf Gottes in berechtigter Form auch innerhalb der kath. Moral«, Trotz des Mißverständnisses des evangelischen Ansatzes, das aus dem letzten Satz spricht, und rrotz der im katholischen moraltheologischen Denken verhafteten, dem Naturrecht entlehnten Verständnis von Individuum und Person bahnt sich in der Lehre der Existentialethik eine neue Möglidikeie moraltheologisdien Denkens an. Vergeblich jedoch suche man in diesem Artikel die Auseinandersetzung mit dem Problemkreis der Situations-

ethik in ihren verschiedenartigen Ausprägungen in der evangelischen Ethik.

Feindesliebe. In der RGG' kein eigener Artikel, wird im vorliegenden Lexikon eingehend behandelt, jedoch weitgehend auf die Feindesliebe im soziologisch überschaubaren Bereich reduziert. Eine Beziehung zu der Frage, die über das gesellschaftlich gebundene Miteinander hinausgehen, wird nicht hergestellt. Der politische Aspekt bleibt außerhalb der Betrachtung, das gilt übrigens nicht nur für die katholische Moraltheologie, sondern auch für die Mehrzahl protestantischer Ethiken,

Freizeit. Während die RGG3 dem Thema »Freizeit« keinen eigenen Artikel widmet, sondern die hier auftauchenden Fragen pauschal in den Artikeln ,.Arbeitszeit« und »Geselligkeit« (nach R. Fürstenberg besteht der eigentliche Sinn der Geselligkeit in der Wiederherstellung der Menschlichkeit aus ihrer Gefährdung im zweckhaften Rollenspiel des Alltags) abgehandelt werden, trägt das LThK der modernen Freizeitproblematik in einem umfangreichen Artikel von *B. Molitor* Rechnung (im Literaturhinweis wird nicht nur auf die wichtigsten Beiträge aus dem katholischen Raum, sondern ebenso auf wesentliche evangelische und soziologische Veröffentlichungen hingewiesen). In vier Abschnitten - 1. Begriff und Probleme, 2. Soziologisch, 3. Sozialethische Aspekte, 4. Freizeitgestaltung - wird die vielschichtige Problemlage dargelegt. Besonders wesentlich erscheint mir das konsequente Eintreten für die Rückgewinnung eines komplementären Verhältnisses von Arbeit und Freizeit, Beruf und Muße. »Die Nichtbewältigung des Wertes, den die Berufsarbeit bedeutet, führt zu einer Verlagerung des Lebenssinnes einseitig auf die Freizeit und muß sie in dem, was sie hergeben soll, überfordern.« Gelingt es nicht, hier einen gewissen Ausgleich zu schaffen, so wird nach Molitor die Freizeit »auf die Ebene einer Ersatzbefriedigung mit den Folgen der Unrast und der Sucht nach immer stärkeren Reizen« herabgedrückt. Aber auch das andere Extrem gilt es zu vermeiden: die Flucht in die Arbeit. Dem ausgezeichneten analytischen Teil des Artikels stehen leider nur sehr allgemeine praktische Hinweise gegenüber; hier hätte man sich - wenn auch nur andeutungsweise - ein stärkeres Eingehen auf die gegenwärtige Diskussion gewünscht (z, B. über das Wie, diese komplementären Verhältnisse herzustellen; über die gleitende Arbeitswoche und die daraus zu ziehenden Konsequenzen; über die ungleiche Vermehrung der Freizeit bei den verschiedenen Berufen usw.),

Geburtenregelung. Während sich in den modernen evangelischen Ethiken und in den Stellungnahmen amtlicher kirchlicher Gremien[1] kaum noch eine bemerkenswerte Stimme gegen die Empfängnisregelung[2] - dieser Ausdruck erscheint uns sachgemäßer als der der Geburtenregelung, da ja nicht die Geburt, sondern die Empfängnis »geregelt« wird - erhebt, verharrt die katholische moraltheologische Lehre weiterhin bei dem Verdikt über alle empfängnisverhütenden Mittel, erkennt aber die Notwendigkeit der Empfängnisverhütung durchaus an, ja fordert selbst eine weitere Erforschung der E. auf naturgetreuer Basis. So auch *L. M. Weber* in dem entsprechenden Artikel in LThK: »Unmoralisch sind Sterilisation und alle Techniken, die den ehelichen Akt seiner natürlichen Kraft berauben: auch hormonale Steuerung, sofern sie Empfängnis verhüten soll.« Gegenüber der evangelischen Auffassung[3] wird geltend gemacht, daß Naturtreue die unabdingbare Voraussetzung für jede Form von Empfängnisverhütung ist. Deshalb die Billigung der Methode Gnaus-Ogino durch den Papst und die Beschränkung des Geschlechtsverkehrs auf die empfängnisfreien Tage. Die pastoraltheologischen Folgerungen: »Gewiß ist Kinderreichtum oft Zeichen gelebten Glaubens, aber Krankheit,

---

1. Vgl, hierzu die Veröffentlichung des Weltkirchenrates: Statements of Parenthood and the Population Problem, Genf 1960, sowie den sogenannten Mansfield Report, in deutscher übersetzung in: *[, Beckmann, H. Gesenius* und G. N. Groeger: Kirche und Geburtenregelung, Gütersloh 1962, sowie dieser Zeitschrift, Jahrgang 1960, S. 113 ff.
2. Sehr zurückhaltend äußert sich *H. W. Vasterling* zu diesen aktuellen Fragen der Familienethik in dem Artikel »Geburtenregelung« der RGG3. Hier wird weder eine rheologische Grundlegung noch eine übersicht über die wichtigsten ethischen Fragen vermittelt.
3. VgI. *I. Beckmann, H. Gesenius* und G. N. *Gregor.* a.a.O.

Wohnungsnot, bes, bei mittlerem Einkommen, standesübliche Kindererziehung, gesellschaftliche Minderwertung der Großfamilie usw, nötigen auch christliche Eheleute zu verantwortungsbewußter Planung '" Neben Menstruationskalender und Basaltemperatur gilt neuestens der (vereinfachte) Nachweis des Gelbkörperhonnons im Urin als zuverlässig bei unregelmäßigen Zyklen ...« Zu welchen Folgerungen das katholische anthropologische Verständnis, das der Stellungnahme zur Frage der Empfängnisregelung zugrunde liegt, führen kann, zeigt der folgende Satz aus dem Artikel L. M. Webers: »Wo ernste Gründe heroische Enthaltung von jeder vollständigen Betätigung der natürlichen Fähigkeit fordern, dürfen äußere Bekundungen innigster Zärtlichkeit helfen, selbst auf die Gefahr, daß ein Gefälle körperlicher Drängnis unbeabsichtigt geschieht, was nicht geschehen soll.«

Industrialismus: Im Gegensatz zur RGG3, in der sehr ausführlich die moderne Industriewelt und ihre geschichtlichen Voraussetzungen dargelegt und die sidi daraus ergebenden Folgerungen für die evangelischen Gemeinden dargelegt werden, beschränkt sich der Artikel »Industrialismus« (in der RGG3 »Industrie«) auf eine kurze phänomenologische Kennzeichnung des Industrialismus und auf fragmentarische Ausführungen über die Auswirkungen und den damit verbundenen soziologischen StrukturwandeL Dieser Artikel vermittelt kaum ansatzweise einen Einblick in die Bemühungen der katholischen Moraltheologie im Durchdenken wirtschaftsethischer Probleme. Generalisierende Hinweise wie die folgenden tragen der augenblickliehen arbeits- und wirtsdiaflsethischen Diskussion - sowohl im katholischen wie im evangelischen Raum - kaum Rechnung: »Im übrigen wirkt sich der Industrialismus auf alle Schichten der modernen Gesellsmaft aus. Er begünstigt durch den Trend zur Funktionalisierung die Ausbreitung der -sekundären Systeme-, die sich nicht an den ganzen Menschen wenden, sondern ihn nur in einer jeweils verschiedenen sHinsicht- erfassen ..., ihn in anonyme Kreisläufe einfügen und ihm fertige Sehemater bereitstellen, so daß er in Gefahr gerät, schablonisierte Verhaltensweisen und genormte Gesinnungen zu übernehrnen.« So unbefriedigend in vieler Hinsicht die Ausführungen dieses Artikels sind, so instruktiv diejenigen vom gleichen Verfasser *(J. Höjfner)* in dem folgenden Artikel *Industrieseelsorge* (entspricht in der RGG dem Teil III: Industriegemeinde des Artikels »Industrie«); die - katholischer seelsorgerlicher Praxis entsprechend - folgerichtig als Milieuseelsorge definiert wird mit dem Ziel, »die in der industriellen Arbeitswelt Berufstätigen milieugerecht anzuspredien«. Sie hat eine doppelte Aufgabe: 1. Sie muß sowohl das Betriebsmilieu wie das Wohnmilieu-mit Recht wird darauf hingewiesen, daß das Wohnmilieu stärker auf das religiöse Verhalten einwirkt als das Betriebsmilieu - erfassen, wobei der Familienseelsorge eine besondere Bedeutung zukommt. 2. Sie muß die christliche Verkündigung in das Industriearbeiterdasein hineinstellen. »Es gilt, dem modernen Industriearbeiter ... die diristliehen Grundwahrheiten lebensnah darzustellen, ihm ... die christliche Soziallehre zu verkündigen, das christliche Arbeits- und Berufsethos in ihm zu pflegen, sein Selbstverständnis als Industriearbeiter zu wecken und ihn zu einer christlichen Sinndeutung und Verwendung der Freizeit anzuleiten.«

Die Berichterstattung über das LThK wird nach Vorliegen weiterer Bände zu gegebener Zeit fortgesetzt.

t». Heinz Kühne *Gütersloh*

Eigentum und Eigentümer in unserer Gesellschaftsordnung. Veröffentlichungen der Walter-Raymond-Stiftung, Bd. 1. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1960. XII, 239 S.

Die im Jahre 1959 von der Bundesvereinigung Deutscher Arbeitgeberverbände gegründete Walter-Raymond-Stiftung, die sich die Aufgabe gestellt hat, »Bildungs- und Aufklärungsarbeit« zu leisten, hat in den Jahren 1959 und 1960 drei Kolloquien veranstaltet, in denen über Probleme des Eigentums gesprochen wurde. »Die katholische Soziallehre und das Eigentums, »Das Privateigentum und die evangelische Soziallehre«, »Rednlidie, ökonomische und soziologische Aspekte der Eigentumsfrage« lauteten die Themen dieser wissenschaftlichen Besprechungen. Dabei wurden zwölf Vorträge gehalten, die in das vorliegende Buch aufgenommen worden

sind. Ein Vorwort von *Ludwig Vaubel* bringt Grundsätzliches zum Thema aus der Sicht der Walter-Raymond-Stiftung. Darin wird festgestellt, daß alle Teilnehmer an den Kolloquien das Eigentum »nicht um seiner Notwendigkeit für die Gesellschaft willen, sondern wegen seiner Notwendigkeit für den Menschen« geschützt sehen wollen. Ob man soweit gehen kann zu sagen, daß »die im 19. Jahrhundert durch Naturwissenschaften und Gewerbefreiheit angebahnte Entwicklung der Arbeits- und Wirtschaftswelt ... allen Staatsbürgern die Chancengleichheit im Erwerb von Eigenturne eröffnet habe, »die sich im 20. Jahrhundert verwirklidir«, ist eine offene Frage. Auch wird man bestreiten können, daß eine gesetzliche Maßnahme, die das Ziel hat, den Arbeitnehmern »einen Anteil an den laufenden Selbstfinanzierungsgewinnen in Form von Bereiligungsrediten« zu sichern, »aus den über Art und Umfang des Eigentumsschutzes angeführten Gründen mit unserer Eigentumsordnung unvereinbar und deshalb auch verfassungswidrig« sei. 50 einfach liegen die Dinge nicht. Man kann natürlich zu dem Ergebnis kommen, daß gesetzlicher Zwang hier nicht praktisch ist, weil die wirtschaftliche Lage in den einzelnen Wirtschaftszweigen, ja in den einzelnen Unternehmungen, ganz verschiedenartig ist.

Von katholischer Seite hat *Gusta» Gundlach* »Das Privateigentum und seine soziale Pfliditigkeit« behandelt. Ihm ging es darum, Voraussetzungen einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung aufzuzeigen.

[osepb Höpfner hat sich mit der Möglichkeit der »Eigentumsstreuung als Ziel der Sozialpolitik« auseinandergesetzt. Er ging dabei von der Feststellung aus, daß »die Institution des Privateigentums nur dann ihren Sinn erfüllt, wenn möglichst allen Menschen ein gewisser Anteil am Eigentum zukommr«, und er fragt in bezug auf die nach 1948 möglich gewesene Vermögensbildung, »ob es politisch und soziologisch richtig gewesen ist, daß diese weitgehend gesamtwirtschaftlich bedingten, d. h. nicht ausschließlich durch die Kombinationsgabe und den besonderen Fleiß des Unternehmers bedingte Vermögensbildung, sich bei verhältnismäßig wenigen privaten Eigentümern konzentriert hat«. Eine Beteiligung breiter Schichten an der volkswirrsdiaftlidien Kapitalbildung ließe sich nur über Neuinvestitionen erreichen,

Welche Bedeutung »der Lohn als Erwerbsmittel und als Eigentumquelle har«, fragt *Oswald v. Nell-Breuning.* Er ist der Meinung, daß der der modernen Indusrriewirtschafl eigcntümliehe gesellschaftliche Prozeß eine eindeutige Zuredinung von Ertragsanteilen auf die mitwirkenden Produktionsfaktoren nicht gestattet. Eine solche Zurechnung sei unvollziehbar, weil diese Faktoren selbst erst bewertet werden müßten. Das Problem der Zurechnung könne nicht kausal, sondern einzig und allein teleologisch gelöst werden, das soll heißen, daß die Menschen, die innerhalb der Gesellschaft bestimmte Aufgaben zu erfüllen haben, mit einem Einkommen ausgestattet werden müssen, das es ihnen ermöglicht, den ihnen zufallenden Aufgaben wirklich gerecht zu werden. Das Zurechnungsproblem erscheint also als eine Gestaltungsaufgabe, die immer wieder neu gelöst werden muß. Eine Änderung der Vermögensverhältnisse in unserer Gesellschaft - über den Weg des Investivlohnes erreichbar - sei nur in einer wachsenden Wirtschaft zu verwirklichen, »Organisch-evolutiv sich bildender Wohlstand breiter Kreise der Bevölkerung und dynamisch-expansive Wirtschaft« seien »Wechselbegriffe«, die einander ergänzen und sich gegenseitig fordern. Als Letzter der katholischen Sozialethiker behandelte *Hermann-Joseph Wallraff* das Problem des Unternehmenseigentums. Normative Aussagen über das unternehmerisch genützte Privateigentum müssen nach seiner Meinung auf die jeweiligen Marktformen, Wirtsmaftssysteme und Wirtsmaftslagen bezogen werden. Nur so könne es gelingen, ideologische Tarnungen aufzudekken. Dieser Gedanke berührt die Position der evangelischen Sozialethiker.

Die evangelischen Vorstellungen zur Eigentumsbildung, die *Klaus v. Bismarck* unter dem Titel »Das Eigentum hat sozialen Charaktere darlegt, sind durch die Feststellung bestimmt, daß es sich nicht darum handeln könne, ein System zeitloser Grundsätze zu entwickeln. Nach evangelischer Lehre gäbe es kein theologisch oder sozialphilosophisch begründbares Recht auf Privateigentum. Wohl aber braudie der Mensch persönliches Eigentum, das Raum für persönliehe Verantwortung schafft und vor vollstau-

diger Abhängigkeit schützt. *Walter Künneth* untersucht »Redite und pflichten des Kapitaleigentümers nach der evangelischen Sozialerhik«, Wenn Künneth sich auch gegen »die Glorifizierung und Sanktifizierung des Bestehenden« wendet, so ist doch in seinem Denken der konservative Grundzug nicht zu verkennen. Er begreift das Kapitaleigentum als Objekt verantwortlicher Gestaltung durch die freie Persönlichkeir, die audr der selbstverantwortlichen Initiative des Arbeitnehmers Raum zu geben habe. *Ernst Steinbach* fragt: »Verlangt die evangelische Soziallehre eine Politik der breiten Eigentumsstreuung?« - »Wer sich angesidits der Eigentumsfrage um ein Maß bemüht, sollte sich von vornherein klar sein, daß er damit versucht, Ordnung in ein Willenschaos zu bringen. Das bedeutet, daß wir es hier nicht nur mit dem Irrtum zu tun haben, sondern mit der Lüge, und zwar mit der Lüge in ihrer heillosesten Form, der Selbstlüge nämlich, die das Gewissen abtötet und den Charakter verdirbt.« Das ist ein deutliches Wort, das zeigt, wie schwierig es ist, in der gesellschaftlichen Wirklichkeit etwas zu bessern. Trotzdem dürfe der Christ nicht müde werden, in der jeweiligen Situation das Bessere zu finden und zu verwirklichen, Dazu gehöre auch, die Zahl derjenigen, die in irgendeinem Bereich auf der Grundlage von Eigentum selbständig entscheiden können, vergrößern zu helfen. Den Zusammenhang von »Eigentum und Gesellsdiaflsordnung im Lichte der evangelischen Soziallehre-s aufzuzeigen ist das Anliegen *Heinz-Dietrich Wendlands*. In der evangelischen Soziallehre sei die Liebe zum Nächsten unmittelbar mit dem Gedanken der Gerechtigkeit verbunden. Liebe bedeute in dieser sozialethischen Haltung eine ganz bestimmte Formung der »Gerechtigkeitc. Das habe zur Folge, daß das Eigentum nicht etwas ist, was ich für mich gesondert behalten und gesondert zurückbehalten könnte. Auch als Eigentümer stehe der Mensch immer in der Beziehung zum Mirmenschen. Die Art des menschlichen Zusammenwirkens in der Wirtschaft bestimme daher den jeweils möglichen Inhalt des Eigentumsrechts. Die Gerechtigkeit fordere die Dynamik des ständigen Ausgleichs jener Ungleichheiten des Besirzens, die zur Unfreiheit und Ungerechtigkeit führen. Dies zwinge die Frage aufzuwerfen, »ob es nidit neue Formen von gesellschaftlichen Trägern für Eigentum an Produktionsmitteln geben könnte.«. Dabei denkt Wendland an freie Korporationen, zu denen sich Menschen aus freiem Ernschluß zusammenfinden.

Den letzten Abschnitt des Buches bilden vier sachbezogene Untersuchungen. *Arnold Gehlen* zeichnet soziologische Aspekte des Eigentums-Problems in der Industriewirrsdiafl. Die Realitäten, die der Begriff Eigentum umschließt, könnten sidi im Zuge wirtschaftlidier Veränderungen ändern. Es sei sogar möglich, daß diese realen Änderungen in den Eigentumslagen und in den Eigentumsvorstellungen den rechtlichen Neusetzungen vorwegliefen. In der modernen Industriegesellsdiafl werde durdi Maßnahmen des Staates und der Gemeinden der effektive Lebensraum des einzelnen in ganz anderer Weise geprägt als das früher der Fall war. Dadurch wurde der Begriff der selbständigen Lebensführung in seinem Inhalt verändert. Trotzdem nehme das Interesse am Eigentum zu, und zwar aus Prestigegründen. So sei etwa das Eigentum im Begriff ein »Statusabzeichene zu werden. Auch im Bereich des Verfügens vollzogen sich Änderungen. Von einer gewissen Größe des Betriebes an müsse der Eigentümer immer mehr Realkompetenzen des Verfügens aus der Hand geben. Man könne geradezu von einer »Unrerwanderung der Eigentumsrealirär« sprechen; sie sei ähnlich interessant wie die Unterwanderung der Herrschaflsrealitär im Lehnsstaat. Allerdings denke derjenige zu kurz, der nur Arbeitgeber und Arbeitnehmer als Partner der Diskussion um das Eigentum ansehe. Darin liege audi die Sdiwädie aller bisher aufgestellten Miteigentumspläne. Die Indusrriegesellschafl bestünde nicht nur aus Arbeitgebern und Arbeitnehmern der Industrie. Hier tun sich ohne Zweifel Probleme auf, die sehr genau durchdacht werden müssen. »Die Eigentumsgarantie des Art. 14 GG. und ihre Bedeutung für den sozialen Reditsstaat« untersucht *Willi Geiger*. Es sei nur in beschränktem Maße erlaubt, »von dem naturrechtliehen Charakter des Eigentums zu spredien«. Die Verfassungsgarantie des Art. 14 GG. könne nicht auf privatrechteliche Vermögenswerte beschränke werden, sie müsse auch Vermögensdispositionen, die auf einem öffentlich-rechtlichen Akt beruhen, einbe-

ziehen, weil sonst einem großen Teil unserer Bürger ein für ihre Selbständigkeit unentbehrlicher Rechtsschutz entzogen würde. Auf der anderen Seite schließe Art. 14 GG. bestimmte Beschränkungen des Eigentums nicht aus. Diese Eigentumsbeschränkungen bringen »die wohlverstandenen privaten Interessen des Eigentümers und die öffentlichen Interessen zur übereinsrimmung«, Das Ausmaß der Pflicht des Staates, ordnend und gestaltend tätig zu werden, hinge von dem Maße der Verantwortung ab, mit der die Inhaber der Freiheit, die Inhaber des Eigentums, die Teilhaber der Marktwirtschaft tätig werden. über »Eigentum und Eigentumspolirike äußert sich *Günther Schmölders.* Um zu erkennen, welche Möglichkeiten auf dem Gebiet der Eigentumspolitik bestünden, sei es notwendig, sich von dem statistisch-mechanischen Kreislaufdenken zu lösen und sich der modernen sozialökonomischen Verhaltensforschung zuzuwenden. Die zu beobachtende Sparneigung habe das Problem, in breiten Schichten Eigentum zu bilden, noch nicht gelöst. Jedoch können auch die Bindung eines zusätzlichen Lohnteiles an die Investition nur als »ein künstlicher Ersatz für fehlende innere Disziplin« angesehen werden. Das Kernproblem der Eigentumsbildung sei, den Willen zu eigenständiger Selbstverantwortung zu wecken. Den Abschluß des Buches bilden einige Thesen zum Thema ,.Eigentum und Eigentumspolitik« von *Hermann-August Andreae,* die sich eng an die Gedanken von Günther Schmölders anschließen.

Das vorliegende Buch verdient in der gegenwärtigen Situation, in der die Anteilnahme der Öffentlichkeit an Fragen der Eigentumsbildung durch die Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland angeregt worden ist, besondere Beachtung.

Prof. D. *Dr.* S. *Wendt* *Göttingen*

Bibliographie: Anthropologie

Angst und Seelsorge. Anima 1961/3.

Baumann, fürgen: Schuld und Verantwortung. Freiburger Rundbrief Folge 16, Nr. 53/56 (23. Sept. 1962). S. 29-32.

Becker, Ernest: The Birth and Death of Meaning. New York: The Free Press of Glencoe 1962. 210 S. $ 5.00.

Berg, fan Hendrik 'flan den: Der Kranke. Göttingen: Vandenhoedt & Ruprecht 1961, 61 S. 3,50DM.

Binswanger, Ludwig: Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins. 3. Aufl. München: Reinhardt 1962. 726 S. 48,- DM.

Boucher, Maurice: Ob und inwiefern das Menschheitliche sich im Laufe der Zeiten verwandelt hat. Studium Generale 1962/7. S. 434–440.

Brengelmann, f. C., u. H. P. David (Hg.): Perspektiven der Persönlichkeitsforschung. Bern und Stuttgart: Huber 1961, 282 S. 29,80 DM.

Brien, André: L'homme moderne devant la vie eternelle. Études 1962/12. S. 317-329.

Buber, Martin: Le problerne de l'homme. Paris: Editions Montaigne 1962. 120 S. 12 NF.

Caillois, Roger: Man and the Sacred, New York: The Free Press of Glencoe 1960. 190 S. $ 4.50.

Catel, Werner: Grenzsituationen des Lebens. Nürnberg: Glock & Lutz 1962. 195 S. 9,80 DM.

Die eoolutio« Deutung der menschlichen Leiblichkeit. München: Alber 1961, 214 S. 16,- DM.

Ferrater Mora, [osi: The Idea of Man: An Outline of Philosophical Anthropology. Lawrence: Universiry of Kansas 1961. 23 S.

Fichtner, fohannes: Seele oder Leben in der Bibel. Theologische Zeitschrift 1961/5. S. 305-318.

Frieling, Werner: Krankheit und Sünde. Wege zum Menschen 1962/2. S. 58–65.

Fries, Heinrich: Der Beitrag des Katholizismus zu menschheitlicher Gesinnung. Studium Generale 1962/9. S. 579-586.

Fröbe-Kapteyn, Olga (Hg.): Der Mensch im Spannungsfeld der Ordnungen. Eranos-Jahrb. XXXI 1961. Zürich: Rhein-Verlag 1962. 348 S. 34,50DM.

Fuhrmann, Ernst: Grundformen des Lebens. Heidelberg: Schneider 1962. 261 S. Br. 18,- DM; Ln. 19,50 DM.

Gehlen, Arnold: Anthropologische Forschung. Harnburg: Rowohlt 1961, 150 S. 2,20 DM.

- Der Mensch. 7. Auf!. Frankfurt am Main: Athenäum Verlag 1962. 410 S. 26,- DM.

Geist und Leib in der menschlichen Existenz. München: Alber 1961. 230 S. 16,- DM.

Gleason, Robert: Liberty and Death, In: Atti del XII Congresso internazionale di Filosofia. Florenz: Sansoni 1961. S. 183-190.

Gruber, Frederick Charles: Anthropology and Education, Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press 1960. 123 S. $ 2.75.

Heuler, W.: Der Mensch und die naturwissenschaft-

Iiche Erkenntnis. Braunschweig: Vieweg & Sohn 1961. 75 S. 6,80 DM.

Ho/er, Walter: Von der Freiheit und Würde des Menschen. Stuttgart: Scherz 1962. 80 S. 6,80 DM.

Hünermann, Peter: Trinirarisdre Anthropologie bei Franz Anton Staudenmaler. Freiburg: Alber 1962. *170* S. 15,80 DM.

[aspers, Karl: Befreiung und Freiheit des Menschen heute. Universitas *1962/11.* S. 1153-1168.

Kellner, Wolfgang: Leitbild und Menschenbild. Die Mitarbeit *196212.* S. 49-56.

Krüger, Paul: Der erlöste Mensch in der Welt. Freiburg: Lamberrus-Verlag 1962. 120 S. 10,80 DM.

Künneth, F. W.: Maria, Das römisch-katholische Bild vom diristliehen Menschen. Der Zusammenhang von Anthropologie und Mariologie in der gegenwärtigen römisch-katholischen Theologie des deutschen Sprachraums, Berlin: Lurh, Verlagshaus 1961. 92 S. 11,80 DM.

Landmann, Michael (Hg.): De Homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens. Freiburg: Alber 1962. 619 S. 54,- DM.

La Pira, Giorgio: Valeur de la personne humaine, Paris: Mame 1962. 224 S. 8,70 NF.

Lelpold, Heinrich: Der Mensch auf der Suche nach sich selbst. Die Mitarbeit *196214.* S. 145-149.

- Die Botschaft des christliehen Menschenbildes. Die Mitarbeit *1962/5.* S. 201-204.

Lktzeler, Heinrieb: Stilformen und Lebensgefühl in der Kunst außereuropäischer Hochkulturen, Universitas *1962/5.* S. 469-480.

Macmurray, lohn: Persens in Relation. New York: Harper & Brorhers 1961. 235 S. $ 3.75.

Martelet, Gustave: Vicroire sur la morr, Éléments d'anrhropologie diretienne. Paris: Chronique sociale de Franee 1962. 154 S. 8,50 NF.

Martin Rudol]: Lehrbuch der Anthropologie. Stuttgart: Gustav Fischer Vlg. 1963.

Mehl, Roger: La destinee de l'homme dans la pensee de la réforme. Studium Generale *1962/9.* S. 594 bis 604.

Ver Mensch im Alter. Frankfurt am Main: Umschau Verlag 1963. 109 S. 5-,90 DM.

Mensebing, Gustav: Menschheit und Menschlichkeit in der Religionsgeschichre. Studium Generale *1962/9.* S. 561-571.

Miller, Andreas: Kultur und menschliche Fruchtbarkeit. Stuttgartt Enke 1962. 152 S. 18,80 DM.

Neill, Stephen: Menschliche Existenz vor Gott. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1961. 304 S. 19,80 DM.

Onimus, Jean: Les sciences humaines conrre l'homme, Revue Thomiste 1961. S. 193-206.

Pannenberg, Wal/hart: Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. 111 S. 3,60 DM.

- Wirkungen biblischer Gotteserkenntnis auf das abendländische Menschenbild, Studium Generale *1962/9.* S. 586-593.

Pieper, [ose]: Tod und Unsrerblichkeie. Universitas 1961/12. S. 1265-1280.

Plattei, Martinus G.: Der Mensch und das Mitmenschliche. Köln: Bachern Verlag 1962. 156 S. 10,80 DM.

Radhakrishnan, Sarvepalli: Der Weg und die Möglichkeiren des heutigen Menschen in der Sicht der Philosophie. Universitas 1962/9. S. 929-936.

Rahner, Karl: Unterwegs zum »neuen Menschen«. Wort und Wahrheit *1961112.* S. 807-819.

Rbssler, V.: Der -ganze« Mensch, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1962. 98 S. 9,80 DM.

Schelsky, Helmut: Der Mensch im wissenschaftlichen Zeitalter. Universitas *1961/11.* S. 1137-1146.

Schwabe, G. H.: über Rückwirkungen der rechnisdien Zivilisation auf den Menschen, Studium Generale 1962/8. S. 495-512.

Sieuierth, Gustav: Die Grenzen der Freiheit und die Verantwortung des Menschen, In: Wanderwege - Festgabe zum 60. Geburtstag von Ida Friederike Görres 1961. S. 151-169.

Singh, Surjit: Christology and Personaliry. Philadelphia: The Westminster Press 1961. 206 S. $ 4.50.

Söll, Georg: Der moderne Mensch und der religiöse Glaube. München: Don Boseo Verlag 1962. 62 S. 2,80 DM.

Sternegger, Benedikt: Das Ich im Menschen, München: Hueber 1962. 42 S. 3,- DM.

Thiel, Man/red: über die Reinheit und die mensehheielidie Bestimmung des Menschen. Studium Generale *1962/7.* S. 440–479.

Todd, lohn (Hg.): Problemes de I'autoritd, Paris: Edition du Cerf 1962. 315 S. 15 NP.

Wul], Priedridu Gedanken zu einer Theologie des Alters. Geist und Leben 1961/5. S. 337-347.

Die »Zeitschrift für Evangelische Ethik« erscheint zweimonatlich . Preis je Heft im Abonnement 3,50 DM; einzeln 4,- DM. Sonderpreis für Studenten im Abonnement 3,- DM; einzeln 3,50 DM . Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen. Rückporto ist beizufügen. Unverlangt eingehende Bücher können nicht zurückgesandt werden. Eigentümer: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Mitglied des Gemeinsdtall:swerks der Ev. Presse e, V. Gesamrhersrellungr F. 1. Wagener, Lemgo, Prinred in Germany

Mitbestimmung durch Eigentum

Die Eigentumsdenkschrift im Gespräch

VON OTTO SUPPERT

Die wirtschaftliche Prosperität der Bundesrepublik hat sich so ungestüm entwickelt, wie es 1948 niemand vorauszusagen gewagt hätte, und ist so eklatant, daß niemand sie leugnen kann. Dieser Wohlstand ist kein Blendwerk, sondern ein Meisterstück wirtschaftstheoretischer und wirtschaftspolitischer Maßarbeit, und man darf *Ludwig Erhard* und *Wilhelm Röpke, Müller-Armack* und vielen anderen, die diesen Weg mitverantwortet haben oder mitgegangen sind, den Erfolg aufrichtig gönnen. Aber gerade ein so »blendender« Erfolg kann – blenden. Wer zum Augenblicke sagen möchte: »Verweile doch, du bist so sdiön«, der übersieht, daß der Wohlstand von heute nicht nur diese bestechende Vorderseite, sondern auch eine Kehrseite hat. Es ist ein Sektor dieser Kehrseite, womit die Eigentumdenkschrift der EKD sich befaßt.

In der Sorge um eine rasche Wiederausrüstung der Wirtschaft mit Produktionsmitteln haben die Initiatoren der Währungsreform und des Wiederaufbaus die Prosperität der Unternehmen begünstigt und die Kaufkraft der Lohnempfänger vernachlässigt. Sie haben es nicht aus Bosheit getan, sondern weil sie sich anders nicht zu helfen wußten. Sie konnten sich darauf verlassen, daß jedes Unternehmen seinen Erfolg (Gewinn) vorwiegend in produktivem Vermögen anlegt, während der Lohnempfänger sein Einkommen vorwiegend verbraucht und besonders in den ersten Jahren nach der Währungsreform andere Sorgen hatte, als für die Kapitalausrüstung der Wirtschaft zu sparen.

Ob es einen gerechteren Weg zum Wohlstand gegeben hätte, wird heute nicht einmütig beantwortet. Die Denkschrift hält sich mit dieser Frage nicht auf, zumal die Verfasser sich im Interesse der Rechtssicherheit nicht entschließen konnten, eine nachträgliche Korrektur der Vermögensverteilung durch Enteignung zu empfehlen. Aber das heißt nicht, daß man sich bei der heute gegebenen Verteilung des Eigentums an produktivem Vermögen beruhigen dürfte. Es muß damit gerechnet werden, daß der Vorsprung der durch die Währungsreform Begünstigten nicht kleiner, sondern eher noch größer wird, daß sich das Eigentum am Produktivvermögen dauernd in verhältnismäßig wenigen Händen konzentriert und eine breite Mehrheit der Bevölkerung dauernd mehr oder weniger davon ausgeschlossen bleibt. Diese Aussicht hat die Verfasser der Denkschrift auf den Plan gerufen. Hier sehen sie eine nicht geringe Gefahr.

Die Industrialisierung der Wirtschaft, die immer noch wachsende Kapitalausrüstung und die nach wie vor virulente Kapitalkonzentration dürfen nicht den Blick für die Tatsache trüben, daß auch ein noch so gigantisches Kapitalaggregat der Wirtschaft im Grunde nichts anderes ist als ein Werkzeug in der Hand eines Menschen und daß es auch nicht anders wirksam werden darf. Eine Belegschaft von 1000 Werksangehörigen kann zwar nicht so Herr ihres Werkzeugs, ihres Maschinenapparates sein, wie ein Handwerker Herr seines Hammers ist; aber wenn sie die Ordnung des gemeinsamen Lebens, die Wirtschafts-

und damit am Ende auch die Gesellschafts- und die Staatsordnung *mittragen* soll, dann haben wir allen Anlaß, zu fragen und zu prüfen, ob sie es nicht doch mehr sein kann, als sie es heute ist. Und was für die Belegschaft eines Industriebetriebes gilt, das gilt hier am Ende - mehr oder weniger - für die Gesamtheit der Staatsbürger. Sie alle sollen doch die Ordnung des gemeinsamen Lebens mittragen; je wichtiger die Kapitalausrüstung der Wirtschaft für dieses gemeinsame Leben wird, desto dringender wird es, daß jedes Glied der Gesellschaft auch zu diesem Instrumentarium ein lebendiges, ein nüchternes, aber waches Verhältnis hat. Wenn es von der Verfügung über dieses Instrumentarium ausgeschlossen ist, darf nicht erwartet werden, daß es in dem Gesamtprozeß der Wirtschaft (damit aber auch als Staatsbürger) in der rechten Weise engagiert ist. Darum geht es. Der erste Satz der 26. These, insofern ein Schlüssel der ganzen Denkschrift, drückt es freimütig und unzweideutig aus: »Die Fähigkeit der Menschen, dem göttlichen Auftrag gemäß in rechter Weise -mein- und -dein- zu sagen, verkümmert, wenn sich nicht ein wachsender Raum der Freiheit vor ihnen eröffnet und sie rechtlich, wirtschaftlich, geistig und sittlich fähig werden, selber Haushalter über einen Anteil am Produktivvermögen des Volkes zu sein.« Das Produktivvermögen ist »des Volkes«, das heißt, es geht unabhängig von der bisherigen Eigentumsverteilung alle an, das ganze Volk, die ganze Gesellschaft; und bei der Fähigkeit, »mein« und »dein« zu sagen, geht es um eine Fähigkeit »der Mensdien«, nicht einer Minderheit von großen und erfahrenen Kapitalbesitzern oder Unternehmern (These 25), nicht einmal nur aller in der Industrie Tätigen, sondern aller, die zu diesem Volk, zu dieser Gesellschaft gehören. Es geht um »die volle wirtschaftliche Mündigkeit unseres Volkes«, wie *Eberhard Müller* es in seinem Kommentar zu der Eigentumdenkschriftl ausdrückt. Um dieser vollen wirtschaftlichen Mündigkeit unseres Volkes willen, ohne die es gerade auch in einem hochindustrialisierten Lande eine politische Mündigkeit des Volkes nur sehr bedingt geben kann, verfolgt die Denkschrift das Ziel, den einzelnen zum »Haushalter über einen Anteil am Produktivvermögen des Volkes« zu machen.

Die Denkschrift wurde zunächst fast von allen Seiten freundlich begrüßt. Erst in der zweiten Welle meldete sich die Kritik zum Wort. Einige besonders kritische Diskussionsbeiträge heben sich gegenseitig auf. Aber das ist kein Grund, ihre Argumentation unbeachtet zu lassen, sondern im Gegenteil äußerst lehrreich für die »Ortsbestimmung« der Denkschrift.

Von einer verhältnismäßig extremen Position aus kennzeichnet *Wol/gang Abendroth* (»Junge Kirche«, 10. 7. 1962, S. 376ff.) die Denkschrift wie eine Echternacher Springprozession mit umgekehrtem Effekt: »Ein Schritt vorwärts, zwei Schritt zurück.« Bereits die Situationsanalyse der Denkschrift wird mit diesem Verdikt belegt. Die gegenwärtige Situation werde relativ realistisch umschrieben (ein Schritt vorwärts). Aber diese Anerkennung wird sofort erheblich eingeschränkt: Abendroth bestreitet die Ansicht der Denkschrift, der Wiederaufbau habe sich zum Nutzen aller ausgewirkt, unterstellt ihr die Behauptung, es habe einen anderen Weg des Wiederaufbaus nicht gegeben, und bemän-

1. Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung. Der Text der Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, erläutert von Eberhard Müller, Stundenbuch 11, Furche-Verlag, Hamburg 1962.

gelt, daß sie das Produktionseigentum der öffentlichen Hand nicht auf seine posmven Möglichkeiten und Tendenzen hin untersucht. Diese Kritik krönt der Satz: "Es scheint, daß jede Möglichkeit des gedanklichen Nachvollzugs einer gesellschaftlichen Situation jenseits der existenten ... außerhalb des Vorstellungsvermögens der beteiligten Theologen und der anderen Mitarbeiter des Gutachtens gelegen habe.« Summa: zwei Schritt zurück.

Nicht einer der Sätze, die diese summa begründen sollen, kann akzeptiert werden. Für die Konsumgüterversorgung gibt Abendroth selbst zu, daß der Wiederaufbau sich zum Nutzen aller ausgewirkt habe. Eben das ist in These 14 gemeint - und mehr als das: die bis heute relativ stabile Vollbeschäftigung. Daß Kapitaleigentum und Verfügung nicht zum Nutzen aller verteilt sind, ist in der Denkschrift, sogar in derselben These, deutlich gesagt. Die Denkschrift behauptet auch nicht, es habe einen anderen Weg des Wiederaufbaus nicht gegeben; ausdrücklich heißt es in These 14, der rasche wirtschaftliche Aufbau zum Nutzen aller und die rechte Verteilung des entstandenen Vermögens sei damals *vielleicht* nicht gleichzeitig erreichbar gewesen. Und daß sie das Produktionsvermögen der öffentlichen Hand nicht auf seine positiven Möglichkeiten und Tendenzen hin untersucht, stimmt zwar, kann aber nicht bemängelt werden, weil es in der strittigen These 15 lediglich darum geht, daß *überprüft* werden soll, ob die Anhäufung großer Vermögenswerte in der öffentlichen Hand wirklich dem Interesse der Allgemeinheit dient - nicht darum, daß deren Privatisierung gefordert wird, wie Abendroth meint.

Das markanteste Stück seiner kritischen Einleitung ist der zitierte Kronsatz, wonach die Autoren der Denkschrift sich ansmeinend eine andere gesellschaftliche Situation als die »existente« gar nicht vorstellen können. Wenn ein so angesehener Fachmann wie Wolfgang Abendroth das sagt, sollte es stimmen, möchte man meinen. Nicht wenige der so beurteilten Autoren mögen ihre helle Freude daran haben, daß ihnen hier so konziliant und so schlicht ausgerechnet in diesem Punkt ein so beachtliches Maß an Beschränktheit der Phantasie bescheinigt wird. Denn bei nicht wenigen von ihnen, wenn nicht bei allen. darf man sicher sein, daß sie ihn enttäuschen müssen. Daß die Denksdirifl nicht so versdrwenderisdi polemisiert wie Abendroth, liegt in der Natur einer solchen Schrifl und sollte niemand verleiten, anzunehmen, daß die Kenntnis der fundamentalen Alternativen den Horizont der Autoren übersteigt.

Unter Ziffer 4 führt A. die von ihm behaupteten Mängel der Situationsanalyse darauf zurück, daß die Denkschrift nach seiner Meinung auf »einer theologisch kaum legitimen, jedenfalls aber sozialwissenschaftlich inkonsequenten und undurchdaditen Eigentums-Ideologie ... beruht«, Sie unterscheide nicht zwischen dem Eigentum an Konsumgütern und dem an »nur kollektiv betätigbaren Produktionsmitteln«. Also werde auch keine überlegung dahin angestellt, wo der in These 4 definierte Eigentumsbegriff heute noch Sinn hat. Abendroth fragt, ob es zulässig sei, unsere Sozialordnung als »Ordnung der Freiheit« zu klassifizieren, ohne gleichzeitig zu sagen, daß in dieser Ordnung die »Freiheit« der Minorität durch die Degradierung der großen Majorität zu bloßen (eventuell gut gefütterten) Objekten erkauft sei. Die Denkschrift handelt von der 7. These an - ausdrücklich oder dem Sinne nach - fast nur noch vom Eigentum an Produktionsmitteln. Sie geht hierbei ausdrücklich vom Einsatz großer Kapitalien aus. In These 27 wird die Forderung

der Eigentumstreuung ausdrücklich auf den teils technischen, teils kaufmännischen Prozeß der Entwicklung großer und größter Unternehmen, auf Rationalisierung und große wirtschaftliche Projekte bezogen. These 26 zielt genau auf die Entscheidungsbefugnisse der Menschen als Eigentümer im Sinne der These 4. Und wenn die Denkschrift es sich versagt, zu behaupten, in unserer Sozialordnung sei die große Majorität zu bloßen Objekten degradiert, so kann sie sich eine solche allzu pauschale Wendung um so eher versagen, als sie ja ganz darauf gerichtet ist, das, was an dieser Wendung wahr ist, abzustellen.

Die Füße, auf denen der Vorwurf einer »inkonsequenren und undurchdachten Eigentums-Ideologie« steht, werden nicht stärker, wenn Abendroth ihn unter Ziffer 5 auch darauf stützt, daß in These 8 der Denkschrift die gegenseitige Abhängigkeit der Menschen in der modernen Wirtschaft nicht als ein Herr-Knecht-Verhältnis gekennzeichnet wird, an dem sich nichts ändern könne, solange die »Kommandogewalt von den Trägern des grundsätzlich privaten Eigentums an den Produktionsmitteln, nicht von den Produzenten eingesetzt, angeleitet und kontrolliert« werde. Die Forderung der Eigentumstreuung hat genau das zum Ziel, daß die Verfügung über die Produktionsmittel verteilt wird. Wenn sie erfüllt ist und dieses Ziel erreicht, sind insoweit die »Knechte« selber zugleich »Herren«. Inwiefern das inkonsequent und durchdacht ist, für ein so massives Urteil hätte man sich unter Ziffer 5 eine sorgfältigere Begründung als die Wiederholung eines bekannten Dogmas gewünscht.

Unter Ziffer 6 bestreitet Abendroth in Übereinstimmung mit einer zur Zeit in der Nationalökonomie herrschenden Meinung die Möglichkeit, den verschiedenen Produktionsfaktoren ihre Leistungsbeiträge »gerecht« zuzurechnen. Solange das Eigentum an den großen Produktionsmitteln formell privat sei, bestimme der Gegensatz zwischen gesellschaftlicher Produktion und privater Aneignung die hochindustrielle Gesellschaft, und solange dieser Gegensatz nicht zur Aufhebung gelange, könne dieser Gegensatz nicht sinnvoll und »gerecht« organisiert werden. Das zeige sich gerade darin, daß die Verteilung des Sozialproduktes das Ergebnis konkreter Machtverhältnisse sei. Dazu ist wieder zu sagen: Es ist das Ziel der Denkschrift, den Gegensatz, den Abendroth als Gegensatz zwischen gesellschaftlicher Produktion und privater Aneignung bezeichnet, dadurch oder mindestens mit dadurch zu überwinden, daß jeder einzelne eben nicht nur als Träger des Produktionsfaktors Arbeit, sondern zugleich als Träger des Produktionsfaktors Kapital an der Machtverteilung partizipiert. Abendroth glaubt, daß nur die Abschaffung des Privateigentums am Produktionsvermögen dieses »der demokratisch organisierten Verfügungsgewalt der Gesamtheit der Produzenten« unterstellt. Wenn das ein Argument ist, war die Denkschrift überflüssig. Aber unter Ziffer 6 hätte man sich den Nachweis gewünscht, warum die Eigentumstreuung an den Machtverhältnissen nichts ändern kann. Daß es auf diese erheblich ankommt, war nicht bestritten.

Der entscheidende Einwand gegen die Denkschrift ist die unter Ziffer 7 vorgebrachte Behauptung, der Effekt der Eigentumstreuung bestehe in einer juristischen Fiktion: Kleinaktien böten keine ernstliche Möglichkeit, auf die Verfügungen über das Produktivvermögen einzuwirken. Dieser »Fiktion« stellt Abendroth die »Vergesellschaftung der planvollen Lenkung durch die Gesellschaft« als die einzige Lösung des Problems gegenüber.

Die Denkschrift bestreitet nicht, daß »in Wirklichkeit '" nur noch das durch Paketbesitz ... konzentrierte Aktieneigentum echte Eigentumsfunktion« enthält. Wenn sich daran nichts ändert oder wenn diese Eigengesetzlichkeit der Aktie nicht für die Kleinaktionäre nutzbar gemacht, vor ihren Wagen gespannt werden kann, dann ist alle Mühe im Sinne der Denkschrift umsonst. Eben das ist die Frage. Die Denkschrift übersieht sie nicht. In These 26 fordert sie die Entwicklung von Einrichtungen, die verhindern, daß »das Kleineigentum an Produktionsgütern ... durch Zersplitterung die ihm gebührenden Rechte verliert ...« Sollte man hier nicht sagen dürfen: Wo ein Wille ist, da ist ein Weg? Der schöne Satz Abendroths über das Vorstellungsvermögen der an der Denkschrift Beteiligten spricht von der »Möglichkeit des gedanklichen Nachvollzugs einer gesellschaftlichen Situation jenseits der existenten«: Das ist es - auch hier.

Zweifellos liegt hier der nervus rerum der Denkschrift. Die breitere Eigentumstreuung bedeutet noch wenig, wenn die Eigentumsanteile. die sie bietet, »realsoziologisch gewertet Obligationen- sind, wie Abendroth hier richtig geltend macht. Es kommt alles darauf an, dieses Eigentum so einzurichten, daß die Eigentümer in der Lage sind, »die mit diesem Vermögen verbundenen Entscheidungsbefugnisse sachgemäß und wirkungsvoll wahrzunehmen« (These 26). Man vergleiche hierzu jetzt den Kommentar von Eberhard Müller, der gerade die These 26 besonders instruktiv erläutert, zum Beispiel die unvermeidliche Delegation der Entscheidungsbefugnisse an »gemeinsame Vertretungen- genauer begrenzt und den Einwand, die Kleinaktie bedeute »Sozialisierung der Verluste«, folgerichtig im Sinne der Denkschrift beantwortet.

Es ist das gute Recht des Kritikers, zu bezweifeln, ob sich die Forderung der Eigentumstreuung mit dem Effekt realisieren läßt, den die Denkschrift meint. Die bisherige Erfahrung spricht dagegen, und Abendroth sagt: exempla docent, Gewiß, aber die exempla haben doch nicht die Befugnis, die Phantasie zu emeritieren? Ohne soziologische, nationalökonomische, betriebswirtschaftliche und juristische Phantasie wird es nicht gehen. Aber die bisherige Erfahrung ist deshalb kein ausreichendes Argument, weil sie restlos Erfahrung mit einem Aktienrecht ist, das eben gerade nicht unter dem Gesichtspunkt der wirtschaftlichen Mündigkeit des Volkes abgefaßt wurde. Ebensowenig können hier die Erfahrungen mit der Privatisierung der VW-Aktien ins Feld geführt werden, bei der ja nicht der geringste Versuch gemacht wurde, den neuen Aktionären auch zu neuen, besseren Entscheidungsbefugnissen zu verhelfen. Abendroth wendet sich mit einem Urteil, das sich auf die herrschenden Verhältnisse durchaus anwenden läßt, gegen eine Forderung, die mit diesen Verhältnissen ausdrücklich kontrastiert. Das ist zu billig. Es wäre nicht das erste Mal, daß tätige Phantasie einem »Unmöglich« den Garaus macht - ein Sachverhalt, für den ein mit dem Marxismus besonders vertrauter Soziologe doch besonders aufgeschlossen sein könnte.

Ziffer 8 wendet sich gegen den Sparzwang. Hier sieht A. einen erheblichen Einbruch in die (wenn auch seines Erachtens nur fiktive) Freiheitlichkeit des Normensystems, einen Einbruch, bei dem ihm »angst und bange« wird, so sehr, daß er sogar fragen kann wie ein Manchester-Liberaler: Wo wird es aufhören?

Das Trauma, das jeden Liberalen urnlauert: in jeder Begrenzung der persönlichen Frei-

heit den kleinen Finger dessen, der die ganze Hand nimmt, zu sehen - bei einem aggressiven Marxisten dieses Trauma? Selbst die Vergesellschaftung fordern und »die Spuren des Dritten Reiches« beschwören, wenn andere eine von vornherein zeitlich begrenzte Bindung zusätzlicher Einkommensteile als vorübergehende Maßnahme unter bestimmten Voraussetzungen im Interesse der Eigentumstreuung erwägen - wie reimt sich das? Was die Denkschrift hier in Betracht zieht, das reicht als Eingriff in die persönliche Freiheit auch nicht entfernt an die einschneidenden Bindungen heran, die sich aus einer Vergesellschaftung, wie Abendroth sie versteht, für die Glieder der Wirtschaft als Konsumenten wie als Produzenten notwendigerweise ergeben. Freiheit und Bindung gehören zusammen, in der Wirtschaft so gut wie anderswo, darüber gibt es auch zwischen Sozialisten und Liberalen längst keine grundsätzliche Meinungsverschiedenheit mehr. Es wäre hier auf den nationalökonomischen Nachweis angekommen, daß der strittige Eingriff in die persönliche Freiheit sich mit den Grunddaten der Marktwirtschaft nicht in Einklang bringen läßt. Dieser Nachweis läßt sich nicht gut mit dem Hinweis auf eine Wendung führen, die *Max Weber* vor 40 Jahren gebraucht hat.

Abendroth würzt seine Kritik, indem er das wuchtige Hauptmotiv (ein Schritt vorwärts, zwei Schritt zurück) mit einem zweiten Motiv kontrastiert, das man am besten als sein Trottelmotiv bezeichnet. Er billigt den Delinquenten mildernde Umstände zu: Die Autoren der Denkschrift haben es ja gut gemeint, bloß denken sie sozialwissenschaA:lich so wenig konsequent, daß sie am Ende das Gegenteil erreichen von dem, was sie eigentlich wollen, und sie merken es nicht einmal, die Guten! Offensichtlich guten Glaubens - man traut seinen Augen kaum - wiederholt er dieses reizende Urteil unermüdlich in immer neuen Wendungen. Wer seiner Polemik erliegt, der sieht die an der DenkschriA: Beteiligten am Ende als ein Häuflein von Trotteln, die sich im dunklen Walde der sozialwissenschaA:liehen Zusammenhänge unsagbar verirrt haben und nicht mehr ein und aus wissen - wenn sie sich nicht von jemand an der Hand nehmen lassen, der sich in diesen Zusammenhängen auskennt. Aber diese Trottel sind gefährlich! Ihre »Illusion« ist im Effekt »ein ideologisches Hilfsmittel zur Verteidigung der bestehenden spätkapitalistischen Ordnung«, Opium des Volkes (l) und eine schwere Bedrohung der protestantischen Kirchen.

Es war hier nicht der Ort, das Ordnungsbild zu würdigen, das den Ausführungen Abendroths zugrunde liegt. Eine solche Würdigung würde zeigen, daß man auch von einer Position aus, die ein - nicht unkritisches - Ja zu der Eigentumdenkschrift der EKD einschließt, das Ordnungsbild Abendroths ernst nehmen kann, ohne selbst den Boden unter den Füßen zu verlieren. Die hier gegebene Erwiderung soll dem Leser nur eine Handhabe bieten, selbst zu beurteilen, ob die Autoren der Denkschrift Anspruch darauf haben, ebenso ernst genommen zu werden.

Die wirtschaA:1iche Mündigkeit der GesellschaA: ist ein Ziel, das Wolfgang Abendrorh und die an der DenkschriA: Beteiligten sich gegenseitig zubilligen können. Auf beiden Seiten wird auch gesehen, daß der Gegensatz von Arbeit und Kapital der Erreichung dieses Zieles im Wege liegt. Sie könnten sich auch noch auf die Feststellung einigen: Die Menschen können nur gemeinsam wieder Herr des Werkzeuges werden. Am Ende dieser Verständigung stände die gemeinsame Frage: Wie ist das möglich? Hier gehen die Wege ausein-

ander. Abendroth hält nur eine radikale Lösung für denkbar: Dem Kollektivcharakter des Sachkapitals (378) müsse ein gesellschaftlicher Sparprozeß, gesellschaftliches Eigentum an den Produktionsmitteln (380) und damit auch die Vergesellschaftung der produktiven Dispositionen (382) entsprechen. Die Denkschrift sieht einen anderen Weg, auf dem der einzelne einen persönlichen Anteil nicht an dem gesellschaftlichen Sparentschluß, sondern an den Ersparnissen selbst hat, einen Weg, auf dem er nicht anteilig über das vergesellschaftete Sachkapital, sondern persönlich über seinen eigenen Kapitalanteil verfügt.

Warum sollte man nicht die Unbefangenheit haben, beide Positionen ernst zu nehmen, ihre Vorteile, ihre Nachteile, ihre Chancen sachlich zu erwägen? Warum sollten die Autoren der Denksdirifl nidn zugeben, daß sie noch einmal von vom nach der wirtschalliliehen Mündigkeit der Gesellschaft würden fragen müssen, wenn das von ihnen befürwortete Experiment fehlschlagen sollte? Warum sollten sie nicht zugeben, daß es fehlschlagen *kann?* Ein geschichtlicher Schritt, klein oder groß, ist immer ein Schritt ins Ungewisse, und die Verfasser der Denkschrift haben keine Sicherheit des Erfolges, nur die Gewißheit des Schrittes in Anspruch genommen. Es kann eine große Hilfe sein, wenn in substantiierter Darstellung der Zusammenhänge die Argumente, die gegen das Gelingen sprechen können, zusammengetragen werden. Aber die apodiktischen Urteile, von denen es bei Abendroth wimmelt, setzen voraus, daß man seiner Prämisse, die hochindustrielle Gesellschaft könne nicht sinnvoll organisiert werden, solange das Eigentum an den großen Produktionsmitteln formell privat ist, den Rang einer absolut gültigen Doktrin zubilligt.

Wer die Eigentumdenkschrift der Sozialkammer in allen Aussageschichten prüfen will, der findet zur Zeit wohl keine gründlichere Würdigung als die »Darstellung und Kritik« von *Hartmut Weber* (ZEE, Januar 1963), ergänzt durch seine kurze Stellungnahme zu den Bemerkungen Wolfgang Abendroths (Einen Schritt zu weit, »Junge Kirche« 1962, S. 485-488). Diese beiden Diskussionsbeiträge Webers leisten der Denkschrift nicht nur den Dienst einer klärenden Interpretation - das tun sie beiläufig, wo es angebracht oder nötig scheint; sie spüren darüber hinaus kritische Stellen der Denkschrift auf, und es zeigt sich, daß in allen in ihr berührten Fragenkreisen fundamentale Fragen offen sind, die nicht dahingestellt bleiben dürfen.

Das spricht nicht gegen die Denkschrift. Niemand hat mit ihr das letzte Wort haben wollen. Wenn sie den Dienst einer Initialzündung nicht ganz verfehlt hat, dann war sie nicht umsonst. Aber dazu gehört, daß sie im Gespräch bleibt, daß alles, was sie sagen will, noch an Profil gewinnt, bis die Sache, um die es geht, entschieden ist.

Man kann bei den Fragen, die Weber aufwirft, drei Gruppen unterscheiden: einen theologischen, einen soziologischen und einen wirtsdiaftswissensdiafllichen Fragenkreis. Bei den theologischen Fragen geht es ihm hauptsächlich um den Ansatz der theologismen Begründung. In seinen soziologischen überlegungen spricht sich die Sorge um den mögIidien Zerfall christlicher Ethik in eine West- und eine Ost-Ethik aus. Seine wirtschaftswissenschaftlime Kritik kreist um die Frage, welches wirtschaftliche Ordnungsbild eigentlich hinter der Denkschrill steht. In dieser Reihenfolge soll hier eine Antwort versucht werden.

1. Um der *theologischen Begründung* (Abschnitt I der Denkschrift) gerecht zu werden, wird man einen Sachverhalt nicht übersehen dürfen, den Weber selbst (in seiner Auseinandersetzung mit Abendroch S. 487) so umschreibt: »Welches sind die Kriterien, nach denen der Christ zu gesellschaftspolitischen Fragen Stellung nehmen kann? Diese Frage ist zur Zeit in der evangelischen Sozialethik ungeklärt. Sie schließt - theologisch gesehen - die Fragen nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium, Offenbarung und Geschichte und nach der Verbindlichkeit biblischer Weisungen für die gesellschaftliche Situation der Gegenwart ein. Alle diese Probleme gehören zu den umstrittensten in der gegenwärtigen theologischen Diskussion.« Daß mindestens einige der in diesen Fragen heute vertretenen gegensätzlichen Positionen in einer Denkschrift, die ihre Stunde nicht versäumen soll, nebeneinander durchklingen, wird niemand überraschen, der sich vergegenwärtigt, daß es sich um eine Gemeinschaftsarbeit eines Kreises handelt, der sich keineswegs unter dem Gesichtspunkt theologischer Homogenität zusammenfand. Weber räumt deshalb ein, daß die theologische Begründung einer solchen Denkschrift »hödistens das Spiegelbild der theologisch-ethischen Diskussion sein« kann.

Trotzdem greift er einen dieser Gegensätze, den er in der Denkschrift wiederfindet, heraus, nämlich »die Divergenz zwischen dem ordnungstheologischen und dem christologischen Ansatz in der evangelischen Sozialethik«. Weber meint, der ordnungstheologische Ansatz behalte in der Denkschrift zuletzt die Oberhand. Dieser Eindruck ist nicht unberechtigt. Der christologisdie Ansatz ist nur schwach profiliert. Durch den Dualismus der theologischen Begründung wird die Denkschrift als Zeugnis nicht kräftiger. Das ist gewiß bedauerlich. Immerhin hängt das Zeugnis nicht allein von der Begründung ab. Theologische Begründung und gesellschaftspolitische Anregung bilden ein Ganzes. Sieht man auf dieses Ganze, so ist mindestens dies zu sagen: Die konkrete Anregung der Denkschrift wäre nicht anders ausgefallen, wenn der christologische Ansatz in der theologischen Begründung streng dominiert hätte. Das ist kein Grund, sich bei dem theologischen Dualismus zu beruhigen. Aber es dürfte doch das Gewicht der ordnungstheologischen Wendungen relativieren. Es wäre auch kurzschlüssig, aus dem mehr ordnungstheologischen Gepräge der Begründung zu schließen, daß es sich bei der Anregung zur breiteren Eigentumstreuung um politischen Konservatismus handeln müsse oder wahrscheinlich handle. Davon wird noch zu reden sein.

Weber vermißt in der Denkschrift die Frage, »welche prinzipielle Bedeutung denn die Erlösung Christi für die Eigentumsfrage hat« (26). Wird diese Frage richtig gestellt, dann stößt man - so darf sein Gedankengang wohl verstanden werden - auf die »mittleren Axiome« *(Oldham)*, die - hier zitiert er *Wendland* – »das Gebot des Herrn in einer geschichtliehen Situation der Gesellschaft '" konkretisieren«.

Nun sieht Weber deutlich, daß das Verhältnis von theologischen zu »mittleren« Axiomen noch »zu unbestimmt ist und einer weiteren theologischen Klärung bedarf« (36). Und er fügt hinzu, daß dies nicht nur ein theologisches Problem ist. Mit anderen Worten, der theologische läßt sich von dem soziologischen Fragenkreis hier zwar noch unterscheiden, aber nicht mehr trennen.

2. Weber wendet nichts dagegen ein, daß in der Denkschrift »etwas zur Eigentums-

bildung in einem westlichen Gesellschaftssystem gesagt wird«. Aber er findet in ihr spezifisch »westliche« Wertungen, »Wertprämissen, wie sie in der westlichen Welt vorhanden sind«. Daß von ihnen ausgegangen wird, daß sie in den Aspekten der Denkschrift mindestens mitenthalten sind, dagegen hat er offensichtlich Bedenken, nicht zuletzt deshalb, weil er hier die *Gefahr* der Entstehung zweier verschiedener christlicher Ethiken sieht, *einer christlichen West-Ethik und einer christlichen Ost-Ethik* (36). Die Denkschrift dürfte, so meint er, wenn sie zu der westlichen Gesellschaftsordnung Stellung nimmt, deren Relativität nicht übersehen. »Gerade dadurch, daß sie diese Relativität betonen würde, würde sie sich den Blick offenhalten für den Bruder, der in einem anderen Gesellschaftssystem leben muß« (25). Die Brücke zu diesem Bruder würde nur durch allgemeine christliche Wertungen, durch Kriterien, die dem christlichen Glauben direkt entsprechen, offengehalten.

Man kann der Denkschrift gewiß nicht nachsagen, daß sie die Relativität der Gesellschaftsordnungen ausdrücklich betont. Im Gegenteil: Kein anderes der mittleren Axiome wiederholt sie so eifrig wie das Bekenntnis zur persönlichen Freiheit. »Freie Mensdien«, »freiheitliche Gesellschaftsordnung«, »freie Wahlen«, »freie Wirtschaft« - das sind die Vokabeln, die sich dem Blick hier aufdrängen.

Freilich, damit ist das soziologische Vokabular der Denkschrift nicht erschöpft. Es ist auch von Gerechtigkeit, Verantwortung, von der Gesellschaft als Ganzem in pointierter Form die Rede. Auch der tragende Gedanke der rechten Haushalterschaft ist mehr dem Leitbild der *»verantwortlichen Gesellsdiafi«* als dem westlichen Wertsystem verpflichtet. Das genügt allerdings alles nicht, um den Eindruck zu verwischen, die Denkschrift ginge von »westlichen Wertungen« aus, und zwar so, als ob sich deren Identität mit »christlichen Wertungen« von selbst verstünde. Die Autoren haben nicht alles getan, um diesem Eindruck vorzubeugen. Trotzdem täuscht er. Die Sprache ist noch nicht die Sache. Wenn man genau hinsieht, worum es geht, sieht diese Sache trotz der zitierten Vokabeln etwas anders aus.

Die Denkschrift madit - das ist eine Frage des Glaubensgehorsams - Ernst mit der Mündigkeit des Menschen. Zur Mündigkeit des Menschen gehört seine wirtschaftliche Mündigkeit. Zur wirtschaftlichen Mündigkeit des Menschen gehört, daß er an der Verfügung über das Werkzeug der Wirtschaft »irgendwie« beteiligt ist. Wird hier nicht schon deutlich, daß Begriffe wie »freiheitliche Gesellschaftsordnung« oder »freie Wirtschaft«, wenn sie in diesem Zusammenhang gebraucht werden, etwas anders gefüllt sind, als sie gewöhnlich verstanden werden?

Und wird hier nicht auch bereits die Relativität deutlich, die Weber vermißt? Nimmt nicht auch das Sowjetsystem für sich in Anspruch, dafür sorgen zu wollen, daß alle Werktätigen über das Kapital der Wirtschaft verfügen? Aber wie soll das vor sich gehen? Hier erst gehen die Wege auseinander, wie in der Auseinandersetzung mit Abendroth schon angedeutet wurde. Auf der einen Seite kann sich die Denkschrift nicht mit denen identifizieren, die nichts dagegen einzuwenden haben und am liebsten nichts daran ändern würden, daß die Verfügung über das Kapital und die Verfügung über die eigene Arbeitskraft im großen und ganzen hübsch säuberlich getrennt sind, auf der anderen Seite aber auch

nicht mit denen, die dem Kollektivcharakter des Sachkapitals nur durch einen Kollektivcharakter der Verfügung entsprechen zu können glauben.

Die Autoren der Denkschrift haben gemeint, denen beispringen zu sollen, die es darauf anlegen, daß die ganze Bevölkerung - aber nicht kollektiv, sondern persönlich - an dem Prozeß des produktiven Sparens und der Verfügung über das Produktivvermögen beteiligt wird, die dem *persönlichen* Sparen und dem *anteiligen* Verfügen als Form der wirtschaftlichen Mündigkeit den Vorzug geben und durch die bisherigen Erfahrungen mit dem Gesellschaftsprozeß des Kollektivismus nicht vom Gegenteil überzeugt worden sind.

Damit haben die Autoren der Denkschrift eine bestimmte Wahl getroffen. Sie haben mit ihrer Anregung zwar nicht die »Verteidigung der bestehenden spätkapitalistischen Ordnung« gewählt, wie Abendroth (382) meint, sondern deren Umwandlung in eine Ordnung, die dem Anspruch des Menschen auf wirtschaftliche Mündigkeit besser entspricht, die sich aber keineswegs zum Beispiel mit dem in der DDR bereits realisierten oder gar dem dort noch angestrebten Gesellschaftssystem deckt. Ist damit nun die Relativität des von den Autoren der Denkschrift gemeinten Gesellschaftssystems preisgegeben? Haben sie dieses System verabsolutiert? Oder haben sie zwar entschieden, aber doch im Bewußtsein der Relativität ihrer Entscheidung gewählt?

Es entspricht dem Selbstverständnis des Menschen im Westen, auf den Spielraum des einzelnen eifersüchtig bedacht zu sein. Zwar wächst das Wissen um die Notwendigkeit, den einzelnen in Wirtschaft und Gesellschaft stärker einzuordnen, nicht zuletzt gerade deshalb, weil die persönliche Freiheit nur um den Preis der Ordnung zu haben ist, weil nur die Begrenzung der persönlichen Freiheit die Freiheit aller gewährleistet, weil der Mangel an rechter Ordnung die Wucherung illegaler Ersatzordnungen und die Improvisation unzureichender Notordnungen geradezu herausfordert - auch in der Wirtschaft. Aber auch in diesem Prozeß einer Reform der Gesellschaftsordnung soll die Wahrung des persönlichen Spielraumes nicht nur Ziel, sondern auch Weg sein: sie soll in keinem Stadium dieses Prozesses auch nur vernachlässigt, geschweige geopfert werden.

Im Bereich dieses Selbstverständnisses liegt die Bundesrepublik, an deren Bestes die Autoren der Denkschrift zu denken hatten. Dieses Selbstverständnis ist das ihre, und sie hatten bei der Wahl ihrer Anregung an Menschen zu denken, die in der Atmosphäre dieses Selbstverständnisses leben. Insofern kann und darf man durchaus von einem westlichen Gepräge der Denkschrift sprechen. Es ist aber eine andere Frage, ob diese Autoren in Anspruch nehmen, dieses Selbstverständnis des Menschen, mit dem sie sich klar identifizieren, sei das christliche Selbstverständnis des Menschen schlechthin und an diesem Maßstab sei jede Gesellschaftsordnung zu messen.

Wir mögen meinen, die Frage nach dem rechten Selbstverständnis des Menschen für uns im Gehorsam des Glaubens schlecht und recht, aber immerhin in der Gewißheit des Glaubens beantwortet zu haben, obwohl sie sich auch dann täglich neu stellt. Wir würden aber doch wohl vergessen, daß wir alle »hier durch einen Spiegel in einem dunklen Wort« sehen, wenn wir uns anmaßen wollten, diese Frage für alle anderen Völker der Erde maßgeblich beantwortet zu haben. Und würden wir uns nicht verhängnisvoll täuschen, wenn wir meinen würden, der Atheist habe, weil Atheist, zur Frage des rechten Selbsrversränd-

nisses des Menschen nichts beizutragen? Wenn es sich aber so verhält, dann können wir auch nicht eine bestimmte Gesellschaftsordnung - und hätten wir noch so triftige Gründe, entschieden für sie einzutreten - zur christlichen Patentlösung erheben, der heute die Bundesrepublik »und morgen die ganze Welt« gehören soll oder sollte.

Weber will den Blick offenhalten für den Bruder, der in einem anderen Gesellschaftssystem lebt. Das kann uns nicht wichtig genug sein. Geht uns aber die Brücke zu diesem Bruder, von der er spricht, verloren, wenn wir die Anregung der Eigentumdenkschrift so verstehen, wie sie hier verstanden wird? Je gewisser wir unseres eigenen Weges sind, desto gelassener können wir uns nicht nur auf den Wettbewerb der Gesellschaftssysteme einlassen, desto getroster können wir nicht nur die Relativität der eigenen Einsicht, des eigenen Selbstverständnisses, des eigenen Weltbildes anerkennen, sondern desto näher rückt uns der Bruder, der in einem anderen Gesellschaftssystem, aber unter demselben Herrn, seines Weges gewiß wird. Er soll »den Griechen ein Grieche« werden. Die Exegese dieses Auftrages wird er sich nicht leicht machen dürfen, weder im Sinne des Konformismus noch auch im Sinne des Nonkonformismus.

Darf es also insofern nicht doch eine christliche West-Ethik und eine christliche Ost-Ethik geben? Muß das ein Zerfall sein? Ist die christliche Ethik zu allen Zeiten die gleiche gewesen? Wenn nicht, warum muß sie denn in West und Ost die gleiche sein? Werden wir, wenn wir an die andersfarbigen Völker denken, nicht vor die Notwendigkeit gestellt, noch größere Spannungen auszuhalten als diese? Wird nicht zum Beispiel das Lebensgefühl des Asiaten auch seine christliche Ethik anders prägen, als unser Lebensgefühl die unsere geprägt hat? Gewiß müssen wir uns hier hüten vor der Nacht, in der alle Katzen grau sind. Aber wenn es im Selbstverständnis des Menschen, und das heißt hier: in der Beantwortung der Frage, welchen Rang die Gesellschaft in ihrem Verhältnis zum einzelnen zu beanspruchen hat, legitime Varianten - auch nicht geringen Grades - gibt, dann dürfen wir auch ja dazu sagen, daß in der christlichen Ethik Varianten gleichen Grades entstehen.

3. In welcher *wirtschaftspolitischen Ordnung* stellen sich die Verfasser der Denkschrift die Eigentumverteilung vor? Meinen sie die Soziale Marktwirtschaft der Bundesrepublik? Wollen sie sich nur allgemein zu einem funktionierenden Wettbewerb als Ordnungsprinzip bekennen? An welche wirtschaftspolitische Ordnung denken sie eigentlich? Weber kommt in der Beantwortung dieser Fragen zu keinem klaren Ergebnis. Er wünscht, die Denkschrift hätte sich hierzu genauer geäußert. Denn schließlich hängt die kritische Stellungnahme davon ab, wessen man sich hier zu versehen hat.

Es wäre nicht leicht gewesen, zu diesen Fragen Stellung zu nehmen, ohne den Rahmen der Denkschrift zu sprengen. Und wie schwer es den an ihr Beteiligten geworden wäre, sidi auch noch über eine solche Stellungnahme zu einigen, sei dahingestellt. Das spricht nicht gegen die Einigung über die Denkschrift in der vorliegenden Form. Wenn man sich bei jedem Schritt, über den man sich verständigen muß, über den ganzen Weg und das letzte Ziel einig werden müßte, käme mancher nötige und mögliche Schritt nicht zustande.

Aber damit sind solche Fragen *nach* dem Erscheinen der Denksduift nicht von der Hand zu weisen. Sie müssen gestellt und früher oder später auch beantwortet werden, wenn sich die Realisierbarkeit und die Wirksamkeit der in der Denkschrift gebotenen Anregung

nachweisen lassen sollen. Mit diesen Fragen ist zweifellos die ganze Problematik unserer wirtschaftspolitischen Vorstellungen und sogar auch unseres wirtschaftstheoretischen Denkens berührt. Trotzdem war es nicht verkehrt, daß die Denkschrift sich nur einem bestimmten Teilaspekt zuwandte und diese Fragen offenließ. Gerade eine Reform (im Gegensatz zu einer Revolution) der Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung wird sich zwar nicht *ohne* »Reißbrettarbeit«, aber doch in Schritten, die nicht Bestandteile eines umfassenden Entwurfes der angestrebten Ordnung sind, vollziehen können.

Da die Denkschrift auf die hier zu 3 gestellten Fragen nicht eingeht, muß es jedem der an ihr Beteiligten überlassen bleiben, wieweit er sich mit dem hier folgenden Versuch, wenigstens die Richtung anzudeuten, in der sie sich beantworten lassen, identifizieren will. Dieser Versuch soll in der Stellungnahme zu zwei Fragen bestehen:

a) Wie verträgt sich das Verfahren einer breiten Eigentumstreuung mit dem Prinzip der Marktwirtschaft?

b) Wie verträgt sich insbesondere der sogenannte Sparzwang mit diesem Prinzip?

Zu a) Es ist der Gesichtspunkt der Gerechtigkeit, unter dem die Denkschrift eine breitere Eigentumstreuung empfiehlt, wobei es nicht so sehr um das »Haben«, nämlich nicht um das Haben an sich, sondern vor allem auch um das Verfügen, um die Mitverantwortung geht. Eine gerechtere Verteilung des Eigentums am Produktivvermögen wird von einer gerechteren Verteilung des Sozialprodukts, also von einer gerechteren Einkommensverteilung erwartet.

Daß der Mensch die Sozialordnung mitträgt, könne nur dann erwartet werden, wenn (These 8) »auch sein Leistungsbeitrag zum Sozialprodukt möglichst gerecht gewürdigt wird«,

Weber wendet ein, dies sei »zu allgemein gehalten; auch später werden keine Kriterien genannt, durch die man eine solche gerechte Würdigung des einzelnen Leistungsbeitrages näher bestimmen könnte« (29). Und er erinnert daran, daß das sogenannte Zurechnungsproblem (Zurechnung der Leistungsbeiträge) als unlösbar angesehen wird.

Die Denkschrift sieht in der einseitigen Anhäufung von Eigentum am Produktivvermögen zwar nicht gerade ein Kriterium, aber mindestens ein Indiz dafür, daß die Ordnung den Grundsätzen einer gerechten Verteilung des Sozialproduktes nicht entspricht (These 10). Mit Recht macht *Paul Adenauer* (Der Investivlohn – Hirngespinst oder kleinstes übel? »Sparkasse« 1962, S. 228) in diesem Zusammenhang geltend: »Man sagt: -Es gibt kein Maß für Cerechtigkeit.e Antwort: Es gibt ein Maß von Ungerechtigkeit, das die davon betroffenen breiten Schichten gerade dann nicht hinnehmen werden, wenn sie infolge von mehr Freizeit und Bildung mehr zum Nachdenken über solche Dinge kommen und andere Ziele erfüllt sehen ... Man wird nicht *die* gerechte Ordnung erträumen, aber eine gerechtere anstreben.«

Die Feststellung Webers, daß das Zurechnungsproblem heute als unlösbar gilt, berührt eine Schwierigkeit, die hier schwer ins Gewicht fällt. Aber was besagt die in diesem Punkt heute herrschende Meinung genau? Wenn ein Problem mit dem zur Zeit verfügbaren theoretischen Instrumentarium nicht lösbar ist, ist es dann schlechthin »unlösbar«? Es wäre eine schlechte Sache, gerade in diesem Punkt zu resignieren. Wir haben es zwar nicht

in der Hand, die Lösung eines solchen Problems zu erzwingen. Aber damit ist noch nidn gesagt, daß es zu den Akten gelegt werden darf. Das Leistungsprinzip ist nicht nur ein tragendes Prinzip unseres Wirtschaftssystems; wir erwarten von diesem System auch, daß die Realeinkommenverhältnisse sich nach den Realleistungsverhältnissen richten. Es ist eine fundamentale - und wirtschaftsethisch höchst relevante – Funktion der Marktwirtschaft, den ständig wechselnden Realleistungsverhältnissen in ebenso ständigem Prozeß der Preisbildung die Realeinkommenverhältnisse anzupassen. Wie sollen wir uns aber ein zureichendes Urteil darüber verschaffen, ob und in welchem Maße sie diesem fundamentalen Anspruch genügt, unter welchen Bedingungen sie es tut, wenn wir die Hoffnung aufgegeben haben, den Produktionsfaktoren ihre Leistungsbeiträge zurechnen zu können? Es wäre um unser Vertrauen in die Funktionsfähigkeit der Marktwirtschaft schlecht bestellt, wenn wir in diesem entscheidenden Punkt nicht nur ignoramus, sondern auch ignorabimus sagen müßten.

Wie dem auch sei, so hilfreich eine einleuchtende Zurechnungstheorie in unserem Zusammenhang sein könnte, die Autoren der Denkschrift konnten darauf nicht warten, brauchten aber deshalb nicht zu schweigen, weil sie auf die einseitige Anhäufung von Eigentum am Produktivvermögen als ein evidentes Indiz für die relative Ungerechtigkeit der gegebenen Eigentumverteilung hinweisen konnten. Wenn es richtig ist, daß die Anpassung der Einkommens- an die Leistungsverhältnisse zu den wichtigsten Funktionen der Marktwirtschaft gehört, darf sogar gesagt werden, daß die Empfehlung einer breiteren Eigentumstreuung auf dem Weg über eine gerechtere Würdigung der Leistungsbeiträge dem Prinzip der Marktwirtschaft nicht nur nicht widerspricht, sondern durchaus entspricht. Offensichtlich hat die Marktwirtschaft in der Bundesrepublik seit der Währungsreform in diesem Punkt nicht richtig funktioniert, und die Empfehlung der Denkschrift zielt dahin, diesen Funktionsfehler auszugleichen.

Zu b) Die Frage, ob sich der Sparzwang mit dem Prinzip der Marktwirtschaft verträgt, wird von Weber klar mit Nein beantwortet. Er will damit ausdrücklich nicht für oder gegen die Marktwirtschaft Stellung genommen haben, sondern nur auf »die Unvereinbarkeit des wirtschaftspolitischen Mittels Zwangssparen mit der wirtschaftspolitischen Ordnung Marktwirtschaft« hinweisen (33). Was ist dazu zu sagen?

Hans Lutz schreibt in seiner kurzen Würdigung der Denkschrift (Eigentum, Freiheit und Mitbestimmung, in: »Das Mitbestimmungsgespräch«, Monatsschrift der Hans Böckler-Gesellschaft, 1962, S. 98 f.): »Die Beiträge, die der Arbeitnehmer zur Sozialversicherung etwa leisten muß, bedeuten doch auch eine Art Zwangssparen. Die Bedenken, daß durch solches Zwangssparen die freiheitliche Ordnung gefährdet wird, sind nicht durchschlagend.«

Weber rechnet selbst mit dem Einwand, daß es in der wirtschaftspolitischen Praxis unzählige Eingriffe gibt, die ebenfalls nicht marktkonform sind, zum Beispiel den Baustopp. Er fährt fort: »Aber soll eine Denkschrift, die doch Grundsatzfragen erörtern will, sofort dieses Zugeständnis machen?« Er sieht also hier nicht wie Abendroth alles wanken, sondern nimmt die Sache gelassener auf, fragt aber doch noch einmal, »ob sich ein solches Zwangssparen noch mit einer marktwirtschaftlichen Ordnung verträgt, die bewußt auf jedes Planungsmoment verzichtet« (34).

Aber wo gibt es heute noch eine Marktwirtschaft, die das tut? Welcher Staat wird es sich zum Beispiel im Ernstfall noch leisten können, das Instrumentarium der Vollbeschäftigungspolitik zu ignorieren? So sehr die Theorie der Vollbeschäftigung umstritten sein mag, die Vorstellungen über die Bestform der Marktwirtschaft sind im Fluß. Die Meinungen über die Bedingungen des Gleichgewichts oder der Vollbeschäftigung gehen noch auseinander, aber es gibt doch mehr als ein »Planungsmoment«, das als Bedingung der Vollbeschäftigung ernsthaft diskutiert und notfalls entschlossen realisiert wird. Gewiß, hier kommt die fatale Alternative »stabile Währung oder Vollbeschäftigung« ins Blickfeld. Aber auch gerade angesichts dieser Alternative leuchtet es nicht unbedingt ein, wenn die Marktwirtschaft identifiziert wird mit einer Ordnung, die auf jedes Planungsmoment bewußt verzichtet,

Deshalb kann mit einem soldien Begriff der Marktwirtschaft auch nicht die Argumentation in These 23 der Denkschrift entkräftet werden. Weber meint, das Zwangssparen nach der Währungsreform hatte seine Ursache im Preisbildungsprozeß der Marktwirtschafl, das jetzt geforderte müsse gesetzlich eingeführt werden (32). Der damalige Preisbildungsprozeß kam aber doch nicht von ungefähr, sondern beruhte auf einer manipulierten wirtschaftlichen und auch rechtlichen Situation. »Die jetzigen Eigentümer haben die rechtliche Situation und die staatlichen Förderungsmaßnahmen gern ausgenutzt, durch die ihnen nach dem Kriege im Interesse der wirtschaftlichen Entwicklung ein besonders hoher Anteil am Sozialprodukt zugeflossen ist '" Heute sind es die Arbeitnehmer, die durch staatliche Förderungsmaßnahmen in ihrer Vermögensbildung unterstützt werden müssen« *(Eberhard Müller,* S. 69 zu These 17 der Denksdirifl).

Man hätte sich eine Marktwirtschaft gewünscht, die weder die einen noch die anderen »Förderungsmaßnahmen« nötig gehabt hätte. Aber sollte das eine Marktwirrschaft sein, die auf jedes Planungsmoment verzichtet? Schon die wachsende Bedeutung des monetären Instrumentariums der Wirtschaftspolitik könnte uns vor dieser Vermutung warnen. Ein Staat jedenfalls, der in der einen Situation bestimmte Eigentümer fördert, kann schlecht auf grundsätzliche Bedenken zurückgreifen, wenn er in einer anderen Situation dafür den Ausgleich schaffen soll.

Nicht ganz so scharf wie Abendroth, aber im Ergebnis ähnlich urteilt *Konrad Stopp* (Die Denkschrift zur Eigentumsfrage, in: »Radius«, Juni 1962, S. 47f.). Immerhin meint er, ihm scheine »das seelsorgerliehe Wort der Denkschrift ... ihr entscheidender Beitrag zu sein«. Er bezweifelt auch nicht die gute Absieht und das »von Verantwortung getragene Bemühen«, aber wer möchte auf solche Anerkennung nicht lieber verzichten, wenn die Vorschläge, auf die sie sich bezieht, nicht nur als dürftig bezeichnet, sondern mehr oder weniger unverblümt verworfen werden?

Mindestens zum Teil beruht dieses Urteil freilich auf einem Mißverständnis. Stopp sagt: Der »gesellschaftliche Gewinn«, der übrigbleibt, wenn die Produktionsfaktoren bezahlt sind, dieser »Restbetrag« ist das Problem. »Eine gerechtere Eigentumsverteilung kann nur dann erzielt werden, wenn breiteste Kreise der Bevölkerung an diesem -Restbetrag- beteiligt werden.« Nun, aus welchem anderen Fond könnte denn eine gerechte Würdigung des Leistungsbeitrages (These 8), eine »Erhöhung des Realeinkommens« (These 18) oder

ein »zusätzlicher Einkommensteil« (These 23) bestritten werden? These 21 zieht ausdrücklich in Betracht, »daß ein Teil des Gewinns '" herangezogen wird«, Eben darum geht es ja (mindestens im Gefälle der Denkschrift), daß dieser »Ertragsanteil, den bis auf den heutigen Tag die Kapitaleigner für sich allein beanspruchen und der ihnen in Form neu investierter Produktionsmittel zufließt«, künftig in der gleichen Form »breitesten Kreisen« zufließt. Wenn Stopp das fordert, fordert er nichts anderes als die Autoren der Denkschrift mit anderen Worten.

Aber dann ist nicht recht einzusehen, weshalb Stopp die breitere *Eigentumstreuung* so bagatellisiert. Er mag auf die breitere *Einkommenstreuung* den stärkeren Akzent legen, aber so oder so hängt eins mit dem anderen zusammen: Wer Eigentumstreuung anstrebt, muß Einkommenstreuung als Mittel einbeziehen; wer auf diese Wert legt, muß jene mindestens in Kauf nehmen, wenn die Kapitalausrüstung der Wirtschaft nicht in Frage gestellt werden soll.

Die Autoren der Denkschrift müßten mit Blindheit geschlagen sein, wenn sie sich nicht darüber im klaren gewesen wären, daß eine Entwicklung im Sinne ihrer Vorschläge eine rechtliche Seite hat. Daß das Ziel der Denkschrift zum Beispiel mit dem geltenden Aktienrecht nicht erreicht werden kann, liegt auf der Hand. Aber ist es deshalb nicht realisierbar? Stopp leitet hier wie Abendroth aus der Erfahrung mit den herrschenden Verhältnissen mehr ab, als sie hergibt.

Und er legt in die Denkschrift etwas hinein, was da nicht steht. »Das Verfügungsrecht über die Produktionsmittel allein vom Eigentum abzuleiten und weiterhin ableiten zu wollen, ist geschichtlich überholt.« Das Wörtchen »allein- steht nur nicht in der Denkschrift, jedenfalls nicht in dieser Beziehung, und deshalb triffi: sie dieses Verdikt nicht. Die Meinungen mögen im Kreise der Verfasser darüber auseinandergegangen sein, ob die Träger des Produktionsfaktors Arbeit auch als solche mehr »mitzubestimmen« haben sollen oder nicht. Aber die Denkschrift enthält kein Wort gegen ein »Unternehmensverfassungsrecht, das den geänderten Verhältnissen gerecht wird«,

Die Frage ist nur, ob ein neues Unternehmensverfassungsrecht – und sei es das beste - die breitere Streuung des produktiven Eigentums ersetzen kann. Ist die Erwägung so leicht abzutun, daß jemand, der selbst an diesem Eigentum beteiligt ist, der diesen Anteil- wenn auch aus einer neuerschlossenen Quelle, eben dem Gewinn - selbst hat sparen können, selbst diese Ersparnisse angelegt hat und - selbst das Risiko dieses Anteils trägt, in ein anderes, realistischeres Verhältnis zur Kapitalausrüstung der Wirtschaft hineinwachsen könnte, als er es nur aus der Perspektive des Produktionsfaktors Arbeit hat? Und wenn es nun doch gelingt, das Aktienrecht so zu entwickeln, daß auch die Verfügungschance eines Kleineigentümers zu ihrem Recht kommt? Ist es wirklich so unwichtig, daß der Großteil der Bevölkerung selber Haushalter über einen Anteil am Produktivvermögen wird? Ist das mit den Wörtchen »kleine Korrekturen- ganz richtig gekennzeichnet? Handelt es sich wirklich nur darum, »Schönheitsfehler der Nachkriegsentwicklung zu beseitigen«, wenn nun ernstlich ein Versuch gemacht würde, breite Kreise der Bevölkerung zu Trägern des Produktionsfaktors Kapital zu machen?

Vielleicht werden sich der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland und die Kammer

für soziale Ordnung auch der Frage der Mitbestimmung noch einmal wieder zuwenden. Aber man sollte sie doch nicht dafür prügeln, daß sie sich diesmal eine andere Aufgabe gestellt haben, die auch nicht schlecht ist.

Hans Lutz in seiner bereits erwähnten Besprechung der Denkschrift wägt deren Chance vorsichtiger ab. Er spart zwar auch nicht mit Kritik: »Zeitlose theologische Aussagen und zeitbedingte soziologische Erkenntnisse werden nicht scharf genug untersdiieden.« Die Denkschrift bringt »nichrs Neues«, die Lektüre ist »nicht sehr befriedigend- und anderes. Auch er bezweifelt, ob durch breitere Eigentumstreuung »wirkliche Verfügungsgewalt übertragen wird«, aber er läßt es offen, indem er fortfährt: »es sei denn, daß man einen Weg findet, der dahin führt«. »Vielleicht ist der von der Denkschrift angedeutete Weg der richtige, vielleicht ist es aber auch ein anderer.«

Lutz knüpft an These 4 an, wonach das Eigentum dem Menschen bei rechtem Gebrauch dazu dient (Ziffer e), Wirtschaft und Gesellschaft als Ganzes interessiert und verantwortlich mitzubestimmen, und fragt, »ob solches Interesse und solche Mitbestimmung eher durch eine weite Streuung des Eigentums am Produktivkapital oder durch eine Erweiterung der Mitbestimmung erreicht wird«, Hier ist noch einmal festzuhalten, daß eins das andere nicht ersetzen kann. Arbeit und Kapital können kollidieren, auch dann, wenn die Träger der beiden weitgehend identisch sind. Die Mitbestimmung mag wichtiger sein. Aber die verfügungswirksame Eigentumstreuung hat eine Kontrollfunktion, die, wenn sie ausfällt, nicht ohne Schaden ausfällt. Man sollte deshalb diese beiden Formen der Mitverantwortung nicht gegeneinander ausspielen und sie auch nicht als auswechselbar behandeln.

Ohne den Gesichtspunkt der persönlichen Freiheit, der in der Denkschrift hervortritt, zu mißachten, verweist Lutz darauf, daß die Freiheit des einzelnen ihre Grenze an der Sicherheit aller findet. »Es gibt keine Freiheit ohne Sicherheir.« Daß der Denkschrift solche überlegungen nicht fremd sind, wird an These 29 deutlich. Aber Lutz sagt noch genauer, was er meint: »Es kann sich für uns heute ... nicht darum handeln, an die Stelle des sogenannten Wohlfahrtsstaates das formale Freiheitsprinzip der Selbstvorsorge zu setzen ...« Gewiß nicht. Es handelt sich nur darum, die Sache der Gesellschaft so wahrzunehmen, daß der legitime Spielraum des einzelnen dabei nicht noch weiter preisgegeben, sondern unmittelbar gefestigt wird.

Begnügt er sich in seiner Besprechung der Denkschrift noch mit Zweifeln, ob eine breitere Eigentumstreuung zu wirklicher übertragung von Verfügungsgewalt führt, so streitet Lutz diese Möglichkeit jetzt in seinem Artikel »Die Konfessionen und das Eigentum« (Evangelisch-katholisches Forum, Jahrgang 1963, Luther-Verlag, Witten) rundweg ab. Die Streuung werde vielmehr die Macht der Manager stärken. Er gibt keine Begründung. Die Argumentation eines anderen Autors (Winterstein) wird weiter unten Anlaß geben, auf diese Frage zurückzukommen.

In demselben Artikel meint Lutz, die Denkschrift sei »nidits anderes als ein von einem nicht einmal repräsentativen Gremium für eine bestimmte historische Situation und einen bestimmten geographischen Raum gemachter Vorschlag gewisser Maßnahmen ... der ... nicht den Anspruch erheben kann, die evangelische Eigentumsauffassung wiederzugeben«. Es wäre müßig, darüber zu streiten, wie repräsentativ das Gremium war, und

der Anspruch, »die« evangelische Eigentumsauffassung wiederzugeben, ist nicht erhoben worden. Das Lehramt der römisch-katholischen Kirche kann uns erinnern an die biblische Ermahnung zur Einigkeit, aber als Institution kann es uns kein Vorbild sein. Auch eine Denkschrift des Rates wäre noch keine Enzyklika.

Wilhelm Biber unterstreimt die Anregung der Denkschrift in seinem Diskussionsbeitrag (Stabiler Geldwert durch Eigentumsstreuung, »Der Volkswirt«, 1962, S. 970f.) und geht auf die Frage ein, wie eine starke Intensivierung des Sparprozesses im Dienste der Eigentumstreuung erreicht werden kann. Gegen eine einseitige Empfehlung der typischen Beteiligungspapiere - Aktien und Investments - für diesen Zweck hat er Bedenken. Dem stehe »schon die überlegung entgegen, daß das Angebot an Aktien einen Sparprozeß in der hier erforderlichen Breite quantitativ nicht annähernd alimentieren könnre«. Diese überlegung geht offensichtlich von den zur Zeit in der Bundesrepublik herrschenden Zuständen aus. Das knappe Angebot an Aktien beruht ja aber auf der reichlich gegebenen Möglichkeit der Selbstfinanzierung. Der Sektor der Selbstfinanzierung wird schmaler, wenn »neben dem frei verfügbaren Lohn ein zusätzlicher Einkommensteil gewährt wird«, wie es in These 23 der Denkschrift vorgeschlagen wird. In eben dem Maße, in dem der Sektor der Selbstfinanzierung schmaler wird, sollte erwartet werden, daß das Angebot an Aktien sich wieder normalisiert.

Trotzdem ist Bibers Erwägung beizupflichten, daß »man eventuell an die Weiterbildung der anderen Sparformen ... zu denken haben« wird. Biber hat dabei im Sinn, daß das Partnerschaftsverhältnis zwischen Sparer und Investor deutlicher herausgestellt wird. Man braucht hier nicht gleich an den besonders prekären Fall zu denken, daß der Investor zugleich der Arbeitgeber des Sparers ist.

Biber erwartet von der Vermögensstreuung, daß sie die Stabilisierung des Geldwertes wesentlich erleichtern würde. Es wäre ein erhebliches Argument zugunsten der Vermögensstreuung, wenn man ihm darin folgen könnte. Auf seine Argumentation zu diesem Punkt im einzelnen einzugehen, würde hier zu weit führen. Es muß genügen, festzustellen, daß der Zusammenhang, den Biber hier andeutet, auch von der entgegengesetzten Seite her gesehen werden kann. Es lassen sich gute Gründe dafür anführen, daß eine richtige Geldversorgung auch die Einkommens- und damit die Vermögensverteilung berühren würde.

Aber von welcher Seite her man den Zusammenhang zwischen Vermögensstreuung und stabilem Geldwert auch sehen will, in beiden Fällen spricht die Vermutung für das Ergebnis, zu dem Biber kommt: »... daß die komplexe Problematik der angesprochenen Zielsetzungen nicht mit isolierten Einzelplänen. sondern nur durch ein Gesamtkonzept gelöst werden kann«. Ähnlich stellt Hartmut Weber fest: »Mit dem Problem der Eigentumsverteilung ist die Frage nach der Wirtschaftsordnung überhaupt aufgeworfen« (35). Damit ist nicht gesagt, daß man auf ein solches Gesamtkonzept warten oder zuerst die »Frage nach der Wirtschaftsordnung überhaupt« beantworten müßte, bevor man das Ziel einer breiteren Eigentumstreuung verfolgt. Auch im Fluß der Gesamtentwicklung hat die Verfolgung eines solchen Einzelzieles ohne Zweifel einen gewissen eigenen Spielraum.

Daß die Empfehlung einer breiteren Eigentumstreuung nicht als das Angebot einer Patentlösung verstanden werden darf, wurde oben bereits festgestellt. Wenn *Helmut*

Winterstein die Denkschrift unter dem Titel »Breite Eigentumsstreuung als Patentlösung?« (»Der Volkswirr«, 1962, S. 1069-1071) bespricht, scheint es zunächst, als ob er ihr diesen Vorwurf machen wollte. Das ist aber wohl nicht gemeint. Seine Ausführungen in dieser Beziehung decken sich im wesentlichen mit denen in These 29 der Denkschrift. Im ganzen hat seine Besprechung erfreulicherweise den Charakter einer Vertiefung.

Winterstein bemängelt - wie Weber -, daß in der Denkschrift nicht genauer gesagt wird, wie das produktive Eigentum unter dem Gesichtspunkt sozialer Gerechtigkeit verteilt werden sollte. Hier kann auf das oben zu Weber Gesagte verwiesen werden. Mit Recht warnt Winterstein vor übertriebenen Erwartungen auf größere Existenzsicherheit durch produktives Eigentum. Es ist zwar heute kaum möglich, die erzielbare Größenordnung dieses Eigentums zuverlässig zu schätzen, aber gerade deshalb ist Vorsicht bei Mutmaßungen angebracht. Den Gedanken, mit Hilfe derVermögensstreuungdenZwangscharakter der Sozialversicherung abzuschaffen, kann man nur mit Winterstein - ähnlich auch Lutz - als abwegig zurückweisen.

Aber das entscheidende Motiv für die Forderung der Eigentumstreuung ist nicht die Erwartung größerer Existenzsicherheit. sondern die Notwendigkeit, auch die Verfügung über das Produktivvermögen der Wirtschaft auf die Schultern der ganzen Gesellschaft zu verteilen. Die Skepsis, die Winterstein in diesem Punkt zeigt, stiitzt sich nicht auf ein abstraktes Dogma, sondern auf sehr konkrete Gründe und wiegt um so schwerer, als er offensichtlich besten Willens ist, in dieser Richtung mitzudenken. Er bemüht sich, die Vorstellung einer verantwortlichen Mitbestimmung in Wirtschaft und Gesellschaft (These 4 e der Denkschrift) mit einem konkreten Inhalt zu füllen, und kommt zu dem Ergebnis, daß er die Möglichkeit, den aus der Loslösung der Verfügungsmacht vom Eigentum entstehenden Problemen mit der geforderten breiten Eigentumstreuung gerecht zu werden, verneint und nur noch darauf bedacht ist, dafür zu sorgen, daß es durch eine breitgestreute Eigentumbildung nicht zu einer Konzentration der Verfügungsmacht auf einige wenige Gruppen kommt.

Eine so sorgfältig begründete Skepsis respektieren heißt noch nicht: sie teilen. Es ist richtig, daß sich zwischen den einzelnen Arbeitnehmer als Eigentümer und die Verfügung über dieses Eigentum immer ein »Manager« schiebt, »in dessen Händen sich die Verfügungsmacht ballt, ohne daß er selber Eigentümer zu sein braudit« (1071). Aber damit wird es noch nicht, wie Winterstein meint, »unmöglich, daß die Dispositionsbefugnis am Produktionsmitteleigentum den einzelnen Arbeitnehmern zuwädist«. Sie werden ihre Dispositionsbefugnis mit dem Manager teilen müssen, aber er darf weder allein noch unabhängig disponieren.

Zu den Ausführungen von Abendrorh und Stopp zu diesem Punkt wurde oben bereits gesagt, daß man hier nicht vom geltenden Recht ausgehen darf. Man wird sich auf das legitime Verhältnis des Eigentümers zum Manager unter den heute gegebenen wirtschaftlichen Verhältnissen besinnen müssen. Wir dürfen nicht vor der Eigengesetzlichkeit des Managements kapitulieren. Der Manager ist seiner Funktion nach ein Delegierter. Das muß in der Rechtsordnung so seinen Niederschlag finden, daß die Eigentümer eine wirksame Handhabe bekommen, seine Dispositionen zu kontrollieren. Der Manager braucht

einen Spielraum, aber er braucht nicht die Alleinherrschaft, um seine Funktion wirksam wahrnehmen zu können. Können die Eigentümer schon nicht direkt disponieren, so müssen sie wenigstens indirekt die Möglichkeit haben, die Verfügung über ihr Eigentum mitzuverantworten. Das darf nicht Formsache sein, es muß zu realer Mitbestimmung führen, was mit der Funktion des Managers keineswegs im Widerspruch steht, jedenfalls nicht grundsätzlich. Es ist – für die Funktion des Managers - grundsätzlich kein Unterschied, ob er auf den Wink einer Bank oder des Aufsichtsratsvorsitzenden oder - der Eigentümer reagiert. Es kann also nur darum gehen, daß die Willensbildung der Eigentümer gegenüber den Managern ihre Form findet. Das Recht der Eigentümer, Rechenschaft zu fordern, Weisungen zu erteilen, ja Richtlinien aufzustellen, muß gegen den legitimen Anspruch des Managers auf Handlungsfreiheit sorgfältig abgewogen werden, wenn es zu einer Ordnung kommen soll, bei der beide Seiten ihr Recht finden. Auch die Tatsache, daß der Manager nicht alles, was er vorhat, an die große Glocke hängen darf, wenn er es erreichen will, steht dem nicht grundsätzlich im Wege, soweit sie überhaupt mit Recht geltend gemacht werden kann. Bei alledem sollte darüber Klarheit herrschen, daß es zwar unter anderem auf eine bessere Rechtsordnung ankommt, nicht weniger aber darauf, daß alle Beteiligten, wie sie in These 24 der Denkschrift angesprochen sind, wissen, was auf dem Spiele steht, und, wenn auch von verschiedenen Positionen aus, an einem Strang ziehen. Dann dürfte auch das Ringen um gute Sitte in dieser Sache, das durch keine Rechtsordnung ersetzt werden kann, zu einem guten Ende führen.

Von den Ausführungen der Denkschrift über die Wege, die zu einer breiteren Eigentumstreuung führen können, ist Winterstein »etwas enttäuscht«. Vielleicht hätte die Denkschrift hier mit Rücksicht auf den Stand der Diskussion etwas ausführlicher werden sollen - Weber ist der entgegengesetzten Meinung (488) –; aber eine ausführliche Analyse der Zusammenhänge, um die es dabei geht, hätte den Rahmen der Denkschrift gesprengt. Man braucht nur an die von Winterstein gestreifte Frage zu denken, welche Rückwirkungen ein Eingriff in die Einkommensverteilung auf die Höhe des Sozialprodukts haben kann, um zu ahnen, wieviel Arbeit hier noch bevorsteht. Zweifellos zu Recht stellt Winterstein deshalb zum Schluß fest, »daß der Weg von der vorliegenden Denkschrift zum konkreten politischen Handeln noch über die Station einer weiteren klärenden Analyse führen muß«,

Zum Schluß muß noch auf einen Diskussionsbeitrag eingegangen werden, der mit der Denkschrift ähnlich ins Gericht geht wie Abendroth, nur von einer entgegengesetzten Position aus: *Volkmar Muthesius,* Die Priester des Zwangssparens (Zeitschrift für das gesamte Kreditwesen. 1962, S. 491-493). Die Autoren der Denkschrift, »Die Herren Geistlichen und ihre Freunde«, im weiteren Text kurz und pars pro toto »die Pfarrer«, erfahren hier die betrübliche Tatsache, daß sie als »Priester des Zwangssparens« aus den Reihen »aller klar Denkenden« verstoßen sind. Das kommt davon, wenn man »offensichtlich wehrlos (ist) gegenüber den Verführungen, die der politisch üblich gewordene Mißbrauch der deutschen Sprache ausstrahlt«, und wenn man das, »was Funktionäre der SPD und des sogenannten linken Flügels der CDU sich ausgedacht haben«, unbesehen übernimmt, »nur darauf bedacht, aus der Terminologie von Christentum und Kirche

einiges schmückendes Beiwerk hinzuzufügen«, - Solchen Tröpfen schlägt man ein paar Binsenwahrheiten um die Ohren wie zum Beispiel die, daß die Selbstfinanzierung der Unternehmer und die sogenannte wirtschaftliche Macht »zu den Scheinproblemen unseres wirtschaftlichen und sozialen Lebens gehören«, Das ist doch schon hundertmal gesagt worden«, porztausend; aber es hilft nichts, nun hört auch noch die Evangelische Kirche auf solche »sozialpolitischen Denunziationen- und reiht sich in die zum Sturm gegen die reichen Leute aufgestellten Bataillone ein.

Der kurze Text hat noch mehr solcher Wendungen zu bieten, aber wem das nicht genügt, dem zeigt Muthesius auch noch von einer anderen Seite, daß die Realitäten »gottlob etwas anders- aussehen, als die Reformer mit ihren »verworrenen und gefährlichen Vorstellurigen- zu glauben scheinen. Es vollzieht sich nämlich heute »bereits eine ansehnliche Vermögensbildung in den Händen aller derer, die sich ernstlich darum bernühen«. »Alle vernünftigen und tüchtigen Menschen« sparen, soweit der Staat mit seiner Steuerpolitik ihnen Raum läßt. »Die gestreute Eigentumsbildung ist im besten Gange ... es bedarf keiner -Verteilungc- Muthesius kann es sogar statistisch belegen, wie gespart wird. Und »Leute, die es nicht tun und aus denen infolgedessen auch nichts wird, die es zu nichts bringen, weil sie nichts hinter sich haben und weil sie, wie leere Säcke, nicht aufrecht stehen können (das Bild stammt von Samuel Smiles, dem vor hundert Jahren berühmten und vielgelesenen schottischen Moralphilosophen) –, solche Leute hat es immer gegeben und wird es immer geben, und von ihnen braucht man nicht zu sprechen«,

So einfach ist das. »Die Eigentumspolitiker und mit ihnen nun auch die Evangelische Kirche (ergötzen) sich am Mißverständnis aller dieser einfachen Realitäten.. Die öffentliche Meinung ist »irregeleitet«, und die 26. These der Denkschrift zeigt deutlich, »wohin die Pfarrer sich dabei schließlich haben führen oder verführen Iassen«: »Es wird unter der Flagge der Vermögensstreuung zum Marsch ins Kollektiv geblasen.« Denn jede derartige Vermögensbildungs-Konzeption »gerät unweigerlich und automatisch in das Klima des Zwangs, der staatlichen Krücken, der Kommandowirtschaft hinein«,

Einer besonderen Auseinandersetzung mit dieser lapidaren Schau bedarf es wohl nicht. Diesen Dienst leistet indirekt das Gespräch mit Hartmut Weber, mit Stopp und Lutz, Biber und Winterstein. Aber der Hinweis auf die Polemik eines Muthesius soll zeigen, wie les extremes se touchent. Abendroth und Muthesius finden sich in der radikalen Ablehnung der Denkschrift. Nur in der Begründung schließen sie sich gegenseitig aus. Ob die Denkschrift »zum Marsch ins Kollektiv- bläst, wie Muthesius meint, müßte doch Abendroth beurteilen können; aber »ein ideologisches Hilfsmittel zur Verteidigung der bestehenden spätkapitalistischen Ordnung-s, wie Abendroth meint, kann sie wiederum auch schlecht sein, sonst müßte sie doch etwas mehr Beifall bei Muthesius finden. Sollten beide ein wenig übers Ziel hinausschießen? Etwas sehen beide richtig. Abendroth sieht, daß die Denkschrift die Vergesellschaftung, wie er sie versteht, in der Bundesrepublik jedenfalls nicht fördert; Muthesius sieht, daß sie (trotzdem) dazu beitragen kann, die Verhältnisse zu ändern. Soweit ist beiden beizupflichten, und zusammen würden sie - soweit – sogar ungefähr das meinen, was die Autoren der Denkschrift auch meinen.

Dipl.-Kfm. Otto Suppert *Dortmund, Postfach 612*

Der Sonntag als Gottesdienst- und Ruhetag im ältesten Christentum[1]

VON W. RORDORF

1. über den *Ursprung* der christlichen Sonntagsfeier geben uns keine direkten Quellen Auskunft. Der Mutmaßung und bisweilen der Phantasie ist also ein weiter Spielraum gelassen. Man begegnet sehr vielen sich zum Teil widersprechenden Theorien über den Ursprung der christlichen Sonntagsfeier. Nach den einen haben die Christen die Sonntagsfeier übernommen; nach den anderen haben sie sie selbst geschaffen. Nach den einen wiederum ist die Sonntagsfeier eine sehr späte Einrichtung der römischen Kirche, nach den anderen hat sie ihre Wurzeln in der ältesten jerusalemitischen Tradition. Es ist nicht leicht, sich durch das Dickicht dieser Meinungen einen Weg zu bahnen.

Beginnen wir mit dem Studium jener Theorien, die eine vor- oder außerchristliche Sonntagsfeier annehmen. Nach ihnen hätten also die Christen die Sonntagsfeier übernommen. Sehr oft hört man die Meinung, die christliche Sonntagsfeier hänge irgendwie mit dem heidnischen Sonnenkult zusammen. Es sei kein Zufall, daß der christliche Gottesdienst gerade am zweiten Tag der Planetenwoche, der der Sonne geweiht war, stattgefunden habe. Der Sonntag sei eben ein von den damaligen Sonnenverehrern bevorzugter Tag gewesen. Gern werden als Beweis die Zeugnisse angeführt, wonach der Sonntag im Mithraskult in besonderer Weise ausgezeichnet worden ist. Es läßt sich aber nachweisen, daß die Planetenwoche und mit ihr der Tag der Sonne erst im 1. Jahrhundert unserer Zeitrechnung aufgekommen ist und daß es dann noch einmal eine ganze Weile dauerte, bis der Sonntag im Mithraskult in besonderer Weise ausgezeichnet wurde. Die mithräische Sonntagsfeier trat also erst auf, als die christliche Sonntagsfeier schon lange bestand. Sie hat der christlichen Sonntagsfeier sicher nicht als Vorlage gedient. Zu diesem Resultat kommt auch der hervorragendste Kenner des Mithraskults, *Franz Cumontt,*

Doch damit geben sich die Befürworter der These, daß die christliche Sonntagsfeier mit dem heidnischen Sonnenkult zusammenhänge, nicht geschlagen. Ein Mann wie *Hermann Gunkel* meinte, daß der Sonnenkult doch schon längst vor der Zeit, da das Christentum entstand, blühte, und er nahm darum bestimmt an, daß die Feier des Sonntags bei den Christen in irgendeiner Weise mit diesem weit verbreiteten Sonnenkult des Altertums zusammenhänge", Wir wollen nicht leugnen, daß der Sonnenkult im Altertum weit verbreitet war. Selbst im Judentum vorchristlicher Zeit finden wir Spuren davon. So scheint zum Beispiel das an jedem Morgen an die Sonne gerichtete Gebet ziemlich üblich gewesen zu sein[4]. Aber damit ist noch lange nicht eine Sonntagsfeier plausibel gemacht. Denn die

1. Das Folgende ist eine kurze Zusammenfassung meines Buches: »Der Sonntag, Geschichte des Ruhe- und Gottesdiensttages im ältesten Christenturne (Zwingli-Verlag, Zürich und Stuttgart 1962).
2. S. vor allem *F. Cumont:* Textes et monuments figures relatifs aux mysteres de Mithra, I (1896), II (1899).
3. *H. Gunkel:* Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testaments, 2. Auf!. 1910.
4. *Josephus:* de bello judaico 2, 8, 5, berichtet es uns von den Essenern; *Philo:* de vita cotemplativa III, 27, von den Therapeuten; vgl, auch Ezechiel 8, 16.

Sonnenverehrung war doch gerade nicht an einen besonderen Tag gebunden! Die Fixierung der Sonnenverehrung auf einen Tag der siebentägigen Woche war erst möglich, als die Planetenwoche geschaffen war, unter deren Tagen auch ein Tag der Sonne geweiht war. Das geschah aber erst, wie schon gesagt, im Laufe des ersten nachchristlichen Jahrhunderts.

Andere glauben jetzt den Vorläufer der christlichen Sonntagsfeier im esoterischen Judentum zur Zeit Jesu gefunden zu haben. Durch die neuesten Forschungen scheint eine Möglichkeit sichtbar geworden zu sein, den Ursprung der christlichen Sonntagsfeier endlich zu erklären. Es handelt sich um die Kalenderdiskussionen, die sich im Zusammenhang mit den Qumranfunden entsponnen haben. *Meile. A. Jaubert* in Paris hat recht eigentlich diese Diskussion eröffnet, die bisher nicht zum Stillstand gekommen ist[5]. Um was handelt es sich? Man hat herausgefunden, daß es einen alten priesterlichen Kalender gab, der vom offiziellen Kalender zur Zeit Jesu abwich. Das Jahr umfaßte in ihm 364 Tage, war also genau 52 Wochen lang. Dieser Kalender, dessen praktisches Funktionieren immer noch umstritten ist (denn immerhin war er gut einen Tag in jedem Jahr zu kurz), hatte den Vorteil, daß nach ihm jeder Tag eines jeden Jahres immer auf den gleichen Wochentag fiel wie im Vorjahr und wie im folgenden Jahr. Melle. Jaubert hat an Hand des Kalenderschemas im Jubiläenbuch und anderswo festgestellt, daß die Wochentage Mittwoch, Freitag und Sonntag innerhalb dieses Kalenders (natürlich neben dem Sabbat) eindeutige Vorzugstage waren. Melle. Jaubert nennt sie »liturgische Tage«, aber eigentlich zu Unrecht, da bisher keine liturgischen Feiern bekannt sind, die an ihnen abgehalten worden wären. Der Freitag zum Beispiel ist lediglich der Tag, an dem laufende Unternehmungen noch vor dem Sabbatbeginn zu Ende geführt wurden; und der Sonntag erscheint vorzugsweise als Tag neuer Unternehmungen. Das ist alles. Daraus läßt sich keine Sonntagsfeier ableiten. Melle. Jaubert tut das auch nicht direkt. Ihr liegt viel mehr daran, die Parallele zu den christlichen Fastentagen Mittwoch und Freitag zu ziehen.

Allerdings kommt noch ein weiteres hinzu. Nach dem gleichen alten priesterlichen Kalender fielen natürlich auch die Jahresfeste in jedem Jahr auf den gleichen Wochentag. So fanden zum Beispiel das Neujahrsfest und das Passah regelmäßig an einem Mittwoch statt[6]. Der Omertag und das Pfingstfest fielen regelmäßig auf einen Sonntag. Das ist für unseren Zusammenhang wichtig. Hat sich etwa die christliche Sonntagsfeier aus dem am Sonntag begangenen Omertag herausentwickelt? Doch wohl nicht. Denn wir können nicht erklären, wie sich aus einem jährlichen Fest eine wöchentliche Feier gebildet haben soll. Auch hat die Kultzeremonie des Omertages keine Entsprechung im sonntäglichen Gottesdienst. Man brachte lediglich die erste Garbe im Tempel vor Jahwe dar (Lev. 23, 9-13). Diese Tatsache mag von Einfluß gewesen sein auf das paulinische Bild von Christus als dem »Erstling« der Entschlafenen (1. Kor. 15, 20.23), aber die Art der Feier des Omertages lag bestimmt nicht der christlichen Sonntagsfeier zugrunde.

---

5. Siehe besonders ihr Buch: La date de la Cene, 1957.
6. *Meile. Jaubert* glaubt darum, daß Jesus das Abendmahl mit seinen Jüngern nach diesem Kalender an einem Dienstagabend und nicht an einem Donnerstagabend gefeiert hat.

Zusammenfassend können wir sagen, daß auch die neuesten Kalenderforschungen im Zusammenhang mit den Qumranfunden den Ursprung der christlichen Sonntagsfeier nicht aufgeklärt haben. Ebensowenig kann man die mandäische Sonntagsfeier als Parallele beiziehen, da diese sehr wahrscheinlich auf christlichen Einfluß zurückgeht, Wir müssen also wohl oder übel untersuchen, ob die Sonntagsfeier eine christliche Schöpfung ist.

Nun ist aber auch hier die Diskussion im Fluß. Kann die Sonntagsfeier erst in den heidenchristlichen Gemeinden oder schon in der judenchristlichen Urgemeinde nachgewiesen werden? Aus dem Neuen Testament kann keine direkte Antwort auf diese Frage gewonnen werden. Denn obwohl sich alle Stellen, die von der Auszeichnung des Sonntags durch die Christen reden (1. Kor. 16, 2; Apg. *20,* 7; Apc. 1, *10),* auf heidenchristliche Verhältnisse beziehen, können wir daraus noch nicht den Schluß ziehen, daß darum die Sonntagsfeier selber notwendig eine heidenchristliche Schöpfung sei. Gibt es Argumente, die auf einen palästinensischen Ursprung der Sonntagsfeier hinweisen?

Wir stellen fest, daß in den paulinischen Gemeinden regelmäßig am Sonntagabend das »Brot gebrochen« wurde (das läßt sich aus der Formulierung in Apg. *20,* 7 schließen). Dieses »Brotbrechen«, das mit dem »Herrenmahl« von 1. Kor. 11, 20 wohl identisch ist, unterschied sich von der gewöhnlichen, täglichen Tischgemeinschaft dadurch, daß es auf das Abendmahl Jesu, genauer auf die Tischgemeinschaft des Auferstandenen mit seinen Jüngern, Bezug nahm. Es umfaßte in gleicher Weise das Todesgedächtnis, die Betonung der Gegenwärtigkeit des Herrn im Geiste wie den Ausblick auf seine Wiederkunft am Ende. Nun berichten aber die Evangelien des Lukas und Johannes, deren Erzählungen von einer Erscheinung Jesu in Jerusalem Glauben geschenkt werden kann, daß Jesus den Jüngern zum erstenmal am Osterabend, also an einem Sonntagabend, erschienen sei, wobei er mit ihnen wieder das Mahl einnahm wie drei Tage vorher. Das Johannesevangelium berichtet sogar, Jesus sei acht Tage später, also am Sonntag darauf, den Jüngern wiederum erschienen (Joh. *20,* 26), und die Apostelgeschichte weiß zu erzählen, daß Jesus in den 40 Tagen zwischen Ostern und Himmelfahrt sich den Aposteln »durch viele Beweise« als lebendig erwiesen habe, indem er mit ihnen zusammen aß (Apg. 1, 3f.). Andererseits sehen wir, wie schon gesagt, daß die paulinischen Gemeinden später regelmäßig das Brotbrechen am Sonntagabend abhalten. Es ist darum die Frage zu stellen, ob zwischen diesen beiden Phänomenen nicht ein Zusammenhang besteht, mit anderen Worten, ob das paulinische Brotbrechen nicht direkt auf die Mahlzeiten des Auferstandenen mit seinen Jüngern zurückgeht; oder noch anders gesagt: ob nicht die judenchristliche Urgemeinde in Jerusalem auch schon ihr »Brotbrechen« im Unterschied zur täglichen Tischgemeinschaft, wie sie etwa in Apg. 6, 1ff. geschildert ist, nur am Sonntagabend gefeiert hat. Das ist natürlich kein Beweis, aber die These hat allerlei Argumente zu ihren Gunsten. Es seien einige erwähnt. 1. *Euseb* erzählt später von den Ebioniten (H. E. III, 27, 5), daß es unter ihnen zwei Gruppen gebe, eine, die den Sabbat allein feiere, und eine andere, die auch die Sonntagsfeier kenne. Man kann sich diese Sonntagsfeier bei den Ebioniten am besten erklären, wenn man annimmt, daß sie auf eine ursprüngliche judenchristliche Gewohnheit zurückging. 2. Nehmen wir das Gegenteil an! Gesetzt, die Sonntagsfeier sei erst in den

heidenchristliehen Gemeinden entstanden. Dann müssen wir aber die Motive angeben können, die zu ihrer Entstehung führten. Die heidenchristlichen Gemeinden brauchten wohl einen Tag, an dem sie ihren Gottesdienst abhalten konnten, und der Sabbat war für sie dazu nicht mehr geeignet. Aber die genau gleiche Situation bestand doch schon zur Zeit der Urgemeinde! Wir müßten uns wundern, wenn nicht schon die Urgemeinde in Jerusalem ihren eigenen Gottesdiensttag gehabt hätte. Wir werden noch davon zu sprechen haben. 3. Wie hätte der Sonntag, der erste Tag der jüdischen Woche, in so kurzer Zeit in den heidenchristliehen Gemeinden eine derart zentrale Stellung erlangen können, daß er zum Rückgrat der siebenrägigen Woche wurde, als die Feier des Sabbats von den Christen fallengelassen wurde? Ist das nicht ein Hinweis darauf, daß die Sonntagsfeier ein Erbe aus der Urgemeinde war?

Welches war die *älteste Gestalt* der christlichen Sonntagsfeier? Wir haben schon erwähnt, daß im Zentrum der christlichen Sonntagsfeier das »Brotbredien« stand, das eine Wiederholung des Abendmahls gemäß dem Befehl Jesu war und in großem eschatologischem Jubel begangen wurde/, Die zentrale Stellung des sonntäglichen Brotbrechens tritt noch deutlicher hervor, wenn wir bedenken, daß der ganze Tag nach ihm benannt wurde. Das Brotbrechen heißt in 1. Kor. 11, 20 »Herrenrnahl- (kyriakon deipnon), Nach ihm wurde der Tag, an dem es abgehalten wurde, nämlich der Sonntag, bald »Herrentag« genannt (kyriake hemera; Apc. 1, 10). Das Herrenmahl hatte einen eschatologischen Charakter, aber nicht ausschließlich in dem Sinn, daß man das Weltende erwartete, sondern daß man um die Gegenwärtigkeit des erhöhten Herrn wußte und darum um die Heiligkeit der Gemeinde rang. Aus diesem Grunde unterzog man sich einer ernsten Gewissensprüfung vor dem Abendmahlsgenuß und vergab sich gegenseitig, was man widereinander hatte", Das Mahl bestand zuerst aus einem vollständigen Essen, an dessen Anfang der Brotsegen und an dessen Ende der Kelchsegen gesprochen wurde (1. Kor. 11, 25; Luk. 22, 20). Nachher unterhielt man sich in freier Weise in geistlichen Dingen",

Es ist zu betonen, daß die ursprüngliche christliche Sonntagsfeier eine Sonntagabendfeier war. Nicht eine Samstagabendfeier, wie man das auch schon behauptet hat (neuerdings wieder *Harald Riesenieldw,* noch auch eine Sonntagmorgenfeier. Die Sonntagmorgenfeier, deren ausführliche Schilderung Justin im 67. Kapitel seiner 1. Apologie gibt, wird erst nach dem Ende des 1. Jahrhunderts faßbar. Und zwar im Pliniusbrief X, 96 (97), 7, wo wir zugleich erfahren, warum die Eucharistiefeier vom Sonntagabend auf den Sonntagmorgen verlegt wurde: die christliche Sonntagsfeier glich zu sehr den Hetäriengelagen, die verboten waren. Darum mußten die Christen ihre Abendfeier aufgeben. Da sie aber die Eucharistiefeier, das Herzstück ihres Sonntagabendgottesdienstes, nicht auf-

---

7. Vg]. die Bedeutung, die der Gebetsruf Maranatha in der Liturgie hatte.
8. Vgl. 1. Kor. 11, 28 ff.; Matth. 5, 23 f.; noch *Tertullian* weiß von der Schärfe des Gemeindegerichts zu berichten: Apologeticum 39.
9. 1. Kor. 14,26-33; vgl. Eph, 5, 18-20; Kol. 3, 15-17; später noch berichtet *Tertullian* im Apologeticum 39 ausführlich von dieser Art der Unterhaltung im Zusammenhang mit den Agapen.
10. *H. Riesen/eid:* Sabbat et jour du Seigneur, in: New Testament Essays, Studies in Memory of *T.* W. *Manson,* 1959, S. 210-218. Die Argumente, die für eine Feier am Sonntagabend sprechen, sind in meiner in Anmerkung 1 zitierten Arbeit gesammelt.

geben konnten, verlegten sie sie auf den Sonntagmorgen. Hier der betreffende Passus aus dem *Pliniusbrief* an den Kaiser *Trajan:*

»Sie (sc, die lapsi, die abgefallenen Christen) versicherten, darin habe ihre Schuld oder ihr ganzer Irrtum bestanden, daß sie gewohnt gewesen seien, an einem festgesetzten Tag (stato die) vor Tagesanbruch zusammenzukommen und miteinander gegenseitig ein Carmen Christus als wie einem Gott (zu Ehren) zu sagen und sich mit einem Gelübde (sacramentum) nicht zu irgendeinem Verbrechen zu verpflichten, sondern dazu, keinen Diebstahl, keinen Raub, keinen Ehebruch zu begehen, nicht das gegebene Wort zu brechen, nicht ein anvertrautes Gut abzustreiten, wenn sie aufgefordert würden (es zurückzugeben). Sobald sie damit fertig gewesen seien, sei es bei ihnen Brauch gewesen, auseinanderzugehen und von neuem (zusammenzukommen), um eine Speise zu sich zu nehmen, jedoch eine harmlose und unschuldige, Dies hätten sie aber aufgehört zu tun nach meinem Edikt, mit dem ich nach deinem (sc. des Kaisers) Auftrag die Hetärien verboten hatte.«

Hier erfahren wir auch etwas über die Gestalt der Sonntagmorgenfeier. Die genaue Bedeutung der Worte carmen und sacramentum ist zwar umstritten, da wir sonst keine entsprechenden Zeugnisse über den Sonntagmorgengottesdienst der Christen haben. *Hans Lietzmann* war aber wohl auf dem rechten Wege, wenn er das sacrarnentum als eine Bezeichnung des Taufeides auffaßte!'. Plinius wäre demnach nur in einem Punkt falsch orientiert gewesen, nämlich darin, daß er annahm, *alle* Christen hätten an *jedem* Sonntag ihren Taufeid erneuert. Vielmehr trifft das nur zu auf die zweite liturgische Handlung, auf die Rezitation des carmen, Die Taufe wurde nur gespendet, wenn Taufbewerber vorhanden waren, was natürlich nicht an jedem Sonntag der Fall war. Was wir uns unter dem carmen vorzustellen haben, ist nicht ganz klar. Lietzmann glaubte es auf das Taufsymbol deuten zu müssen. Andere, wie *Cunibert Mohlberg,* fassen das carmen als das Kyrie eleison auf[12]. Die Frage kann nicht eindeutig geklärt werden. Wahrscheinlim ist irgendein Gebet damit gemeint.

Welches war die Geschichte der Sonntagmorgenfeier? Es scheint, daß der älteste Kern der Sonntagmorgenfeier die Tauffeier war. Vielleicht haben sich die Christen zwar ganz am Anfang täglich zu einem gemeinsamen Morgengebet versammelt, wie es bei den Juden Tradition war (vgl. Apg. 2, 1 ff.; 4, 24 ff.). Am Sonntagmorgen gesellte sich aber bald die Tauffeier dazu, als der Sonntagmorgen in Analogie zur Osternacht zum bevorzugten Tauftermin wurde. Im Pliniusbrief erfahren wir dann, daß man auch die Eucharistiefeier, die ursprünglich am Sonntagabend ihren Platz hatte, auf den Sonntagmorgen verlegte.

Genau diese Situation treffen wir um die Mitte des 2. Jahrhunderts bei *Justin* an. Im 65. Kapitel seiner 1. Apologie schildert er die Tauffeier. Da sie aber wie die Sonntagmorgenfeier, die er im 67. Kapitel schildert, mit der Eucharistiefeier endet, dürfen wir annehmen, daß die Tauffeier zu Justins Zeit noch mit dem Sonntagmorgengottesdienst

---

11. H. Lietzmann: Die liturgischen Angaben des Pliniusbriefes, in: Geschichtliche Studien für *A. Hauck* zum 70. Geburtstage, 1916, S. 34–38.

12. L. C. *Mob/berg:* Carmen Christo quasi deo, in: Rivista di ardieologia cristiana 14 (1937), S. 120ff.

verbunden war. Ober die Gestalt der Sonntagmorgenfeier zu Justins Zeit haben wir uns hier nicht lange zu verbreiten. Bekanntlich wurden nach der Tauffeier, die in fließendem Wasser stattfand (vgI. Apg. 8, 38; Did. 7, 1), die Neugetauften zur versammelten Gemeinde geführt, wo zunächst der Predigtgottesdienst begann, der nach synagogalem Vorbild aus alt- und neutestamentlichen Lesungen bestand, worauf eine kurze Auslegung des Vorstehers folgte. Hernach wurde stehend gebetett-, Schließlich vereinigte man sich zum Abendmahl, und die Diakonen brachten das Mahl auch den Abwesenden. Ferner wurde eine Kollekte für die Bedürftigen erhoben. Hier die berühmte Stelle:

»An dem sogenannten Sonnentag findet eine Versammlung aller, die in den Städten und den Landflecken wohnen, statt. Die Denkwürdigkeiten der Apostel oder die Schriften der Propheten werden vorgelesen, solange es angeht. Wenn der, der vorliest, aufgehört hat, hält der Vorsteher eine Ansprache, worin er ermahnt und zur Nachahmung dieser schönen (Beispiele) auffordert. Darauf stehen wir alle gemeinsam auf und senden Gebete (zu Gott empor), und, wie wir gesagt haben (sc, im Kapitel 65), wenn wir mit dem Gebet aufgehört haben, wird das Brot, der Wein und das Wasser gebracht. Der Vorsteher sendet gleichermaßen Gebete und Danksagungen nach seinem Vermögen empor, und das Volk stimmt feierlich mit ein, indem es das Amen spricht. Dann nimmt jeder an dem durch die Danksagung Geweihten teil, den Abwesenden wird es durch die Diakone geschickt. Die Wohlhabenden aber und die, die es wollen, geben jeder nach seinem Gutdünken, was sie wollen. Das Ergebnis der Sammlung wird beim Vorsteher niedergelegt; er unterstützt damit Waisen und Witwen und diejenigen, die wegen Krankheit oder aus einem anderen Grunde bedürftig sind, die Gefangenen und die Fremdlinge, die zu Gast sind; kurz und gut: er ist allen, die in Not sind, ein Fürsorger.«

Der Sonntagmorgengottesdienst fand aber nicht mitten am Vormittag statt, sondern wahrscheinlich sehr früh, noch vor Tagesanbruch. Das geht unter anderem aus der kurzen Notiz hervor, daß die Schriften vorgelesen wurden, »solange es anging«. Nun, die Christen mußten eben am Sonntag wie alle anderen auch zur Arbeit gehen, und darum war die Zeit für ihren Sonntagmorgengottesdienst beschränkt, darum mußten sie sich vor Arbeitsbeginn versammeln.

2. Das führt uns zum zweiten Teil, zum *Problem des Sonntags als Ruhetags* im ältesten Christentum. Die Christen mußten also, wie gesagt, am Sonntag arbeiten. Tatsächlich wäre gar nichts anderes möglich gewesen. Die Griechen und Römer kannten keinen wöchentlichen Ruhetag, und bei den Juden war der wöchentliche Ruhetag der Sabbat. Wir finden denn auch vor Konstantin nicht die geringste Spur einer christlichen Sonntagsruhe. *Tertullian*, de oratione 23, spricht zwar einmal davon, die Christen würden am Sonntag auch die Geschäfte aufschieben, um dem Teufel keinen Raum zu geben. Aber er versteht darunter nicht die totale Arbeitsruhe, sondern eine partielle, kultisch bedingte Arbeitsruhe. Die Christen arbeiteten nicht, damit sie zum Gottesdienst zusammenkommen konnten. Der Gottesdienst ging der Arbeit vor. Nach dem Gottesdienst arbeiteten die

13. Die stehende Gebetshaltung war für den Sonntagsgottesdienst reserviert und sollte die Gläubigen an die Auferstehung Jesu erinnern; vgl. *Tertullian:* de corona 3; de oratione 23.

Christen auch zur Zeit Tertullians am Sonntag. Noch um 250 schreibt die *syrische Didaskalie* vor: »All ihr Gläubigen nun sollt an jedem Tag und zu jeder Zeit, so oft ihr nicht in der Kirche seid, fleißig bei eurer Arbeit sein.«

Konstantin der Große hat den Sonntag im Jahre 321 zum öffentlichen Ruhetag im Römischen Reich erklärt. Man weiß nicht genau, aus welchen Motiven das geschah. Verschiedene Anhaltspunkte deuten darauf hin, daß er nicht in erster Linie das Christentum bevorzugen wollte, sondern als alter Sonnenverehrer den Tag der Sonne auszeichnete, wobei er allerdings in diplomatischer Weise auch das Christentum einbezog, das damals schon eine reale Macht war. In der ersten Zeit war die Landbevölkerung vom Sonntagsgesetz ausgenommen; die Landarbeit war am Sonntag gestattet, wie im alten römischen Ferialgesetz, das der Kaiser übernahm. Die jüdische Sabbatgesetzgebung spielte für die konstantinische Sonntagsgesetzgebung keine Rolle; denn bei den Juden war auch die Landarbeit am Sabbat streng verboten.

Die christliche Kirche nahm die konstantinischen Sonntagsgesetze gar nicht enthusiastisch auf, im Gegenteil, es sind uns noch einige Zeugnisse überliefert, die die Sonntagsruhe eher skeptisch beurteilen, weil sie darin eine Gefahr des Müßiggangs erblicken. Aus diesem Grund wurde in den Klöstern oft auch am Sonntag gearbeitet. Durch die konstantinische Sonntagsgesetzgebung war der Kirche in der Tat ein neues, seelsorgerliches Problem aufgegeben: sie hatte den Gefahren des erzwungenen Müßigganges vorzubeugen.

Das ist wohl einer der Hauptgründe, warum jetzt das Sabbatgebot zur Begründung der Sonntagsruhe herangezogen wurde. Schon vor Konstantin war zwar der Sonntag mit dem Sabbat verglichen und dem Sabbat vorgezogen worden. Aber erst, nachdem der Sonntag zum Ruhetag geworden war, war eine vollständige Gleichstellung des Sonntags mit dem Sabbat möglich. Im karolingischen Zeitalter erscheint die Begründung des Sonntags als christlichen Sabbats voll ausgestaltet. Wir zehren noch heute aus der gleichen Tradition, wenn wir das dritte bzw. vierte Gebot des Dekalogs in unseren Katechismen ohne viel Umstände auf den Sonntag beziehen.

In der vorkonstantinischen Kirche wäre ein solches Vorgehen nicht möglich gewesen, einmal darum, weil man die Arbeitsruhe gar nicht kannte, vor allem aber auch darum, weil man zur Einsicht gekommen war, daß das Sabbatgebot im Neuen Bund nicht mehr verbindlich war und darum auch mit dem christlichen Sonntag nichts zu tun hatte. Wir müssen jetzt noch darstellen, welche Stellung die älteste Christenheit zum Sabbat eingenommen hat.

Welche Haltung hat *Jesus* selber zum Sabbatgebot eingenommen? Davon kann man nicht sprechen, ohne vorher ein kurzes Wort zur Jesusüberlieferung im allgemeinen zu sagen. Die formgeschichtlichen Studien haben ergeben, daß unsere Evangelien nicht nur authentische Jesusüberlieferung bieten, sondern bereits vom Glauben der Gemeinde geprägtes Kerygma. Man kann diesen Grundsatz aber auch übertreiben und in der gesamten Evangelientradition nur Gemeindebildung finden wollen. Der Bestand echter Jesusworte in den Evangelien ist wohl doch etwas größer, als man in der gegenwärtigen deutschen protestantischen Forschung bisweilen annehmen will. Gerade hinsichtlich der Worte Jesu

über den Sabbat hat in dieser Beziehung *Eduard Lohse* mit seinem Beitrag in der Jeremiasfestschrift eine Bresche geschlagen'f,

Die Haltung Jesu dem Sabbat gegenüber ist eindeutiger zu bestimmen als seine Haltung zum jüdischen Gesetz im allgemeinen. Während in letzterer Beziehung sowohl das Ja Jesu wie sein Nein zum Gesetz gleichzeitig zu sehen ist, fällt hinsichtlich des Sabbats doch auf, daß sich Jesus zwar nicht grundsätzlich gegen den Sabbat ausgesprochen hat, sich aber doch in mehreren Fällen in provozierender Weise über das Sabbatgebot hinweggesetzt hat, so daß ihn die Juden deswegen töten wollten. Am deutlichsten sichtbar wird das in der Geschichte vom Ährenraufen der Jünger am Sabbat (Mark. 2,23ff.par.). Jesus verteidigt die absolut unnötige Verletzung des Sabbats durch die Jünger in einer Weise, die das Sabbatgebot, wie es das nadiexilische Judentum ausgeprägt hatte, selber in Frage stellt: »Der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen worden und nicht der Mensch um des Sabbats willen« (Mark. 2, 27 par.), Im nachexilischen Judentum hatte der Sabbat eine solche Bedeutung gewonnen, daß tatsächlich die Sabbatbeobachtung über dem Menschen stand: Das Halten des Sabbats war ein Teil des Gottesdienstes, dem der Mensch sich zu unterziehen hatte. Der Sabbat wurde um Gottes, nicht um des Menschen willen gehalten. Der Sabbat war Schöpfungs- und Heilsordnung zugleich. Der ganzen Schöpfung lag der Rhythmus von sechs Werktagen und einem Feiertag zugrunde (Gen. 1-2); und die Weltgeschichte sollte sich nach den Apokalyptikern in sechs Etappen von je 1000 Jahren abwickeln, auf die der Endsabbat folgen würde. Israel hatte das Privileg, den Sabbat als einziges unter den Völkern zu kennen. Es hatte darum mit Eifer darüber zu wachen, daß das Sabbatgebot auch gehalten wurde. Die Ruhe des Feiertags war damit zur Sklaverei geworden. Jesus wollte dieses Joch von den Schultern der Menschen wegnehmen. Das tat er aber nicht nur als Rabbiner, der den Gesetzesbuchstaben in seiner Auslegung mit humanitärem Geist erfüllte, sondern er tat es als Sohn Gottes, der in Freiheit die Schranken des Judentums durchbrach und darin doch gleichzeitig den tiefen Sinn des jüdischen Gesetzes erfüllte. Jesus erfüllte in seinen *Sabbatheilungen* das Sabbatgebot in einer tieferen Weise, als wenn er es äußerlich befolgt hätte: er half den Menschen, er spendete ihnen in messianischer Vollmacht Leben. Darum war die Haltung Jesu dem Sabbat gegenüber ihrer äußeren Erscheinung nach zwar Provokation, ihrer inneren Bedeutung nach aber verhüllte Kundgebung seiner Messianität.

Die Gemeinde hat zuerst die Freiheit Jesu dem Sabbat gegenüber nicht für sich in Anspruch genommen. Sie schränkte sie auf Jesus ein: »Also ist der Sohn des Menschen (nicht der Mensch schlechthin!) Herr auch über den Sabbat«, erklärt sie zu Mark. 2, 27. Der westliche Text nach Luk. 6, 5 sagt: Jesus darf wohl am Sabbat arbeiten, aber nicht jedermann. Wer meint, am Sabbat nun einfach arbeiten zu dürfen, der ist verflucht.

Vermutlich hat auch die *Urgemeinde in Jerusalem* den Sabbat wenigstens äußerlich weiter gehalten. Innerlich war sie allerdings von Anfang an vom Judentum geschieden. Die Christen in Jerusalem gingen sicher nicht mehr in die Synagoge, da sie es einerseits nicht

14. E. Lohse: Jesu Worte über den Sabbat, in: Judentum - Urchristentum - Kirche, Festschrift für l- Jeremias, Beihefte zur Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft, 26 (1960), S. 79-89.

wagen durften, sich öffentlich zu zeigen, und andererseits im jüdischen Gottesdienst nicht mehr das fanden, was sie suchten: die Verehrung des Messias Jesus. (Wir haben schon davon gesprochen, daß sie sich wahrscheinlich schon damals am Sonntag versammelten.)

Es ist nicht ausgeschlossen, daß die Hellenisten um Stephanus nicht nur gegen den Tempel redeten, sondern auch den jüdischen Sabbat angriffen (vgl. Apg. 6, 14). Die gesetzestreuen Judenchristen hielten sich nach der Verfolgung, die über Stephanus und die Seinen hereinbrach, erst recht streng an das jüdische Gesetz (alle späteren Berichte über die Ebioniten bezeugen uns auch deren Sabbatfeier); die verfolgten Hellenisten aber warfen auch die letzte Schranke des Judentums über Bord: sie brachten das Evangelium zu den umliegenden Heiden. Alle heidenchristlichen Gemeinden waren fortan auch nicht mehr an das Sabbatgebot gebunden. Ihre Gesetzesfreiheit war auf dem Apostelkonzil in Jerusalem von der judenchristlichen Kirche anerkannt worden. Wenn *Paulus* später doch mit Strömungen in seinen Gemeinden zu kämpfen hatte, die den Sabbat wieder einführen wollten (Gal. 4, 10; Kol. 2, 16), dann handelte es sich wohl nicht um Sendlinge der Jerusalemer Mutterkirche, die die Gemeinden verwirrten, sondern um Heidenchristen, die meinten, noch vollkommenere Christen zu sein, wenn sie diesen und andere jüdische Bräuche mitmachten. Paulus wehrt sich mit allem Nachdruck dagegen: wenn Heidenchristen jüdische Bräuche annehmen, sagt er, dann sinken sie auf die gleiche Stufe zurück wie vorher, als sie die »stoidieia tou kosmou« verehrten (Gal. 4, 9). Mit den gleichen scharfen Worten würde Paulus Judenchristen, die sich noch dem Gesetz ihrer Väter verpflichtet fühlten, nicht begegnet sein. Er hat solche Judenchristen vielmehr als »sdrwache Brüder« bezeichnet, auf die man Rücksicht nehmen müsse (vgl. Röm. 14, 5).

Es ist interessant, zu sehen, daß *Ignatius von Antiochien* 50 Jahre später noch mit den gleichen kleinasiatischen Gegnern zu kämpfen hatte wie Paulus! In seinem Brief an die Magnesier (9, 1ff.) schreibt er: »Wenn nun die in den alten Verhältnissen Wandelnden zu einer neuen Hoffnung gekommen sind, nicht mehr Sabbat haltend, .., wie werden *wir* leben können ohne ihn (sc, Jesus)?« Er zitiert Judenchristen, die sich (wahrscheinlich neulich) zur Feier des Sonntags bekehrt haben. Er tut dies, um Heidenchristen, die offenbar den Sabbat feiern wollten, anzuspornen, darauf zu verzichten.

Gegen Ende des 2. Jahrhunderts kam allerdings eine neue Wertschätzung des Sabbats in der christlichen Kirche auf. Sie scheint aber keinen direkten Zusammenhang mit den früheren judaistischen Strömungen zu haben, da in der Zwischenzeit die antijüdische Haltung der Kirche ihren Höhepunkt erreicht hatte. Tertullian, de oratione 23, spricht von gewissen Leuten, die am Sabbat stehen zum Gebet (eine Auszeichnung, die sonst nur der Sonntag hatte); an einer anderen Stelle (de ieiunio 14-15) spricht er von Leuten, die am Sabbat grundsätzlich nicht fasteten (auch diese Regel galt sonst nur für den Sonntag). In der Traditio Apostolica Hippolyts am Anfang des 3. Jahrhunderts hören wir dann schon von Samstaggottesdiensten der Christen, die erst im 5. Jahrhundert wieder aufgegeben wurden. In den Apostolischen Konstitutionen erfahren wir den eigentlichen Grund der Sabbatfeiern. Sie waren nicht etwa Nachahmung jüdischer Bräuche, sondern sie waren christologisch begründet: der Samstag war für die Christen der Gedenktag

der ersten Schöpfung, wie der Sonntag der Gedenktag der zweiten Schöpfung in der Auferstehung Jesu Christi war->.

Ich will nun aber noch von den *theologischen Motiven* reden, die dazu führten, daß die christliche Kirche sich nicht mehr an das Sabbatgebot gebunden fühlte und auch heute nicht mehr gebunden fühlen muß. Das erste theologische Motiv ist noch ganz in der jüdischen Tradition verwurzelt. Der Sabbat meint, so sagten die Christen, die endzeitliche Ruhe, die dem Volke Gottes verheißen ist. In diesem Gedankenschema bewegt sich Hebr. 3-4: »Also bleibt dem Volk Gottes eine Sabbatruhe übrig« (Hebr. 4, 9); vgl. auch Joh. 5, 17: »Mein Vater wirkt bis jetzt« (es wird also die Zeit kommen, da der Vater aufhören wird zu wirken). Auch die Vorstellung des Chiliasmus, des 1000jährigen Reiches, die im frühen Christentum sehr verbreitet war, hat hier ihre Wurzeln[16]. Diese endzeitliche Deutung des Sabbatgebotes finden wir schon im Judentum. Das zweite theologische Motiv: Die Christen formulierten im Sinne der Bergpredigt Jesu den tieferen Sinn des Sabbatgebotes neu. Sie entlarvten die falsche Sicherheit, die darin lag, daß man an einem Tag keine Arbeit tat und sich dadurch als gerecht vorkommen konnte. Das Sabbatgebot verlangte im Grunde genommen die Heiligung der ganzen Zeit, des ganzen Lebens. Der Christ sollte *alle* Tage Sabbat halten, lesen wir bei *Justin, Irenäus, Tertullian* und andern. Was heißt das? Nun, im Alten Testament war an den Feiertagen alle »knechtliche Arbeit« (z, B. Ex. 12, 16) verboten. Die »knechtliche Arbeit« legten die Christen in geistlichem Sinn aus: das war die Sünde. Denn in Joh. 8, 34 heißt *es,* daß jeder, der die Sünde tue, der Knecht der Sünde sei. Also war das eigentliche »Knechtswerk« die Sünde; ihr hatte der Christ immer zu entsagen. Oder positiv ausgedrückt: er hatte an allen Tagen zu feiern, Gottesdienst zu halten im Herzen. Kein Wunder, daß von diesen Gedanken aus sich die Kritik am wöchentlichen Ruhetag regte, um so mehr, als man allerhand an der Art jüdischer Sabbatfeier aussetzen konnte.

Es sei in diesem Zusammenhang vielleicht ein Wort zur Stellung der ersten Christen zum Dekalog im allgemeinen gesagt. Wir wissen zwar nicht viel darüber. Aber soviel steht fest: der Dekalog wurde von den Christen nicht einfach aufgegeben. Doch das andere ist auch zu betonen: an allen frühen Stellen, wo der Dekalog erscheint (in der Bergpredigt und sonst im Neuen Testament; auch in der Didache etc.), ist immer nur die *zweite* Tafel des Dekalogs berücksichtigt. Das muß uns doch zu denken geben. Die erste Tafel, vor allem das Sabbatgebot, machte den Christen offensichtlich zu schaffen. So schreibt noch Augustin, der die erste erhaltene Auslegung des ganzen Dekalogs gibt, zum dritten bzw. vierten Gebot, das sei das einzige Gebot, das man nicht wörtlich erfüllen, sondern geistlich deuten müsse. Er spricht dann eben zum Beispiel davon, der Christ müsse sich des Knechtsdienstes der Sünde enthalten.

Das dritte theologische Motiv ist eigentlich das Herzstück der ganzen Sabbatdeutung im frühen Christentum. Es gipfelt in der Feststellung, daß Jesus in seiner Person den Sabbat erfüllt hat, die Verheißung der Sabbatruhe gebracht hat. Jesus bringt dem Sünder

15. Man kann sich heute im Zeitalter der Fünfragewoche fragen, ob man diesen Aspekt nicht wieder lebendig machen könnte.
16. Ich glaube, daß der Chiliasmus audi im Barnabasbrief Kap. 15 vorauszusetzen ist.

Sündenvergebung, Ruhe des Herzens und darum das Heilsgut des Sabbats. Er handelt als Priester an den Seinen. Man kann Stellen anführen wie Matth. 11, 28 ff.: »Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, so will ich euch Ruhe geben«, oder Luk. 4, 19: Jesus ist gekommen, »ein angenehmes Jahr des Herrn zu verkündigen«. Später bezeugen die christlichen Schriftsteller: In Christus ist der wahre Sabbat da.

Wenn wir die drei theologischen Motive vergleichen, dann kann uns nicht entgehen, daß sie alle untereinander verbunden sind. Weil Christus den wahren Sabbat, die Sündenvergebung gebracht hat (= drittes Motiv), darum müssen wir uns auch Mühe geben, den rechten Sabbat zu halten, nämlich sündlos zu leben (= zweites Motiv). Weil dazu aber niemand ganz imstande ist in der gegenwärtigen Zeit (Barn. 15, 6 f.), darum erwarten wir auch den Sabbat am Ende der Zeit, der die Fülle bringen wird (= erstes Motiv). Der zukünftige Sabbat weist also zurück auf die Erfüllung des Sabbats in Christus; und die neue Bedeutung des Sabbatgebotes für den Christen ankert in der Person dessen, der den wahren Sabbat gebracht hat und am Ende der Zeit seine totale Erfüllung bringen wird. Die neue Sabbatdeutung der Christen war also christozentrisch begründet. Sie hat sicher noch heute volle Gültigkeit.

Von diesen in die Tiefe gehenden überlegungen aus gesehen, mußte die wörtliche Befolgung des Sabbatgebotes für die Christen unvollziehbar werden. Sie war nur der vorausgeworfene Schatten. In Christus war jetzt die Sache selber anwesend (KoI. 2, 17).

Zum Schluß seien ganz kurz *zwei praktische Folgerungen* aus dem Gesagten gezogen. Es kann sich zwar nicht darum handeln, daß wir einfach das früher Gewesene imitieren, aber wir haben uns in unseren aktuellen Problemen immer auch nach der Geschichte zu richten. Gerade auch aus dem Studium der frühen Geschichte des Sonntags kann man einiges erheben, was für unsere heutige Sonntagsfrage von Bedeutung ist.

1. Der Sonntag ist in erster Linie der christliche Gottesdiensttag. Zum Ruhetag ist er erst spät und mehr oder weniger zufällig geworden. Da die Begründung der Sonntagsruhe mit dem Sabbatgebot nur Mißverständnisse heraufbeschwört und von der ältesten Christenheit auch nie gegeben wurde, wäre es wohl besser, darauf zu verzichten, die Sonntagsruhe mit dem Sabbatgebot zu begründen. Das heißt nicht, daß man die Sonntagsruhe aufgeben soll. Man kann sie zum Beispiel sehr gut sozial begründen[17]. Aber wenn wir die Sonntagsruhe mit der alttestamentlichen Sabbatgesetzgebung begründen, dann besteht immer die Gefahr, daß wir einem milderen oder krasseren Judaismus verfallen.

2. Um so mehr muß man sich dafür einsetzen, daß der Sonntag der Tag des christlichen Gottesdienstes bleibt und als solcher respektiert wird. Viele Christen (auch Luther gehörte zu ihnen) wollen sich auch in dieser Beziehung nicht binden. Sie sagen, es spiele absolut keine Rolle, an welchem Tag und zu welcher Zeit man sich zum Gottesdienst treffe. Aber die Verankerung der Sonntagsfeier im Ostergeschehen verbietet uns wohl doch diese allzu liberale Stellungnahme. Christus hat das Abendmahl gestiftet, das wir noch heute feiern. Er hat aber zugleich mit dem Abendmahl die Zeit gestiftet, an dem es gefeiert werden soll: den Sonntag. Wir könnten zugespitzt sagen: Es gibt kein Abendmahl ohne

17. Man braucht einen *gemeinsamen* Ruhetag; warum nicht den Sonntag, der schon eingeführt ist?

Sonntag. Genauso wie auch das Umgekehrte stimmt: Es sollte keinen Sonntag ohne Abendmahl geben. In dieser letzteren Beziehung haben wir Protestanten etwas zu lernen.

Man könnte natürlich noch andere Gesichtspunkte anführen. Aber lassen wir es bei den zwei Thesen bewenden, um die Sache nicht zu komplizieren. 1. Man soll die Sonntagsruhe lieber nicht mit dem Sabbatgebot begründen, sonst verstrickt man sich in hoffnungslose Diskussionen mit den Siebenten-Tags-Adventisten, die dann das Recht im Grunde genommen auf ihrer Seite haben. 2. Wir haben uns dafür einzusetzen, daß der Sonntag der wöchentliche Gottesdiensttag der christlichen Kirche bleibt.

Pjr. Dr. W. *Rordorf* *Genf-Meyrin, 53 route de Mategnin*

Soziologische Strukturprobleme der Kirchengemeinde

von

FRIEDRICH FüRSTENBERG

Das Interesse, das die Soziologie der Kirchengemeinde gegenwärtig findet, beruht auf deren als fragwürdig empfundener sozialer Realität. Hierauf weist auch ein Hauptergebnis der empirisch-soziologischen Erforschung der Gemeindestruktur hin: die wissenschaftliche Bestätigung der dem kirchlichen Praktiker schon lange vertrauten Tatsache, daß nur ein überdies sozial einseitig zusammengesetzter Bruchteil des nominellen Kirchenvolkes in ein lebendiges Gemeindeleben einbezogen wird. Die mangelnde kirchliche Aktivität vieler Christen stellt die soziologische Wirklichkeit der Volkskirche, an deren ideeller Geltung weiterhin festgehalten wird, ernsthaft in Frage. Auf der Suche nach den Gründen dieser sichtbaren Strukturschwäche der Kirchengemeinde werden seitens der Soziologen meistens folgende Faktoren hervorgehobent:

1. die schwindende soziale Bindung des modernen Menschen an seinen Wohnsitz;

2. die überbeanspruchung durch die Berufsarbeit, die ein aktives Freizeitverhalten hemmt;

3. die einseitige Repräsentation sozialer Schichten in der Gemeinde (»Milieuverengung«), das heißt in der Regel das Vorherrschen mittelständischer Gruppen, das zum Beispiel Vertreter der Arbeiterschicht abschreckt;

4. die Kirchenfremdheit der säkularisierten Welt.

Es wird also auf Strukturmerkmale der sozialen Umwelt zurückgegriffen, um Erscheinungen innerhalb der Kirchengemeinde zu erklären. An derartige Feststellungen knüpfen sich dann die Bemühungen um eine Umwandlung der sozialen Gemeindestruktur, meist in Form ihrer Ergänzung durch sogenannte Para-Gemeinden für bestimmte soziale Gruppen.

---

1. Auf dieser Linie bewegt sich insbesondere auch ein großer Teil der katholischen religionssoziographisdien Forschung. Vgl. zum Beispiel die Zusammenfassung von]. *Höffner:* Industrielle Revolution und religiöse Krise, Köln und Opladen 1961.

Der Religionssoziologe darf sich mit dieser Argumentation jedoch nicht vorschnell zufriedengeben. Die genannten Faktoren spiegeln ja nur das soziale Milieu wider, in dem die Gemeinde steht. Sie halten überdies einer tiefergehenden Probe auf ihre Stichhaltigkeit nicht stand. Immer noch ist der bei weitem überwiegende Teil der Bevölkerung seßhaft, neue Formen nachbarschaftlichen Verhaltens werden in den Großstädten beobachtet, und der am Wohnsitz sozial isoliert lebende Mensch ist keineswegs die Regel, sondern ein oft auf bestimmte Lebensphasen (in der Berufsausbildung, vor der Eheschließung) beschränkter Sonderfall. - Zwar ist der Freizeitverlust, zum Beispiel bei Pendlern, teilweise erheblich. Aber die Anforderungen des Berufs hindern große Teile der Bevölkerung keineswegs am Besuch von Sportveranstaltungen und an anderer außerhäuslicher Freizeitbetätigung. - Die einseitige soziale Zusammensetzung der sogenannten kirchlichen Kerngemeinde ist erst recht nicht als Ursache, sondern eher als Folge der Inaktivität weiter Kreise des Kirchenvolks anzusehen. Allerdings wirkt sie, einmal vorhanden, zusätzlich hemmend auf die Assimilation neuer Gemeindeglieder. - Was schließlich die Kirchenfremdheit der säkularisierten Welt betriffi, so müßte schon das Selbstverständnis der Kirche der Heranziehung dieser These zur Erklärung moderner Erscheinungen im Wege stehen. Der Verkündigungsauftrag der Kirche ist zu allen Zeiten nur in der Spannung zur Welt erfüllbar. Eine mit der Welt »ausgesöhnte« Kirche wäre nicht nur vom theologischen Standpunkt aus suspekt. Bei näherer Analyse bedürfen die genannten Gründe der Unkirchlichkeit zum mindesten der Ergänzung. Die Strukturschwäche der Kirchengemeinde kann nicht allein auf außerkirchliche Faktoren zurückgeführt werden.

Wir müssen bei der Untersuchung der Gemeindestruktur und ihrer problematischen Aspekte tiefer ansetzen. Nicht die Aufgliederung des Kirchenvolks nach Herkunft, Bildung, sozialer Schichtzugehörigkeit usw. einerseits und der bloße Hinweis auf eine gewandelte, säkularisierte Welt anderseits sind für sich allein schon soziologische Strukturanalyse der Gemeinde[2], sondern erst die Bestimmung aller Wirkungszusammenhänge, die das kirchliche Verhalten prägen. Mit anderen Worten: Eine soziologische Strukturanalyse der Kirchengemeinde kann sich nicht auf die Darstellung der Einwirkung gesamtgesellschaftlicher Faktoren auf die Gemeindestruktur beschränken, sondern muß vor allem diese selbst zum Gegenstand haben. Hierbei ist zu unterscheiden zwischen den spezifisch kirchlichen Lebensformen, wie sie sich vor allem als Einstellung der Gemeindeglieder zu Fragen des Glaubens, des Gottesdienstes und den Aufgaben der Kirche überhaupt manifestieren, der institutionellen Rahmenordnung, die der Kirchengemeinde ihre historische Gestalt gibt, und dem Gefüge sozialer Wechselbeziehungen der Gemeindeglieder untereinander, das den sozialen Alltag des Gemeindegeschehens jenseits des reinen Gottesdienstes bestimmt.

2. In der einseitigen Beschränkung auf die Erforschung des Zusammenhangs zwischen diesen Faktoren und der Kirchlichkeit liegt eine wirkliche Schwäche zahlreicher empirischer religionssoziologischer Untersudiungen der Gegenwart.

Die kirchlichen Lebensformen, wie wir sie gegenwärtig ermitteln, müssen als das Ergebnis eines historischen Prozesses gesehen werden. Nur so erklärt sich auch die wahrnehmbare Vielfalt der Gemeindementalitäten, die sich ja nicht leicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen läßt. Eine Typisierung gelingt jedoch, wenn wir diese Mannigfaltigkeit auf die verschiedenen Ansatzpunkte des noch näher zu kennzeichnenden historischen Prozesses und seine verschiedenen Stadien zurückführen. Dies soll das Ziel der folgenden Ausführungen sein, denen die These zugrunde liegt, daß das Gemeindeleben vor allem durch die in der Gemeinde institutionell verankerte kirchliche Lebensform bestimmt wird. Die individuelle Teilnahme ist also weitgehend davon abhängig, ob diese Lebensform als verbindlich empfunden wird.

Für das Verständnis kirchlicher Lebensformen im Protestantismus ist der Hinweis auf ihren Ausgangspunkt unerläßlich. *Luther* fand eine Welt vor, in der die traditionellen ständischen Lebensformen, die das Verhalten des Menschen in Kirche und Welt verbindlich prägten, zwar noch wirksam waren, in der jedoch die mittelalterliche Vorstellung geistlich-weltlicher Einheit fragwürdig wurde. Er griff auch nicht auf die mittelalterliche Entsprechung von hierarchisch gegliederten weltlichen und kirchlichen Lebensformen zurück, sondern reinigte die Frömmigkeitsformen weitgehend von weltlichen Bezügen. Andererseits setzte er aber doch voraus, daß jeder Christ zugleich Mitglied sowohl der kirchlichen als auch der bürgerlichen Gemeinde sei. Eine Unterscheidung dieser Gemeinden nach ihrem Personenkreis war ihm unbekannt>,

Daraus ergibt sich für den Altprotestantismus de facto doch eine soziologische Entsprechung und gegenseitige Durchdringung von Kirchen- und Ortsgemeinde. So wie sich im Raum der Kirche noch hierarchische Züge des ständischen Gesellschaftsbildes konkretisierten - von der Aufgliederung der Sitzbänke in der Kirche bis zur personellen Zusammensetzung des Kirchenrats -, so durchdrangen auch kirchliche Sitte und das von ihr geprägte religiöse Verhalten weiterhin die häusliche und berufliche Sphäre'.

Wenn wir heute die personelle Trennung von Kirchen- und Ortsgemeinde und ihre immer geringer werdenden Wechselbeziehungen, insbesondere eine nur schwache gesellschaftliche Ausstrahlungskraft der Kirchengemeinde, feststellen, dann sehen wir ein Ergebnis der Spaltung und Differenzierung ursprünglich trotz ihrer völligen Andersartigkeit durch sozialen Konsensus (Sitte und Brauch) aufeinander bezogener kirchlicher und gesellschaftlicher Lebensformen-, Diese soziale Disjunktion hat die Struktur der modernen Kirchengemeinde entscheidend geprägt.

---

3. Vgl. *H. Bornkamm:* Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie, Gütersloh 1958, S. 12.
4. Insbesondere *T. Rendtorff* weist in seiner Untersuchung: Die soziale Struktur der Gemeinde, Hamburg 1958, auf das äußere und innere Gleichgewicht hin, in dem die Kirche damals zur Gesellschaft stand. Vgl. S. 130 f.
5. *F. H. Tenbruck* sieht hierin die wesentliche Ursache des sozialen Funktionsverlusts der Kirche. Vgl. seinen Beitrag: Die Kirchengemeinde in der entkirchlichten Gesellschaft, in: D. *Goldschmidt* und *E. Greiner* (hg.): Soziologie der Kirchengemeinde, Stuttgart 1960, S. 130.

Betrachten wir den *Wandel der kirchlichen Lebensformen* etwas eingehender. Sie haben seit der Reformation im Protestantismus durchaus eine eigenständige Entwicklung genommen, die die Behauptung mancher Religionssoziologen widerlegt, es sei allein die gewandelte Welt Ursache der Strukturschwäche der Gemeinde. Wir sehen das besonders deutlich, wenn wir etwa die Häufigkeit des Gottesdienstbesuches bei Protestanten und Katholiken vergleichen. Das Leben in der gleichen modernen Welt führt in diesen beiden Konfessionen zu völlig verschiedenen kirchlichen Verhaltensweisen, weil die für das kirchliche Verhalten geltenden Bewertungsmaßstäbe unterschiedlich sind.

Für den Bereich des Protestantismus können wir feststellen, daß allmählich eine weitgehende Reduktion der Religion auf den Glauben in seiner individuellen, theologisch rationalisierten Form stattfand. Diese Entwicklung hatte weitreichende Auswirkungen auf die Rangordnung der Verhaltensnormen der Kirchengemeinde. Die zentrale Stellung der Rechtfertigungslehre führt zweifellos zu einer Subjektivierung und Verinnerlichung des religiösen Erlebens, kann aber auch seine Privatisierung einleiten. Zunächst waren diese Tendenzen durch strenge Kirchenzucht und fortwirkende Sitte überdeckt. Aber ein Schwund objektivierter, das heißt auf die Gesamtgemeinde bezogener Frömmigkeitsformen läßt sich schon frühzeitig im Protestantismus gegenüber dem Katholizismus mit seinen Bruderschaften, Wallfahrten und seiner Heiligenverehrung im Alltag feststellen. Zum mindesten wird deutlich, daß der Protestantismus die Entstehung eines Privatverhältnisses zu Gott ermöglicht, das zu Lasten der Gemeindefrömmigkeit gehen kanns.

Diese Entwicklungsmöglichkeit wurde verstärkt durch den allmählichen Rückzug der Kirche aus säkular werdenden Daseinsbereichen, die heute als »mündig« gewordene Welt verstanden werden. Es sei in diesem Zusammenhang etwa an die Entstehung eines weltlichen Erziehungs- und Bildungswesens erinnert. Besonders schwerwiegend war jedoch die Säkularisierung des Staatswesens, in deren Verlauf der ehemals verpflichtende und erzwingbare Charakter öffentlicher Religionsübung weitgehend durch das Freiwilligkeitsprinzip ersetzt wurde.

So wurden allmählich die kirchlichen Lebensformen von weltlichen Bezügen gereinigt, die Verhaltensweisen der Gemeindeglieder spiritualisiert und Sitte und Zucht zu rein innerkirchlichen Anforderungsnormen, deren Sanktionen bei Nichterfüllung man sich durch Annahme einer rein weltlichen Lebensform entziehen konnte.

Auf die Struktur der Gemeinden wirkte sich das dahingehend aus, daß die zahlenmäßige Begrenztheit kirchlicher Kemgruppen, die sich aus der Tatsache religiös unterschiedlich intensiv ansprechbarer Personen ergibt, aufgedeckt wurde. Der Raum hingegen, der bisher durch traditionelle Teilhabe der Gesamtbevölkerung an religiösen Aktivitäten gefüllt wurde, erschien nun immer mehr als Leerraum, in dem allenfalls die »Meinungsreligiosität« des bloßen Kasualienkonsumenten nachweisbar blieb.

Wie schon erwähnt, verlief dieser *Prozeß der Privatisierung religiösen Verhaltens*, der mit dessen Rückzug aus dem als "öffentlichkeit« empfundenen Raum der Kirchengemeinde oder umgekehrt einer Privatisierung der Gemeinde selbst verbunden war, nicht

6. Vgl. hierzu auch meine Untersudrunge Der StrukturwandeI protestantischer Frömmigkeit als soziologisches Problem, in: *Archives de Sociologie des Religions*, 8, 1959, S. 71-80.

einheitlich. Entsprechend seiner unterschiedlichen raum-zeitlichen Wirkung können wir die auch heute noch nachweisbaren Formen gemeindlichen Verhaltens als Grundlagen bestehender kirchlicher Lebensformen typisieren.

1. Als Extremfall können wir den *traditionellen Gemeindechristen* bezeichnen, in dessen Lebensstil noch keine Trennung zwischen Privat- und öffentlimkeitssphäre nachweisbar ist. Gemeindeleben, häusliches und berufliches Leben verschmelzen zu einer durch Sitte und Brauchtum geprägten objektiven Lebensform, die den einzelnen von persönlichen Entscheidungen weitgehend entlastet. In manchen abgeschiedenen Dörfern ist dieser Typ, den eine gemeinschaftsverbundene »altprotestantische« Frömmigkeit kennzeichnet, noch heute nachweisbar. Häufig ist allerdings auch seine Verflachung zu einem rein äußerlichen Traditionschristentum festzustellen.

2. Hat eine Trennung zwischen Privat- und öffentlichkeitssphäre im persönlichen Lebensstil stattgefunden, so ist es möglich, daß die Kirchengemeinde bewußt als persönlicher Privatraum akzeptiert wird. So entsteht der Typ des *entschiedenen Gemeindechristen.* Häufig finden wir hier Vertreter eines subjektiven christlichen Lebensstils, der alle Daseinsbereiche durchdringt. Oft ist aber auch die starke persönliche Bindung an die Gemeinde als Surrogathandlung zu verstehen, die einen Ersatz für schwindende Handlungs- und Kontaktmöglichkeiten in anderen Sozialbereichen (z. B. bei Witwen, Pensionären, Altledigen usw.) bietet. Der Rückzug aus der öffentlichkeitssphäre, aus dem Bereich der großen modernen Sekundärgruppen, kann darüber hinaus auch als Resignation, als ein Nicht-bewältigen-Können des modernen Lebens überhaupt verstanden werden. *Reinhard Köster* hat in seiner Untersuchung über die »Kirchentreuen«? diesen Sachverhalt empirisch belegt. - Das Problem einer Annahme der Gemeinde als persönlichen Privatraums liegt in der Gefahr einer dadurch eingeleiteten Privatisierung der Gemeinde selbst. Sie repräsentiert dann in der Lebensform ihrer aktiven Glieder nur noch eine verkürzte soziale Realität. Statt in einem solchen Fall von »Kerngemeinde« zu sprechen, sollte man besser den Ausdruck »Rumpfgemeinde« verwenden. Sie trägt vielleicht nicht im Glaubensleben, jedoch in ihrer sozialen Eigenart mehr oder weniger ausgeprägte sektenhafte Züge.

3. Viel zahlreicher sind die Fälle, in denen Protestanten die Kirdiengemeinde als öffentlichkeitsraum verstehen, der von der eigentlichen Intimsphäre getrennt ist. Da man sich in der Öffentlichkeit in der Regel nicht entscheidet, präsentieren sich diese Menschen dann als *autonome Weltchristen* ohne sichtbares Engagement. *Wölber* gibt in seiner bekannten Untersuchung der Einstellung Jugendlicher zur Religion zahlreiche Beispiele für diesen Typ". Dieser Personenkreis hat durchaus eine Meinung in kirchlichen Fragen und Interesse an religiösen »Problemen«, Aber die persönliche Grundhaltung erscheint entweder gar nicht oder trägt jedenfalls keine bekenntnishaften Züge. Teilnahme wird nur noch selten zur sichtbaren emotionellen Anteilnahme.

4. Schließlich gibt es die Protestanten, die die Möglichkeit eines Glaubens ohne institutionalisierte Kirdie vertreten, das heißt dem Glauben die Privatsphäre reservieren und

7. Stuttgarr 1959.
8. Vgl. *H.* O. *Wölber:* Religion ohne Enrscbeidung, Göttingen 1959.

seine Manifestation in der als öffentlichkeit empfundenen Kirchengemeinde ablehnen. Die Existenz dieses *nominellen Kirchenvolks* stellt die meisten Probleme für das Selbstverständnis der heutigen Kirchengemeinde.

Dieser überblick über die verschiedenen Verhaltenstypen protestantischer Gemeindeglieder zeigt, daß man keine oberflächliche Generalisierung vornehmen darf. Wichtig ist aber auch die Feststellung, daß die unterschiedliche Aktivität der Gemeindeglieder offensichtlich-noch vor allen Umwelteinflüssen-mit der Reaktion auf bestimmte Lehrmeinungen des Protestantismus selbst und einem spezifischen Kirchenverständnis, das heißt mit der Anerkennung oder Zurückweisung bestimmter theologischer Grundpositionen zusammenhängt. In dem Maße, in dem Religion als »Privatsache« empfunden wird, tritt auch die Manifestation des Glaubens in der Gemeinde, insbesondere durch Teilnahme am Gottesdienst, in den Hintergrund. Man läßt sich allenfalls dazu durch die Sitte, durch persönliche Anhänglichkeit an den Pfarrer oder den Bekanntenkreis oder aber auch durch lockende Sonderveranstaltungen in gemeindeeigenen Räumen usw. bewegen. Mit einem regen kirchlichen Gemeindeleben hat das aber nicht mehr viel zu tun. Jeder Versuch einer Aktivierung der Gemeinde muß sich also mit dem Problem der »Privatreligiosität« als Grundhaltung gegenüber der Kirche auseinandersetzen.

Daß die jeweilige Verteilung der herausgearbeiteten Verhaltenstypen auch von der allgemeinen sozialen Umwelt beeinflußt wird, zeigt die Erfahrung sehr deutlich. In kleinen Wohngemeinden mit starker nachbarschaftlicher Bindung wird zum Beispiel die Kirchengemeinde weniger stark als öffentlichkeit erlebt als zum Beispiel in großstädtischen Zusammenballungen. Dennoch sind die kirchlichen Lebensformen nicht als ein bloßes Hineinragen rein säkularer Verhaltensweisen in den kirchlichen Raum zu verstehen, sondern - abgesehen von der Unkirchlichkeit des Gelegenheitschristen und der veräußerlichten Kirchlichkeit des formalen Traditionschristen - im Protestantismus selbst liegende Möglichkeiten der individuellen Reaktion auf ein bestimmtes geschichtliches Spannungsverhältnis von Kirche und Welt.

II. DIE INSTITUTIONELLE ORDNUNG

Neben der kirchlichen Lebensform, wie sie sich im Verlauf der Geschichte in der einzelnen Gemeinde entwickelt und im Vorhandensein oder Fehlen entsprechender Sitten und Grundhaltungen verankert hat, wird die soziale Gemeindestruktur durch die *institutionelle Ordnung* geprägt, die das soziale Rollengefüge festlegt.

Grundlegend für die Institution der protestantischen Kirchengemeinde ist Luthers Auffassung vom *sacerdotium omnium,* das einer hierarchischen Rollenstruktur entgegensteht. Jeder Protestant soll Christus bekennen, bezeugen und verkündigen. Daneben gibt es aber das *ministerium,* den speziellen, von der Gemeinde oder den Kirchenorganen erteilten Auftrag zur Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung. Hieraus ergibt sich eine grundlegende funktionelle Zweiteilung der Gemeindeglieder, die ein Amt ausüben: einerseits diejenigen, die aus dem *ministerium* abgeleitet irgendwie mit Verkündigung zu tun haben und einer ordnungsgemäßen Bestellung oder Berufung bedürfen, und anderseits

diejenigen, die andere Dienste in der Gemeinde leisten", Innerhalb der vom *ministerium* abgeleiteten Ämter kommt wiederum den examinierten und ordinierten Theologen eine besondere, grundlegende Rolle zu.

Die soziologischen Konsequenzen dieser institutionellen Rollendifferenzierung in der Gemeinde bestehen darin, daß trotz der theologischen Ablehnung des Hierarchieprinzips in der Praxis doch Stufen der Autorität und des Einflusses entstehen können, insbesondere wenn weltliche Rollenaspekte die Stellung des Betreffenden festigen. Das ist zum Beispiel dort der Fall, wo der Pfarrer auch der einzige Intellektuelle in seiner Gemeinde ist oder der Kirchenrat von einem einflußreichen Arbeitgeber dominiert wird.

Außerdem ist in der überwiegenden Mehrzahl der Kirchengemeinden eine außerordentliche Zentralisierung aller Funktionen in einem zahlenmäßig sehr begrenzten Personenkreis festzustellen. Die Folge ist eine äußerst ungleiche Verteilung aktiver und passiver Rollen. Die Aktivität des überwiegenden Teils der Gemeindeglieder beschränkt sich auf die Teilnahme an kirchlichen Veranstaltungen, deren Ablauf sie nicht oder nur geringfügig beeinflussen können. Auch in der Männer-, Frauen- und Jugendarbeit spielt "Leitung« eine große Rolle.

Hier wäre nun zu fragen, was Folge der unabänderlichen, dogmatisch sanktionierten Grundstruktur der Gemeinde und was Folge der bloßen Tradition ist. Gerade die Tradition hat ja einen entscheidenden Einfluß auf die Interpretation der Gemeindeämter. Eine Untersuchung der Berufsauffassung sämtlicher Amtspfarrer eines württembergischen Dekanats hat deutliche Differenzierungen im Amtsverständnis der einzelnen Pfarrer nachgewiesen, die sich auch auf die Interpretation der von den Gemeindegliedern wahrgenommenen Rollen seitens des Pfarrers auswirkten'P. So kommt es, daß zum Beispiel der ständisch-konservative, stark an ordnungstheologischen Vorstellungen ausgerichtete Pfarrer die Gemeinde als Beauftragter Gottes unumschränkt als Hirte regieren will, während sein Gegenpol, der kritische, institutions-skeptisdie Pfarrer, seine Rolle lediglich als eine Spezialaufgabe sieht und für eine weitgehende Aufgabendelegation an befähigte und berufene Gemeindeglieder eintritt. Dazwischen gibt es selbstverständlich eine Reihe charakteristischer, bestimmten theologischen Positionen entsprechender Zwischenstufen.

Die soziologische Analyse der institutionellen Ordnung des Gemeindelebens zeigt also die zentrale Bedeutung der Amtsauffassung des jeweiligen Pfarrers, mit anderen Worten: seine Stellung zur kirchlichen Tradition, von der weitgehend der realisierbare Aktivitätsradius der übrigen Gemeindeglieder abhängt. Zugleich wird das Problem sichtbar, ob die bestehende Ordnung, bei deren historischer Herausbildung noch persongebundene Autorität und entsprechende ständisch geprägte kirchliche Lebensformen allgemeinverbindlich waren, auch in der gegenwärtigen Gesellschaft, die allenfalls noch ständische Relikte zeigt, fortwirken kann. Nirgends zeigt sich diese Problematik deutlicher als im Bewußtsein der Pfarrer selbst, die sich in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle nicht mehr auf die so-

9. Dies wird festgestellt in dem instruktiven Aufsatz von *H. Brunotte: Sacerdotium* und *Ministerium* als Grundbegriffe im lutherischen Kirchenrecht, in: Staatsverfassung und Kirchenordnung, Festgabe für *R. Smend*, Tübingen 1962, S. 281 f.

10. Vgl. hierzu die im Tübinger Institut für christliche Gesellschaftslehre von G. *Bormann* durchgeführte Untersuchung über Berufsbild und Berufswirklichkeit württembergischer Pfarrer.

ziale Geltung ihres »Standes« berufen können, auch wenn sie subjektiv noch davon geprägt sein mögen, und in ihrem Verhalten angesichts der Unmöglichkeit, große Gemeinden in Form einer Ein-Mann-Organisation zu versorgen.

Auch bei der Untersuchung der institutionellen Ordnung der Gemeinde dürfen selbstverständlich die Einflüsse der sozialen Umwelt nicht außer acht gelassen werden. Sie wirken vor allem dadurch, daß sie die traditionellen Rollenerwartungen in der Kirchengemeinde, etwa den Geltungsbereich persongebundener Autorität, mehr oder weniger in Frage stellen. Dies ist in Einflußgebieten moderner weltlicher Lebensformen stärker der Fall als in Rückzugsgebieten überkommener, ständisch geprägter Lebensformen. Entscheidend für die institutionelle Struktur bleiben jedoch die innerkirchlichen sozialen Verhaltensnormen, wie sie aus dem Amtsverständnis entstehen.

IH. DAS SOZIALE KONTAKTGEFÜGE

Es bleibt als dritter Aspekt der soziologischen Struktur der Kirchengemeinde das soziale Kontaktgefüge der Gemeindeglieder untereinander zu untersuchen. Hierbei interessieren nicht so sehr die institutionalisierten Rollen, die Ämter, sondern die Arten und Häufigkeiten der sozialen Kontakte, wie sie sich aus dem Alltag des Gemeindegeschehens und seiner Einbettung in die soziale Umwelt ergebenü. Von der Intensität solcher Kontakte hängt neben dem Ausmaß der institutionell gegebenen Aktivität in der Form des kirchlichen Dienstes das subjektive Zugehörigkeitsgefühl zu einer bestimmten Gemeinde ab. Gerade die in den Kirchen der USA dem europäischen Besucher so auffallende soziale Verbundenheit der Gemeinde ist nicht zuletzt auf diese Intensität der Sozialkontakte zurückzuführen, die dort bisweilen mit Mitteln gefördert wird, die vom seelsorgerliehen Standpunkt aus fragwürdig erscheinen.

Abgesehen von kleinen ländlichen Gemeinden und besonderen Personalgemeinden kann für unsere deutschen Verhältnisse davon ausgegangen werden, daß die bloßen»Versammlungsgemeindenets, oft in hochorganisierter. bürokratisch verwalteter Form, vorherrschen. Persönliche Kontakte im kirchlichen Raum ergeben sich nur selten von selbst, sondern müssen unter großem persönlichem Einsatz in kleinen Kreisen organisiert werden. Abgesehen davon, daß die schon erörterte Tendenz vieler Menschen, ihre Privatsphäre abzuschirmen, hier hemmend wirkt, steht dem auch die Differenziertheit der Lebenssphären entgegen. Im überschaubaren Lebensraum des vorindustriellen Dorfes ist die Lebenswirklichkeit für alle Einwohner mit annähernd gleichen Kategorien zu erfassen. Trotz unterschiedlicher sozialer Stellung sind die Menschen miteinander durch eine homogene Umwelt verbunden. Dieser Sachverhalt ist in der arbeitsteiligen, industriellen' Wirtschaftsgesellschaft nicht mehr gegeben. Die Bezugspunkte für das Erleben und Erfassen der Welt sind

11. Es handelt sich um das, was *J. Freytag* in seiner Studie: Die Kirchengemeinde in soziologischer Sicht, Hamburg 1959, als »soziale Nebenfunktionen der Kirchengemeinde« vorwiegend abwertend kennzeichnet. Seine Auffassung, die Kirchengemeinde solle sich allein auf den ihr zukommenden Zweck als religiöse Institution konzentrieren (S. 107), wird zwar von vielen geteilt, ist aber fragwürdig, da auch die Verkündigung des sozialen Mediums, also auch seiner Pflege bedarf.
12. Vgl. *Klaus v. Bismarck:* Kirche und Gemeinde in soziologischer Sicht, in: ZEE 1957/1, S. 29.

unübersehbar und teilweise zusammenhanglos geworden. Es fehlt immer häufiger der gemeinsame Nenner des Wirklichkeitserlebens, wenn von der nivellierenden Wirkung des allgemeinen Zivilisationskomforts abgesehen wird. Die Folge ist eine erhöhte Kontaktschwäche, sobald es nicht um bloße Meinungen, zum Beispiel über die Leistungsfähigkeit eines Autotyps oder das Privatleben eines Filmstars, sondern um tiefere Einsichten geht.

Für die moderne Kirchengemeinde muß also davon ausgegangen werden, daß Sozialkontakte zwischen den Gemeindegliedern nicht von selbst entstehen und daß die Grundlage einer wirklichen menschlichen Begegnung: gemeinsame Kategorien des Wirklichkeitserlebens, häufig erst geschaffen werden muß. Es genügt also nicht, Menschen verschiedener Herkunft, Berufsstellung und Bildung an einen runden Tisch zu setzen. Ihre partikulären Erlebnishorizonte müssen vielmehr durch das Aufzeigen gemeinsamer Bezugspunkte integriert werden. In der Erfüllung dieser dringlichen Aufgabe liegt eine echte Chance für die missionarische Wirkung der Kirchengemeinde. Ihre Wahrnehmung erfordert zunächst eine Anerkennung der Differenzierung moderner Lebensformen und ihrer Aufspaltung in verschiedene soziale Kreise, sodann aber eine Auseinandersetzung der Kirche mit dieser Welt auf breitester, nicht durch ein einseitiges Gesellschaftsbild eingeschränkter Basis.

Angesichts dieser Vielfalt der modernen Lebensformen gibt es für das soziale Gemeindeleben zwei Alternativen: entweder den Rückzug in die nur die Glaubenssphäre umschließende Kirchlichkeit, der das »eigengesetzliche« weltliche Leben schroff gegenübersteht, oder den Versuch einer umfassenden religiösen Daseinsinterpretation, einer Begegnung von Kirche und Welt, der jedoch nicht ohne Arbeitsteilung möglich ist. Ein Pfarrer allein vermag sich mit der Fülle der modernen Lebensformen nicht mehr auseinanderzusetzen. Man denke in diesem Zusammenhang etwa an die schon bestehenden übergemeindlichen Spezialpfarrämter, bei denen allerdings die Gefahr einer Isolierung vom Sozialleben der einzelnen Gemeinden besteht. - Der zweite Weg ist allerdings ständig durch eine Aufsplitterung der Gemeinde in sozial homogene Sondergruppen, zum Beispiel beruflicher Orientierung, bedroht, wenn nicht die sozialen Trennwände durch Bezugnahme der Gemeindearbeit auf eine integrierende lebensnahe Glaubensinterpretation seitens des Pfarrers in Predigt und Seelsorge immer wieder abgebaut werden.

Es bleibt zusammenfassend festzustellen, daß die Vermehrung des sozialen Zusammenhalts der Gemeindeglieder durch Kontakte außerhalb des rein gottesdienstlichen Bereichs, vor allem im Rahmen einer modernen Seelsorge, und durch Bildung kleiner Kreise erst einmal die Schaffung eines *gemeinsamen Sozialbewußtseins christlicher Prägung* erfordert. Hier, wo sich auch unausweichlich die Frage nach der Möglichkeit einer Volkskirche-' stellt, liegt eine echte missionarische Aufgabe in der »mündigen« Welt, in der die Menschen wie je zuvor doch einer integrierenden Daseinsinterpretation bedürfen. Damit ist schon angedeutet, daß auch aus soziologischer Sicht das rein organisatorisch wirkende Managertum mancher Kirchenfunktionäre keineswegs die vorhandene Kontaktlosigkeit aufhebt, weil ihre tiefer liegenden Ursachen gar nicht berührt werden. Nicht jede »Begegnung« verdient diesen Namen wirklich.

13. Zur soziologischer; Problematik der Volkskirche vgl, meinen Aufsatz: Kirdienform und Gesellschaftsstruktur, in: *Revue d'histoire et phIlosophie religieuses,* Jg. 41, 1961, S. 290-301.

Wenn wir uns abschließend die *Hauptergebnisse* dieser kurzen soziologischen Strukturanalyse der Kirchengemeinde vergegenwärtigen, so können folgende Leitgedanken herausgehoben werden:

1. Die protestantische Kirchengemeinde kann als soziales Beziehungsgefüge *sui generis* nicht nur durch die Analyse von außen einwirkender Beeinflussungsfaktoren definiert werden.

2. Ihre soziologische Realität wird auf drei Ebenen sichtbar: In den kirchlichen Lebensformen, in der institutionellen Ordnung und in den Sozialkontakten der Gemeindeglieder untereinander außerhalb des Gottesdienstes.

3. Das soziologische Problem der kirchlichen Lebensformen ist ihre weitgehende Auflösung durch einen historischen Privatisierungsprozeß im religiösen Bereich.

4. Das soziologische Problem der institutionellen Ordnung besteht darin, daß den meisten Gemeindegliedern nur passive Rollen übertragen werden. Eine Abhängigkeit zwischen dem Aktivitätsgrad des Kirchenvolks und der jeweiligen Amtsauffassung des Pfarrers ist feststellbar.

5. Das soziologische Problem der gemeindlichen Sozialkontakte wird durch die in der modernen Gesellschaft fehlende integrierende Daseinsinterpretation hervorgerufen. Erst ein gemeinsames christliches Sozialbewußtsein kann echte Begegnungen zwischen den verschiedenen sozialen Gruppen im Bereich der Gemeinde schaffen. Organisierte »Gruppenarbeit« allein genügt nicht.

Die *praktische Schlußfolgerung,* die der Soziologe seinen theologischen Gesprächspartnern zur Diskussion nahelegt, besteht darin, die Struktur der Kirchengemeinde, deren Schwächen weithin bekannt sind, nicht so sehr als Faktum, sondern als Aufgabe zu sehen. Bei ihrer Bewältigung wird es neben der Organisation von Aktivitäten und Kontakten sowie institutionellen Anpassungen vor allem auf die Schaffung neuer kirchlicher Lebensformen auf der Grundlage einer christlichen Deutung unserer modernen Welt ankommen. Sie dürfen also nicht eine Restaurierung ständischer Strukturen sein, sondern müssen der differenzierten Lebenswirklichkeit des modernen Menschen entsprechen. Die Teilnahme am kirchlichen Leben wird ohne dessen Verankerung in derartigen neuen sozialen Daseinsformen nicht stabilisiert werden können. Die Möglichkeit, daß die Kirchengemeinde wieder den Bezugspunkt für die verschiedenen sozialen Rollen des einzelnen bildet, daß sie den sinngebenden Raum darstellt, in dem sich der Mensch in seiner Totalität erfährt, ist aber auch in der Gegenwart gegeben.

Priu-Doz. Dr. Fürstenberg *Erlangen, Rathsberger Str. 24*

Unter Zurückstellung schwerer Bedenken haben sich die Herausgeber der Zeitschrift für Evangelische Ethik mehrheitlich entschlossen, die nachfolgenden Diskussionsbeiträge zu veröffentlichen. Die Bedenken bezogen sich darauf, daß

a) Freiherr von Braun der Meinung ist, daß »die außenpolitischen Verzichtserklärungen des Tübinger Memorandums und ihre Unterstützung ein Widerspruch zum geltenden Verfassungsrecht« darstellen, wobei die Frage »ob das in der Bundesrepublik geltende Strafrecht die öffentliche Verlautbarung von Territorialverzichten unter Strafe srellt« noch zu prüfen sei (hier Seite 236 und Anmerkung 5). Freiherr von Braun erklärt darüber hinaus, daß die »verfassungsrechtliche Ordnung ... gestört und die außenpolitische Lage gefährdet« würde, »wenn jeder Bürger eigenwillig handeln würde, und seien seine Handlungen auch nur in die Form öffentlicher Ratschläge gekleider« (ebenda).

Die Herausgeber sind der Meinung, daß diese Ausführungen das Wesen der Demokratie und öffentlichen Meinungsäußerung in einer Weise verkennen, die eine Verbreitung solcher Ansichten durch die ZEE eigentlich verbieten würde, weil *damit* das Grundgesetz im Kern erschüttert wird.

b) Herr Dr, Dr. Rabl im Hauptteil seiner Erwiderung gegen Ansichten polemisiert, die der Verfasser so nicht vertreten hat. Zwar hat sich Herr Dr, Dr. Rabl dankenswerterweise nicht der These des Freiherrn von Braun angeschlossen, der zufolge schon die Diskussion dieser Fragen zu unterbleiben hätte, aber ein großer Teil seiner Ausführungen kann eigentlich nicht als Diskussionsbeitrag zu dem vorangegangenen Aufsatz, sondern nur als selbständiger Aufsatz betrachtet werden.

Zum Inhalt der Diskussion nehmen wir mit dieser Erklärung nicht Stellung.

Die Herausgeber

Deutschlands Ostproblem

Eine Antwort an Wolfgang Schweitzer

VON JOACHIM FRHR. *v*, BRAUN

Zur Rechtslage

In der Januar-Ausgabe dieser Zeitschrift erschien ein Aufsatz »Ideologisierung des -Rechts auf Heimat-P« von Prof. Dr, *W. Schweitzer.* Die Schriftleitung hat mir freundlicherweise gestattet, hierzu insbesondere auch deswegen Stellung zu nehmen, weil Äußerungen des von mir vertretenen Göttinger Arbeitskreises in jenen Ausführungen mehrfach kritisch zitiert wurden.

Prof. Schweitzer sucht in seinen Ausführungen den außenpolitischen Ratschlag des sogenannten Tübinger Memorandums zu begründen, also namentlich den Verzidir auf Deutschlands Ostgebiete jenseits von Oder und Neiße. Hierbei ist auffallend, daß nicht etwa die unterstützte Empfehlung der Acht in ihrer ganzen Bedeutung erfaßt, sondern daß die Erörterung auf eine Auseinandersetzung mit dem so komplexen Begriff eines »Redits auf Heimat« beschränkt wird.

Außenpolitische Ratschläge, so scheint uns, setzen voraus, daß vorher die vielschichtigen Zusammenhänge sorgfältig geprüft wurden, wenn sie nicht leichtfertig erscheinen sollen; insbesondere hängen auch ethische Betrachtungen in der Luft, solange diese Voraussetzungen nicht erfüllt sind. Diese Beschränkung gilt für die sittliche Beurteilung allen menschliehen Handelns, um so mehr für den überaus komplizierten zwischenstaatlichen Bereich. Jede Einflußnahme auf die staatliche Außenpolitik - insbesondere vor der Öffentlichkeit - hat zu beachten, daß sie durch ihre Publizität zu einer direkten außenpolitisch.en Handlung wird, von der die Stellung des eigenen Gemeinwesens anderen Staaten gegenüber und wiederum deren

Chancen, Erwartungen oder Verhaltungsweise beeinflußt werden. Vor dem Schritt in die öffentlichkeit müssen mit allen denkbaren Mitteln die Folgen des eigenen Verhaltens abgewogen sein. Dies gebietet die Verantwortung gegenüber dem Gemeinwesen; die gewählten Staatsmänner würden unsittlich handeln, wenn sie jemals die Folgen ihres Tuns außer acht ließen, die von den ihnen anvertrauten Bürgern und den kommenden Generationen zu tragen sind. Die Würde der Demokratie beruht auf der freiwillig und gemeinschaftlich getragenen Verantwortung, die dem einzelnen Bürger die gleiche Bürde eines Amtes im Sinne Luthers auferlegt, wie sie auf der Staatsführung lastet. Von hier aus betrachtet, wird einsichtig, wie Sdrweitzers Auseinandersetzung mit dem »Redit auf Heimat« an dessen komplexer Natur vorbeiführt, wie sehr er aber den außenpolitischen Charakter des Tübinger Ratschlags verkennt. Denn für die Oder-Neiße-Gebiete und ihre angestammte Bevölkerung besteht jenes Recht aus dem völkerrechtlichen Verbot gewaltsamer Annexionen fremden Staatsgebietst, aus dem Selbstbestimmungsrecht der betroffenen Bevölkerung und aus den international anerkannten Menschenrechten, die durch Massenvertreibungen verletzt werden. Keines dieser Verbote oder Gebote bedarf der »Kodifizierung«. Sie sind vielmehr für die Staatengemeinschaft Rechtens; überhaupt läßt die Annahme Schweitzers, eine Kodifizierung sei zu erstreben oder würde betrieben, einen bedenklichen Rechtspositivismus erkennen, aber auch ein Verkennen des Wesens allen materiellen Völkerrechts, das nicht nur durch zwischenstaatliche Verträge oder durch schriftlich fixierte Erklärungen überstaatlicher Organisationen entsteht. Im Gegenteil wächst es - ähnlich dem innerstaatlichen Gewohnheitsrecht - regelmäßig aus internationalen Rechtsprinzipien hervor, für die eine »Kodifizierung« nicht mehr konstitutive, sondern nur noch deklaratorische Bedeutung hat.

Die Selbstbestimmung will verhindern, daß die Bevölkerung von Ländern oder Landesteilen als bloßes Objekt staatlicher Willkür dieser oder jener Gebietshoheit unterstellt wird. Zum Schutze der Menschen ist vielmehr jeder Wechsel der Territorialhoheit von einer Willensäußerung der betroffenen Bevölkerung abhängig gemacht worden. Sie ist Voraussetzung für die Rechtmäßigkeit jeden Gebiets-Erwerbs oder -Verzichtst.

Auch Sdrweitzer wird nicht sagen wollen, daß die Selbstbestimmung der Ostdeutschen in den Oder-Neiße-Gebieten durch die Austreibungen ersetzt wurde, die er selbst zutreffend für rechtswidrig erklärt. Nun meint er jedoch[3], daß »ein entscheidender Denkfehler« vorliegen könnte, wenn von nur *einem* Ziel der Heimatvertriebenen gesprochen werde. Seine Betrachtung vom »Recht auf Heimat« her versperrt ihm den Blick darauf, daß im östlichen Deutschland jenseits von Oder und Neiße gegenwärtig ein Unrechtstatbestand besteht, der zu seiner Begründung keines neuen Rechts mit rückwirkender Kraft bedarf und der nicht allein die Ostdeutschen angeht, dessen Beseitigung vielmehr Aufgabe des deutschen Staates, aller seiner

1. Dies Annexionsverbot ist eine unmittelbare, völkerrechtlich unbestrittene Folge des zumindestseit dem Briand-Kellog-Pakt von 1928 fast einschränkungslos bestehenden Gewaltverbots. Denn eine rechtmäßige Bereinigung internationaler Differenzen setzt ebenso die Ausschließung der Gewalt voraus wie jede rechtsstaatliche Ordnung. überdies muß hierbei im Auge behalten werden, daß namentlich auch das Völkerrecht dem menschlichen Individuum zu dienen hat und es vor der Vergewaltigung durch überlegene staatliche Mächte bewahren will.

2. Es ist nur zu natürlich, daß dies Selbstbestimmungsrecht aus demokratischem Denken erwachsen ist. Dennoch irrt *Schweitzer* (ZEE, S. 38, Anm. 4), wenn er meint, die Verfasser des Tübinger Memorandums hätten sich »an den Sprachgebrauch gerade auch der amtlichen westdeutschen Politik gehalten«. Er übersieht, daß es für die Beurteilung des von ihm unterstützten Verzichtvorschlags nicht auf die demokratische Gestaltung der inneren Staatsordnung ankommt. Dies ist keine Selbstbestimmung im Sinne des Völkerrechts, das nicht die innerstaatlichen Verhältnisse, sondern die Rechtsbeziehungen zwischen den Staaten regelt. So auch nur wird das Institut der Selbstbestimmung von der Völkerrechtsgemeinschaft gehandhabt. Auf die Volksabstimmungen nach dem ersten Weltkrieg - vor allem in Ost-Westpreußen und Oberschlesien - sei verwiesen, bei denen es wahrlich nicht um die demokratische Staatsform, sondern um die staatliche Zugehörigkeit der Abstimmungsgebiete ging.

3. ZEE, S. 52.

Bürger und letztlich der Völkerrechtsgemeinschaft überhaupt ist[4].

So muß von Schweitzer übersehen werden, daß die restitutio wesensmäßiges Ziel allen Rechts ist. Davon bilden rechtswidrige Massenvertreibungen keine Ausnahme, für die er einen besonderen Rechtssatz der Wiederherstellung - der Rückkehr - glaubt vermissen zu können. Vor allem bietet Sdiweitzers verengte Betrachtungsweise keinen Raum für die Pflichten einer deutschen Staatsführung und aller Staatsbürger. Das Grundgesetz bleibt daher außerhalb seines Blicks, obwohl es in seiner Präambel mit höchster verfassungsrechtlicher Kraft festlegte: »Das gesamte deutsche Volk bleibt aufgefordert, in freier Selbstbestimmung die Einheit und Freiheit Deutschlands zu vollenden.« Damit wurde nicht nur ein politisches Ziel aufgezeigt, vielmehr für alle Deutschen die Rechtspflicht begründet, nach der Wiedervereinigung Deutschlands, seines Territoriums nach dem Stande vom 31. 12. 1937 zu streben und alle Handlungen zu unterlassen, die rechtlich oder tatsächlich die Erreich.ung dieses Zieles beeinträchtigen könnten. Diese Rechtspflicht ist vom Bundesverfassungsgericht in mehreren Grundsatzentscheidungen unmißverständlich festgelegt wordens,

Von hier aus werden die außenpolitischen Verzichtsthesen des Tübinger Memorandums und ihre Unterstützung6 ein Widerspruch zum geltenden Verfassungsrecht. Es soll Schweitzer nicht bestritten werden, daß konkrete Einzelfälle denkbar sind, in denen christlich-ethische Gründe einen Widerspruch zum verfassungs-

4. *Schweitzer* erklärt es sogar in völliger Verkennung des geltenden Rechts und der Redresnatur des Potsdamer Protokolls für eine »schwierige völkerrechtliche Frage«, ob es für uns – er meint wohl Deutschland - bindendes Redrt geschaffen habe (ZEE, S. 58, Anm, 52). Das Protokoll spricht bekanntlich von einer Aussiedlung der Deutsdien aus der Tsdiedioslowakei, Ungarn und Polen, wohlgemerkt nidrc aus Deutschland, - Was »Deutschland« begrifflidr bedeutet, hatten die Unterzeichner des Potsdamer Protokolls zwei Monate vor seiner Ausfertigung in ihrer »Berliner Erklärung« vom 5. Juni 1945 festgelegt: Das Gebiet in den Grenzen vom 31. Dezember 1937. – Wo wäre etwa die »Genehmigung« der Austreibung aller Deutschen aus dem nördlichen, sowjetisch verwalteten Ostpreußen in den Potsdamer Besprechungen! Sie fehlt ebensowie die Erwähnung des übrigen Ostpreußens. Pommerns, der Neumark oder Schlesiens; man meinte nur die deutsdien Volksgruppen auf polnischem Staatsgebiet. Im übrigen sind nodi niemals rechtswidrige Maßnahmen dadurch rechtmäßig geworden, daß sie von Weltmächten durdigeführr wurden. Noch niemals hat audi eine res inter alios acta einem unbeteiligten Staate Rechtsbindungen auferlegen können.

5. Mit dieser Feststellung wird nod; nichts darüber ausgesagt, ob das in der Bundesrepublik geltende Strafrecht; die öffentliche Verlautbarung von Terrirorialverzidrren unter Strafe stellt. Hierzu bedürfte es einer Prüfung des geltenden Strafrechts, Es wird aber sdrwerfallen, überhaupt einen Staat zu finden, der die Integrität seines Staatsgebietes nidre auch durch Strafbestimmungen geschützt hätte. - Hierzu ZEE 1, 1963, S. 40/41, Anm. 10 und 13.
Der Verfasser zeigt hier, wie sehr er meinen Leserbrief an »Die Welt« vom 1. 10. 1962 deswegen mißverstanden hat, weil er nur auf ein »Heimatredrt«, nicht aber auf das bestehende Staatsgebiet blickt. Es unterliegt wahrlich nicht der Entscheidung des einzelnen, ob es zu wahren oder wiederherzustellen ist. Darüber hat vielmehr aussdließlich das Gemeinwesen im Rahmen seiner verfassungsrechtlichen Ordnung zu befinden. Diese würde gestört und die außenpolitische Lage gefährdet, wenn jeder Bürger eigenwillig handeln würde, und seien seine Handlungen audr nur in die Form öffentlicher Rarschläge gekleidet.

6. Hierzu glaubt Schweitzer allerdings, was durch die Berufung auf die den staats- und völkerrechtlichen Status der deutschen Ostgebiete völlig verkennenden Ausführungen *H. Gollwitzers* nidit zutreffender wird (ZEE, S. 60, Anm. 54), es ginge gar nidre um wirklichen Verzicht, »sondern nur darum, auf dies Geltendmachen eines zunehmend illusionär gewordenen Anspruchs zu verzichten«. Auf ein Reche zu verzichten ist also kein Verzicht! Nicht ganz so materialistisch sollte zugunsten der beati possidentes argumentiert werden. In dieser Weise kann nur aus einer Mißachtung des Redres gesprochen werden, die nichc durch den Hinweis auf vermeintliehe Illusionen beschönigt werden darf. Der Bestand eines Rechts wird von einer willkürlichen Lagebeurteilung abhängig gemacht, unhistorisdi wird jede zukünftige Veränderung verneint, und außenpolitisch wird vergessen, daß erst Verzichte Redree »illusionär« machen, wenn nidrt von vornherein die bloße Gewalt für das einzige Mittel einer Staatenordnung gehalten wird.

mäßigen Recht notwendig machen. Es dürfte aber einsichtig sein, daß solche Sonderfälle ganz ungewöhnliche Umstände voraussetzen, die nur dann hinreichend sein können, wenn alle für das Gemeinwesen und seine Menschen zu erwartenden Folgen des verfassungswidrigen Verhaltens vorher sorgfältig abgewogen waren. Diese Gesichtspunkte sind zu beachten, wenn nunmehr zu den ethischen Ausführungen Schweitzers Stellung genommen wird.

Das ethische Problem

Zunächst bleibt in dem besprochenen Aufsatz unklar, wer denn in der »Kirdie« und für diese zu sprechen hat. Uns scheint, daß Schweitzer zwischen Kirche als christlich-geistlicher Gemeinde und als irdischer Körperschaft allzu rasch wechselt, daß hierin auch seine Kritik an den Ausdrücken »Würdenträger« und »Kirdienvolk«? seinen Ursprung hat. Beide Begriffe kennt auch die EKD.

Wir geben bedenkenlos zu, daß es in der Evangelischen Kirche »kein autoritatives Lehramt« gibt. Dies gilt aber auch für die Theologen, die nicht aus ihrer wissenschaftlichen Erkenntnis irrigerweise den Anspruch ableiten sollten, besser als andere evangelische Mitchristen über Gottes Willen im Weltgeschehen unterrichtet zu sein. Wir stimmen auch zu, daß die »Kirdie« nicht berufen ist, »ins Detail gehende Vorschläge in einer bestimmten politischen Lage« zu machen. Hierum eben geht es. Denn der von Schweitzer verteidigte Ratschlag der Tübinger Acht war im Gegensatz zu allen übrigen Teilen des Memorandums sehr konkret und auf einen bestimmten Verzicht gerichtet, der aus der willkürlichen Beurteilung einer Augenblickslage abgeleitet wurde. Hierzu ist die Kirche als Körperschaft nicht berufen, sie ist dazu aber auch kaum je befähigt, wie Schweitzer unter Hinweis auf die Schwierigkeiten zutreffend feststellt, die eine übereinstimmung in Gremien oder Synoden behindern.

Deswegen hat der Rat der EKD in seinen Erklärungen vom Februar und Mai 1962, die er zum Tübinger Memorandum abgab, seine Beteiligung an der Denkschrift verneint. Er hat sich darüber hinaus aber in beiden Erklärungen schützend vor die Personen der acht Unterzeichner gestellt und sich gegen ihre Kritiker gewandt. Dieser Schutz ist logisch nur begründet, wenn die laut gewordene Kritik sachlich oder formell für unbegründet gehalten wird. Die Gründe der Acht und die Gegengründe der Kritiker müssen gegeneinander abgewogen sein. Denn keine Kritik kann auch nur wegen ihrer Schärfe beanstandet werden, wenn ihr Gegenstand nicht zumindest einigermaßen gebilligt wird[8].

Es besteht begründeter Anlaß, anzunehmen, daß sich der Rat der EKD bei seinen Erklärungen von der Vermutung bestimmen ließ, eine »Indiskrerion«, die zur Veröffentlichung des Tübinger Memorandums geführt haben soll, sei ausgerechnet von vertriebenen Ostdeutschen begangen worden. Eine solche Hypothese vertritt jedenfalls Schweitzer, ohne zu bedenken, daß

7. ZEE, S. 41, Anm. 13.

8. Die einseitige Rüge der Kritiker mußte daher als eine kirchliche Billigung des Memorandums verstanden werden. Gerade dies Beispiel zeigt - ebenso wie die einseitig an die USA gerichtete ökumenische Warnung während der Kuba-Krise -, wie sehr sidi kirchliche Stellen vor Stellungnahmen zu hüten haben, die nicht allen Teilen menschlich und sachlich gereehr werden. Es war daher wohlbegründet, wenn der Göttinger Arbeitskreis in seiner Kritik am Memorandum (2. Auflage, S. 13) die erste Erklärung des Rates der EKD für unzureichend hielt. Die zweite Erklärung stellte sieh sogar nodi unmißverständlicher vor die Acht und gegen die Kritiker. Die Vermutung der öffentlimkeit und der Betroffenen blieb also bestehen, daß der Rat der EKD den Acht zumindest nahestehe. das Los der Ostdeutschen aber und ihre von Regierung und Parlament einhellig geteilten Rechtsansprüche im Rahmen der Potsdamer Absprachen außer acht lasse. Wenn nidit die verantwortlichen Erklärungen des Ostkirchen-Ausschusses vorliegen würden, könnten jene Erklärungen des Rates der EKD in ihrer die Acht begünstigenden Formulierung sehr wohl eine Stellungnahme und eine Beeinträchtigung der Gewissensfreiheit politisch handelnder Menschen vermuten lassen. In der vom Arbeitskreis getroffenen Feststellung darf aber nur dann, wie es *Sdnaeitzer* tut (ZEE, S. 41, Anm. 13), eine Ge wissensbelastung anderer gesehen werden, wenn er von der Kirdienleitung einseitige ungeprüfte Äußerungen erwartet und überdies jedermann eine schrankenlose Freiheit für die Äußerung außenpolirischer Ratschläge zubilligen will.

er damit nicht etwa nur ein unbestimmbares Kollektiv, »Vertreter der Vertriebenen-Verbände«, verdächtigt, sondern bestimmte ostdeutsche Mitglieder des Bundestages. Ein solches Vorgehen, das zum Beweis eines unzulässig hintergründigen Handeins der »Vertriebenen-Verbände« dienen soll, ist so lange nicht zu billigen, als nicht der exakte Beweis für die vorgetragenen Vermutungen beigebracht wurde. Dies unternimmt Schweitzer nicht einmal, er bemüht sich nur, einige Motive zu konstruieren, die seine Annahme begründen sollen.

Er sucht nämlich? eine Einheit gezielter Indiskretionen aus den Vorgängen um jenes Memorandum, aus dem Bekanntwerden von Privatgesprächen des Botschafters Kroll mit Chruschtschow und aus der Veröffentlichung eines sogenannten Arbeitspapiers des Borschafler-Lenkungsausschusses in Washington herzustellen, die alle nur auf die Indiskretion der gleichen Kräfte zurückzuführen seien, die in Wahrheit mit der Bekanntgabe des Memorandums bereits gegen amerikanische Diplomaten agiert hätten. Für derartige Verdächtigungen zum Nachteil der auch sonst leider oft verkannten und überheblieh behandelten Vertriebenen gibt es keine ethische Rechtfertigung.

Die Tatbestände seien in die Erinnerung gerufen: Zunächst wurde über die Gespräche des Borsdiaflers Kroll in der Presse berimtet[10]; am 24. 2. 1962 veröffentlichten die Tübinger Acht ihr Memorandum, nachdem es unmittelbar vorher auszugsweise durch dpa verbreitet worden war. Sollte diese angeblich von den »gleichen Kräflen«, den Vertriebenen, erzwungene Veröffentlichung die Stellung Krolls gefährden oder seine sofort dementierten Ansichten widerlegen? Beides konnte niemand von einer Veröffentlichung erwarten, die, wie das Memorandum, den angeblichen überlegungen des Botschafters so nahestand. Das Washingtoner Arbeitspapier jedoch wurde erst Mitte April 1962 bekannt, und zwar zunächst durch Veröffentlichungen in der US-amerikanischen Pressett,

Es bleibt das Geheimnis Sdrweitzers, wie er mit diesem Vorgang in den USA die Vertriebenen belasten will, obwohl inzwischen einwandfrei feststeht, daß die Veröffentlichung seinerzeit überhaupt nicht auf eine deutsche Indiskretion zurückzuführen ist. Es ist auch ein Rätsel, wie ausgerechnet die Vertriebenen schon im Februar geahnt haben sollen, welche Empfehlungen US-amerikanische Diplomaten erst im April aussprechen würden. Vor allem ist aber völlig unerfindlich, wie irgendein polirisch denkender Mensch auf den absurden Einfall kommen sollte, die unerwünschten Erwägungen amerikanischer Staatsbürger dadurch publizisrisdi bekämpfen zu wollen, daß er ähnliche Gedanken eines deutschen Botsdiaflers und einiger infolge fachlicher Leistungen angesehener deutscher Persönlichkeiten aus dem evangelischen Raum veröffentlicht. Tatsädilidi würde es kaum ein besseres Mittel geben, um die außenpolitischen Planer in Washington vermuten zu lassen, daß ihre überlegungen in Deutschland mit Zustimmung rechnen könnten.

Hinzu kommt, daß im Februar 1962 niemand in der Bundesrepublik mit amtlichen amerikanischen Konzessionen zu Deutschlands Lasten rechnen konnte. Denn noch im Oktober 1961 hatte der amerikaaisdie Präsident die Verhandlungen mit dem sowjetischen Außenminister Gromyko unter dem Hinweis abgebrochen, man habe in der Berlin-Erage von ihm einen Obstgarten gefordert, ihm aber nur einen Apfel geboten. Der Besuch des Bundeskanzlers im November 1961 in Washingron ergab denn auch, daß Washingron keine Kompromisse in der Deutschland-Frage einzugehen gedenke. Warum sollten also ausgerechnet "die Vertriebenen« in der von Schweitzer angenommenen

9. ZEE, S. 41 f.

10. Die erste Darstellung dieses Vorgangs enthielt der Aufsatz von *Georg Schröder* in »Die Welt« vom 17. 2. 1962. Schweitzer hat es nicht zu erklären versucht, warum der Verfasser dieses Aufsatzes für. Vertreter der Vertriebenen-Verbände« tätig geworden sein soll und wie diese vorher über die dem Botschafter *Kroll* angelasteten Aussagen unterrichtet gewesen sein sollten, die von ihm später gerade auch bezüglich der deutschen Ostgebiete mit Berufung auf sein oberschlesisches Heimatbewußtsein eindeutig dementiert wurden.

11. Hierzu wird empfohlen, sich der exakten Untersuchung von Dr, Julius Epstein zu bedienen, die zunächst in »Rheinisdier Merkur«, Nr, 35 vom 31, 8. 1962, und anschließend in gekürzter Form in .Der Spiegel«, Nr. 37 vom 12. 9. 1962, veröffentlicht wurde.

törichten Weise gegen die nicht existenten, zumindest unbekannten amerikanischen Pläne publizistisch zu Felde ziehen? Schweitzer unterstellt dies sogar für einen Augenblick, in dem alle politisch verantwortlich denkenden Deutschen, insbesondere die Anwälte der Vertriebenen, mit Interesse zum Vatikan blickten, wo der Primas von Polen, Kardinal Wyszynski, im Februar 1962 einen neuerlichen Vorstoß unternehmen konnte, um eine Veränderung der Grenzen der deutschen Ostdiözesen und damit eine formelle Anerkennung der Oder-Neiße-Linie durch die Kurie zu erreichen. Es sollte auch Sdrweitzer nicht entgangen sein, daß der Vatikan bei aller Rücksichtnahme auf die schwierige Lage des polnischen Episkopats dem nach den Konkordaten gegebenen deutschen Rechtsstandpunkt Rechnung trug und damit seiner Tradition folgte, kirchliche Grenzen nicht vor der in einem Friedensvertrag getroffenen endgültigen Festsetzung staatlicher Grenzen voreilig zu ändern. Dennoch meint Schweltzer der Öffentlichkeit vortragen zu können, daß ausgerechnet ostdeutsche Menschen so wahnsinnig gewesen sein könnten, dem Bemühen deutscher katholischer Bischöfe in den Rücken zu fallen, indem sie die Veröffentlichung einer Verzichtsäußerung prominenter evangelischer Christen erzwangen. Sicherlich wird von Menschen nicht immer nach logischen Gesichtspunkten gehandelt; hier wird aber von Schweitzer zur Stützung seiner These gar zu Irreales vermutet, wobei er bedenkenlos in Kauf nimmt, daß gerade die vorwiegend evangelischen Ostdeutschen bei einem solchen unsinnigen Handeln gegen ihre Rechte noch zusätzlich ihre Kirche vor Schwierigkeiten hätten stellen müssen. Für den »Laien« ist es unmöglich, zu erkennen, wie ein »Theologe« solch diskriminierenden Verdacht gegen Menschen zu Papier bringen kann, die nach ihrem Schicksal, so scheint mir, einen besonderen Anspruch auf seine Nächstenliebe besitzen.

Zur Verantwortung für die Mitmenschen

Schweitzer bestätigt, anerkennenswerterweise[12], daß die Massenaustreibungen ein Unrecht sind. Er befaßt sich jedoch nidir mit der reditswidrigen Annexion ostdeutschen Staatsgebiets und mit der Vorenthaltung der Selbstbestimmung, die erst alle zusammen greifbar machen, was denn die Verletzung des »Rechts auf Heimat« wahrhaft bedeutet. Nicht die Rechte und ihre Verletzung werden bestritten, sondern ihre Geltendmachung soll für den Christen »Schizophrenie« sein, weil die Verwirklichung bestehenden Rechts ihn in neue konkrete »Schuld« verstricken würde!

Mit diesem Gedankengang gibt Schweitzer jedem Rechtsbrecher und Annexionisten im internationalen Völkerleben freie Hand. Dieser braucht nur ein rechtswidriges Fait accompli zu schaffen, um gegen dessen Beseitigung gesichert zu sein, weil die Wiederherstellung des Rechtszustandes als konkrete »Schuld« zu fürchten sei. Eine solche Denkweise muß für den zwischenstaatlichen Bereich zur Anarchie führen, die nur von überlegener Gewalt so lange gebändigt wird, bis ihr Zerfall oder das Entstehen neuer Machtzentren eine Veränderung der Lage herbeiführt. Das Recht wird ausgeklammert. Ein derartiger Standpunkt endet auf der internationalen Ebene notwendigerweise bei einer machiavellistischen Politik, die nur nach Zweckmäßigkeiten, nicht aber nach Ethik und Recht fragt.

über das Recht kann gerade theologisch nur gesprochen werden, wenn sein Ursprung aus dem Dekalog erkannt ist, wenn aber auch die Feststellung des rechtlichen Tatbestandes eindeutig von den Überlegungen geschieden wird, die sich auf die Möglichkeit und die Folgen einer Rechtswiederherstellung richten. Sdrweitzer handelt umgekehrt; er sucht ein Recht für unrichtig zu erklären, weil er seine restitutio für unmöglich oder für die Ursache neuer Schuldverstrickungen hält. Dies Vorgehen scheint mir unexakt, weil nicht völkerrechtlich, sondern fehlerhaft politisch argumentiert wird und die Überlegungen dort bei einer Vermutung enden, wo eine sorgfältige Prüfung einzusetzen hat, wie nämlich bei Wiederherstellung des Rechts durch richtiges Handeln neues Unrecht, Unmenschlichkeit und damit neue Schuld im christlich-ethischen Sinne zu vermeiden sind.

Weil diese logisch notwendige Trennung zwischen dem rechtlichen Tatbestand und den praktischen Möglichkeiten seiner Wiederher-

12. ZEE, S. 49.

stellung von Sdnveitzer nidre eingehalten wird, kommt er zu einer geradezu ersdiüreernden Relativierung des Rechts, die er selber offenbar empfindet, die ihn aber nicht zu einer überprüfung seiner Meinung veranlaßt. Es kann nämlich überhaupt kein irdisches Recht geben, wenn es nicht als selbständige Größe gesehen, sondern in seiner Existenz von einer vorherigen Prüfung seiner Herstellung abhängig gemacht wird. Deren Ergebnis und damit das Recht selbst werden durch die subjektive Einsicht des einzelnen und seine Beurteilung der Zukunft, nicht aber durch die Rechtslage bestimmt.

Das Gesetz, die Gebote, sind durch Christi Evangelium nicht aufgehoben worden. Hieraus, so meine ich als theologischer Laie, hat der Christ zu folgern, daß er sich nicht nur auf eine lOveränderte Weltlage« berufen darf, die durch Christi Leben und Sterben als Versöhnungstat Gottes begründet wurde. Die irdischen Spannungen blieben unverändert, sie wurden überhöht von der Verheißung des Neuen Testaments. Damit mußte aber auch - ohne einer Gesetzesreligiosität das Wort zu reden - die Bindung an die Gebote, also die Achtung vor dem Recht zur Bewahrung vor einem »Kriege aller gegen alle« weiterhin grundlegend bleiben, die nicht nur eigenes rechtmäßiges Handeln, sondern auch die Pflicht zum Widerspruch gegen Rechtsbrüche fordern. Es genügt daher nicht, wenn Sdrweitzer Feststellt->, „daß man (dem Mitmenschen die Heimat) also keinesfalls rauben darfe, Vielmehr besteht die ethische Pflicht, seinen Nächsten vor einem solchen Raub zu bewahren, diesen Raub rückgängig zu machen und nicht etwa nachträglich zu sanktionieren, ja dabei sogar von den Beraubten diese Sanktionierurig als sittliche Tat zu fordern. Die Forderung, irdischem Recht auch durch den Schutz der Mitmenschen vor fremdem übergriff zu dienen, ist keine »überbewertung irdischer Werte«, sondern sie ist die einfachste Voraussetzung des von Gott in Ordnung und nicht in Willkür gewollten Zusammenlebens der von ihm geschaffenen und zur gerecht geregelten Herrschaft über die Welt bestellten Menschenkinder. Die Erfüllung dieser Pflicht verlangt Mut, weil häufig großen irdischen Mächten zu widerstehen ist, und sie kann nicht durch die Anerkennung vollendeter Tatsachen ersetzt werden.

Kein Christ kann annehmen, daß er seinem Gott gegenüber Rechte hat oder daß es der göttlichen Allmacht verwehrt sei, menschliche Rechte zu nehmen. Hierzu bedurfte und bedarf es keiner weiteren Ausführungen. Doch sollte nicht daran gedeutelt werden, daß sich ebensowenig ein Räuber zu seiner Entlastung auf eine von Gott über den Beraubten verhängte Strafe berufen kann, wie irgend jemand berechtigt ist, den Vertriebenen zu sagen, ihr Leid entspräche göttlichem Willen, sie hätten mit Gnade nicht zu rechnen. Gottes Wille ist uns allen verschlossen, und niemand kann sich auf ihn berufen, um das Fortbestehen von Rechten seiner Nächsten zu bestreiten.

Hiergegen wendet sich Schweltzer mit scharfer Kritik an einer"Theologie der Ordnungen«. Seine Einwendungen gegen diese und damit letztlich gegen die Lehre von den zwei Reichen bringen ihn einem Nihilismus bedenklich nahe, der alles irdische Dasein ausschließlich von der unmittelbaren Bezogenheit des Einzelmenschen auf Gott her gestalten will. Vor allem hätte er aber seine Einwendungen gegen jene Theologie, die er zu einer Mahnung an die Ostdeutschen benutzt, nicht mit dem Hinweis auf »Narionalismuse und »Rassenfanatismus« als den Folgen hemmungsloser Verehrung des »Volkes« begründen sollen. Es dürfte hilfreich sein, daran zu erinnern, daß eine Romantik vom Volke, Nationalismus und Rassenwahn, in jenem östlichen Preußen am wenigsten Eingang fanden, das seine Bürger nicht nach biologischen oder konfessionellen Gesichtspunkten differenzierte, das sich vielmehr tolerant mit der Loyalität seiner Bürger begnügtete,

13. ZEE, S. 48.

14. Wir sind nicht berufen, zu der Kritik *Schweitzers* (ZEE, S. 45 ff.) an *Künneth* Stellung zu nehmen. Die Erörterung um die Verwendung der Begriffe.Vermächtnis« oder .Gabe« halten wir jedoch für unwichtig und nicht einmal für zutreffend.

Das »Vermächtnis« scheint *Schweitzer* sprachlich mit dem »Testament« zu verwechseln. Denn jenes ist eben nicht »die letzte Verfügung eines Versrorbenen«, sondern nur eine Auflage, die in dieser für einen Begünstigten gemacht wird. Durch die Anordnung eines Vermächtnisses wird der Erbe verpflichtet, einen Teil der Erbschaft in

Zutreffend leitet Schweltzer die Christenpflicht Notleidenden und Entrechteten gegenüber daraus her, daß jedermann Gott für die von ihm gewährten irdischen Ordnungen zu danken und sie zu pflegen hat. Er rügt auch mit Recht, daß diese Verpflichtungen von den christlichen Kirchen namentlich in der Zeitspanne oft verkannt wurden, als die moderne, industrielle Massengesellschaft entstand. Damals wurden allerdings, weit mehr noch aus einem säkularisierten Freiheitsbegriff als Ordnung und Herkommen zuliebe, Rechtsbeeinträchtigungen wirtschaftlich unterlegener Menschen und Gruppen geduldet. Immerhin ist das damalige Verhalten aus einer mißverstandenen, mitunter wohl auch mißbrauchten Freiheitsidee zu erklären. Heute jedoch scheint Schweltzer den vertriebenen Ostdeutschen gegenüber nur deswegen nicht bereit, sich mit aller Kraft der Entrechteten und ihrer Zukunft anzunehmen, weil er ihr Leid, um dessen Entstehung durch Rechtsbruch er weiß, für endgültig hält. Er sieht nur die überlegene, gewaltbereite Macht, von der die Vertreibungen durchgeführt wurden; er beugt sich vor Tatsachen des Augenblicks, was weder geschichtlichem Denken entspricht noch mit christlicher Ethik vereinbar sein dürfte.

So kommt Schweitzer schließlich über seine Vermischung von Recht und politischen Möglichkeiten sowie durch seine Beugung vor überlegener Gewalt zu seinem geradezu erschreckenden Begriff »Ideologisierung des Redase.Dieser und der mit ihm verbundene Vorwurf gegen die Ostdeutschen können nur als der gewiß unbeabsichtigte Versuch einer Auflösung des Rechts überhaupt verstanden werden.

Mit »Ideologie« wird heute ein Gedankensystem bezeichnet, das sich nicht nur theoretisch ein Utopia politischer und sozialer Verhältnisse ersinnt, sondern diese dem System gemäß umzugestalten trachtet in der Annahme, damit die Welt zu verbessern. »Ideologisierung des Redits« soll nach Schweitzer besagen, es werde zu einem unrealisierbaren Wunschbild und damit zu einem Hemmnis jeder Entwicklung. Als Theologe gerade sollte er wissen, daß das Recht ständig »auf dem Wege« ist, also nach seiner Durchsetzung strebt. Wollen wir auch von einer »Ideologisierung« des Dekalogs, des Ursprungs allen christlichen Rechts, oder einzelner seiner Gebote sprechen, mit denen das Verbot von rechtswidrigen Annexionen und Massenaustreibungen getroffen wird? Hier wird tatsächlich die Auflösung jeder Rechtsordnung empfohlen, und zwar aus der Vorstellung, wer die staatlichen Rechte auf das östliche Deutschland, auf die Selbstbestimmung seiner angestammten Bevölkerung und die Menschenrechte vertritt, lebe in dem Wahn, die Berufung auf das geltende Recht sei bereits seine Durchsetzung, ja könne alle Weltprobleme lösen.

Diese kurzschlüssige Betrachtungsweise, der hier auch Schweitzer erlag, ist leider nicht selten zu beobachten. Sie glaubt gerade den Ostdeutschen die Fähigkeit absprechen zu dürfen, sich über die bitterernste Lage Deutschlands ein zutreffendes Bild zu machen. Tatsächlich weiß aber wohl niemand besser als der Ostdeutsche, und zwar aus seinem eigenen Erleben, welche brutale Gewalt, die heute an Eibe und Werra steht, ihm die Heimat raubte. Die Ostdeutschen machen sich auch wahrlich keine Illusionen darüber, wie wenig Hilfe gegenwärtig für die Durchsetzung ihrer Rechte von westlichen Bündnispartnern zu erwarten ist, unterscheiden sich jedoch dadurch grundlegend von Schweitzer, daß ihr Vertrauen in die Gerechtigkeit des allmächtigen Gottes und ihr Pflichtgefühl gegenüber den kommenden Generationen ihnen die unbeirrbare Wahrung der Rechte auferlegt. Sie wissen, daß alle notwendige Beweglichkeit der Politik sich auf ihre Mittel und Methoden beschränkt, die sich aus der laufendem Wechsel unterworfenen Lage ergeben. Die auf Recht gegründeten staatlichen Ziele jedoch bleiben

---

bestimmter Weise und zugunsten Dritter zu verwenden. Der Erbe ist nicht berechtigt, die letztwillige Anordnung zum Nachteil der Begünstigten zu ändern. Der von *Künneth* verwandte Begriff »Vermädienis« scheine mir daher hervorragend geeignet, deutlich zu machen, daß die Menschen, die allzumal Erben des Neuen Testamentes sind, nicht befugt sein können, die göttliche Erhaltensordnung zum Nachteil ihrer Nächsten zu beeinträchtigen. Sie würden damit Gottes Willen zuwiderhandeln, der ihrem Einfluß noch weit mehr entrückt ist als der letzte Wille Verstorbener. Jedes Vermächtnis im Testament ist überdies eine ebenso freiwillige Zuwendung an den Begünstigten, wie es Sdrweitzer für seine »unverdienre Gabe« fordert.

unverrückbar. In dieser Weise ist alle Außenpolitik auf die Zukunft gerichtet. Sie darf, wie Schweitzer vorschlägt, rechtmäßige Ziele nicht taktischen überlegungen des Augenblicks opfern. Er scheint letztlich auf dem Standpunkt zu stehen, daß zugegebenermaßen das NS-Regime das Recht durch bloße Gewalt zu ersetzen suchte und daran scheiterte, daß heute aber Deutschlands Machtlosigkeit in gleicher Weise zu seiner Rechtlosigkeit führen soll. Damals und hier ist die Mißachtung geltenden Rechts ursächlich für ein Handeln und für Empfehlungen, die nur aus der Vorstellung zu erklären sind, daß jede staatliche Politik außerhalb von Moral und Recht stände und sich bloß nach Zweckmäßigkeit zu richten habe.

Nur so wird erklärlich, daß Schweitzer bedauernd schreibt, »es wird nur ein echtes Rechtsbewußtsein in den Dienst der Erreichung dieses Zieles (Ostdeutschland) gestellt«, Hier haben sich die Gedanken verwirrt, die um Recht und Interessen im menschlichen und staatlichen Leben kreisen. Die maßgebliche Bedeutung von Interessen für das Handeln der Menschen, der Staaten und selbst der kirchlichen Körperschaft wird niemand bestreiten. Entscheidend ist nur, ob die Wahrnehmung der Interessen dem Rechte entspricht oder ihm zuwider betrieben wird.

Deutschlands als Verfassungsgebot festgelegte Ziele, die Schweitzer auf die Interessen der Ostdeutschen zu reduzieren sucht, stehen in völliger Übereinstimmung mit dem Recht, wie dies bei der außenpolitischen Vertretung von Interessen nicht allzuoft in der Geschichte der Fall war. Diese übereinstimmung von Recht und Interessen wird Schweltzer aber nicht zum Anlaß, sie gleichfalls und als die seines Gemeinwesens zu vertreten, sondern im Gegenteil von einer »Ideologisierung des Rechts« zu sprechen und die Inanspruchnahme eines echten Rechtsbewußtseins zu rügen[15].

Welche Emotionen aber müssen am Werke Zurückhaltung seinem Staate bei Vertretung eigener Rechte und Interessen auferlegt ist. Nirgends, wenn nicht von den rechtswidrigen Okkupanten des ostdeutschen Staatsgebietes, wird jedoch deren Nichtachtung gefordert oder erwartet, sie vermöchte auch nicht außenpolitisches Vertrauen zu begründen.

Die Außerachtlassung eigener Rechte, mit der augenblicklichen internationalen Lage begründet, kann bei anderen Staaten nur die Ungewißheit schaffen, wie sich denn Deutschlands Verhalten mit der unvermeidbaren, laufenden Veränderung der außenpolitischen Situation gestalten wird. Mißtrauen würde gesät statt Vertrauen, und rasch würden jene Stimmen vernehmbar sein, die den Deutschen ohnehin Anmaßung und Herrschsucht im Siege, in der Niederlage aber Würdelosigkeit, Kriecherei und Selbstmitleid nachsagen.

Das Vertrauen zwischen den Staaten beruht weitestgehend auf der Gewißheit ihres rechtmäßigen Handelns. Dazu gehört gleichermaßen im Glück und Unglück die Achtung vor den Rechten der Nachbarn wie die Bewahrung des eigenen rechtmäßigen Erbes.«

Wie, so ist *Schweitzer* zu fragen, stellt er sich ein Vertrauen der westlichen Gemeinschaft zur Bündnistreue eines Deutschlands vor, das seine eigenen Rechte nicht achtet, aber in Krisen für andere Bündnispartner tätig werden soll! Ein Staat, der seine eigenen wohlberechtigten Interessen bedenkenlos opfert, kann nicht erwarten, daß er dadurch die Überzeugung seiner Partner stärkt, von ihm Hilfe im Bündnisfalle zu erhalten. Es sei aber auch zur Überlegung empfohlen, ob Polen mit seiner nationalbewußten Bevölkerung Deutschlands Verzicht auf sein ostdeutsches Territorium überhaupt für glaubwürdig halten könnte. Dazu muß im Auge behalten werden, daß der Anspruch auf einen eigenen Staat im polnischen Volk unter weit ungünstigeren rechtlichen und politischen Bedingungen weit über 100 Jahre aufrechterhalten wurde. Das durch Generationen unbeirrbar beibehaltene Ziel wurde schließlich nur deswegen erreicht, weil nach dem ersten Weltkrieg die drei Teilungsmächte - Rußland, Osterrcich, Preußen – fast gleichzeitig zusammenbrachen, ein unvorhersehbarer »historischer Zufalle, zumal die Mächte nicht in einer Front, sondern gegeneinander kämpften, also Sieger und Besiegte zu erwarten waren, von keiner Seite aber die Errichtung eines alle drei Teilungsgebiete umfassenden polnischen Staates. Wer kann die zukünftigen Wege der Völker bestimmen? Allein der allmächtige Gott, »in dessen Reich man das Recht lieb hat«.

15. Deswegen will Schweltzer (ZEE, S. 16, Anm, 55) auch nicht den Bedenken der Göttinger Kritik am Tübinger Memorandum folgen, die unter anderem folgendes aussprach:
»Jedermann weiß, wie das zwischenstaatliche Vertrauen zu Deutschland durch Rechtsbruch und Unmenschlichkeit verspielt wurde. Jeder Deutsche wird sich daher auch bewußt sein, welche

sein, die Sdrweitzerts schreiben ließen: »Hier droht ein Meinungsterror, der sich oft dessen nicht einmal bewußt zu sein scheint, wie stark er an die Racheinstinkte eines geschlagenen Volkes appelliert, die natürlich leicht zu erregen sind – nicht nur bei den Vertriebenen.« Hier werden bedenkenlos jene Thesen des Ostblocks übernommen und damit für dessen propagandistischen Gebrauch bestätigt, die der Bundesrepublik und namentlich den ostdeutschen Vertriebenen einen »Revanchismus« andichten wollen. Hiermit erstrebt der Ostblock, und leider nicht ohne Erfolg, dem westlichen Deutschland vor der Welt ein Vergeltungsstreben zu unterstellen, mit dem er zugleich die Sicherung rechtswidriger Annexionen und die Verschleierung menschenrechtswidriger Massenvertreibungen betreiben will. Der eigene Rechtsbruch soll durch die Verdächtigung dessen verborgen werden, der für die Wiederherstellung seiner Rechte eintritt. Von einer gezielten Propaganda wird die Sachlage auf den Kopf gestellt! Das gleiche Argument in einer Zeitschrift wiederzufinden, die evangelischer Ethik dienen will, also von wahrer Nächstenliebe getragen sein sollte, ist erschütternd. Auch Schweitzer ist die vom Herrn Bundespräsidenten als vorbildlich bezeichnete Charta der Vertriebenen mit ihrem ehrlich gemeinten Verzicht auf Rache und Vergeltung bekannt. Auch Schweltzer muß wissen, wie sehr sich gerade die ostdeutsdien Vertriebenen im Geist dieser Charta um eine echte und gerechte Verständigung mit ihrem polnischen Nachbarvolk bemühen, wie ergeben und würdig sie ihr schweres Schicksal tragen.

Dies christliche Verhalten aber wird überfordert, wenn den Ostdeutschen noch obendrein abverlangt wird, das erlittene Unrecht für Recht zu erklären. Hiermit werden die christlieh-ethischen Befugnisse überschritten. Niemand kann sich unter Berufung auf eine christlidie Ethik, von einer Schuld der Gesamtheit ausgehend, anmaßen, eine für diese Schuld gebilligte Sühneleistung von einer Bevölkerungsgruppe allein zu fordern. Dies läßt sich auch nicht mit dem Streben nach Lösung einer »Verkrampfung« und mit dem Bemühen um ein »seelsorgerlidies Wort« begründen, das viele Seelen verbittern muß.

Besonders bedauerlich wird es, wenn die ebenso klare wie unzulässige Forderung auf eine stellvertretende Sühneleistung der Ostdeutschen durch den Versuch verschleiert wird, das Vertreibungs-Schieksal zu verharmlosen. So hoch wir es Schweitzer anrechnen, daß er die fremde Verwaltung der Ostprovinzen als »eine ungeheuere seelische Belastung« empfindet, was für sein fortbestehendes Deutschlandbild spricht und dem Sehrnerz vergleichbar ist, den Staatsbürger oft zu tragen hatten, wenn Niederlagen Gebietsveränderungen zur Folge hatten – so wenig können dies Empfinden und der Hinweis auf materielle Verluste allenthalben in Deutschland die Austreibung in ihrer Einmaligkeit auch nur annähernd erfassen. Sie sind nämlich, wie Schweitzer selbst in seinen Ausführungen zum Begriff »Heimat« dartut, nicht nur geographisch oder an den materiellen Verlusten zu begreifen. Sie haben vielmehr in Jahrhunderten gewachsene Lebensgemeinsdiaflen gewaltsam zerstört, Kind und Kindes-Kind ihrer Bindungen beraubt und die Gräber der Vorfahren fremder Willkür überantwortet. Derartiges Geschehen läßt sich nicht mit Zerstörungen oder vorübergehender Evakuierung vergleichen.

In diesem Zusammenhange sollte nicht mit dem billigen Hinweis auf ein in die Zukunft gerichtetes Rechtsverständnis gearbeitet werden oder gar auf das ehrwürdige Wort aus 2. Kor. 5, 17. So sehr der Neuanfang vor Gott Inhalt der diristliehen Verheißung ist, so wenig ist irgend jemand befugt, mit der Zukunft des eigenen Gemeinwesens, und dann noch auf Kosten eines bestimmten Teils seiner Mitbürger, »Experimente« zu machen, die über die Zukunft der Gesamtheit und der kommenden Generationen entscheiden. Hier vergißt Schweitzer, daß er nidit von seinen eigenen menschlichen Möglichkeiten eines Neubeginns schreibt, sondern daß er Empfehlungen für das Gemeinwesen ausspricht, dem er wie der verantwortliehe Staatsmann zu dienen hat.

In seine theologischen und rechtlichen Erwägungen hat sich außerdem erneut eine bloße Tatsamenbeurteilung eingeschlichen, wenn er von »unerfüllbaren« Ansprüchen schreibt, deren Geltendmacheng auch Gott von den Menschen nicht fordere. Die Unerfüllbarkeit wird in

16. ZEE, S. 56.

einem die Politik der Bundesregierung und des Bundesparlaments diffamierenden Nonkonformismus unterstellt, obwohl auch Schweltzer jeder Blick in die Zukunft verwehrt ist. Gottes Wort sollte ebensowenig von menschlichenWünschen wie von persönlicher Verzagtheit her ausgelegt werden, die unhistorisch einen bestehenden Zustand für unabänderlich erklärt.

Schweltzer macht es sich gar zu leicht, wenn er die polemische Feststellung triffi:, Gott verlange nicht das Festhalten an sIllusionen«, Für solche hält er, jeden Zweifel ausschließend, die angebliche Seßhaftigkeit der in den Ostprovinzen angesiedelten polnischen Bevölkerung. Er unterrichtet uns allerdings nicht, woher seine so apodiktisch vorgetragenen Sachkenntnisse stammen. Ihm sei nur in aller Bescheidenheit entgegengehalten, daß die Fluktuation der polnischen Menschen in den Oder-Neiße-Gebieten unverändert eines der schwierigsten Probleme der polnischen Verwaltung ist. Ein in sich geschlossener und seßhafter Volkskörper hat sich noch nicht gebildet; dies wäre auch geradezu wunderbar, da er aus den verschiedenartigsten Elementen zusammengezogen oder gar zusammengezwungen wurde. Auch sind uns zahlreiche Zeugnisse bekannt, daß die polnischen Neusiedler in den deutschen Ostgebieren, die nur zu 23 % selbst Heimatvertriebene sind, trotz der gegensätzlichen Propaganda des sie beherrschenden, aber von ihnen abgelehnten kommunistischen Regimes in ihrem Gewissen über die rechtlich-ethische Grundlage ihres Besitzes weitgehend beunruhigt sind.

Kein. verantwortlicher Staatsbürger, mag er nun Pole oder Deutscher sein, wird das Geschehene für ungeschehen halten, am wenigsten die Ostdeutschen ihre eigene Vertreibung. Deswegen wird von ihnen auch nicht mit »rieanenhafler Gewalt« von einem "gedachten Nullpunkt« aus "die vom NS-Regime verdorbene Gelegenheit neu« erstrebt. Hier wird emotional ein schwerer Verdacht ohne jeden Anschein eines Begründungsversuches ausgesprochen. Dieser Verdacht wurde wohl für erforderlich gehalten, um in künstlichem Gegensatz dazu von geschichtlichem Denken und von der Beachtung bestehender Tatsachen schreiben zu können. Dabei ist es nur eine Binsenwahrheit, daß jedes realpolitische Handeln von den Gegebenheiten des Augenblicks auszugehen hat. Diese bestimmen seine Methoden, sind aber kein unveränderlicher Status, der trotz seiner Rechtswidrigkeit zu billigen ist. Das wäre die utopische Vermutung vom Ende aller Außenpolitik, die weit ernstere Anforderungen stellt als die Anerkennung eines bestehenden Zustandes. Das wäre verantwortungslos gegenüber der Zukunft und vor allem im höchsten Maße unhistorisdr,

Dem Gemeinwesen ist nach Christi Gebot (Matth. 22, 21) und der auf ihm gegründeten Zwei-Reiche-Lehre Luthers zu dienen. Dieser Dienst ist also nicht nur staatsbürgerliche Pflicht, sondern wahre christliche Nächstenliebe, die sich für Leben, Sicherheit und Rechte der Mitbürger verantwortlich weiß und dabei selbstverständlich auch das verantwortliche Denken und Tun für den Nachbarn mit einbezieht. Solche Nächstenliebe allein trägt ein wahrhaft auf die Zukunft gerichtetes Handeln und ein auf die Zukunft bezogenes Rechtsverständnis, das sich nicht in der verzichtenden Anerkennung erlittenen Unrechts erschöpft,

In diesem Zusammenhang darf billig bezweifelt werden, daß die Stärke der Theologie *Karl Bartbs*, deren außerordentliche Bedeutung keineswegs geleugnet wird, gerade darin bestehen soll, daß sie, auch bei der Beurteilung der hier besprochenen Thematik, den zweiten Artikel vor den ersten setzt und damit die Empfehlung nahelegt, auch bei der Beurteilung der Zwei-Reiche-Situation ("Christ und Obrigkeit«) stets beim zweiten Artikel einzusetzeni/, Das Paulus-Wort an die Korinther (1. Kor. 15, 24) steht dem entgegen. Erst wenn mit der Wiederkunft Christi »das Ende« gekommen ist, wenn er das Reich Gott und dem Vater überantworten wird, erst *dann* wird er "aufheben alle Herrschaft und alle Obrigkeit und Oewalr«. Bis zu jener Endzeit bleibt es bei der in Römer 13 vorgeschriebenen Gehorsamspflicht gegenüber der weltlichen Obrigkeit – auch hinsichtlich der von ihr in der Präambel des Grundgesetzes aufgestellten Forderung, "in freier Selbstbestimmung die Einheit und Freiheit Deutschlands zu vollenden«.

Das Recht der Völkerwelt steht nicht im Widerspruch zu der es überhöhenden Gerechtigkeit des Reiches Gottes, und die Heimatlosigkeit des menschgewordenen Gottessohnes liegt

17. ZEE, S. 47.

auf einer völlig anderen Ebene als die mit Gewalt erzwungene Heimatlosigkeit des ostdeutschen Menschen, der aus einem seit Jahrhunderten fast völlig deutschen Raum vertrieben wurde.

Woher weiß übrigens Schweitzer so sicher, daß die Heimsuchung der Ostdeutschen Gottes Strafe für »die deutsche Schuld« ist? Woher kommt ihm die Erkenntnis, daß die Strafe überdies unabänderlich ist? Trotzdem folgert er aus einer selbst gesetzten Prämisse unter Berufung auf Bibel und Luther, daß der von Gottes Strafe Getroffene nicht um sein Recht ringen und um ihre Aufhebung bitten dürfe. Konkret heißt dies: Die Ostdeutschen sollen widerspruchslos und ohne Hoffnung auf Gnade ein von Schwoitzer und seinen Gesinnungsgenossen für eine göttliche Strafe erklärtes Unrecht an Stelle des Gemeinwesens tragen. Dabei verweist er selbst auf das babylonische Exil des Volkes Israel, das durch Gottes Gnadenerweis sein Ende fand. Israel hatte sich in der Zwischenzeit demütig seinem Leid gebeugt, es hatte aber nicht den Ansprudi auf sein Land aufgegeben. Dies aber gerade fordert Sdiweitzer von den Ostdeutschen, die ihr Schicksal der Vertreibung gottergeben und versöhnungsbereit zu tragen wissen.

Niemand von uns - er sei denn ein berufener Prophet - kann sich anmaßen, Gottes Willen so zu kennen, daß er aus solehern Wissen konkrete außenpolirische Ratschläge ableiten kann, wie es die Tübinger Acht, wie es mit ihnen Gollwitzer und Sdiweitzer tun. Damit entziehen sie sich nicht nur ihrer schweren Verantwortung dem Gemeinwesen und den kommenden Generationen gegenüber, sondern laufen Gefahr, neue deutsche Schuld auf sich zu laden.

Es ist zweifellos der evangelischen Theologie wichtiges Amt, die Gläubigen und Ungläubigen zur Erkenntnis ihrer Sünden und zu aufrichtiger Buße aufzurufen. Darin gleicht ihre Mission dem Auftrag der Propheten des Alten Testaments und der Apostel des Neuen Bundes. Aber schon die Propheten, die den Weg des Erlösers zwar vorausschauend verkündet, wenn audi nicht mit- oder nacherlebend erkannt hatten, ließen ihre Bußpredigten in die Heilsbotschaft der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade ausklingen. Ihre Verheißung meinte in erster Linie das Ziel des himmlischen Jerusalems; doch sie vergaß auch nicht das menschliche Recht und die Heimkehr der Vertriebenen in die Heimat ihrer Väter. Dabei ist es unerheblich, daß der Deutero-Jesajas - im Untersmied zu anderen Propheten - vermutlich erst drei Jahrzehnte nach Beginn der Babylonischen Gefangenschaft sein Volk mit dieser Gnadenbotschaft tröstete *(Jes. 40-55). Dieser Trost* erhellt das gesamte prophetische Wort bei all seinen harten Vorwürfen. Und schon in der ersten Hälfte des Buches Jesaja stehen in den Kapiteln 33, 35 und 38 herrliche Verheißungen für das Volk Israel, aber wohl auch für die Vertriebenen aller Völker und Zeiten. Neben der Bußpredigt steht kein Verzicht, sondern die Botschafl von Recht und Gnade - wie bei den großen, so auch bei den kleinen Propheten, etwa bei Amos (Kap. 5, 24): »Es soll aber das Recht offenbart werden wie Wasser und die Gerechtigkeit wie ein starker Strom.«

J. Frhr. v. Braun *Göttingen*

Diskussionsbeitrag **zum Thema** »Recht **auf** Heimat«

von

KURT RABL

1.

Im Zusammenhang mit einer überwiegend tagespolitischen Auseinandersetzung, die sich innerhalb und außerhalb deutscher evangelischer Kreise vor einiger Zeit abgespielt und Aufmerksamkeit gefunden, im folgenden jedoch nicht zu interessieren hat, sind in der »Zeitschrift für Evangelische Ethik« von Prof. Dr. *W. Schweitzer* audi eine Reihe kritischer Bemerkungen über einen Teilbereich eines in sich gesmlossenen wissenschaftlichen Unternehmens gemacht wor-

den, das längst abgewickelt war, als jene Auseinandersetzungen begannen. Bei diesem Unternehmen handelte es sich um den Versuch, den Begriff »Recht auf die Heimare objektiv zu bestimmen, das heißt unter Beiziehung relevanten Materials aus einschIagig angrenzenden Wissensgebieten juristisch zu klären (vgl. Das Recht auf die Heimat, Bd. 1–4, München 1958-1960; insgesamt etwa 950 Seiten). Dieser Versuch hat nichtdeutsehe - vor allem auch zwei schweizerische und je einen lettischen und tschechischen - und deutsche Gelehrte auf interkonfessionell-überparteilicher Grundlage zwei Jahre lang in regelmäßigenZeitabständen vereint; von den insgesamt 14 theologischen, soziologischen, psychologischen, medizinischen und juristischen Referenten - Inländer und Ausländer zusammengerechnet - waren insgesamt drei deutsche Heimatvertriebene, davon zwei institutionell mit deutschen Universitäten verbunden, der dritte Leiter eines wissenschaftlichenBundesinstituts,

Das Unternehmen wurde gemeinsam von einer Evangelischen Akademie und einem katholischen wissenschaftlichen Institut akademischen Ranges getragen. Die Initiative ist von beiden Seiten ausgegangen. Man stand offenbar auf dem Standpunkt, daß die Entwurzelung von etwa 60 Millionen Menschen allein in Europa seit 1913 nicht nur juristische, sondern auch - um nur von ihnen zu sprechen - sozialethische und seelsorgerische Fragen aufwerfe, die unvoreingenommener Erörterung bedürften. Einigkeit bestand jedoch darüber, daß in erster Linie auf die Klärung der rechtswissenschaftliehen Befunde und Bezüge zu achten sei, wobei den Beteiligten völlige Freiheit zugesichert war, ohne jede Rücksicht auf die Verwertbarkeit ihrer wissenschaftlichen Ergebnisse für die beiden kirchlichen Institutionen zu verfahren. Unter dieser Voraussetzung hat der Unterzeichnete übernommen, dabei zu helfen. Da er selbst weder Vertriebener noch auch nur deutscher Staatsangehöriger ist, sich aber seit einiger Zeit auf einschlägige wissenschaftliche Forschungsaufgaben im Grenzbereich zwischen Völkerrecht, vergleichendem Staatsrecht, Gesellschaftslehre und Zeitgeschichte spezialisiert hat, ist ihm sowohl von katholischer wie evangelischer Seite nahegelegt worden, sich nicht zu versagen.

Nunmehr wird der Vorwurf erhoben, daß diese ganze Arbeit letztlich einer »Ideologisierung« des Begriffs »Recht auf die Heimare diene.

2.

Seit der Wende vom 18. und 19. Jahrhundert, vollends aber seit *Marx'*, gemeinsam mit *Friedrieb Engels* und *Moses Heß* erstellter Schmähschrift sDie deutsche Ideologie« (1845/46) hat das Wort »Ideologie« einen üblen Klang. Es dient der Verdächtigung und Herabsetzung gegnerischer Meinungen; unter »Ideologie« versteht man - nach den Worten einer modernen deutschen wissenschaftstheoretischen Definition (vgl. *E. Topitseb*, in: Staatslexikon, 6. Aufl., Bd, 4, Freiburg/Br. 1959, Sp, 193ff.; im gleichen Sinn auch *N. Birnbaum*, Ideologie, in: RGG Bd. 3, Tübingen 1959, Sp. 567 ff.) - ein Gefüge mangelhaft durchdachter oder teilweise oder gar ganzlieh unwahrer Behauptungen, deren Mängel auf die Befangenheiten und Vorurteile derer zurückzuführen sind, die sie (meist aus eigensüchtigen Motiven) aufstellen. Der Vorwurf, etwas »ideologisieren« zu wollen oder gar bereits »ideologisiert« zu haben, bedeutet also, daß etwas Zutreffendes verfälscht, etwas Vollkommenes beschädigt oder unbrauchbar gemacht wird. Zwar kann der Fehlsame sich bei seinem objektiv verderblichen Tun auf einen subjektiv guten Glauben berufen. Dieser fällt jedoch augenblicklich zu Boden, sobald ihm die Möglichkeit eröffnet wird, das Verwerfliche seines Tuns zu erkennen: befestigt er sich jedoch dennoch in seinen Ansichten, so wird, was vorher etwa noch als Irrtum angesehen werden konnte, vollends zu vorsätzlich böser Tat.

Auf geistigem und zumal auf ethischem Feld kann es kaum etwas geben, das schwerer wöge als dieser Anwurf. Es ist in vollem Bewußtsein des Ungeheuerlichen, das sowohl einer Reihe angesehener ausländischer und inländischer Gelehrter als auch dem Unterzeichneten persönlich angelastet wird, wenn er versucht, zu den Auslassungen des Herrn Herausgebers ein paar, den Gegenstand notwendigerweise keinesfalls erschöpfende Bemerkungen zu machen. Dabei darf dankbar verzeichnet werden, daß der Herr Herausgeber von sich aus in Heft 2 der vorliegenden Zeitschrift dafür zu sorgen versucht hat, einige Irrtümer über Vorgeschichte und Teilnehmerkreis der wissenschaftlichen Zusammen-

künfte zu Fragen des »Rechts auf die Heimat« richtigzustellen (s. o. S. 128); Irrtümer allerdings (dies muß mit wirklichem Bedauern ausgesprochen werden), die sich auf Grund rechtzeitiger Rückfragen bei irgendeinem der Angegriffenen hätten vermeiden lassen. Diesen Hinweis würde sich der Unterzeichnete versagt haben, wenn es nicht gölte, von dem seinerzeit einträchtig von Nichtdeutschen und Deutschen, Heimatverbliebenen und auch wenigen Heimatvertriebenen unternommenen Werk den Makel fernzuhalten, als handle es sich um die Propagandaunternehmung einiger selbstsüchtig interessierter Mißvergnügter: ein Eindruck, der bei Ununterrichteten durch die Art und Weise entstanden ist - und entstehen mußte -, mit der der Herr Herausgeber gemeint hat, seine Kritik üben zu müssen. Daß dabei - wenn auch nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit jenen wissensdiafflichen Zusammenkünften - Ausdrücke wie »Meinungsterror« und »Radieinstinkte« gebraucht wurden (S. 56), kann nicht hingenommen werden; gegen eine solche Art verunglimpfender Polemik sei hier mit allem Nachdruck Verwahrung eingelegt.

Wie sehr eine solche Kritik jenen Kreis von Wissenschaftlern zu Unrecht triffi:, kann am besten an Hand eines Kernsatzes der Darlegungen des Herrn Herausgebers nachgewiesen werden; er sagt nämlich selbst: »Daß die Menschen heute eines wirksamen Schutzes gegen Vertreibungen bedürfen, kann nicht geleugnet werden« (S. 53). In der Tat ist es dieses und kein anderes Anliegen, das alle jene, die damals mitgearbeitet haben, beschäftigt hat; wer die Einführungsworte und Beratungsergebnisse der vier Tagungen kritisch, zugleich jedoch unvoreingenommen prüft, wird in guten Treuen zu keinem anderen Ergebnis kommen können. Muß man darauf aufmerksam machen, daß von insgesamt 19 Referaten nicht mehr als ein einziges sich ausschließlich mit den Fragen und Sorgen deutscher Außenpolitik seit 1945/1949 im allgemeinen und dem Schicksal sowie den etwaigen Rechtsansprüchen der deutschen Vertriebenen im besonderen befaßt hat? Nicht ohne Absicht ist auch gerade dieses Referat auf die letzte Zusammenkunft verschoben und einem Referenten schweizerischer Herkunft anvertraut worden. Dabei war überdies nur von einem Teilaspekt des deutschen Vertriebenenproblems die Rede; die Frage der Suderendeutschen zum Beispiel war ausgespart und ist noch nicht einmal in der Aussprache trotz einer bereitwilligen Bemerkung des Referenten mehr als nur ganz flüchtig berührt worden (Bd. 4, S. 70 ff., S. 90 ff.). Maßgebend für diese Stoffgestaltung und -verteilung war der Satz, daß die Frage eines völkerrechtlichen Vertreibungs- und Deportationsschutzes »nichr ausschließlich aus dem deutschen Gesichtswinkel gesehen und erörtert werden« könne, wiewohl »die Deutschen unter denen zu sein scheinen, die in erster Linie aufgerufen sind, sich mit ihr zu befassen und einen Beitrag zur Lösung zu leisten« (Bd. 1, S. 7). - Warum? Weil »die Leiter der deutschen Politik an dieser Katastrophe (nämlich am Heimatverlust von etwa 45 Millionen europäischer Menschen ohne Rücksicht auf ihre Volkszugehörigkeit zwischen 1939 und 1949) aktiv beteiligt, Angehörige des deutschen Volkes hingegen vor und nach 1945 passiv von ihr betroffen worden sind« (Bd. 4, S. 349). Bis zum Beweis des Gegenteils - der bislang nicht geführt, ja: noch nicht einmal versucht worden ist - hält der Unterzeichnete diesen Satz für richtig und glaubt daher, daß er recht daran getan hat, sich an ihn zu halten.

3.

Leider ist der Unterzeichnete gezwungen, auch sich selbst zu verteidigen; er tut es - was man ihm bitte glauben möge - ausschließlich der Sache wegen. Es handelt sich um den Vortrag des katholisch-theologischen Referenten, Prof. D. Dr, *Georg Stegmund* (Fulda), mitsamt eines Teils der nachfolgenden Aussprache. Bei Behandlung seines Themas - »Die Frage des Rechts auf die Heimat in katholischer Sidit« - hat Siegmund genau zwischen Naturrecht und positivem Recht unterschieden. Der Mensch habe ein natürliches Recht auf Heimat, während sich das Recht auf seine konkrete, geschichtlich bestimmte Heimat auf positive Titel stütze (Bd, 1, S. 47). Je fester die neue Generation in der neuen Heimat Wurzel schlage, desto mehr schwäche sich andererseits ihr natürlicher Anspruch auf die frühere Heimat ab. Ganz anders stehe es hingegen mit den positiven Rechtstiteln auf die alte Heimat; diese blieben »trotz aller entgegenstehenden provisorischen Regelungen bestehen« (S. 51).

In der Aussprache ist ausschließlich von der narurrechtlidien Seite der Sache die Rede gewesen (5. 52 ff.); die positivrechtliche - sie ist, was immer für das Naturrecht namentlich in seiner karholischen Konzeption zu sagen sein mag, für den Juristen praktisch sehr oft die wichtigere - gab keine Rätsel auf. Die Aufgabe war gestellt: zu prüfen, inwieweit ein allgemeinmenschliches und allgemeingültiges - also nicht etwa auf die deutsdien Vertriebenen besdiränktes - »Redit auf die Heimare im positiven modernen Völkerrecht nachweisbar sei. Gelang dieser Nachweis, so konnte die naturrechtliche Frage, obwohl an sich selbstverständlich immer interessant und erörterungswürdig, in den Hintergrund treten. Nun ist dieser Nachweis-zumindest nach Meinung des Unterzeichneten - gelungen; man lese die Zusammenfassung der Beratungsergebnisse in Band 3 (S. 255 f.) und Band 4 (S. 354 ff.), Aus dieser Sicht riickt die naturrechtliche Frage in die zweite Reihe.

Dieser Gesichtspunkt ist entscheidend. Er ist um so mehr festzuhalten, als er der Aufmerksamkeit des Herrn Herausgebers entgangen zu sein scheint. Hingegen hat die Erörterung der Naturrechtsfrage, die sich im Anschluß an das Siegmundsche Referat anspann, sein Interesse ausschließlich auf sich gezogen, und dem Unterzeichneten wird der Vorwurf gemacht, die Ausführungen Siegmunds einseitig ausgelegt - das heißt im Licht des »Ideologiee-Vorwurfs: gefälscht - zu haben. Diese Beschuldigung wiegt auch dann schwer, wenn sie sich - wie es der Fall ist - auf einen im vorliegenden Zusammenhang zweitrangigen Aspekt bezieht; aus der (objektiv falschen) Sicht des Herrn Herausgebers, der dem fraglichen Gedankengang zentrale Bedeutung zumißt, ist sie um so ernster zu nehmen. Ein wenn auch möglichst gedrängter Nachweis ihrer Haltlosigkeit erscheint daher unerläßlich,

In der Aussprache zum Siegmundschen Vortrag hat unter anderem eine Rolle gespielt, wie der Begriff des dem Menschen Notwendigen - Siegmund. »Der Mensch hat das Recht auf die Güter, die zu seiner Entfaltung notwendig sind« (S. 53) - genau zu umschreiben sei. In diesem Zusammenhang stellte Siegmund einerseits klar, daß ein naturrechtlicher Anspruch auf die frühere Heimat unter anderem so lange gegeben sei, als die Betroffenen die Vertreibung als Unrecht empfänden (ebd.), und daß dieses Bewußtsein durch die gesellschafbliche und wirtschaftliche Eingliederung am Zufluchtsort nicht schwinde; »mit der Erfüllung wirtschaftlicher und stofflicher Notwendigkeiten allein ist es nicht getane (S. 54). Der Unterzeichnete hat dies - wie ihm nach wie vor erscheint, zutreffend - dahin präzisiert, daß also gegen Menschen, ,.die, obwohl materiell eingegliedert, dennoch am Gedanken der Heimatverbundenheit festhalten und trachten, ihr Rechtsbewußtsein nicht verkümmern zu lassen, der Vorwurf des Mißbrauchs naturrechtlicher Kategorien nicht erhoben werden kann« (ebd.),

Nun hatte Siegmund kurz zuvor auf eine Frage gemeint, daß die Anzahl der Menschen, deren Rechtsbewußtsein sich gegen das Leben in der neuen Umgebung wehre, ständig nachlasse, und beigefügt, daß »unter bestimmten Umständen - nämlich dann, wenn die Betroffenen und ihre Nachfahren die ihnen geraubte Heimat nur noch teilweise oder vielleicht gar nicht mehr besiedeln können oder wollen ... - ein Zeitpunkt eintreten kann, an dem die Betroffenen ihre Zustimmung (nämlich zur Besiedlung ihres früheren Bodens durch ein anderes Volk, das ihn seines natürlichen Wachstums wegen dringend benötige) nicht mehr verweigern können, ohne ihrerseits gegen das Naturrecht zu verstoßen« (S. 53). Dem Unterzeichneten wird angesidits dieser Bekundung vom Herrn Herausgeber vorgeworfen, einem »bedenklichen Mißverseändnis« erlegen zu sein, als er Siegmunds Worte so, wie geschehen, analysierte (S. 51 der Zeitschrift).

Dies kann nicht zugegeben werden, und zwar aus folgenden Gründen:

a) hat der Referent seine zuletzt wiedergegebene Bekundung unter eine so weitgehende Einschränkung gestellt- Unfähigkeit oder mangelnder Wille zur auch nur teilweisen Wiederbesiedlung der früheren Heimat seitens Vertriebener -, daß sich ein Eingehen hierauf erübrigte. Von dieser Einschränkung ist in der Polemik des Herrn Herausgebers mit keinem Wort die Rede;

b) hat der Vortragende seine Worte im Verlauf der Aussprache erläutert und insbesondere versucht, etwaige Irrtümer über den Sinn des von ihm Gesagten von vornherein auszuschal-

ten. Dabei hat er in Beantwortung von Fragen und Einwänden, die nicht vom Unterzeichneten, sondern von Prof. D. Dr. Künneth kamen, unter anderem ausgeführt:

»... das positive, sittlich einwandfreie Recht erwächst auf naturrechtlichem Boden. Ich habe grundsätzlich das Recht, mir Land zu nehmen, wo und wie ich es brauche, und wenn ich dieses Land sorgsam bearbeitet habe, hat niemand das Recht, mich von dort zu vertreiben. Und je fleißiger und ergiebiger ich gearbeitet habe, desto stärker ist mein Recht, auf diesem Land zu verbleiben ... Der Mensch hat '" den Auftrag, sich die Erde untertan zu machen. Das ist nicht nur geoffenbart, sondern entspricht auch der natürlichen Anlage des Menschen« (S. 56 f.). Und auf Künneths Hinweis auf den »Vermächtnischarakter« der Heimat und die Fähigkeit des Menschen, die sich daraus ergebende Aufgabe zu erfüllen, ohne gleichzeitig Schuld auf sich zu laden, meinte der Referent lapidar: »Sdiuld ... kann ... nicht in die Heimat einwachsen - und wenn wirklich Menschen vorhanden sind, die ... Ansprüche daran knüpfen, so muß dem Rechnung getragen werden« (S. 57). Hier wird - fast in Umkehrung alles vorher Gesagten - das Naturrecht *vor* die positivrechtlichen Titel gesetzt. Daß sich hieraus für das positive Recht Gefahren ergeben können, hat *Peter Schneider*, einer der schweizerischen Teilnehmer, denn auch sofort gespürt und ausgesprochen. Wie immer diese Frage zu entscheiden sein mochte und mag - diese Schlußworte Siegmunds zeigen keine Tendenz zum Sichbescheiden, sondern - in durchaus nicht unfolgerichtiger Weiterentwicldung seines Grundgedankens- eher das Gegenteil.

Verfolgte der Unterzeichnete die Tendenzen, deren der Herr Herausgeber ihn verdächtigt, so hätte er kaum unterlassen, Prof. Siegmund gerade auf jene Schlußsätze hin festzulegen. Er hat das wohlüberlegt unterlassen. Der Herr Herausgeber wird sich bei ruhiger Erwägung selbst sagen müssen, daß er dem Unterzeichneten Unrecht getan hat.

Diese Feststellung ist dem Unterzeichneten nicht seiner eigenen Person wegen wichtig, sondern der Sache wegen, die in Rede steht: es handelt sich um den evangelisch-katholischen Gleichklang hinsichtlich der Grundsatzfrage, ob ethisch zulässig sei, sich der rechtswissenschaftlichen Erforschung der Heimatfrage überhaupt zu widmen. Dieser Gleichklang war zwischen Prof. Siegmund und Prof. Künneth gegeben. Er scheint dem Unterzeichneten von so großer Bedeutung zu sein, daß er es für geboten hält, ihn gegenüber allen Mißdeutungen zu verteidigen, soweit seine Kräfte reichen.

Diese Gemeinsamkeit wird vom Unterzeichneten - und er will gerade in dieser Hinsicht nicht mißverstanden werden-nicht dogmatisch-institutionell aufgefaßt: so, als hätten sich die beiderseitigen kirchlichen »Lehramter« auf einer Linie gefunden. Daß die evangelische Kirche kein solches Amt kennt, braucht nicht hervorgehoben zu werden. Indes kommt es für den vorliegenden Zusammenhang darauf nicht an. Als er sprach, hatte Prof. Siegmund, der katholische Priester, in dieser Hinsicht dem evangelischen Theologen Prof. D. Künneth nichts voraus: hier redeten zwei Christen, beide aus der tief erlebten menschlichen Mitte ihres katholischen bzw. evangelischen Glaubens heraus, beides Gelehrte, beides Sachverständige auf dem Gebiet, das sie zu behandeln hatten - und ihre Gedanken deckten sich in einem (das darf einmal abseits allen theologischen Fachwissens gesagt werden, dessen Würde damit in keiner Weise angetastet wird) menschlich entscheidenden Punkt: nämlich im Ja auf die Frage, ob erlaubt sei, Menschen zu helfen, die dieser Hilfe bedurften und bedürfen.

4.

Freilich ist der Unterzeichnete sich darüber klar, daß die vorgängigen Beanstandungen noch nicht dasjenige treffen, um das es bei der vorliegenden Auseinandersetzung eigentlich geht und gehen muß. Bei genauem Zusehen erhellt alsbald, wo dieser letztlich entscheidende Bezirk sich befindet. Es geht um die Frage, was es mit dem menschlichen Rechtsbewußtsein auf sich hat. Darf es geschützt, darf es gestärkt werden? Oder ist geboten, ihm Verstand und - vor allem - das Herz zu verschließen? Selbstverständlich kann diese Frage nicht beantwortet werden, wenn nicht zuvor geklärt ist: Was ist Recht? Was bedeutet es im Leben des einzelnen und der menschlichen Gesellschaftsgruppen, insbesondere auch der Kirchen und schließlich der Menschheit insgesamt? Ist es notwendig? Hat

es emen eigenen wert, esne inrn eignence sonderliehe Würde? Und, da wir uns in einem Gespräch unter Christen befinden: Was will Gott mit dem Recht? Was will Er, daß wir Seinem Willen gemäß damit beginnen?

Diese Fragen stellt der Jurist. Er sollte darauf vertrauen können, daß der Theologe und Ethiker ihm eine Antwort gibt, die ihm helfen kann in seiner tagliehen Arbeit. Er bedarf einer solchen Antwort. Natürlich gibt es viele Vertreter der Reditspraxis, die kein soldies Bedürfnis verspüren. Ob das so sein muß, mag fraglich scheinen, Solchen Praktikern hat der Theologe oder Ethiker freilieh wenig zu sagen. Was bleibt, sind diejenigen Juristen, die noch nicht verlernt haben und auch nodi nicht müde geworden sind, nach dem tieferen Sinn der eigenen Arbeit zu fragen - und nicht zuletzt diejenigen Juristen (zu denen der Unterzeichnete zu rechnen ist), die dieses Fragen im Lauf ihres Lebens aus welchen Gründen immer gelernt haben. Welche Antwort erhalten sie?

Das konkrete Problem sei vorangestellt. Der Herr Herausgeber anerkennt ausdrücklich-wie oben erwähnt -, "daß die Menschen heute eines wirksamen Schutzes gegen Vertreibungen bediirfen«. Worin sieht er diesen Schutz? Was bietet er in dieser Hinsicht an, was stellt er bereit? Die Antwort muß leider lauten: nichts. Der Herr Herausgeber begnügt sich damit, diesen Satz aufzustellen, kommt aber im weiteren Verlauf seiner Ausführungen mit keinem Wort mehr darauf zurück. Man gewinnt den Eindruck - der Herr Herausgeber möge verzeihen, wenn ihm damit Unrecht geschieht, aber dieser Eindruck ist nach dem Vorgesagten nicht zu verschweigen -, daß ihn diese Frage eigentlich gar nicht interessiert: obwohl es die zentrale, einzig überzeirlich-allgemeinmenschliche Frage ist, die im vorliegenden Zusammenhang überhaupt in Rede steht.

Dieses Desinteressement ist auch noch aus einem anderen Grund beklagenswert. Es kann nämlich nicht von der Hand gewiesen werden, daß dem Herrn Herausgeber die überlegung, wie sein Satz verwirklicht werden könne, möglicherweise den Zugang zum Problem der - von ihm so genannten - »Rechtsverwirklidnmg« *von der Praxis* her geöffnet haben würde. Nun kann man in dieser Hinsicht sicher die Meinung vertreten, daß lheologen und Ethiker überfordert werden, wenn man von ihnen eine konkrete, etwa gar bis in rechtsredmische Einzelheiten gehende Antwort auf diese Frage verlangen wollte. Aber gerade wer diesen Einwurf nach Gebühr ernst nimmt, wird andererseits die Frage nach der allgemeinen Auffassung des Begriffs »Redu«, die der schonungslosen Kritik des Herrn Herausgebers am rechtswissenschaftlichen Bemühen jener interkonfessionell-überparteilich-internationalen Akademikertagungen zugrunde liegt, zu stellen haben.

Die Frage ist nicht leicht zu beantworten, denn das Wesentliche wird vom Herrn Herausgeber an keiner Stelle seiner Polemik übersichtlich zusammengefaßt und in folgerechter Gedankenentwicklung abgehandelt. Der Unterzeichnete hat daher versucht, in schriftlichem Gedankenaustausch mit dem Herrn Herausgeber Klarheit über das - wenn man so sagen darf - rechtliche Weltbild des Herrn Herausgebers zu erzielen.

Danach ergibt sich für seine Anschauung über den Begriff »Redire folgendes, wobei ausdrücklich angemerkt sei, daß der Herr Herausgeber selbst gegen wesentliche Teile dieser Ausdeutung-cnämlich jeweils gegen die Schlußsätze der nachfolgenden vier Punkte - keine Bedenken erhoben hat:

a) Das Recht ist keine Ordnung, die, sinnvoll in sich geschlossen, ihren Wert und ihre Würde in sich trüge und aus der des Schöpfers Wille für den Menschen hör- und begreifbar zu ihm spräche; der Mensch ist vielmehr unfähig, einer solchen Ordnung habhaft zu werden, geschweige denn an ihr teilzunehmen (S. 52 der Zeitschrift).

b) Das Recht ist – als menschliche, »gesdiichtlidie« Erscheinung - stets und bis in seine letzten Gründe und Grundsätze vergänglich. Folgerichtig muß gesagt werden, daß es schrankenlos wandelbar ist. (Auf Grund des Schriftwechsels mit dem Herrn Herausgeber hat der Unterzeichnete an dieser Stelle beizufügen: Dem Recht wohnt daher nach dieser Anschauung die Eigenschaft der Unverbrüchlichkeit nicht inne, ja: sie kann dem Recht wesensmäßig niemals eignen.) Es gibt keine Ordnungsformen und Verhaltensregeln, die Erdteile und Zeitläufte gestaltend zu überspannen vermöchten. Der dem Recht unterworfene Mensch kann sich da-

her niemals auf überzeitlich-allgemeingültige Regeln und Sicherheiten verlassen und erforderlichenfalls berufen (5. 45 f., 52 f. der Zeitschrift).

c) Das Wesen der Rechtsordnung liegt darin, daß Maßnahmen ergriffen werden, die auf die ,.Rechtsverwirklichung« gerichtet sind. Dies geschieht jeweils angesichts einer bestimmten geschichtlichen Lage, durch die Ziele und Mittel der ,.Rechtsverwirklichung« maßgebend bestimmt werden. Dabei ist insbesondere das Wünschenswerte sorgsam von dem zu trennen, was - weil der konkreten Machtkonstellation der geschichtlichen Gegenwartslage scheinbar oder tatsächlich widersprechend - nicht angestrebt werden kann, ohne Spannungen und Gefahren heraufzubeschwören. Die Wiederherstellung früherer Rechtsverhältnisse darf dem Gedanken der »Reditsverwirklichung in der Zukunfl« nicht übergeordnet werden (S. 49, 50, 54 ff. der Zeitschrift).

d) Der Mensch darf von der Rechtsordnung, ihrer Wirkungsmäthtigkeit und Geltungskraft zu keiner Zeit mehr erwarten, geschweige denn verlangen, als was unter Berücksichtigung der konkreten geschichtlichen Gegenwartslage vernünftigerweise von ihr erwartet oder verlangt werden kann. An Ansprüchen, die unerfüllbar erscheinen oder sind, darf nicht festgehalten werden. »Gott erlaubt uns in seiner Gnade, vor ihm neu anzufangen ... Und er erlaubt uns das gleiche Experiment mit unseren Mitmenschen« (S. 58 der Zeitschrift).

5.

Noch bevor dieser Rechtsbegriff unter allgemeinen Gesichtspunkten betrachtet wird, sei ein zeitgeschichtlicher Hinweis eingeschoben, der nicht ohne rechtstheoretische Bedeutung ist, darüber hinaus aber an sich geeignet sein mag, nachdenklich zu machen.

Der Kirchenkampf, wie er in Deutschland zwischen 1933 und 1945 geführt werden mußte, hat nicht von Anfang an die Form eines Grundsatzstreits zwischen Christentum und Nationalsozialismus gehabt. Eingeleitet wurde er durch die am 24. Juni 1933 vom damaligen preußischen Ministerpräsidenten verfügte Einsetzung eines »Staatskommissars für die evangelische Kirche in Preußen«, der die gewählten Kirchenvertretungen auflöste und an deren Stelle Männer berief, die als »Deutsdie. Chrisren« sein und damit das Vertrauen der nationalsozialistischen Partei besaßen. Sinn dieser Maßnahmen war, die damals in Staat und Gesellschaft bereits weitgehend durchgeführte »Gleichschaltung« auch für den Bereich der Kirche zu erzwingen. Daß dies gesetzwidrig war, steht außer Zweifel. Es folgten zwei Ereignisse, durch die sichtbar wurde, daß die andere Seite entschlossen war, den ihr aufgenötigten Kampf - der sich zunächst durchaus (oder zumindest: in beträchtlichem Maß) als Ringen um juristische Positionen darstellte – aufzunehmen und mit den ihr gegebenen Kräften und den ihr gemäßen Mitteln zu führen: der sofortige Amtsverzicht des einen Monat vorher »designierten« Reichsbischofs Friedrich v. Bodelsdrwingh und die Gründung des Pfarrernotbundes am 21. September 1933, der sich unter anderem zur Aufgabe machte, die bekenntnistreuen evangelischen Geistlichen vor übergriffen der auf Grund des Art. 5 Abs. 1 des »Reichsgesetzes über die Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirdie« vom 14. Juli 1933 (RGBL I 80) »gewählten« kirchliehen Organe so gut wie möglich zu schützen. (Nebenbei bemerkt ist die erwähnte Vorschrift eines der ganz wenigen Beispiele für ein vorübergehendes Nachgeben der nationalsozialistischen Machthaber; durch die darin für den 23. Juli 1933 angeordneten Neuwahlen war die kommissarische Besetzung der Kirchenorgane, wie sie zunächst zu handhaben versucht worden war, gegenstandslos geworden. Die nationalsozialistischen Behörden behalfen sich jedoch mit der Aufstellung von Einheitslisten, wodurch sie unter Wahrung äußerlicher Abstimmungsformen das gleiche - nämlich die ausschließliche Inbesitznahme der zu vergebenden Mandate durch Männer ihres Vertrauens - zu erreichen hofften: ein System, das noch heute mut.mut. in der Sowjetischen Besatzungszone praktiziert wird; totalitäre Praktiken pflegen einander insoweit zu ähneln.)

Selbst wenn man unterstellt - und an dieser Stelle bleibe ununtersucht, ob eine solche Unterstellung geschichtlich zutreffen würde oder nicht –, daß der sich entfaltende evangelische Widerstand in allen Fällen von Anfang an in klarer Erkenntnis der theologisch-ethischen Grundsatzfragen geleistet worden wäre, so

Kann andererserts nicnt bezweifelt werden, daß der Wille zum Widerstand, zu dem sich die damals Betroffenen in ihrem Gewissen gerufen fühlten, eine wesentliche, viel1eicht sogar die entscheidende Kräftigung dadurch erfahren hat, daß Rechtserkenntnis und Rechtsbewußtsein in die gleiche Richtung wiesen. Man braucht nur die vom Bruderrat der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche am 31. Mai 1934 erlassene »Erklärung zur Rechtslage der Deutschen Evangelischen Kirche« zu lesen, um dessen innezuwerden. Wäre dem auch so gewesen, wenn sich die Betroffenen damals an einem Rechtsbegriff orientiert hätten, der den oben wiedergegebenen Vorstel1ungen des Herrn Herausgebers entsprach? Sie hätten sich alsdann nicht auf die Unverbrüchlichkeit geltender Gesetze berufen können. Sie wären vor der Forderung gestanden, auf die Wiederherstellung gesetzmäßiger Verfassungszustände in ihrer Kirche aus der Erkenntnis heraus ausdrücklich verzichten zu müssen, weil dies Spannungen und Gefahren heraufbeschwören könne und werde (Warum? Des bösen Willens des Gegners wegen). Sie hätten sich – ein in meinen Augen geradezu abstoßender Gedanke – damit zu getrösten gehabt, daß Gott ihnen durch die Hitler, Göring, Frick und Kerrl einenneuenAnfang gestatte und ihnen »das gleiche Experiment mit ihren Mitmenschen erlaube« (S. 58 vgl. hier unter 4d).

Der Unterzeichnete will nicht mißverstanden werden. Dieser zeitgeschichtliche Exkurs wäre falsch verstanden, begriffe man ihn als wohlfeiles argurnenturn ad hominem. Vielmehr soll obige überlegung helfen, eine grundsätzliche Erwägung ins Licht zu bringen, die Gewicht besitzt: ein Rechtsbegriff muß allgemeingültig sein. Er muß bei Anwendung auf verschiedenste Lebenssachverhalte und Geschichtszustände immer wieder dazu führen, daß Recht und Unrecht deutlich unterschieden werden können. Leistet er das nicht, so ist er unbrauchbar - zumindest für diejenigen, die tagtäglich mit dem Recht zu tun haben.

Von hier aus ist der Rechtsbegriff des Herrn Herausgebers einer juristisch-theoretischen Erörterung zu unterziehen, was durchaus im Hinblick auf die grundsätzlich ethisch-theologische Fragestellung geschehen soll, die oben (Ziff. 4 a. *A.)* angedeutet wurde.

6.

Es liegt nahe, an dieser Stel1e auf Leitsätze zurückzugreifen, deren Gewichtigkeit kein evangelischer Christ von vornherein leugnen wird. Im »Appel1 an die Regierungen und Völker«, den die Dritte Vollversammlung des ökumenischen Rats der Kirchen am 2. Dezember 1961 von Neu-Delhi aus an Regierung und Volk »jedes Staates«, mithin an die ganze Welt gerichtet hat, wird zweimal die Forderung erhoben, eine Friedensordnung »in Gerechtigkeit« aufzurichten und aufrechtzuerhalten (Pkt, 6 und 9), und unter anderem wird dazu zweierlei als erforderlich erachtet: die Forderungen der Menschlichkeit müßten ohne Ansehung von Stand, Rasse, Geschlecht oder Glauben erfüllt werden (Pkt, 9), und die auf dem Gedanken der Gerechtigkeit beruhende Friedensordnung müsse institutionalisiert werden; dies könne nur dadurch bewerkstelligt werden, daß Einrichtungen bereitstehen und Verfahren gelten, denen Bestimmung und Durchführung etwaiger Veränderungen und insbesondere die Schlichtung von Streitigkeiten obliege, wobei Gewalt durch Vernunft, das heißt Machtübergewicht durch Gerechtigkeit zu ersetzen seien. Von hier aus wird unmißverstandlich gefordert: »Die Vereinten Nationen im Rahmen und im Geist ihrer Verfassung zu stärken, ist darum Pflicht. Allen Ländern obliegt diese Pflicht ...« (Pkt.5)1.

Unterschreibt man dies – und daß jeder Gutgesonnene das tun sollte, ist entschiedene Ansicht des Unterzeichneten -, so hat man sich damit zugleich zu einem ganz bestimmten Rechtsbegriff bekannt. Er gründet sich auf den Gedanken der Gerechtigkeit. Sie ist verwirklicht, wenn die gegenseitigen Beziehungen von Menschen in Übereinstimmung mit jenen Wertgrundsätzen geordnet sind und bleiben, die Ulpian in der berühmten Digestenstelle (1. 1. 10) in klassischer Einfachheit dahin umschrieben hat: »Ehrenhaft leben, dem Nächsten nicht schaden, jedem das Seine zukommen lassen.« Selbstverständlich kann - und muß - nach dem genauen Sinn dieser Wortbegriffe gefragt wer-

1. Zit. nach *Wittern A. Visser 't Roofl,* Neu-Delhi 1961 - Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des ökumenischen Rats der Kirchen, Sturrgart 1962, S. 44 f., 302 ff.

den und darüber, zu welchen Ergebnissen ihre Anwendung im Einzelfall führen kann oder soll, mag Streit herrschen; hier setzt die praktische Tagesarbeit des Juristen ein. Entscheidend aber erscheint, daß das Recht die Aufgabe hat und daher auch die entsprechende Handhabe bieten muß –, menschliches Verhalten zu bewerten, das heißt, es unter Zugrundelegung von Maßstäben, die für alle am Rechtsleben Beteiligten dauernd verbindlich sind, einem Urteil zu unterziehen.

Daß diese Maßstäbe rein irdisch-historischen Ursprungs sind, und daher nach rein irdisch-historischen Gesichtspunkten veränderlich und auswechselbar sind, lehrt unter anderem der dialektische Materialismus; von hier aus kann ein Mensch, der die dazu nötigen Machtmittel besitzt und sie anwendet, die für das Verhalten seiner Mitmenschen geltenden Maßstäbe jederzeit nach seinem Belieben verändern, das heißt neues »Recht« setzen, ohne daß - dies ist der entscheidende Gesichtspunkt – für ihn selbst hinsichtlich der von ihm zu erlassenen Befehle irgendwelche Regeln zu gelten brauchen. Menschlicher Machtwillkür sind nicht nur keine Grenzen gesetzt, sondern es wird sogar begriffsunmöglich, sie zu ziehen. Diese voluntaristische, letztlich anarcho-terroristische Auffassung kann mit den materialistischen Entwicklungstheorien, denen insbesondere der Marxismus-Leninismus huldigt, ohne Schwierigkeit verknüpft werden. Es ist daher nur folgerichtig, wenn die zwei dzt. führenden Rechtstheoretiker der SBZ, Polak und Leymann, zu dem Schluß kommen, daß der »typisch sozialistische Wesenszug des Rechrs« seine ständige, unaufhörlich dynamische Fortentwicklung gemäß der – nebenbei ausschließlich von der kommunistischen Führerschaft erkennbaren- »Gesetzmäßigkeit der Gesellschaftsentwicklung« sei; das Recht, so heißt es, sei »nichts Ewiges«, sondern erschöpfe sich in den »dem jeweiligen Stand der Durchsetzung der objektiven Gesetzmäßigkeiten und des (hiervon abhängigen) politischen Bewußtseins der den Werktätigen entsprechenden Organisationsforrnen« und in ihrem Rahmen vollzogenen Machtentscheidungen im Einzelfall (vgl, die prägnante Analyse bei S. *Mampel:* Dialektik und Recht – zur Situation der Rechtstheorie in der SBZ, in: Jahrb. für Ostrecht, Bd. i/I, Herrenalb/Schw. 1960, S. 91 ff.). Das Recht, lehrt ein kommunistischer Nachwuchsjurist der SBZ, sei eine historisch-dynamische Kategorie, ein »Instrument im Prozeß der Befreiung von den Fesseln ... der Vergangenheit« (vgl. *Gerhard Haney:* Zum Inhalt des sozialistischen Rechtsbegriffs, in: Staat und Recht, Berlin-Ost 1963, S. 121 ff.),

Demgegenüber geht die entgegengesetzte Auffassung, die unter anderem auch der oben wiedergegebenen Erklärung des ökumenischen Kongresses zugrunde liegt, von zwei Gesichtspunkten aus, die aufs engste miteinander verschränkt gedacht werden – vom Gedanken der Gerechtigkeit und der Forderung, sie zu »institutionalisieren«, das heißt der Notwendigkeit, die Verwirklichung der dem (positiven) Recht idealiter innewohnenden Gerechtigkeitsidee nicht der Wohlmeinung oder Willkür einzelner oder irgendwelcher Horden oder Gruppen zu überlassen, sondern sie bestimmten, dazu geeigneten oder deshalb geschaffenen privaten, kommunalen, kirchlichen, staatlichen oder internationalen Einrichtungen vorzubehalten, deren Organe nach bestimmten Verfahrensregeln tätig und von denen beaufsichtigt werden, denen sie dienen.

Hier erhebt sich die Forderung nach Rechtssicherheit, Sie steht gleichgewichtig und gleichwertig neben dem Gerechtigkeitsgedanken. Sie kann nicht verwirklicht werden, wenn Dasein und Arbeit der ihr dienenden Einrichtungen rechtlich nicht geregelt und gewährleistet sind. Von hier aus betrachtet, sind die Einrichtungen unseres gesellschaftlichen Lebens, soweit sie rechtlich geordnet oder durch die Rechtsordnung geschaffen sind, gerade für den inmitten des modernen Lebens stehenden Menschen schlechthin daseinsnotwendig, und eine gute Rechtsordnung wird zu verhindern wissen, daß der Mensch in ihnen und durch sie Schaden erleide. Der Gedanke, daß diese Einrichtungen, um dem Menschen gehörig dienstbar sein zu können, unaufhörlich »aufgebrochen«, das heißt zerstört und von neuem - in veränderter Form? – wiedererrichtet werden müßten (so der Herr Herausgeber an anderer Stelle - vgl. Bd. 7, S. 78 dieser Zeitschrift), öffnet einem unheilvollen Dynamismus um seiner selbst willen - einer Art »Planomanie« östlicher Prägung, wie sie sich etwa in den vorhin erwähnten Umschreibungen des Rechtsbegriffs durch SBZ-Juristen offenbart-

Tür und Tor. Hiergegen kann nicht eindringlich genug gewarnt werden.

Das Phänomen »Recht« kann also nicht dadurch erschöpfend erfaßt und gekennzeichnet werden, daß nach seinen Inhalten gefragt wird, sondern die Frage nadi den Formen, in denen jene Inhalte jeweils in die Wirklichkeit überführt werden, um sich alsdann dort zu bewähren, ist ebenso bedeutsam, ja: die verläßliche Einhaltung dieser Formen gibt der Verwirklichung jener Inhalte erst ihren spezifisch rechtlichen Rang. Dadurch, daß bestimmte, verbindlich angeordnete Formen dabei zu beobachten sind und berechenbarerweise beobachtet werden, unterscheidet sich die Sittenregel von der Rechtsvorsdirifl.

Dennoch stehen die beiden Elemente nidit unverbunden nebeneinander; vielmehr wird beides – Inhalt und Form, materielles und Verfahrensrecht - durch den Gedanken des Sollens als einer vom Sein unterschiedenen, ja: ihr unter Umständen entgegengesetzten ontischen Kategorie zusammengehalten. Was Rechtens ist, soll gesdiehen: und dieses Sollen kann durch ein entgegengesetztes Sein beeinträchtigt, sogar teilweise oder ganzlieh verdrängt, nicht aber ohne weiteres aufgehoben werden. Andernfalls wären Begriffe wie »Schaden«, »Wiedergutmadiung« oder »Strafe«, vor allem aber wäre der dem Recht dialektisdi-antinomisdi entgegentretende Begriff »Unredit« denkunmöglich. Mit anderen Worten: dem Recht wohnt ex definitione, das heißt wesensmäßig, das Merkmal der prinzipiellen, wenn auch nidrt empirischen Unverbrüdilidikeit inne. Es ist daher nicht so, daß »Rechr« nicht verwirklicht werden könne - oder gar: nidir verwirklicht werden dürfe -, wenn seine Verwirklichung zu Spannungen führt (man denke z, B. an alle gerichtliche Tätigkeit) oder für den damit Befaßten oder Beauftragten Gefahren mit sich bringt (man denke z. B. an die polizeiliche Verbredtensverhütung oder Verbredtensbekämpfung oder an die östliche Praxis des Meuchelmords - Fall Staschinsky - oder Menschenraubes - Fall Linse). Im Gegenteil: solange der Mensch bleibt, was er ist, wohnt diese Dialektik dem Recht und seiner Ordnung wesensmäßig-unausweichlich inne. Es kann keine Rechtsordnung geben, hat nie eine gegeben und gibt auch jetzt keine, die nidit unaufhörlich genötigt wäre, sich derer zu erwehren, die sich aus Nachlässigkeit oder bösem Willen gegen sie vergehen. (Der Unrerzeidmete hat diesen Gedanken bereits in seinem vorigen Beitrag - s.o. S. 118 f. - berührt, braucht ihn also nidir weiter auszuführen.)

Von hier aus wird deutlich – und dies muß gerade im vorliegenden Zusammenhang nachdrücklieh unterstridien werden -, daß das Reche weder gänzlich noch auch nur überwiegend eine dynamisdi-evolutionäre Größe ist. Im Gegenteil: es soll die Verwirklichung seiner Inhalte für den seiner Herrsdiafl unterworfenen und damit - das heißt gerade durch dieses Leben im Recht und unter ihm - vor Willkür und Fährnissen geschützten Menschen in verläßlich-berechenbarer Weise gewährleisten. Man muß sich auf die tatsächliche Geltungskraft der idealiter inhaltlich bejahten Vorschriften verlassen können und kann es normalerweise auch, wenn man in einem Rechtsstaat lebt. Zu sagen, das Recht gelte immer nur »bis auf weiteres, nämlich bis eine neue Situation neue Lösungen erfordert« *(Pannenberg* - s. Bd, 7, S. 22 dieser Zeitschrift), oder daß es »Gesdiidite«, mithin »als Erscheinung nicht konstant, sondern wandelbar sei« *(Bäumlin* - zit, vom Herrn Herausgeber, s. o. S. 53), heißt, nicht nur seine Aufgabe als Ordnungsmacht im menschlichenLeben, sondern auch sein eigentliches Wesen, nämlich seinen Grundzug der prinzipiellen Unverbrüdilidikeit verkennen. Wer so denkt und schreibt, kann zwar des Beifalls der Polak, Leymann und Haney sicher sein - aber gerade dies sollte ihn warnen.

Nun wäre selbstverständlich falsch – und der Unterzeichnete möchte gerade in dieser Hinsieht keinesfalls mißverstanden werden -, das Recht im Gegenextrem zu dynamistisdien Theorien zum verseeinten Gefüge patrefakt-steriler Normen machen zu wollen; vielmehr ist auch das Recht zu unaufhörlicher Selbsterneuerung genötigt. Deshalb wäre der Vorwurf fehl am Platz, als würde hier einem »zeitlos prinzipiellen Reditsverständuis« (s. o. S. 53, insbes, aber S. 56) das Wort geredet. Selbsterneuerung des Rechts, seine laufende Fortbildung ist nötig - aber: diese Fortbildung muß sich in bestimmten, vorher festgelegten und verläßlich-berechenbar gehandhabten Formen vollziehen. An dieser Stelle ist insbesondere auf den für Rechtstheorie und Rechtspraxis grundlegenden Unterschied zwischen Rechtssetzung und Rechts-

anwendung aufmerksam zu machen, Letztere erfolgt durch Gerichte erster und mittlerer Instanz und Verwaltungsbehörden einerseits, durch die Rechtsunterworfenen im unmittelbar täglichen Verkehr miteinander andererseits; erstere aber ist Sache des Parlaments und der höchsten Gerichte, ist also - im Unterschied zur Rechtsanwendung - nur wenigen, besonders sorgsam ausgewählten Menschen innerhalb der staatlichen Gemeinschaft anvertraut. Diese Menschen haben bei ihrer reditssetzenden, das heißt rechtsändernden Tätigkeit auch verfahrensmäßig (Besdtlußfähigkeit, Abstimmungsmodus, Erfordernis qualifizierter Mehrheiten usw.) ganz bestimmte Formen zu beobachten.

Neben die Formgebundenheit der Rechtssetzurig freilich tritt im freiheitlichen Staat - und das unterscheidet ihn von totalitär-terroristisdien Herrsdtaftssystemen - der Grundsatz, daß sie auch hinsichtlich der von ihr ins Auge gefaßten Inhalte gebunden ist. Der Gesetzgeber des Freiheitlichen Staats darf nicht alles anordnen; seine Vollmacht hat Grenzen. Beispiele hierfür - und nicht zuletzt dies ist das teuer erkaufte Ergebnis der aus nordeuropäisch-angelsächsischen überlieferungen seit dem 10. Jahrhundert erwachsenen beiden großen Revolutionen des 18. Jahrhunderts in Amerika und Frankreich - bilden etwa die Bill of Rights der Zusatzartikel I-XVI und XIX zur nordamerikanisdien Verfassungsurkunde oder Art. 79 Abs, 3 des Bonner Grundgesetzes, wodurch Föderalismus und Menschenrechte der Dispositionsgewalt des deutschen Verfassungsgesetzgebers ein für allemal entzogen worden sind. (Im Gegensatz dazu übernimmt Art. 83 der SBZ-Verfassung den allgemein als unzulänglich erkannten Art. 76 der Weimarer Verfassung wörtlich; dadurch wird ein inhaltlich sehrankenloses Verfassungsänderungsrecht des Gesetzgebers festgelegt - es war diese Bestimmung, die die Umstülpung des deutschen Verfassungsrechts nach 1933 in anscheinend einwandfreier verfassungsgesetzlicher Form möglich gemacht hat.) Das eben angeführte Beispiel der Vereinigten Staaten und der Bundesrepublik Deutschland aber wird verstärkt und überhöht durch den weltumspannenden Kodifikationsversuch der allgemeinen Menschen- und Freiheitsrechte, wie er in Gestalt der bekannten UNO-Erklärung vom 10. Dezember 1948 vorliegt. Hier sind Bestrebungen am Werk, die mit dem Vorsatz und Ansprudi auftreten, ein Zeiten und Erdteile umspannendes Weltrecht zu entwerfen - und die Frage ist, ob man diesen Bestrebungen gegenüber skeptische Zurückhaltung beobachten oder ihre schrittweise Durdisetzung unterstützen soll.

7.

Der innere Sinn dieser die staatliche Gewalt der Allmacht vergangener Zeiten entkleidender Grundbestimmungen ist es, den Menschen um seiner selbst, um seiner Freiheit und Menschlichkeit willen vor der schrankenlosen Dynamik gesetzgeberisdier Vernunftvergottung und Neuerungssudit in Schutz zu nehmen - erst recht, ihn vor Kräften zu bewahren, die noch nicht einmal subjektiv gewillt sind, ihm zu dienen. Die Rechtsordnung schirmt einen Persönlichkeits- und Gemeinsdiaflsbereidi ab, in den auch dann nicht eingegriffen werden darf, wenn diese Eingriffe sich unter ordnungsmäßiger Beobaditung bestimmter Formen vollziehen würden und vom subjektiven Standpunkt des Gesetzgebers dem Portschritt zu dienen bestimmt sind. Sie tut das um dessen im Menschen willen, was, unabänderlich, dem Zugriff eines dynamisch-evolutionären Rationalismus ebenso verschlossen bleiben muß wie dem bösen Willen des terroristischen Despoten: die dignitas hominum. Tiefe und Lebenswichtigkeit dieses Bereichs, aber auch seine Verwundbarkeit sind dem Menschen erst nach und nach und unter zahlreichen, zum Teil schrecklichen und tragischen Rückschlägen bewußt geworden, und noch heute ist dieses Bewußtsein ungleich über die Menschheit verteilt. Niemand sieht die Bedeutung des Zweiten Weltkriegs richtig, der die Augen hiervor verschließen wollte.

Dieser elementare - verfassungs- und geistesgeschichtlich genau: nicht immer als elementar empfundene, jedoch elementar gewordene bzw. unter unseren Augen, mitunter schauerlichen Widerständen zum Trotz (Deutschland insbesondere seit 1941, Ungarn 1956) elementar werdende - Bereich erscheint mit den Begriffen der Freiheit und der Menschenwürde umschrieben. Von hier füllt sich der Gerechtigkeitsbegriff mit den Inhalten, die der Gegenwart und Zukunft gemäß sind. Diese für die moderne Rechtsordnung maßgebenden Inhalte haben sich in

erster Linie in den Begriffen des Friedens und der Menschenrechte niedergeschlagen. Ersterer liegt vor allem dem 1. und 7. Kapitel der UNO-Satzung zugrunde, letzterer erscheint in der bereits erwähnten Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte und Grundfreiheiten umschrieben, den die UNO-Vollversammlung am 10.Dezember 1948 verabschiedet hat. Beide sind - man vergleiche Ziff. 2 und 3 des Vorspruchs zur UNO-Satzung – Ausdruck der Hinwendung des Menschengeschlechts in seiner Gesamtheit an die Ideale der Gerechtigkeit und der Vertragstreue sowie den »Glauben an die Würde und den Wert der menschlichen Persönlidikeit«. Von hier aus erschließt sich das Wesen des Gerechtigkeitsbegriffs - in ihm fließen die sittlichen Wertvorstellungen »Frieden«, »Freiheit« und »Menschenrechte« zusammen.

Damit aber ist der Punkt erreicht, wo die Feststellung erlaubt und geboten ist, daß »die faktische Geltung des positiven Rechts ... ohne ethische Fundierung nicht denkbar« sei *(Dantine* - vgl. Bd, 6, S. 328 dieser Zeitschrift; im gleichen Sinn zum Beispiel *j. Konrad:* Audiatur et altera pars - zur kirchlichen Heimatrechtsdebatte, in: Kirche in der Zeit, Bd. 17, S. 467 ff.). An dieser Stelle, wo nunmehr die dignitas hominum so ins Blickfeld tritt, daß sie nicht mehr übersehen werden kann - jene Menschenwürde, die »entdeckt« zu haben die universalgeschiehtlidi-epochale Leistung des Christentums ist und bleiben wird (weshalb unmenschliche Systeme widerchristlich zu sein pflegen) -, findet sich der Übergang vom rechtlich-diesseitigen in den ethisch-metaphysischen Bereich. Hier versdiränken sich Recht und Religion, und es erschließt sich – wenn der Unterzeichnete richtig sieht - die Zuordnung des Rechts zur Schöpfertat Gottes und zur Heilstat Christi, worüber sich die Teilnehmer des 1949 vom Rat der EKD veranlaßten Gesprächs über die christliehe Begründung des Rechts (vgl. Kirche und Recht, Göttingen *1950,* S. 51 f.) folgendermaßen geäußert haben: »Das Recht als Daseinsverfassung des Menschen wurzelt in der Tatsache, daß Gott sein Schöpfer ist ...« (These 2) und »Aus der Tatsache der Schöpfung und Erlösung ergibt sich die Achtung vor dem Menschen als ein Grundelement rechtlicher Ordnung ...« (These 5). (An dieser Stelle mag eingeschaltet sein, daß die am 24. September 1959 in Königswinter in erster und am 28. September 1960 in erweiterter und endgültiger Form vom Konvent der Zerstreuten evangelischen Ostkirchen verabschiedeten Leitsätze zur Frage des »Rechts auf die Heimat« an diese These 5 anknüpfen.)

So erscheint die aufs erste Zusehen ganz und gar irdisch-menschliche Rechtsordnung rückbezogen auf das, was jenseits der Menschen, was Gottes ist. Hier verblassen vordergründige Zweckdienlidikeiten, und die Frage nach einer erbärmlichen Menschenvernunft wird als die nur vorletzte enthüllt. Der Nestor der deutschen Rechtstheoretiker, *Erich Kaufmann,* hat das in Abwehr unzeitgemäßer panegyrischer Versuche zugunsten *Carl Schmitts* gültig dahin umschrieben, daß nicht die »Ordnung« als solche – also ein verstandesmäßig erschöpflicher Begriff - die Voraussetzung für die Unterscheidung von Recht und Unrecht bilde; vielmehr sei es umgekehrt: »... die Unterscheidung von Recht und Unrecht (ist) die Voraussetzung für eine Ordnung, die diesen Namen verdient. Wenn nicht die Unterscheidung von Recht und Unrecht der Schaffung einer Ordnung vorhergeht und ihre Grundlage bildet, könnte jede beliebige Ordnung die Kriterien für die Unterscheidung von Recht und Unrecht liefern und könnte jedes Unrecht durch diese -Ordnung- legitimiert werden. Auetoriras non veriras« (vgl. Offener Brief an Ernst Forsthoff, in: Gesammelte Schriften> Bd. 3, Göttingen *1960,* S. 375 ff.).

Wo aber ist die »veritas« in diesem Sinn zu finden? Scheint an dieser Stelle nicht unumgänglich, sich dem Gedanken anzuvertrauen, daß es einen gütigen und allein weisen Gott gibt, der dem Menschen zu seinem eigenen Heil und Nutzen geoffenbart hat, was ihm frommt? Liegt hier nicht der Sinn – oder zumindest: auch ein Sinn - des Dekalogs? Dies ist es – was sonst sollte es sein? –, wovon zum Beispiel erst jüngst der Rat der EKD in seiner Erklärung vom 14. März 1963 gesprochen hat, in der unter anderem davon die Rede ist, daß Gottes Gebot einen für menschliches Verhalten »allzeit gültigen Maßstab« enthalte. Und »ein Unrecht, das Menschen angetan wird, ist immer auch ein Unrecht vor Gott« (vgl. *D. Munscheid:* Theologisehe überlegung zur Frage des Heimatrechts, in: Was sagt die Kirche zum Recht auf Heimat? Stuttgart 1961, S. 18).

Dieser objektiven Gegebenheit der Bindung

des Menschen an Gottes Gebot entspricht ein subjektiver Befund: der normale Mensch besitzt ein urtümliches, tief - von wem wohl? - in sein Wesen eingesenktes Gefühl für Gut und Böse, für Recht und Unrecht. Dieses Rechtsbewußtsein ist nicht - wie der konsequente weltanschauliche Materialismus wahrhaben möchte - bis ins letzte physiologisch, kulturgeschichtlich und pädagogisch zu erklären, vielmehr können wir uns von Kulturmorphologie, vergleichender Religionsgeschichte und Sozialpsychologie verläßlich dahin belehren lassen, daß wir in ihm ein »nach Ursprung und Wesen religiöses Gebilde« vor uns haben (vgl. *W. Schilling:* Religion und Recht, Stuttgart 1957, S. 129). Auf dieses Bewußtsein gründet die Rechtsordnung, die mehr ist und mehr sein will als ein bloßes Gewaltgefüge, ihren Geltungs- und Gehorsamsanspruch. Dieses Bewußtsein ist nicht dem Christen vorbehalten, obwohl sein Glaube in seiner Ausbildung und schrittweisen Verfeinerung Ungeheures geleistet hat; vielmehr konnte die christliche Botschaft von Anfang an in dieser Hinsicht auf die seelisch-geistige Bereitschaft des Menschen zählen, sich in dieser Hinsicht ansprechen und beeinflussen zu lassen. Gewissen und Rechtsbewußtsein sind allgemeinmanschliche, übergeschichtliche, erdballüberspannende Wirklichkeiten - und sie sind es, weil in jedem Menschen Furcht und Ehrfurcht vor dem übersinnlichen, vor Gott lebt, weil kein Mensch sich ganz und auf die Dauer von dem Gedanken zu lösen vermag, daß er sein Leben zu verantworten hat-nicht nur vor sich selbst und seinesgleichen.

Natürlich kann dieses Bewußtsein - insbesondere durch den konzentrischen Angriff moderner Beeinflussungstechniken - in Mitleideasehaft gezogen, geschwächt oder sogar eingeschläfert, durch fortwährenden Propagandalärm übertönt werden. Wer indes genau zusieht, wird alsbald inne, daß es sich in solchen Fällen weniger darum handelt, jegliche Gewissensregung innerhalb der Menschen abzutöten, als vielmehr darum, ihr Gewissen umzuprägen, auf andere Maßstäbe als bisher festzulegen. Von hier ist die - mancherorts als überraschend empfundene- Tatsache zu erklären, daß zum Beispiel die KPdSU für erforderlich gehalten hat, in ihr neues, 1961 beschlossenes Programm einen »Sittenkodex der Erbauer des Kommunismuse aufzunehmen, und eine noch eindringlichere Sprache spricht, daß im neuea, gleichzeitig beschlossenen Parteistatut der KPdSU zum erstenmal seit ihrer Gründung von »unantastbaren Rechten der Parteimitglieder« die Rede ist (§ 27 Abs. 1). Der in des Wortes wörtlicher Bedeutung gewissenlose, jeglichen Rechtsbewußtseins bare Mensch - das ist homunculus, der Unwirkliche. Seien wir dessen zufrieden - wie erst sähe die Welt aus, wenn auch noch dieser Damm zerbräche.

Natürlich sind das alles grob verkürzende Andeutungen. Dem Theologen mögen sie höchst laienhaft vorkommen. Dennoch ist zu hoffen, daß die zugrunde liegende überzeugung wenigstens in verschwommenem Umriß sichtbar wird: Sie geht dahin, daß das Recht keine nur irdisch-vergängliche, willkürlich wandelbare, in ihren sittlichen Grundlagen beliebig manipulierbare Größe, sondern eine aus religiös-metaphysischen Bezirken ins menschliche Leben hineinwirkende Kraft ist, die ihren Verbindlichkeitsanspruch weder aus den Beschlüssen öffentlich-reehrlicher Vertretungskörperschaften noch aus dem Willen einzelner Mächtiger, sondern letztlich aus Gottes Gebot herleitet und daher sehr wohl ihren eigenen Wert, ihre eigene Würde besitzt. So erscheint Dombois' Wort richtig: »Geschichte des Staates und des Rechtes ist im entscheidenden Grund Geschichte des Glaubens« (vgl. Glaube - Recht - Europa, Gladbeck 1953, S. 40). Und es wird ferner sichtbar, daß und inwieweit der Mensch des Rechts - des reinen, seinen religiösen Urgrund rein und unverfälscht abspiegelnden Rechts - bedarf: nicht nur deshalb, weil er sonst ins Chaos absinken würde, sondern vor allem auch deshalb, weil er Gottes Geschöpf ist und die Gewißheit haben darf, daß dieser sein Herr ihn nicht allein läßt.

Man *(Schilling,* a.a.O.) hat gesagt: »Wo die Religion stirbt, erstirbt das Rechtsgefühl.« So richtig dieser Satz ist - der Unterzeichnete ist davon überzeugt, daß er auch richtig ist, wenn man ihn umkehrt: und nicht zuletzt deshalb glaubt er, jedweder Abwertung, jedweder Verächtlichmachung des Rechts - geschehe sie aus edlen oder unedlen Beweggründen, in böser oder guter Absicht, aus Leichtfertigkeit oder Pessimismus, Wichtigtuerei oder Unverstand, Zynismus oder Unkenntnis - entgegentreten zu müssen. Nostra res agitur,

Der Unterzeichnete ist daher der Meinung, daß Theologie und Ethik Recht und Rechtswissenschaft nach Gebühr ernst nehmen sollten. Das bedeutet nicht - und dies sei mit eindringlicher Deutlichkeit gesagt, damit keinerlei Mißverständnis aufkomme -, daß die Rechtswissenschaft sich etwa unterfangen dürfte, dem Theologen und Ethiker Vorschriften zu machen mit dem Anspruch, daß nach der Begründung der von ihr aufgestellten Behauptungen nicht gefragt werden dürfte. Im Gegenteil: die Rechtswissenschaft würde sich einer Aufgabe unterziehen, die sie nicht lösen kann, sie würde sich in ein ihr nicht zukommendes Amt eindrängen, wollte sie solche Ansinnen stellen. Andererseits aber hat sie die Pflicht, Theologie und Ethik veranrwortungsbewußt, das heißt nach bestem Wissen und Gewissen (beides!), zu beraten. Sie hat dafür zu sorgen, daß Theologen und Ethiker, wenn sie über juristische Befunde und Probleme urteilen - was legitim ist -, wissen, wovon sie reden. Hingegen hätte die Rechtswissenschaft sich schwere Vorwürfe zu machen, wenn Theologie und Ethik in bester Absicht juristische Meinungen und Urteile aussprechen und verfechten, die - in menschliches Verhalten und vor allem in politische Entscheidungen von großer Tragweite umgesetzt - zu Ergebnissen führen würden oder könnten, die keineswegs als schlechterdings unfragwürdig, selbstverständlich und unausweichlich gelten können, sondern gerade in theologischer und ethischer Sicht sorgsam darauf zu prüfen sind, ob man sie annehmen kann oder abzulehnen hat.

Gerade diese Frage aber scheint sich allen Ernstes zu stellen, wenn vom sogenannten »Recht auf die Heimare die Rede ist. An dieser Stelle würde es viel zu weit führen, wollte man aufs neue all die völkerrechtswissenschaftlichen Erwägungen ausbreiten, die im Verlauf des eingangs erwähnten Unternehmens angestellt worden sind – da der Herr Herausgeber sich zu einem pauschal abwertenden Urteil über diese Arbeiten für befugt erachtet, muß sowieso angenommen werden, daß er sich bis ins einzelne mit ihnen vertraut gemacht hat: wenngleich auffällt, daß eine im eigentlichen Sinn rechtswissenschaftliche Auseinandersetzung unterblieben ist. Da sie - übrigens auch von anderer deutscher Seite - bislang fehlt, mag in aller Kürze das Ergebnis der Bemühungen jenes wissenschaftlichen Kreises wiederholt sein. Es sei gestattet, zu diesem Zweck eine bereits an anderer Stelle (vgl. Der Monat, Heft 164, S. 92) gegebene Zusammenfassung unverändert zu unterbreiten:

»Der allgemein-menschenrechtliche Anspruch auf Sicherheit davor, nicht gegen den eigenen Willen zum Verlassen des rechtmäßigen Wohnsitzes gezwungen zu werden, ist seit den Haager Landkriegsordnungen von 1899/1907 implicite und durch Art. 49 des Genfer Abkommens vom 12. August 1949 über den Schutz der Zivilbevölkerung in Kriegszeiten expressis verbis kodifiziert worden und hat überdies nach positivem völkerrechtlichem Vertragsrecht seit 1919 zwischen Deutschland einerseits und der Tschechoslowakei und Polen andererseits gegolten. Die polnische Regierung, die anläßlich der formellen Rezeption der Atlantic Charta durch die sogenannte St.-James-Erklärung vom 24. September 1941 gegen die Vertreibung polnischer Bürger aus polnischem, deutscherseits kriegsmäßig besetztem Staatsgebiet Verwahrung eingelegt und die Rückgängigmachung dieser Maßnahme, das heißt die Wiederherstellung des Heimatrechts der Betroffenen verlangt hat, stand mit dieser Forderung auf dem Boden des damals wie heute geltenden Völkerrechts. Daß sie nicht nur dies, sondern auch die Wiederheimsendung der in polnische Wohnstätten eingewiesenen deutschen Neusiedler begehrte, ist zu bemerken, weil die Besiedlung kriegerisch besetzten, durch Massenzwangsaussiedlung der rechtmäßigen Bewohner frei gemachten Gebiets durch Staatsbürger der Besatzungsmacht heute kraft positiven Völkerrechts verboten ist (Art. 49 Abs. 6 des vorerwähnten Genfer Abkommens).

Daß Vertreibungen nicht nur kriegerisch, sondern auch dann verboten sind, wenn sie innerhalb des eigenen Staatsgebiets erfolgen und sich gegen eigene Staatsbürger oder solche Personen richten, denen die Staatsangehörigkeit rechtswidrigerweise vorenthalten oder entzogen worden ist (und insoweit besteht zwischen der deutschen Staatsangehörigkeitsgesetzgebung der Zeit vor 1945 und der Staatsangehörigkeitsgesetzgebung der Tschechoslowakei und Polens nach 1945 kein Unterschied), ist durch die Satzung der Internationalen Militärgerichtshöfe

von Nürnberg und Tokio klargestellt worden. Wir wissen aus den Akten und den Urteilen beider Gerichte, daß man nicht daran gedacht hat, Deutsche und Japaner insofern unter Ausnahmerecht zu stellen, als ihnen bei Strafandrohung verboten sein soll, was die siegreichen Gegner für sich selbst als erlaubt angesehen hätten. Gleiches Recht sollte vielmehr für Sieger und Besiegte gelten.

Massenvertreibungen sind daher völkerrechtlich verboten - gleichgültig, in welchen Formen und zu welchen Zwecken sie sich vollziehen ...«

Von hier aus ist insbesondere gegen zwei Bekundungen des Herrn Herausgebers Einspruch einzulegen: 1. Wenn die Frage aufgeworfen wird, ob das Beharren auf der Aussage, daß die Vertreibungen rechtswidrig gewesen seien, die Kodifikation dieses Verbots nicht hindere (S. 58), so ist demgegenüber darauf zu verweisen, daß jenes Verbot bereits durch den Versailler Vertrag kodifiziert ist; es handelt sich heute darum, ob dieses positivrechtliche Verbot beachtet oder durch protestlose Nichtbeachtung wieder außer Kraft gesetzt wird. (Im übrigen ist noch keine Völkerrechtsregel dadurch zur Kodifikation gelangt, daß die daran Interessierten geschwiegen und sich passiv verhalten hatten.) 2. erhellt, daß die deutschen Vertriebenen nicht etwa die »rückwirkende Anwendung (jenes Verbots) auf sich selber« verlangen (S.52), sondern sich auf Bestimmungen berufen, die bereits im Zeitpunkt ihrer Vertreibung gegolten haben und sie daher vor der Vertreibung hätten schützen müssen. (Daß ganz das gleiche 1939/41 zugunsten der in Westpreußen und Posen ansässigen etwa 260000 Polen hätte gelten müssen, ist selbsrverständlidi.)

9.

Nun wird von den deutschen Vertriebenen verlangt, sich mit ihrem Schicksal abzufinden. Man pflegt das in die Form zu kleiden, daß man ihnen zusinnt, die vorhandenen Tatsachen anzuerkennen.

An dieser Stelle ist nicht in erster Linie davon zu reden, ob und wie diese Forderung geschichtlich begründet werden kann und was sie aus theologisch-ethischer Sicht bedeutet. Besieht man die Sache hingegen vom rechtswissenschaftlichen Blickpunkt, so ist auf die Folgen aufmerksam zu machen, die ein solches Anerkenntnis hätte.

Massenzwangsaussiedlungen von Menschen sind keine Vorgänge, die-wie etwa Elementarkatastrophen - jeder rechtlichen Regelung schlechtweg entzogen wären. Es handelt sich auch nicht um Vorgänge, die, weil jeder menschlichen Einwirkungsmöglichkeit verschlossen _ wie etwa der Ablauf der Zeit -, lediglich hinsichtlich ihrer Wirkungen und Folgen, nicht aber auch hinsichtlich ihrer Ursache und ihres Ablaufs rechtlich geregelt werden könnten. Vielmehr handelt es sich um Maßnahmen, die von bestimmten Menschen angeordnet werden und sich gegen bestimmte andere Menschen richten mit dem Ziel, neue, bisher nicht vorhandene gegenseitige Beziehungszustände zwischen Menschen zu schaffen.

Vorgänge solcher Art sind rechtlich niemals irrelevant - was sich unter anderem schon daraus ergibt, daß sie hinsichtlich des Urnkreises der Betroffenen, der Befugnisse der mit ihrer Durchführung beauftragten Personen, der Bereitstellung der erforderlichen Mittel, der näheren Umstände ihres Ablaufs, der rechtlichen und tatsächlichen Lage der Betroffenen nach ihrer Durchführung usw. allgemeiner Regeln und Weisungen bedürfen, die jeweils auf die Einzelfälle anzuwenden sind. Wenn und insoweit solche Vorgänge rechtlich erheblich sind (juristische Relevanz besitzen), müssen sie sowohl hinsichtlich jener Einzelheiten als auch als Ganzes, das heißt insbesondere hinsichtlich der durch sie herbeigeführten neuen zwischenmenschlichen gegenseitigen Beziehungszustände rechtlicher Beurteilung unterliegen. Es muß gefragt werden (dürfen), ob sie nach Zweck, Form und Ergebnis rechtlich erlaubt sind.

Das Urteil darüber kann - das ist das Wesen jedes rechtlichen Urteils - nicht ausschließlich aus dem jeweiligen Vorgang selbst gewonnen werden, sondern ausschließlich dadurch, daß dieser Vorgang mit den rechtlichen Regeln verglichen wird, die für Vorgänge dieser Art gelten. Umgekehrt ist es Wesenseigenschaft einer jeden Rechtsregel, daß sie nicht nur für einen Einzelvorgang, sondern grundsätzlich für eine Vielzahl gleicher Vorgänge ohne Ansehung der daran beteiligten Personen gilt - und gerade in dieser »Gleidiheir vor dem Gesetz« liegt ein gutes Stück jener Unverbrüchlichkeit der Rechts-

ordnung, von der oben die Rede war. (Von hier wird die grundsätzliche Verschiedenheit der Blickpunkte deutlich: der Psychologe, Pädagoge und Ethiker muß zunächst individualisieren und darf erst in zweiter Linie generalisieren; beim Juristen ist es umgekehrt-möglicherweise liegt hier einer der Gründe für die Schwierigkeit des Gesprächs zwischen ihnen.)

Die Regeln des Völkerrechts sind - im Unterschied zu den Regeln des innerstaatlichen Rechts - zumeist nicht in geschlossenen Kodifikationen enthalten, sondern aus Präzedenzfällen zu erschließen. Man kann sagen: Eine völkerrechtliche Regelung, die mit einer oder gar mehreren, in der Vergangenheit in gleichartigen oder weitgehend ähnlichen Fällen vereinbarten Regelungen übereinstimmt - wobei für die präjudizielle Wirkung belanglos ist, ob die Vereinbarung gegen anfängliche Einwände eines oder mehrerer Teilnehmer zustande gekommen ist oder nicht -, hat zumindest die Vermutung für sich, juristisch einwandfrei zu sein; diese Vermutung zu widerlegen, ist zwar nicht gänzlich ausgeschlossen, wird jedoch in jedem Einzelfall größte juristische Schwierigkeiten bereiten. Daraus folgt denknotwendig zweierlei:

a) Ein Vertrag, wonach ein tatsächlich vorhandener Zustand ,.anerkannt« wird, beinhaltet das Eingeständnis des durch ihn Belasteten, daß er keinen Rechtsanspruch auf Änderung dieses Zustands besitzt. Wird das zugestanden, so ist damit anerkannt, daß jener Zustand nicht nur vorhanden - »bloßes Vorhandensein« in diesem Sinn gibt es rechtlich nicht -, sondern daß er rechtlich einwandfrei ist. Der Jurist kann, soweit es sich um rechtlich relevante Vorgänge und Zustände handelt, nur zwischen »rechtmäßig« und »rednswidrig« unterscheiden - ein Drittes gibt es nicht - und muß diese Unterscheidung treffen: es sei denn, er wolle sich des Delikts schuldig machen, das mit dem treffenden Ausdruck »Rednsverweigerung« bezeichnet wird.

b) Ein solcher völkerrechtlicher Vertrag ist Rechtsanwendung und Rechtssetzung zugleich: er schafft: nicht nur einen neuen Rechtszustand zwischen den Beteiligten, sondern bestätigt entweder eine bereits bisher auf Grund vorhandener Präzedenzfälle bekannte, oder er schafft: eine neue Regel - und so, wie die pro praeterito geltende, bekannte Regel nicht nur für den fraglichen Einzelfall, sondern allgemein galt, entfaltet der präzedenzlose Vertrag - ob das von den Beteiligten gewollt oder auch nur bedacht wird oder nicht - pro Futuro über den fraglichen Einzelfall hinaus allgemeinverbindliche Krafl:. Diese Konsequenz liegt im Wesen der rechtlichen und namentlich der auf der zwischenstaatlichen Vertragspraxis aufbauenden völkerrechtlichen Ordnung; niemand und nichts kann ihr entgehen, und sie wirkt für und wider jedermann unabhängig davon, ob das bedacht oder gewollt wird oder nicht.

Würden die deutschen Vertriebenen das von ihnen verlangte Anerkenntnis aussprechen, so würden sie - rechtlich betrachtet und ganz abgesehen davon, was hierzu vom psychologischen, pädagogischen oder ethischen Standpunkt zu sagen sein mag - damit nicht nur pro praeterito anerkennen, daß ihre Vertreibung rechtlich einwandfrei war, sondern zumindest dazu beitragen, pro Future die allgemeine Regel ins positive Völkerrecht einzuführen, daß Massenzwangsaussiedlungen zulässig sind. Nachdem von einer allgemein unstrittigen völkerrechtlichen Regel dieses Inhalts gegenwärtig - noch - nicht gesprochen werden kann *(s.* o. Ziff. 8 a. E.), würden sie damit gemäß des allgemeinen Rechtssatzes »lex posterior derogat priori« eine in dieser Hinsicht rückläufige Bewegung der Völkerrechtsordnung stärken oder gar einleiten. überdies hätte der so gesetzte, gerade unter diesem Gesichtspunkt unerwünschte Präzedenzfall deshalb ungemeines Gewicht, weil diese Legalisationsklausel in den deutschen Friedensvertrag aufgenommen werden soll (vgI. etwa Art. 14 Abs, 4 des sowjetrussischen Entwurfs vom *10.* Januar 1959). Dieser Vertrag hätte zufolge der großen Zahl von Staaten, die ihn mitzuunterzeichnen beanspruchen können - unter anderem sämtliche neuen Staaten, die auf ehemals britischem oder französischem Kolonialboden entstanden sind -, weltumspannenden Charakter. Jene Legalisationsklausel würde zwischen allen Beteiligten dieses weltumfassenden Vertragswerks unmittelbar Recht schaffen, und dadurch würde jeder Mitunterzeichnerstaat gegenüber jedem anderen Mitunterzeichnerstaat die Befugnis erwerben, Massenzwangsaussiedlungen durchzuführen und deren Duldung von seinem Vertragsgegner zu verlangen.

Nun gibt es auf der heutigen Welt eine beträchtliche Zahl von Spannungen und Schwierigkeiten, die jeweils einer der Betroffenen nicht ungern durch das Mittel der Massenzwangsaussiedlung »lösen« möchte. Soweit das bislang noch nicht geschehen ist, mag das vielleicht nicht zuletzt auf den fortdauernden deutschen Protest gegen die Vertreibungen zurückzuführen sein. Jedoch besteht die Gefahr, daß diese Hemmung wegfallen würde, wenn der vorhin erwähnte Art. 14 Abs. 4 des sowjetrussischen Friedensvertragsentwurfs bindendes R.echt werden und die präjudizielle Verbindlichkeit würde entfalten können, die jeder, ihrem objektiven Sinngehalt nach allgemein anwendbaren Völkerrechtsbestimmung ihrer Natur nach innewohnt. Damit wäre genau das eingetreten, was auch der Herr Herausgeber ablehnen wird: die Menschen müßten sich damit abfinden, daß das positive Völkerrecht ihnen keinen »wirksamen Schutz gegen Vertreibungen« gewährt, obwohl sie dessen bedürfen.

Und damit öffnet sich der Blick auf das theologisch-ethische Problem: Es liegt nicht darin, daß die deutschen Vertriebenen die ihnen - warum nur ihnen? - auferlegte Strafe der Vertreibung verstockten Herzens »aufheben« wollen (so der Herr Herausgeber auf S. 59), sondern in der ganz anderen Frage: Würde die deutsche Politik, wenn sie im Bestreben, vergangene Schuld zu tilgen, sich zu jener Anerkennung der Vertreibungen als rechtmäßig verstehen würde, vor den heute vertreibungsbedrohten und morgen - möglicherweise sogar unter ausdrücklichem Hinweis auf jenes deutsche Anerkenntnis - zu vertreibenden nichtdeutschen Gemeinschaften und Völkern neue, unübersehbare Schuld auf sich laden? Welcher ethische Rechtfertigungsgrund stünde ihr zu Gebote, wenn aus den Reihen nichtdeutscher, zukünftig vertriebener Gemeinschaften der Vorwurf ertönte, daß die deutsche Politik, deren Rechtsverzicht die Tür zu jenen Zukunftsvertreibungen geöffnet habe, aufs neue schuldig geworden sei?

Wie diese Frage angesichts der besonderen deutschen Lage politisch, ethisch und theologisch zu beantworten ist, hat der Jurist nicht nur nicht zu entscheiden, sondern er hat sie - im Sinn des vorhin Gesagten - vielleicht noch nicht einmal mitzuentscheiden. Daß jene Gefahr aber besteht, kann kein Sachkundiger guten Gewissens abstreiten. Daher ist es Pflicht der Rechtswissenschaft, Theologie und Ethik vor diese Frage zu stellen. Wenn der Herr Herausgeber vermeint, dies - im Anschluß an Munscheid (vgl. a.a.O, S. 20 ff.) - als »Ideologie« abtun zu können (S. 45, Anm. 21; nochmals auf S. 54 f., Anm. 45), so ist hiergegen an dieser Stelle - und der Unterzeichnete will nicht unterlassen, dem Herrn Herausgeber ausdrücklich Dank dafür zu sagen, daß das gerade hier geschehen kann - mit allem Nachdruck Verwahrung einzulegen. Theologie und Ethik sollten sich nicht davon dispensieren, die ihrer Entscheidung zugrunde liegenden Sachfragen zur Kenntnis zu nehmen.

10.

Nun könnte man dem Unterzeichneten entgegenhalten - und dem Sinn nach hat ihm ein hochgestellter evangelischer Geistlicher dies indirekt (d, h. durch Rundbriefversand, wobei der Unterzeichnete in den Verteiler nicht eingeschlossen gewesen zu sein scheint) entgegengehalten -, daß gerade er das Recht verwirkt habe, solche Fragen zu stellen und damit zu versuchen, aus seiner fachlichen Sicht zur Klärung der schweren Fragen beizutragen, die uns alle in dieser Hinsicht bewegen: denn der Unterzeichnete habe vor zwei Jahrzehnten zu jenen Deutschen gehört, die sich durch Organisationszugehörigkeit mit der nationalsozialistischen Politik identifiziert hätten, deren Ergebnisse die Gegenwart verdüstern.

Der Unterzeichnete leugnet nicht - und hat niemals abzustreiten versucht oder auch nur verschwiegen -, vor zwanzig Jahren Nationalsozialist gewesen zu sein.

Wie nun, wenn er sich gerade deshalb in seinem Gewissen verpflichtet fühlt, heute für jenes Recht einzutreten, das damals gebrochen wurde? Wenn dieses Recht höher steht als Einzelschicksale und Einzelschuld, und wenn gegen seine Regeln damals verstoßen wurde und heute aufs neue verstoßen werden soll - darf der Unterzeichnete heute dazu schweigen und (qui tacet consentire videtur) dadurch aufs neue Schuld auf sich laden? Ist ihm verwehrt, auch auf diese Weise in täglich sich erneuernder Arbeit Abrechnung zu halten mit seinem eigenen seinerzeitigen »Gott, der keiner war«? Was

können wir voneinander verlangen, wenn es nicht auch Mut und Demut zur Umkehr von einem falschen Weg ist: Mut gegenüber manchem Mitmenschen und Demut vor Gott, der uns gnädig erlaubt, zu versuchen, aus unseren Fehltritten und aus den Bitterkeiten der Erkenntnis, sie getan zu haben, zu lernen, kurz: das zu tun, was der Christ »Buße« nennt?

Dr. t». K. Rabl *München*

Erste Erwiderung zu einigen Diskussionsbeiträgen

von

WOLFGANG SCHWEITZER

I. Zu dem Beitrag des Frhr. o, Braun

1. Als erstes wird mir vorgeworfen, ich hätte die politischen Konsequenzen solcher Veröffentlichungen wie des Tübinger Memorandums nicht genug bedacht. Ich kann nur sagen: Ich habe sie sehr sorgfältig bedacht und halte es mit den Tübingern für dringend notwendig, daß wir Deutschen endlich offen über das reden, was unweigerlich auf uns zukommt. Gerade weil eine Regierung im politisch-diplomarischen Ringen keine Vorleistungen machen kann, muß die öffenrlidie Meinung in soldien Fragen um 50 beweglicher sein, sonst wird die Regierung gelähmt - besonders in der Demokratie.

2. Nach Frhr. *v,* Brauns Verständnis des Verhältnisses von Außenpolitik und Meinungsfreiheit darf auf keinen Fall »jeder Bürger eigenwillige, und sei es audi nur in der »Form öffenrlidier Rarsdiläge«, in das Geschehen eingreifen. Wer hier nicht einen ganz bestimmten Sachverstand und entsprechende Informationen hat, soll also schweigen. Haben wir das nicht schon mehrmals gehört? War es wohl bestellt um unser Volk, solange wir diese Dinge denen überließen, die sich Samverstand anmaßten und jede andere Meinungsäußerung unterdrückten, weil sie der Staatsräson schadeten? Bedarf es wirklich noch »einer Prüfung des geltenden Strafrechts« (Anm. 5), um hier Klarheit darüber zu verschaffen, ob man sich öffentlich so äußern darf wie die Tübinger oder nidit? Es dürfte klar sein, wen hier in Wahrheit der schwere Vorwurf triffi, gegen das Grundgesetz der Bundesrepublik zu verstoßen.

3. Frhr. v. Braun fragt, warum im Februar 1962 »ausgerechnet -die Vertriebenen- in der von Schweltzer angenommenen törichten Weise«, nämlich durdi die Veröffentlichung des Tübinger Memorandums, »gegen die nicht existenten, zumindest unbekannten amerikanischen Pläne« publizistisch »zu Felde« gezogen sein sollen (S. 239). Nun, ich vermute nach wie vor, daß das Memorandum von Funktionären der Vertriebenen-Verbände oder ihren Freunden der öffentlichkeit zugeleitet wurde, um durch einen großen Aufruhr in der Presse usw. nach außen zu demonstrieren, daß an dieser Stelle mit dem deutsdien Volk nidie zu markten sei.

Waren die amerikanischen Pläne unbekannt? Frhr. *v,* Braun hat selbst im Göttinger Gegengutachten S. 26 geschrieben, daß sim Sommer 1961« (als das Memorandum entworfen wurde) »•.• in der Öffentlichkeit - gerade des westlichen Auslandes - weit überwiegend deutsdie Konzessionen zur Bereinigung der Berlin-Krise gefordert wurden«; und auf S. 27: »... Vielmehr wußte im Februar dieses Jahres jedermann, daß innerhalb des westlichen Bündnisses und auf höchster Ebene darüber verhandelt wurde, ob und welche Konzessionen für Deutschland zumutbar seien.« Jetzt auf einmal soll das »unbekannte gewesen sein!! - In der Politik bringt man Pläne oft durch vorzeitige Veröffentlichung zu Fall - und das halte ich auch nicht ohne weiteres für ethisch (oder gar rechtlich) verwerflieh, wie ich schon S. 42 schrieb. Hier ging es aber zunächst ja darum, daß man den Tübingern nicht vorwerfen sollte, sie hätten ihr Memorandum als erste veröffentlicht (sie haben den vollen Text veröffentliche, als Teile durch Indiskretion bekanntgeworden waren)!

4. Inwiefern evangelische Erklärungen in irgendeiner Weise die Gewissensfreiheit ein-

schränken können, bleibt trotz S. 237, Anm. 8 völlig unklar. Klar ist nach wie vor doch wohl nur, daß Prhr, *v*, Braun verlangt, evangelische »Würdenträger« sollten in der Frage der Regelung unserer Beziehungen zum Osten (bei der es um die Zukunft unseres Volkes geht) nur verlautbaren, was ihm und seinen Gesinnungsgenossen recht erscheint. Er spricht zwar später davon, daß die Theologen die Aufgabe hätten, andere »zur Erkenntnis ihrer Sünden und zu aufrichtiger Buße aufzurufen« (5.245), hier aber fordert er, daß die Kirche entweder schweigen oder sich offen seiner Meinung anschließen sollte. Sie soll also der Staatsräson unterworfen werden, so wie bestimmte Leute sie heute verstehen möchten. Haben wir das nicht auch schon mehrmals vernommen? Wessen Freiheit ist hier bedroht?

5. Vertrauen zwischen Völkern wird genauso wie zwischen einzelnen Menschen durch lebendigen Verkehr, Austausch von Gütern usw.hergestellt. Dadurch kann auch Vertrauen wieder hergestellt werden, das einmal durch schweren Rechtsbruch mißbraucht worden ist, vorausgesetzt, daß ein echter Wille zum neuen Anfang auf beiden Seiten vorhanden ist. Frhr, *v*, Braun will dagegen nach wie vor einleuchtend machen, daß zum Beispiel die Polen uns nur vertrauen können, wenn wir gegen ihre Interessen an unsern Rechtsansprüchen im Sinne der Vertriebenen-Verbände festhalten. Er tut auch noch so, als läge dem Westen besonders an unserem unbeugsamen Rechtswillen in dieser Frage (denn sonst könnten wir keine vertrauenswürdigen Bundesgenossen sein ... S. 242, Anm. 15). Daß man alle Gegenargumente auf die »gezielte« östliche Propaganda zurückführt, wird allmählich zu einem selbstverständlichen Vorwurf in der Bundesrepublik und soll zweifellos der Einschränkung der Meinungsfreiheit in dem erhofften Sinne dienen. Wer so redet, dem müssen andere Argumente wohl ausgegangen sein. Tatsächlich wird hier die Schwierigkeit aller Funktionäre der Vertriebenen-Verbände offenbar. Sie wollen - ich habe das ja S. 57 ausdrücklich bestätigt - in ihrer Mehrheit zweifellos eine friedliche Lösung ihrer Anliegen erreichen; zugleich ist es ihnen völlig unmöglich, einen gangbaren Weg dorthin zu zeigen. Und so wirkt faktisch, was sie tun, nun eben doch in der Richtung des Appells an die »Radieinstinkte eines geschlagenen Volkes« (bei mir S. 56). Sie müßten sich ja sonst täglich dagegen wehren - statt dessen wehrten sie sich, als zum Beispiel im Fernsehen im Mai ein Bericht über Breslau gegeben wurde, der ihre Thesen anscheinend nicht unterstützte. Statt dessen wird die Vorstellung kultiviert, als sei die »Fluktuation der polnischen Bevölkerung in den Oder-Neiße-Gebieten« noch so ein Problem wie unmittelbar nach dem Kriege (S. 244)! Dies Argument zeigt wenigstens, daß das Problem anerkannt wird: Wie kann man die Vertriebenen wieder ansiedeln, ohne neues Unrecht andern zuzufügen (vgl. auch S. 239)? Man wartet auf eine Gelegenheit, wie sie die Polen durch »historisdien Zufall« einmal bekommen haben (Anm. 15) - aber fragt man denn gar nicht, wieviel Unheil schon durch eine solche Parole des Wartens angerichtet wird!?

6. Auf S. 239 ff. ist Frhr. v. Braun dankenswerterweise auf den Kern meiner Ausführungen eingegangen: auf die Frage nach der Stellung des Christen zum Recht und zu seiner Verwirklichung. Ausgehend von dem evangelischen Grundgedanken, daß der Christ vor Gott keine Rechte habe, erklärt er, daß der Einsatz des Christen für das irdische Recht im allgemeinen und der Einsatz für die Wiederherstellung der früheren Verhältnisse in den verlorenen Gebieten im besonderen durch diesen Grundgedanken nicht berührt würden: sie bleiben gefordert, auch nachdem man das Evangelium vernommen hat. »Die Erfüllung dieser Pflichten verlangt Mut, weil häufig großen irdischen Mächten zu widerstehen ist, und sie kann nicht durch die Anerkennung vollendeter Tatsachen ersetzt werden« (5. 240).

Frhr. *v*, Braun meint, man dürfe doch nicht »auf Kosten eines bestimmten Teils seiner Mitbürger -Experimente- ... machen« (5. 243). Eben das ist meine Sorge mit dem Programm der Vertriebenen-Verbände: den Anspruch durchhalten um jeden Preis! Angeblich soll jede

1. Wenn *v. Braun* in diesem Zusammenhang behauptet, ich verlangte von den Ostdeutschen, »das erlittene Unrecht für Recht zu erklären« (5. 243), so tut er das wider besseres Wissen; denn ich habe das ausdrücklich (5. 49) abgelehnt, und er hat das (5. 239) bestätigt. Ebenso behaupte ich nirgends, die Vertriebenen hätten »rnit Gnade nicht zu redmen« *(v. Braun,* 5.240).

andere Einstellung darauf hinauslaufen, »daß jede staatliche Politik außerhalb von Moral und Recht stände und sidr bloß nach Zweckmäßigkeit zu richten habe« (5. 242). Daß ich nach einem Weg suche, auf dem wir weder solchen macdiiavellistisdien Thesen noch der umgekehrten Lähmung der Politik unter einen zeitlosen Rechtsbegriff verfallen (vgl. o. S. 53), hat Frhr. *v,* Braun nun leider doch nicht verstanden - oder wollte er es nicht verstehen? Einig scheinen wir uns wenigstens darin zu sein, daß das N5-Regime das Recht durch bloße Gewalt ersetzte. Was folgt daraus? Müßten wir uns nun nicht vor allem über das *Recht der andern* Gedanken machen? Ist es wirklich in Ordnung, daß im Effekt nun wieder wir diejenigen sein sollen, die das gute Recht auf ihrer Seite haben? Irgend etwas stimmt doch da nicht!

Man glaube bitte nicht, daß wir kein Verständnis dafür hätten, wenn Christen gern »ihr Vertrauen in die Gerechtigkeit des allmächtigen Gottes« setzen möchten (S. 241) - und wenn sie dazu auch die Hoffnung rechnen, es möchten ihnen bestimmte irdische Wünsche in Erfüllung gehen, es möchte Unrecht, das sie erleiden mußten, wieder rückgängig gemacht werden! Gewiß, das ist menschlich. Aber was ist denn Gottes Gerechtigkeit? Die Leute, mit denen es der Prophet Amos zu tun hatte, meinten, sie hätten gewiß Gott auf ihrer Seite, weil sie doch einen bestimmten Gottesdienst, bestimmte äußerliche (auch rechtliche) Ordnungen einhielten! Sie meinten, den Dekalog auf ihrer Seite zu haben, so wie Frhr. v. Braun meint, der Dekalog stünde sicher auf seiten derer, die in ihre verlorene Heimat zurückkehren wollen. Woher diese Sicherheitr Gerade dies haben die Propheten erschüttern müssen!

Mit Hinweisen auf einzelne Bibelstellen hat man nicht immer Glück. Zunächst der zweite Jesaja, der die Rückkehr nadi Jerusalem ankündigt: das kann mit unsern Fragen gar nicht verglichen werden, weil vorher nach Babyion nur die Oberschiehr der Bevölkerung verschleppt worden war, die Masse des Volkes blieb in Palästina unter der fremden Besatzungsmacht. Bei der Rückkehr gab es also keineswegs die Probleme, die bei einer Rückkehr der Deutsdien in jetzt zum Beispiel von Polen besiedelte Gebiete entstehen würden; ganz abgesehen von der Frage, ob nidit das Volk Israel eine andere Stellung einnimmt als andere Völker.

Und dann der viel ältere Amos, mit dessen Wort von der offenbar werdenden Gereditigkeit Gottes Frhr, v. Braun so feierlich schließt: Hätte er nur drei Verse weitergelesen, dann hätte er das Zitat gewiß unterlassen! Dort steht nämlich, wie Gott seine Gerechtigkeit zutage bringen will: »... so will ich euch wegführen lassen noch über Damaskus hinaus, spricht der Herr« (Amos 5, 27): Amos mußte den Untergang des Nordreiches ankündigen, die Verschleppurig ganzer Volksstämme, die später für immer verschollen sind! So mußten die Propheten ihren aufgebrachten Volksgenossen und Kirchenvertretern (Amos 7, 10ff.!) Gottes Gerechtigkeit, Gottes Gericht ansagen. Bis dahin hatte Israel geglaubt, im Heiligen Krieg werde sein Gott gewiß auf seiner Seite stehen, am Tag des Gerichts würden Israels Feinde vernichtet werden. Nein, sagt Amos: »Des Herrn Tag ist Finsternis, und nicht Licht« (Kap. 5, 18) - nämlich über das auserwählte Volk!

Versteht denn niemand, daß es uns darum geht, unser Volk vor neuen schweren Gerichten Gottes zu bewahren, und daß wir nur deshalb nicht aufhören können, zur Versöhnung zu rufen, nicht nur mit Gott, sondern auch mit den Menschen?

II. Zu dem Beitrag von O-. t». K. Rabl

1. Zum Ideologie-Begriff: Dr. Rabl irrt, wenn er sagt, *N. Birnbaum* habe diesen Begriff in der R.G.G. im gleichen Sinn definiert wie *E. Topitsch.* Birnbaum beschreibt das Phänomen ohne jede Bewertung, und auf ihn allein habe ich mich bezogen. Ideologiebestimmtes Denken ist ein Denken, daß »durdi die gesellschaftlichen Interessen und Affekte des Betrachtenden beeinflußt« ist (mein Zitat S. 55). »Unser aller Denken ist insoweit stets ideologisch mit bestimmt« (schrieb ich S. 55 f.), Wesentlich ist dabei, daß man sich dessen selbst nicht bewußt ist! Das hat Dr, Rabl übersehen, und er tut so, als werfe ich bestimmten Wissenschaftlern bewußte »Verfälschungen« vor. Das liegt mir völlig fern. Er wird aber zugeben müssen, daß viele Funktionäre der Vertriebenen-Verbände jene wissenschaftlichen Erörterungen begierig aufgreifen, um ein bestimmtes Ziel zu erreichen, an dem

sie verständlicherweise interessiert sind. Dabei kommt es zu einer »Übersteigerung der Inanspruchnahme des Rechts« (bei mir S. 55), die sich - so füge ich jetzt hinzu - zum Beispiel so auswirken kann, daß man für Erwägungen anderer Art taub wird. Das hat mit der in Arnoldshain und anderswo unter der Verantwortung vor allem von Dr. Rabl geleisteten Arbeit zunächst nichts zu tun, sollte allerdings dort auch immer so mit bedacht werden, daß Mißbrauch der gewonnenen Erkenntnisse möglichst ausgeschlossen wird.

2. Zur Bewertung des Referats von Prof. *Siegmund* durch Dr, Rabl stelle ich fest: a) Siegmund hatte sein Referat geendet mit einem Vorwurf gegen die "Organisationen der Heimatvertriebenen«, sie hätten versucht, »den Eingliederungsprozeß ins Sozialgefüge der neuen Heimat zu hintertreiben« (Tagungsbericht »Redit auf Heimat« I, S. 51); dies hatte er naturrechtlich begründet (vgl, meine Zitate hier S. 50 f.). - b) Die unmittelbar anschließende Debatte bezog sich »ausschließlich« auf die »narurrechtliche Seite der Sache«, wie Dr, Rabl selbst unter 3., Abs. 2 erklärt. Warum blieb er in seiner Erwiderung nicht bei diesem Thema, sondern stellte plötzlich Erwägungen über das positive Recht an und führt am Schluß unter b) allerlei an, was *nach* seiner von mir beanstandeten Erklärung geäußert wurde? – c) In der naturrechtliehen Debatte in Arnoldshain selbst hat Siegmund die Schlußworte seines Referates nicht zurückgenommen, sondern in der von mir angedeuteten Weise sogar verschärft - natürlich nicht ohne Sicherungen, die aber für die Frage nach der »Legitimation« der in Arnoldshain betriebenen Arbeit zunächst irrelevant sind. – d) Dr. Rabl suchte Siegmund zu einer Einschränkung der Schlußsätze seines Referates zu bringen, indem er dem Sinne nach von ihm die Erklärung erhalten wollte, daß der »Eingliederungsprozeß« in die neue Heimat so lange noch nicht abgeschlossen sei, als die Vertriebenen seelisch noch an der alten Heimat festhalten und ihr Rechtsbewußtsein nicht verkümmern lassen (Zitate bei mir S. 51 und oben bei Dr. Rabl S. 248). Siegmund hat darauf geantwortet, daß man selbstverständlich vom Naturrecht aus auf die Beachtung seelischer Werte wie der »Heimatwerte« nicht verzichten dürfe.>- e) Dr. Rabl meinte dann, er sei sich also mit Siegmund darin »einig«, daß gegen die Vertriebenen, die das Rechtsbewußtsein usw, pflegten, *kein Vorwurf* erhoben werden könne (wie ihn nämlich Siegmund vorher am Schluß des Referates erhoben hatte). Und das ist einfach ein Mißverständnis. Denn genauso wie die seelischen Werte, die sich auf die alte Heimat beziehen, nach naturrechtlicher Auffassung zum vollen Menschsein gehören, gehören die im Laufe eines Eingliederungsprozesses sich bildenden seelischen Bindungen an die neue Heimat zum Menschsein. So muß Siegmund verstanden werden - nicht aber so, als hätte er seinen Vorwurf gegen die Organisationen der Heimatvertriebenen zurückgenommen. - f) Dr, Rabl hat in diesem Zusammenhang übrigens seine rein wissenschaftliche Arbeit deutlich mit den Interessen jener Verbände identifiziert: sonst könnte er doch nicht nach jener Zurückweisung des Vorwurfs an die Vertriebenen im gleichen Atemzug erklären, daß unter Beachtung der von ihm allein hervorgehobenen (und wie ich meine: mißverstandenen) Äußerungen Siegmunds, verbunden mit dem Grundgedanken der Verwurzelung und Künneths »heimatgesättigtem« Menschenbild der Schrift »unsere Arbeit von theologischer Seite beider großen christlichen Konfessionen als legitimiert zu gelten hat« (von mir zitiert S.51). Ich wies demgegenüber auf die Warnungen sowohl Künneths als auch Siegmunds hin, für die er taub blieb - und die auch in den späteren Tagungsberichten bis hin zu den Leitsätzen in Band 4 keine Rolle mehr spielen. Nimmt man die Theologie ernst, dann muß die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit diesen Warnungen gründlich betrieben werden. Niemand bestreitet, daß es »ethisdi zulässig sei, sich der rechtswissenschaftlichen Erforschung der Heimatfrage überhaupt zu widmen« (Rabi, S. 249). Schlimm wird das nur, wenn zum Beispiel die Theologie so vereinnahmt wird, als spräche sie nur in einer Richtung! - g) Ober das Verhältnis zwischen positivem Reche und Naturrecht müßte in anderm Zusammenhang ausführlicher gehandelt werden. Das Mißverständnis, dem Dr. Rabl an dieser Stelle erlag, hat damit nichts zu tun.

3. Mit seinem Exkurs in die Geschichte des Kirchenkampfes will Dr. Rabl den Satz belegen: »Ein Rechtsbegriff muß allgemeingültig seine (S. 252). Schön und gut! Das Merkwürdige

ist nun, daß die Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche in Barmen 1934 (nicht nur der Bruderrat, wie Rabl meint) sich in ihrer Erklärung zur Rechtslage auf den Boden der im Sommer 1933 mit Zustimmung Hitlers erlassenen und von seiner Regierung garantierten Verfassung der DEK stellte. Reichsgerichtsrat Flor erklärte in seinem Referat vor der Synode, daß diese Verfassung »in Gefahr ist«: »Wer sie verletzt oder nicht achtet, setzt sich in Gegensatz zur Reichsregierunge (Bekenntnissynode der DEK, Barmen 1934, hg. *v, K. Immer,* S. 39). Das wurde dem »Reichsbischof« Müller und seinen Helfern deshalb vorgeworfen, weil sie gegen die Verfassung vom Sommer 1933 daran gingen, konsequent das Führerprinzip in der Kirche zu verwirklichen, und damit die Selbständigkeit der Landeskirchen usw, aufhoben. Die Bekennende Kirche hat sich also nicht etwa auf die vor 1933 geltenden Verfassungsbestimmungen berufen! (Nach Dr, Rabl und nach denen, die in unserer Kirche nur restaurativ denken, hätte das doch wohl geschehen müssen!) Die Bekennende Kirche hat erstaunlicherweise die *neuen* Machthaber bei dem behaftet, was sie selbst erklärt und garantiert hatten, also gegen eine ständige Revolutionierung des Rechts Front gemacht. - Aber das hat nun nichts mit der Frage zu tun, ob einzelne Menschen oder Völker, die aneinander schuldig wurden, von Gottes Gnade Gebrauch machen dürfen und vor ihm und untereinander das unglaubliche Experiment eines neuen Anfangs wagen dürfen - so als sei vorher nichts geschehen! Das ist die Chance, die das Evangelium uns bietet. Sie macht es mir möglich, einem ehemaligen Nationalsozialisten die Hand zu reichen (obwohl ich Gründe hätte, das zu verweigern). Der Ausdruck »Experiment« darf fairerweise nicht aus diesem Zusammenhang gerissen werden, so daß der verrückte Eindruck entsteht, als erlaube Gott (nach meiner Meinung) Experimente nach Art der KZ-Methoden!

4. Der Kern der Auseinandersetzung zwischen Dr. Rabl und mir betrifft die Frage nach dem Verhältnis des Evangeliums zum Recht, hier also: zum »Recht auf Heimare. Ich habe auf S. 48 ausdrücklich erklärt, daß zwar die Heimat nur als vorläufige, unverdiente Gabe Gottes anzusehen sei, daß das aber kein Grund sei, diese Gabe zu verachten: »Die Forderung, daß man die Heimat des Mitmenschen zu respektieren habe, daß man sie ihm also keinesfalls rauben darf, sind auch von diesem Ansatz her wichtige, aus dem Glauben folgende Gebore.« Deshalb habe ich auch im Briefwechsel mit Dr. Rabl keineswegs dem ersten Satz unter 4 a) zustimmen können, habe ebenso die Zustimmung zum ersten Satz von b) und vor allem fast dem ganzen Inhalt von c) meine Zustimmung verweigert. In allen diesen Fällen argumentiert Dr. Rabl so, als hätte bei mir das Recht mit dem Glauben an den in Jesus Christus offenbar gewordenen Gott nichts zu tun und als ginge es mir nur noch um utilitaristische jeweilige »Rechtsverwirklidiunge. Wenn ich dem letzten Satz von c) zustimmte: »Die Wiederherstellung früherer Rechtsverhältnisse darf dem Gedanken der -Reditsverwirklichung in der Zukunft, nicht übergeordnet werden«, so ist damit doch zum Beispiel einigermaßen deutlich gesagt, daß ich - genauso wie *Bäumlin,* auf den ich mich ja hier bezog - selbstverständlich *eine* Aufgabe der Hüter des Rechts darin sehe, das *»gute alte Recht"* zu erhalten und zu bewahren (bei mir zitiert S. 53). Ich meine aber, daß man vom Evangelium aus dringend davor warnen muß, diesen Gedanken so zu übersteigern, daß dadurch das Zusammenleben der Menschen in einem bestimmten Bereich in der *Zukunft* unmöglich wird: dann verliert der Kampf um »das Recht« seinen gottgewollten Sinn; dann hilft es nur, daß man einen neuen Anfang riskiert, was juristisch wohl nur so ausgedrückt werden kann, daß man in einem Vertrag die alten Konflikte zur Ruhe bringt. So hat sich bisher immer nach Kriegen der Jurist in den Dienst der Versöhnung stellen müssen, wobei freilich immer der unterlegene Teil mit den Zähnen knirschte. Das ist keineswegs dasselbe wie eine ständige Revolutionierung des Rechts mit der dazu gehörenden allgemeinen Rec:htsunsicherheit! Hier reden Dr, Rabl und ich einfach aneinander vorbei, und deshalb geht das, was er ab S. 252 schreibt, am Kern unserer Auseinandersetzung gänzlich vorüber. Gott will das Recht, er will, daß wir uns um Rechtserkenntnisse bemühen, positives Recht setzen, es schützen, erhalten und auch ständig verbessern: all das bestreite ich nirgends in meinem Aufsatz, sondern habe es an ver-

sdiiedenen Stellen ausdrücklich hervorgehoben. Gottes Wille ist aber mißverstanden, wo man ihn isoliert von der Gnade, die in Jesus Christus erschienen ist.

5. Sollen wir unser Volk noch Generationen lang dazu anhalten, den Anspruch an die 1945 verlorengegangenen Gebiete (und deren Besiedelung) aufrechtzuerhalten - damit nicht durch unsere Schuld andere Völker in andern Teilen der Welt in die gleiche Lage gebracht und dann ebenfalls zur Anerkennung vollzogener Tatsachen gezwungen werden könnten? Auf diese Frage laufen die letzten Argumente Dr. Rabls hinaus, wenn man sie des interessanten juristischen Beiwerks einmal entkleidet. Hier scheint mir die Ideologisierung allgemeiner Rechtsgrundsätze nun doch mit Händen zu greifen zu sein. Welcher Vorwurf wird »aus den Reihen nidirdeutsdier, zukünftig vertriebener Gemeinschaften« wohl einmal gegen uns ertönen (S. 261)? Der Vorwurf, daß wir durch »Rechtsverzicht« solche Vertreibungen ermöglicht haben - oder der Vorwurf, daß wir durch »Rechtsbruch« zu denen gehörten, die solche Operationen in unserm Jahrhundert in Gang gebracht haben? Ich behaupte keineswegs, daß die Verabredungen zwischen Hitler und Mussolini in bezug auf Südtirol oder die zwischen Hitler und Stalin in bezug auf die Balten ein Fortschritt in der Rechtsgeschichte waren; und erst recht nicht würde ich das in bezug auf die Behandlung der Juden behaupten: darin sind wir ja wohl einig. Und doch soll jetzt wieder - diesmal unter Inanspruchnahme des »guren alten Rechts«, das vorige Mal unter Inanspruchnahme des revolutionären Rechts! - »am deutschen Wesen - die Welt genesen«? Da stimmt doch etwas nicht! Und weil da etwas nicht stimmt, müssen die Christen in unserer Zeit dringend davor warnen, sich ausschließlich auf den starren Rechtsstandpunkt zu stellen. Daß es für jemanden, der darunter leidet, selbst früher am nationalsozialistischen Rechtsverständnis mitgearbeitet zu haben, besonders sdrwer ist, diesen Gedanken nachzuvollziehen, habe ich schon oben S. 54 angedeutet (ohne zu wissen, daß dies auf Dr. Rabl zutrifft). Ich kann aber nicht vergessen, daß die evangelische Kirdie von 1919 ab heftig den Kampf gegen Versailles mitgekämpft hat und daß sie auf diese Weise mitschuldig wurde an dem Krieg, der angeblich nur das Unrecht von Versailles beseitigen sollte.

Wir können die Verantwortung für das, was geschah, nicht auf einzelne böse »Nazis« abwälzen! Wäre nicht auch von der Kirche von 1919-1933 immer wieder gegen Versailles Sturm gelaufen worden, so wäre Hitler nicht so leicht zur Macht gekommen. Wir sind mitschuldig - und deshalb dürfen wir an der faktisdien Verweigerung der Versöhnung mit unsern Nachbarn im Osten jetzt nicht durch Schweigen mitschuldig werden.

III. Zwei weitere Äußerungen

1. Die *Kanzlei der Evangelischen Kirche in Deutschland* hat mich in einem Schreiben vom 8. 3. 1963 darauf hingewiesen, daß die von mir zitierte Erklärung dieses Amtes vom 26. *Fe*bruar 1962 »rein formaliter« feststelle, daß die "Handreichung zur Friedensfrage« im Auftrag leitender Organe der EKD erarbeitet worden ist, während das »Memorandum« eine private Arbeit der Verfasser darstellt. Ich hatte auf das erstere nidit hingewiesen, da es für die hier behandelte Frage nicht bedeutend zu sein schien, Die Kanzlei erklärt demgegenüber, ihre Feststellung sei notwendig gewesen, weil die beiden Dokumente zufällig am gleichen Tage veröffentlidit wurden und so in der Offentlimkeit weithin der Eindruck entstanden sei, als handele es sich bei beiden Veröffentlichungen um offizielle Erklärungen der EKD. Die Erklärung der Kanzlei »wäre nie abgegeben worden, *wenn* die -Handreichung- und das -Memorandum- zu verschiedenen Zeiten veröffentlicht worden wären«. Auffassungen vom autoritativen Lehramt würden von der Kanzlei ebensowenig geteilt wie von mir. Diese Richtigstellung kann ich nur mit herzlichem Dank quittieren und um ihre Beachtung bitten.

2. Pfarrer *F. Spiegel-Schmidt* hat mich auf die Diskussion in der Zeitschrift »Der Rernter« aufmerksam gemacht, die sich an die (von mir S. 47 nadi einer andern Quelle zitierten, ursprünglidi aber dort veröffentlimten) Äußerungen *K. Barths* angeschlossen hat, und zwar in den Jahrgängen *1960,* H. 3; 1961, H. 1 und H. 4-6; außerdem auf *eine* Diskussion zwischen ihm und *W. Künneth* in der gleichen Zeitschrift 1961, H. 3; aus Raumgründen kann ich

in diesem Heft nicht mehr darauf eingehen, behalte mir aber weitere Ausführungen, vor allem zum theologischen Aspekt des Problems, vor. Außerdem hoffen wir, daß sich ein Fachmann noch zu den Rechtsfragen äußern wird. In dem Beitrag von Frhr. v, Braun ist ja zum Beispiel von der bedingungslosen Kapitulation von 1945 überhaupt nicht die Rede.

Prof. Dr. W. Schweitzer *Bethel*

Bibliographie: Soziale Fragen, Beruf, WIrtschaft

1. Soziale Fragen

Achinger, Hans: Sozialpolitik und Wissenschaft. Stuttgartt Enke 1963. 111 S. 17,50 DM.

Antoine, Pierre: Qu'est-ce que la justice soeiale? Archives de Philosophie 1961. S. 564-573.

Bedeer, Walter: Junge Menschen im Umgang mit Geld. Gewerksdiaflliche Monatshefte 1963/3. S.163 bis 166.

Bell, Earl Hoyt: Social Foundations of Human Behavior. New York: Harper 1961. 612 S. $ 7.00.

Blücher, Viggo Graf: Freizeit – wofür? Zeitwende *1962/4.* S. 225-237.

Böhle, Cäeilia (Hg.): Sozialer Dienst als menschliche Begegnung. Freiburg/Br.: Lambertus-Verlag 1962. 89 S. 3,80 DM.

Bobm, Franz: Die Bedrohung der Freiheit durch private ökonomische Macht in der heutigen Gesellschaft. Universitas 1963/1. S. 37–48.

Brusatti, Alois, Wilhelm Haas und Walter Pollak: Geschichte der Sozialpolitik mit Dokumenten. Linz: Verlagsanstalt Lentia 1962.450 S. 49,40 DM.

Budisb, Jacob M.: The Changing Structure of the Working Class. New York: Int, Pubs. 1962.64 S. $ 0.65.

Cordes, Cord: Mater et Magistra. Lutherische Monatshefte *196218.* S. 346-355.

Dhondt, Urbain: Fondements d'une ethique sociale, Rev. philos. Louvain 1961. S. 494-514.

Duuerger, Mauriee: Methodes des sciences sociales. Paris: Presses Universitaires de France 1961. 504 S. 14,- NF.

Folliet, Joseph: L'homme social. Paris: Arthäme Fayard 1962. 132 S. 4,- NF.

Harris, Robert T.: Social Erhics. Philadelphia: Lippincott 1962. 320 S. $ 5.75.

Heise, Bernt: über die Möglidikeiten, eine europäische Sozialpolitik zu entwickeln. Gewerkschaftliche Monatshefte *1963/2.* S. 65-75.

Henschel, Rudolf: Die sozialen Nöte der übedlußgesellschaft. Gewerkschaftliche Monatshefte *1962/8.* S.467-472.

Heyde, Peter: Sozialpolitik und ökumenische Bewegung. In: Sozialwissensdrafl und Gesellsdiaftsgestaltung. Hg. v. Fr. Karrenberg und H. Albert. Berlin und München: Duncker & Humblot 1963. 500 S. 56,- DM.

Hö/fner, [oseph: Die soziale Botschaft der Kirche in der entwickelten Industriegesellsdiafl im Lichte von »Mater ee Magisera«. Trierer Theologische Zeitsdrrifl 1962/1. S. 1-18.

Hünermann, [ose]: Die soziale Gerechtigkeit. Erläuterg, z. Sozialrundschreiben Johannes' XXIII. »Mater er Magistra«, Essen: Ludgerus-Verlag 1962. 176 S. 9,80 DM.

Jantz, Kurt: Grundprinzipien einer strukturellen Sozialpolitik. Die neue Ordnung 1962/6. S. 415 bis 425.

[ussieu, Mare: »Mater et Magistra« et la societe contemporaine, Esprit 1962. S. 932-955.

Karrenberg. Friedrich (Hg.): Evangelisches Soziallexikon, 4., erw. Auf!. Stuttgart; Kreuz-Verlag *1963. 1400* Spalten. 58,- DM.

Krimm, Herbert: Die Herausforderung der Diakonie. Lutherische Monatshefte 1962/8. S. 356-370.

Kahn, Friedrich: Die Sozialpolitik der Bundesregierung aus evangelischer Siehe. Die Mitarbeit *1962/5.* S. 193-201.

Larroyo, Franeiseo: Los principios de la ética social. 10. Auf!. Mexico: Edir, Porrüa 1961. 259 S.

Lewytzkyj, Borys: Freizeitgestaltung – ein brennendes soziales Problem in der Sowjetunion. Gewerkschaftliche Monatshefte 1962/4. S. 216-221.

Mattbes, Joachim: Sozialpolitik aus evangelischer Verantwortung? Lutherische Monatshefte 1962/9. S. 410–416.

Messner, Johannes: Internationale Soziale Gerechtigkeit. Justiee dans le Monde *196213.* S. 293 bis 313.

Philipps, Lothar: Zur Ontologie der sozialen Rolle. Frankfurt am Main: Klostermann 1963. 68 S. 8,50 DM.

Schmölz, Franz-Martin: Ideologie und Ordnung in »Mater et Magistra«, Die neue Ordnung *196212.* S. 91-97.

Shanahan, William O.: Der deutsche Protestantismus 1815-1871 vor der sozialen Frage. München: Kaiser 1962. 492 S. Geh. *21,50* DM; Ln. 26,- DM.

Simey, T. S.: Social Research Today. Frontier 1962/5. S. 401-405.

Soziale Auswirkungen des technischen Fortschritts, Berlin und München: Duncker & Humblot 1962. 522 S. 54,60 DM.

Sternberg. Fritz: Die Zukunft des freiheitlichen Sozialismus. Gewerkschaftliche Monatshefte 1962/5. S. 257-266.

Stopp, Konrad: Die Verantwortung der Sozialpartner für das Gemeinwohl. Die Mitarbeit 1962/6. S. 241-252.

Subr, Georg (Hg.): Evangelische Stimmen zum Bundessozialhilfegesetz und]ugendwohlfahrtsgesetz. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1962. 258 S. 13,80 DM.

Tucci, Roberto: La donna nella socierä moderna. La Civilrä Cattolica 113/2682. S. 533-546.

Tufari, Paolo: La »socializzazione« nell'Enciclica »Mater et Magistra«, Aggiornamenti sociali 1962/2. S. 73-88.

Walker, Charles Rumford: Modern Technology and Civilization, New York: McGraw 1962. 469 S. $ 7.50.

Wendland, Heinz-Dietrich: über Ort und Bedeutung des Kirchenbegriffs in der Sozialethik. Theologische Literaturzeitung 1962/3. S. 175-182.

Wendt, Siegfried: Sozialpolitik aus evangelischer Verantwortung. Die Mitarbeit 1962/1. S. 1-9.

Wolf, Manfred, H.]. Pfuhl u. W. Schade: Sozialethisch-theologische Beurteilung der Sozialversieherungsreform. Die Mitarbeit 1962/7. S. 295-303.

Zetterberg, Hans Lennart: Soeial Theory and Soeial Practice, New York: Bedminster 1962. 190 S. $ 6.50.

2. Arbeit, Beruf und Gewerkschafi

Albrecht-Dehmel-Oebike-Löbner: Kaufmännische Berufserziehung im Betrieb. Braunschweig: Dt, Verb. f. d. kaufm. Bildungswesen 1962. 112 S. 6,80 DM.

Archangelskij, S. N.: Arbeitspsychologie. Berlin: Vlg. Die Wirtschaft 1962. 168 S. 7,20 DM-Ost.

Bandholz, EmU: Der Lohn. Berlin und München: Duncker & Humblot 1962. 208 S. 24,80 DM.

Betriebliche Sozialarbeit heute. Düsseldorf: Econ 1962. 148 S. 9,80 DM.

Btgo, Pierre: L'entreprise, etapes d'un progres doctrinal. Revue de l'Action Populaire 1962. S. 644 bis 656.

Boetticher, Karl W.: Führung und Autorität - Zum Generationsproblem im Industriebetrieb. Frankfurter Hefte 1962/8. S. 531-538.

Bornemann, Ernst, und Hans Böttcher: Der Jugendliche im Betrieb. Göttingen: Verlag f. Psychologie 1962. 28 S. 3,80 DM.

Brooles, Thomas R.: Die Auswirkungen der Automation auf den Arbeitnehmerstatus. Die Mitarbeit 1962/9. S. 395-399.

Dejert, Pierres Une societe en quete de repos absolu. Etudes 1961/12. S. 306-318.

Dtllaoou, Esse! Ray, und C. G. *Howard:* Principles and Business Law. 7. Aufl. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall 1962. 1158 S. $ 11.65.

Dunekelmann, Henning: Die erwerbstätige Ehefrau im Spannungsfeld von Beruf und Konsum. Tübingen: Mohr 1961. 181 S. 6,40 DM.

Ebel, Heinrich: Die Konzentration der Berufe und ihre Bedeutung für die Berufspädagogik. Köln: Westdeutscher Verlag 1962. 121 S. 13,50 DM.

Ebrenberg, Herbert: Der Streit um den Lohn - Konjunkturelle Aspekte der Lohnpolitik. Frankfurter Hefte 1962/5. S. 309-316.

Fisiber, Guido: Politik der Betriebsführung. Stuttgart: Poeschel 1962. 77 S. 5,50 DM.

Fischer, Robert: Christ und Beruf in der heutigen Arbeitswelt. Die neue Ordnung 1963/1. S. 17-33.

Franck, Sebastian: Der Arbeiter von heute. Gewerkschaftliche Monatshefte 1962/4. S. 200-206.

Friedmann, Georges: The Anatomy of Work. New York: Free Press of Glencoe 1962. 203 S. $ 5.00.

Götte, Martin: Betriebsklima. Göttingen: Verlag f. Psychologie 1962. 194 S. 24,- DM.

Gudeelborn, Herwig: Weniger arbeiten – mehr verdienen. Neuwied/Rh.: Luchterhand 1962. 128 S. 9,80 DM.

Hatmann, Tbeo: Professional Management. Boston: Houghton Mifflin Comp. 1962. 556 S. $ 9.00.

Herschel, Wilhelm: Von den Wurzeln der Mitbestimmung. Sozialer Fortschritt 1962/4. S. 77-82.

Hinz, Ruth: Der Berufsgedanke bei Luther nach dem heutigen Stand der Forschung. Mitteilungen der Luthergesellschaft 1961. S. 84-94.

Jaeckel, Theodor: Wo ist Gott im Betrieb? Die Mitarbeit 1962/12. S. 538-541.

Jephcott, Agnes Pearl: Married Women Working. London: Allen & Unwin 1962. 208 S. 35 s.

Johnston, Herbert: Business Ethics, 2. Aufl. New York: Pitman Publ. Corporation 1961. 305 S. $ 5.50.

Karrenberg, Friedrich: Verantwortung und Möglichkeiten des einzelnen in der modernen Gesellschaft. In: Sozialwissenschaft und Gesellschaftsgestaltung. Hg. von Fr. Karrenberg und H. Albert. Berlin und München: Duncker & Humblot 1963. 500 S. 56,- DM.

Kleinhappl, Johannes: Arbeit - Pflicht und Recht. Wien: Europa Verlag 1962. 112 S. 7,40 DM.

Linke, Wolfgang: Die Stellung der Angestellten in der modernen Gesellschaft. Köln: Bund-Verlag 1962. 86 S. 7,- DM.

Der Mensch im Betrieb. Köln: Westdeutscher Ver-

lag 1963. 2 Bde. 180 und 349 S. Zusammen 28,60 DM (beide Bände werden nur zusammen abgegeben).

Messner, Johannes: Die Herren von heute. Wort und Wahrheit 1962/4. S. 273-284.

Moore, Robert E.: Die Tür zum Mitmenschen in Beruf und Familie. Düsseldorf: Econ 1963. 196 S. *12,80* DM.

Müller, Gerhard: Die Bedeutung des Arbeitsrechts in unserer heutigen sozialen Ordnung. Stimmen der Zeit 1962/1. S. 21-39.

Nosoui, Sigmund (Hg.): Man, Work, and Sociery. New York: Basic Bks. 1962. 612 S. $ 8.50.

Ökonomik der Arbeit in der DDR. Berlin: Verlag Die Wirtschaft 1962. *680* S. 18,- DM-Ost.

Pfeil, Elisabeth: Die Berufstätigkeit von Müttern. Tübingen: Mohr 1961. 440 S. 29,50 DM.

Potthojf, Erich: Zwischenbilanz der Mitbestimmung. Tübingen: Mohr 1962. 371 S. 24,- DM.

Reding, Marcei: Ober Arbeitskampf und Arbeits-Frieden, Graz: Styria 1961. 113 S. 5,- DM.

Rtduire le temps de travail. Revue de I'Action Populaire 1962. S. 129-246.

Semmler, Otto: Zur Neuregelung des Berufsausbildungsrechtes. Gewerkschaftliche Monatshefte 1962/12. S. 717-724.

Welzel, Karl: Jugendarbeitsschutzgesetz. Freiburg/Br.: Lamhertus-Verlag 1961. 128 S. 6,80 DM.

Zweig, F.: The Worker in an Affluent Society. New York: The Free Press of Gleneoe 1962. 268 S. $ 4.50.

3. Wirtschaft

Abraham, Karl (Hg.): Gedanken zur Wirtschaftspädagogik. Festschrift für Friedrich Sdilieper, Freiburg i. Br.: Lamhertus-Verlag 1962. 195 S. 19,80 DM.

Auerban, fan: Die Automatisierung und ihre ökonomische Bedeutung. Berlin: Verlag Die Wirtschaft 1961. 221 S. 11,*40* DM-Ost.

Baiassa, Bela A.: The Theory of Eeonomic Integration. London: Allen & Unwin 1962. *304* S. 28 s,

Benesch, Hellmuth: Wirtschaftspsychologie. München: Reinhardt 1962. 168 S. Kt. 14,- DM; Ln. 16,- DM.

Borchardt, Knut: Die Wirtschaftswissenschaften. Studium Generale *1963/3.* S. 147-155.

Brooman, F. S.: Maeroeeonomics. London: Allen & Unwin 1962. 256 S. Pp, 22 s, 6 d.; Ln. 35 s.

Callless, Rolf-Peter: Eigentum als Institution. München: Kaiser 1962. 145 S. 10,- DM.

Calvez, Jean-Yves: La socialisation dans la pensee de l'église. Revue de I'Action Populaire 1962. S. 517-528.

- Actualite de la propriété privee. Revue de I'Action Populaire 1962. S. 1171-1182.

Davidson, Ralph Kirby, u. a.: Economics, an Analytical Approach. Homewood, 111.: Irwin 1962. 460 S. $ 10.00.

Doberer, Kurt K.: Sinn und Zukunft der Automation. Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt 1962. 216 S. 7,80 DM.

Dye, Howard S., u, a.: Eeonomies, Prineiples, Problems, and Perspectives. Boston: A11yn 1962. 627 S. $ 7.75.

Ehrenberg, Herbert: Die Funktionsfähigkeit der Sozialen Marktwirtschaft. Gewerkschaftliche Monatshefte *1962/6.* S. 327-332.

- Die Diskussion um eine gerechte Vermögensverteilung und die Bonner Wirklichkeit. Gewerkschaftliche Monatshefte *1962/12.* S. 724–730.

Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung. Evangelische Welt 1962110. S. 273-279.

Ferguson, Cbarles E., und [, M. Krops: Principles of Economics, New York: Holt 1962. 852 S. $ 7.95.

Franck, Sebastian: Mythos und Wirklichkeit der Wirtschaft. Gewerkschaftliche Monatshefte *1962/9.* S. 528-533.

Friedensburg, Ferdinand: Politik und Wirtschaft. Berlin und München: Duncker & Humblot 1961. 488 S. 39,60 DM.

Führungskräfle für die Wirtschafl. Düsseldorf: Eeon *.962. 160* S. *9,80* DM.

Gambs, lohn S.: Man, Money and Goods. New York: Columbia University Press 1962. 339 S. $ 1.95.

Groseclose, Elgin Earl: Money and Man. New York: Ungar 1961. *305* S. $ 1.75.

Grünewald, Armin: Krise der Wirtschaft oder der Wirtschaftspolitik? Zeitwende *1962/9.* S. 577-580.

Harris, Seymour E.: The Eeonomies of the Polirical Parries. New York: Maemillan 1962. 382 S. $ 7.00.

Heilbroner, Robert L.: The Making of Eeonomie Society. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall 1962. 241 S. $ 4.95.

Hesselbach, Walter: Löhne und Preise in einer wachsenden Wirtschaft. Gewerkschaftliche Monatshefte *1962/6.* S. 321-327.

Hieks, [, R.: Einführung in die Volkswirtschaftslehre. Reinbek: Rowohlt 1962. 317 S. 2,20 DM.

Hocker, Berry: Crash and Economic Depression Again in Our Time. Waterville, Kan.: Scholar & Ref. Press 1962. 68 S. $ 2.50.

[obnson, Harry G.: Money, Trade and Eeonomie Growth. London: Allen & Unwin 1962. 192 S. 25 s.

Kogon, Michael: Der Staat im Wirtschaftsleben. Frankfurter Hefte *1962/6.* S. 391-400.

Korvin-Krasinski, Cyrill von: Grundunterscheidungen im Naturrecht auf Eigentum. Die neue Ordnung *1963/2.* S. 91-103.

Kraus, Otto: Grundfragen der Wirtsmaftsphilosophie. Berlin und München. Dundter & Humblot 1962. 271 S. 29,60 DM.

Lipsey, Richard G.: An Introduction to Positive Economics. London: Weidenfeld & Nicolson 1963. 600 S. 48 s.

Locher, G. W.: Der Eigentumsbegriff als Problem evangelismer Theologie. 2., erw. Auf!. Zürich: Zwingli-Verlag 1962. 231 S. 21,- DM.

Marx, August: Zur Theologie der Wirtschaft. Wien: Herder 1962. 160 S. 11,- DM.

Marx, Karl: Zur Kritik der politischen ökonomie. Berlin: Dietz 1963. 320 S. 5,20 DM-Ost.

Meade, l- E.: A Neo-Classical Theory of Economic Growth. 2. Auf!. London: Allen & Unwin 1962. 128 S. 16 s,

Mehta, l- K.: A Philosophical Interpretation of Economics. London: Allen & Unwin 1962. 288 S. 35 s,

Messner, Johannes: Das christliche Gewissen und die Ordnung der Wirtschaft. Lebendiges Zeugnis *196212.* S. 37-54.

Mises, Ludwig von: The Ultimate Foundation of Economic Science. Princeton, N. J.: Van Nestrand 1962. 148 S. $ 4.50.

MüUer, Eberhard (Hg.): Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung. Hamburg: Furche-Verlag 1962. 122 S. 2,50 DM.

Müller, Hans Maria: Ist eine Wirtsmaftskrise unvermeidlich? Zeitwende 1962/4. S. 217-223.

Munby, Denis L.: Christ und Wirtschaft. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1962. 256 S. 19,80 DM.

- God an the Ridi Society. New York: Oxford Universiry Press 1961. 209 S. $ 5.50.

Nehls, Heinz: Aufgaben und Verantwortungsbereidie in der volkseigenen Industrie. Berlin: Verlag Die Wirtschaft 1962. 168 S. 7,50 DM-Ost.

Ncve, Alec: Die sowjetische Wirtschaft. Wiesbaden: Rheinische Verlags-Anstalt 1962. 360 S. 24,– DM.

Ortlieb, Heinz-Dietridi: Unsere Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung in der Wandlung. Wiesbaden: Steiner 1962. 188 S. 6,80 DM.

Osterlob, Edo: Investivlohn - Eigenrumsbildung. Die Mitarbeit 1962/10. S. 441–447.

Pentzlin, Heinz: Was kostet der Wohlstand? 01denburg: Stalling 1962. 300 So 19,80 DM.

Redlich, Fritz: Studien zur Untemehmerforschung. Göttingen: Vandenhoedt & Ruprecht 1962. 352 S. 30,- DM.

Rieb, Artbur: Institution und Ethos in der Wirtschaft. Ein sozialethischer Beitrag zum Problem der Eigengesetzlichkeit. In: Sozialwissensdiafl und Gesellschaftsgestaltung. Hg. von Fr. Karrenberg und H. Albert. Berlin und München, Dundter & Humblot 1963. 500 S. 56,- DM.

Rotbbard, Murray N.: Man, Economy, and Stare. Princeton, N. J.: Van Nestrand 1962. 462 S. $ 10.75.

Schmölders, Günter: Krisen und Konjunkturen in der heutigen Wirtschaft. Universitas 1962/9. S. 949-962.

Schneider, Erich: Geld, Kredit, Volkseinkommen und Beschäftigung. 7. Auf!. Tübingen: Mohr 1962. 350 S. 22,- DM.

Sieber, Rol]: Wirtschaftsdemokratie, »organisierter Kapitalismuse und »demokratischer Sozialismus« - redressozialistische Theorie und Praxis in Vergangenheit und Gegenwart. - Berlin: Dietz 1962. 350 S. 10,50 DM-Ost.

Sicvers, AUen Morris: Revolution, Evolution, and the Economic Order. Engelwood Cliffs, N. J.: Printice-Hall 1962. 173 S. $ 1.95.

Snider, Delbert A.: Economics: Principles and Issues. Homewood, Ill.: Dorsey 1962. 654 S. $ 9.35.

Tagwerker, Helmut: Automation. Soziale und wirtschaftliche Probleme. Berlin und München: Dundter & Humblot 1962. 151 S. 16,60 DM.

Tbalbeim, Karl C.: Grundzüge des sowjetischen Wirtschaftssystems. Köln: Verlag Wissensmaft und Politik 1962. 176 S. 16,80 DM.

Trautwein, Isa: Initiative zur Erneuerung unserer Wirtsmafts- und Sozialpolitik? Frankfurter Hefte 1962/11. S. 722-723.

Uiis, Auren: The Management Makers. New York: Macmillan 1962. 288 S. $ 4.95.

Währung zwischen Politik und Wirtschaft. Stuttgartr Deutsche Verlags-Anstalt 1962. 236 S. 8,50 DM.

Weber, H.: Artikel »Wirtschaftsethik«. RGG VI. 3. Auf!. S. 1740-1747.

Zbinden, Hans: Verantwortung der Wirtschaft. München: Frandte 1963. 240 S. 16,50 DM.

Bemerkungen des Schriftleiters

Der zweite Teil des vorliegenden Heftes ist stark bestimmt durch die Diskussion um den Aufsatz über das "Recht auf Heimat«, der hier im Januar veröffentlicht wurde. Die Diskussionspartner – Frhr. *v*, Braun, Göttingen, und Dr, Dr. Rabl, München - haben verständlicherweise großen Wert darauf gelegt, daß die Veröffentlichung ihrer Voten möglichst bald erfolgte. Da ihre Beiträge den Umfang normaler Diskussionsvoten überstiegen, erklärte sich Frhr. *v*, Braun namens des Göttinger Arbeitskreises bereit, die Kosten für einen zusätzlichen Bogen zu übernehmen: dies erklärt den größeren Umfang dieses Heftes.

Mit dieser Diskussion berührt sich stark die Auseinandersetzung zwischen Dr. Rabl und Pf. Spiegel-Schmidt, die durch den Aufsatz des letzteren über das Selbstbestimmungsrecht (6. Jg., 1962, Heft 6) ausgelöst wurde; Dr, Rabl hatte im Märzheft 1963 hierzu Stellung genommen, und Pf. Spiegel-Schmidt hat inzwischen eine Erwiderung eingesandt. Leider war diese im vorliegenden Heft aber nicht mehr unterzubringen, sondern wird erst im September veröffentlicht werden. Auch die Diskussion über das »Recht auf Heimare wird fortgesetzt werden müssen, zumal es sich um ein die deutsche Öffentlichkeit stark beschäftigendes Problem handelt. Schließlich bitten wir um Verständnis dafür, daß es diesmal wieder nicht möglich war, Buchbesprechungen zu veröffentlichen.

W.Sch.

Für die kommenden Hefte sind unter anderem folgende Beiträge vorgesehen:

H.-G. Drescher, Die Gewissensentscheidung des Christen

Ch. v. Ferber, Soziologische Aspekte des Todes

O. *Hammelsbeck, Säkularisation - Wegbereiterin für die Einheit der Kirchen?*

H. R. Mtdler-Sdnoe]e, Geist der Technik und Religion der Technik

O. *A. Piper, Bevölkerung und Raum*

H. van Oyen, Bemerkungen zu Karl Barths Anthropologie

F. Rudolph, Einführung in die Soziologie der öffentlichen Meinung

]. *Bosc, Kirche und Sozialarbeit*

F. Thiele, Die Familie als Urbild der Diakonissengemeinschaft?

H. H. Schrey, Das Geschichtsbewußtsein als Voraussetzung für das Sozialverhalten des Menschen

S. *Wendt, Die Verantwortung des Staates und der großen Interessenverbände für die Stabilität des Geldwertes*

Diesem Heft liegt ein Prospekt des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht und ein Verzeichnis des Gütersloher Verlagshauses Gerd Mohn über seine wissenschaftlichen Neuerscheinungen des ersten Halbjahres 1963 bei.

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

Die Verantwortung des Staates und der großen Interessenverbände für die Stabilität des Geldwertes*

VON SIEGFRIED WENDT

I.

In der vorindustriellen Wirtschaft war das Geld im eigentlichen Sinne des Wortes ein Tauschmittel. denn es konnte nur als vollwertiges Sachgeld in Erscheinung treten. Wir verstehen dabei unter Sachgeld solche Geldzeichen, deren Substanzwert mit ihrer in abgezogenen Recheneinheiten ausgedrückten Begültigung übereinstimmen. Es ist verständlich, daß sich nur die beiden Edelmetalle - Gold und Silber - dazu eigneten, Sachgeld darzustellen. Auf die besondere Problematik solcher Geldsysteme, insbesondere auf die Frage, ob Gold und Silber gemeinsam dazu verwendet werden können, innerhalb eines Geldsystems zu vollwertigem Sachgeld ausgeprägt zu werden, kann in diesem Zusammenhange nicht eingegangen werden. Hier muß die Feststellung genügen, daß Sachgeld nut dann seine Eigenschaft bewahren kann, wenn die Möglichkeit besteht, seine Substanz jeweils von einer Daseinsform in die andere, von der Münzform in die Warenform und von der Warenform in die Münzform, umzuwandeln. Das ist für die erste Umwandlung unproblematisch: Münzen vermag jedermann einzuschmelzen, der über eine entsprechende Wärmequelle verfügt. Die zweite Umwandlung muß der Staat ermöglichen, indem er auf Verlangen aus jeder ihm eingereichten Menge des jeweils in Frage kommenden Edelmetalles die entsprechenden Münzen schlägt. Diese Bereitschaft des Staates wird durch »das Recht der freien Prägung« gefordert. Sperrt der Staat die freie Prägung, hört das Geld auf, Sachgeld zu sein. Solange aber die Möglichkeit besteht, die Substanz, aus der das Geld geprägt wird, frei aus der Warenform in die Geldform zu überführen, muß der Preis, der für das ungeprägte Metall auf dem Markte gezahlt wird, stets den Recheneinheiten entsprechen, die einer bestimmten Gewichtsmenge dieses Metalls bei der Prägung aufgedrückt werden. Unter diesen Umständen kann sich der Wert des Geldes, der immer dem Werte des Geldmetalles gleich ist, im Verhältnis zum Werte anderer Güter nur ändern, wenn sich die Marktlage für das Geldmetall ändert. Sehen wir dabei von Veränderungen der Nachfrage nach dem Geldmetall zu nichtmonetärer Verwendung ab, so können nur Veränderungen in den Produktionsbedingungen des Geldstoffes den Marktwert dieses Stoffes und damit auch den Wert des Geldes beeinflussen. Das eindrucksvollste geschichtliche Beispiel für eine so bestimmte Veränderung des Geldwertes ist die Preisrevolution, die sich im 16. Jahrhundert nach der Entdeckung Amerikas in Europa vollzogen hat. Die reiche Ausbeute der neuerschlossenen Silberminen in Amerika, aber auch die überführung erbeuteter Silbermünzen haben damals die wirksame Geld-

---

* Nach einem Vortrag, den ich im Sommersemester 1962 vor der Theologischen Schule (Kirchliche Hochschule) in Bethel gehalten habe.

menge in Europa so vermehrt, daß sich, von der Iberischen Halbinsel ausgehend, die Warenpreise in allen europäischen Ländern beträchtlich erhöhten".

Als sich die industrielle Produktionsweise entwickelte und neue Formen des wirtschaftlichen Zusammenwirkens sich durchsetzten, wurde der Geldumlauf durch goldgedeckte und jederzeit in Gold einlösbare Banknoten erweitert. Längere Beobachtungen hatten die Erkenntnis vermittelt, daß Banknoten, die ursprünglich als Schuldverschreibungen der Banken bei der Aufnahme von Krediten gedacht waren, als Zahlungsmittel gebraucht werden konnten. Während man das Recht, Banknoten auszugeben, ursprünglich der Menge nach von der Summe des Eigenkapitals abhängig gemacht hatte, hielt man es nun für wesentlich, die Ausgabe von Banknoten an einen bestimmten Vorrat bei der Notenbank verfügbaren Goldes zu binden. Banknoten sollten also das Gold in bestimmtem Umfange als Zahlungsmittel ersetzen. Es gab Geldtheoretiker, die meinten, daß sich der »Wert« der im Verkehr befindlichen Banknoten von der Menge des Goldes ableite, die als Deckung hinter ihnen stünde. Dabei gingen die Meinungen über das Ausmaß der notwendigen Deckung weit auseinander. In der Praxis der Notenbankpolitik kannte man alle Stufen der Golddeckung, von der Vorschrift der vollen Golddeckung etwa bei der Bank von England, bis zur Vorschrift der Dritteldeckung bei der Preußischen Bank und der späteren Deutschen Reichsbank. Welches Deckungsmaß auch immer gewählt wurde: Ziel der Notenbankpolitik war es in jedem Falle, den vorgeschriebenen Goldvorrat zu sichern. Im allgemeinen war man sogar bemüht, mehr Gold unter den Aktivwerten zu halten, als es das Gesetz vorschrieb, um nicht bei jedem Goldabzug gezwungen zu sein, die eigene Geschäftstätigkeit durch Verschärfung der Kreditbedingungen einschränken zu müssen. Dieses geringe Maß der Elastizität verhinderte aber nicht, daß sich - im großen und ganzen - der Wert des Geldes veränderte, wenn die sichtbaren monetären Goldvorräte in der Welt größer oder kleiner wurden. Vor dem ersten Weltkrieg sind solche Veränderungen der monetären Goldvorräte durch Schwankungen der Goldproduktion hervorgerufen worden. Es hat Autoren gegeben, die die Ausdehnung und Verfestigung der kapitalistischen Wirtschaft bis zum ersten Weltkrieg mit der Entwicklung der Goldproduktion in Verbindung gebracht haben. Zu ihnen gehört etwa *Werner Sombart*[2]. Seit dem Ausbruch des ersten Weltkrieges haben sich die vom Gold ausgehenden Einflüsse auf das Geldwesen grundsätzlich gewandelt. Für die Entwicklung des Geldwesens, und damit auch des Geldwertes, wurde die internationale Verteilung des sichtbaren monetären Goldvorrates bedeutungsvoller als die Entwicklung der Goldproduktion.

---

1. Vgl. *Earl Jefferson Hamilton:* Ameriean Treasure and the Priee Revolution in Spain 1501-1650, Cambridge (Mass.), 1934. Ferner *Al/red [acobs:* Preis I (Preis gesdridite), H. d. Soz.wiss., Bd. 8, 1963, S. 459-476. Auch für spätere Zeiten ist der Einfluß der Edelmetallgewinnung auf die Preisbewegung untersucht worden. Vgl, etwa *Wilhelm Gehlhoff:* Die allgemeine Preis bewegung 1890-1913, in: Untersuchungen über Preisbildung, Abt. D; Der Einfluß der Golderzeugung auf die Preisbildung, 1890-1913, hg, von *Arthur Spiethoff,* Schr. d. Vereins f. Soz.Pol., Bd. 149, I, München und Leipzig 1928.
2. Vgl, *Werner Sambart:* Der Kampf um die Edelmetalle im Zeitalter des Frühkapiralismus, vornehmlich im 16., 17. und 18. Jahrhundert, in: Weltw. Arch., Bd. 11, 1917. Ferner: *Ders.:* Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hodikapitalismus, München und Leipzig 1927. *Ders.:* Die Störungen im deutschen Wirtschaftsleben während der Jahre 1900ff., in: Verhandlungen des Vereins f. Soz.Pol, in Hamburg 1903, Schriften d. Ver. f. Soz.Pol., Bd. 113, Leipzig 1903.

Und zwar zeigte sich, daß internationale Goldbewegungen, die zu wesentlichen Änderungen in der Verteilung der sichtbaren Goldvorräte führen, ganz verschiedenartige, ja entgegengesetzte Wirkungen auf die Entwicklung des Geldwertes haben können, je nach den Umständen, die sie veranlaßt haben. Während des ersten Weltkrieges veranlaßte die Absicht, kriegswichtige Rohstoffe einzuführen, zahlreiche Länder, die sich weiterhin am Welthandel beteiligen konnten, dazu, die Goldvorräte ihrer Notenbank zur Bezahlung ihrer Rohstoffeinfuhren zu verwenden. Besondere Güter, die sie zum Ausgleich der Handelsbilanz hätten ausführen können, vermochten sie nicht anzubieten, da die Produktionskraft für die Kriegführung voll in Anspruch genommen war. So sammelten sich große Teile der sichtbaren Goldvorräte bei den Notenbanken neutraler Länder an und veranlaßten dort eine Entwicklung, die alle Zeichen einer Inflation trug. In Schweden versuchte man, sich gegen die inflationistischen Auswirkungen dieser Goldeinfuhr zu schützen. Man hob das Recht der freien Ausprägung für Goldmünzen auf. Auf diese Weise erreichte man, daß der wirtschaftliche Wert der schwedischen Krone sich von der internationalen Bewertung des Goldes löste. Die schwedischen Goldmünzen hörren auf, Sachgeld zu sein. Sie wurden zu Zeichengeld, das gegenüber der Substanz, aus denen sie bestanden, ein Agio genoß.

Auch nach dem ersten Weltkriege haben sich bedeutende Änderungen in der internationalen Verteilung der sichtbaren monetären Goldvorräte vollzogen. Sie haben aber Kontraktionen im Geldwesen zur Folge gehabt. Veranlaßt wurden sie durch die Absicht, politisch begründete Schulden einzutreiben. Ein Teil dieser Schulden ist während des Krieges entstanden. Die Vereinigten Staaten von Amerika, die wirtschaftlich stärkste Macht, sind damals aus einem Schuldnerland zu einem Gläubigerland geworden. Ein anderer Teil dieser internationalen Verschuldung wurde durch die Friedensschlüsse festgelegt. Die unterlegenen Länder, in erster Linie Deutschland, wurden verpflichtet, Reparationen zu leisten. Man war der Meinung, daß man das besiegte Land zwingen könnte, die Kosten der eigenen Kriegführung nachträglich zu bezahlen. Daß man dadurch die Ordnung der Weltwirtschaft, die auf einem Ausgleich der Leistungen beruht, nicht nur stören, sondern zerstören würde, ist nur wenigen Menschen damals bewußt geworden>, Nachdem die Inflationen der Jahre unmittelbar nach dem ersten Weltkriege beendet waren, führte der Versuch, die politisch begründeten Schulden in abgezogenen Geldeinheiten einzutreiben, dazu, daß sich das Gold bei den Notenbanken der Hauptgläubigerländer Frankreich und der Vereinigten Staaten, ansammelte. Weil man diese Schulden aus dem Zusammenhang der wirtschaftlichen Leistungen und Gegenleistungen herauslöste, weil man nicht Waren oder Dienstleistungen entgegennehmen wollte, sondern von allen besonderen wirtschaftlichen Werten abgezogene ökonomische Verfügungsrnacht als solche zu erlangen

3. Ich nenne hier in erster Linie den Engländer *lohn Maynard Keynes.* Vgl, dessen Bücher: Die wirtschaf\:· lichen Folgen des Friedensvertrages, übersetzt von *M. [, Bonn* und C. *Brinkmann,* München und Leipzig *1920;* und Revision des Friedensvertrages, übersetzt von *Fr. Ransoho/f,* München und Leipzig 1922; - und den Schweden *Gustav Cassel,* der sich allerdings in der Hauptsache mit inflationistischen Tendenzen, die in der Zeit unmittelbar nach dem ersten Weltkrieg beobachtet werden konnten, auseinandergesetzt hat. Vgl. seine Schriften »Das Geldproblem der Welt«, 2. Auf!. München 1922, und »Das Geldwesen nach 1914«, übersetzt von *W. Biermer,* Leipzig 1925.

strebte, zwang man alle Schuldnerländer. den Geldumlauf zu kontrahieren", Der allgemeine Druck auf die Preise, der durch diese Kontraktionserscheinungen ausgeübt wurde, kann als eine der Ursachen der Weltwirtschaftskrise angesehen werden.

Die Erfahrungen dieser Zeit haben zahlreiche Notenbanken veranlaßt, die Geldschöpfung aus der Bindung an einen bestimmten Goldvorrat zu lösen. Die damalige deutsche Lösung, zwar die Geldschöpfung vom Goldvorrat der Notenbank unabhängig zu machen, aber die grundsätzliche Bindung der Recheneinheit an eine bestimmte Gewichtsmenge Gold durch verwaltungsmäßige Ordnung des zwischenstaatlichen Zahlungsverkehrs aufrechtzuerhalten, kann nur aus der besonderen geschichtlichen Lage Deutschlands als eines Schuldnerlandes verstanden werden. In der übrigen Welt war man geneigt, auch die gesetzliche Bindung der Recheneinheit an das Gold aufzugeben. Ganz bewußt haben diesen Schritt zur freien Währung England und die Vereinigten Staaten getan. Sie haben die Recheneinheit vom Golde gelöst, nicht weil ein Mangel an Gold sie dazu gezwungen hätte, sondern weil sie der künftigen Entwicklung des Goldwertes mißtrauten. So wurde die Banknote, die schon lange Zeit als obligatorisches Geld angesehen wurde, das heißt als gesetzliches Zahlungsmittel galt>, auch zum definitiven Geld, zu einem Geldzeichen-, das nicht mehr in Goldmünzen eingelöst zu werden brauchte.

Damit ist eine Entwicklung abgeschlossen worden, in der das Geld allmählich aus einem Tauschmittel zu einem Zahlmittel wurde, das sich ganz aus jeder Bindung an eine Substanz gelöst hat. Die Recheneinheit hat damit die Eigenschafl: einer reinen gesellschafl:liehen Funktion gewonnen. Diese Entwicklung entspricht den Bedingungen der industriellen Produktionsweise, die durch eine besondere Wachstumskrafl: gekennzeichnet ist. Ob dieser durch die allgemeine technische Entwicklung bestimmten Wachstumskrafl: der industriellen Produktionsweise die jeweils gegebenen Möglichkeiten der Goldgewinnung entsprechen würden, ist eine durchaus offene Frage. In der geschichtlichen Wirklichkeit hat sich der Gedanke durchgesetzt, die Geldschöpfung von dem Vorhandensein *einer* Geldsubstanz zu lösen und sie dem jeweiligen Stand der Produktionsleistungen schlechthin anzupassen. Das geschieht sowohl in unternehmungsweise betriebenen Volkswirtschafl:en als auch in Volkswirtschaften, in denen alle wirtschafl:lichen Vorgänge von einer zentralen Verwaltungsstelle geregelt werden. Das Problem ist in beiden Fällen grundsätzlich das gleiche. Es kommt darauf an, die Geldschöpfung dem jeweiligen Stande der durch die technisch-wirtschafl:liche Entwicklung der Produktionsleistungen bestimmten Umsatztätigkeit der Volkswirtschaft anzupassen. Die Möglichkeiten, dieses Problem zu lösen, und

---

4. Vgl, *Walter Eucken:* Das übertragungsproblem, Ein Beitrag Zur Theorie des internationalen Handels, Jb. f. Nat.oek, u. Srat., 3. Folge, Bd. 68, Jena 1925, ferner seine Schrift »Das internationale Währungsproblem«, Berlin 1925.
5. Die Noten der Bank von England wurden durch das Stat, 3 und 4 Wilh. IV. ch. 98 mit Wirkung vom 1. August 1834 Zu gesetzlichen Zahlungsmitteln erklärt. Dadurch wurden sie zu obligatorischem Geld.
6. Am 21. September 1931 wurde die Bank von England durch den Goldstandard Amendment Act von ihrer Verpflichtung, Gold zum Preise von £ 3, sh 17, d 10½, je Unze zu verkaufen, entbunden. Die Pflicht der Bank, Gold zum Preise von £ 3, sh 17, d 9, anzukaufen, wurde zunächst nicht angetastet. Der Goldankaufspreis wurde erst im Februar 1939 durch den Currency and Bank Notes Act 1939 freigegeben. Vgl. dazu *Sieg/ried Wendt:* Die Bank von England und das englische Geld- und Kreditwesen, Minden 1948, S. 60-66.

die Mittel, die dafür zur Verfügung stehen, sind in beiden Wirtschaftssystemen grundverschieden.

An dieser Stelle kann ich mich nur mit den Zusammenhängen von Geldschöpfung und allgemeiner Preisentwicklung in einer unternehmungsweise betriebenen Volkswirtschaft auseinandersetzen. Diese Probleme sind ja auch für uns gegenwärtig allein von praktischer Bedeutung.

11.

Eine unternehmungsweise betriebene Volkswirtschaft besitzt heute im allgemeinen ein Mischgeldsystem/, in dem nicht nur Stückgeld, sondern auch Buchgeld als Zahlungsmittel gebraucht werden. Stückgeld gibt es in Gestalt der Banknoten, die heute sowohl obligatorisches wie definitives Geld sind - das heißt, sie unterliegen als gesetzliche Zahlungsmittel einem unbegrenzten Annahmezwang und sie brauchen von der Notenbank nicht in anderes Geld eingelöst zu werden -, und in Gestalt von Scheidemünzen, die als bedingt obligatorisches und provisorisches Geld angesehen werden müssen. Sie brauchen also nur bis zu einem kritischen Betrage in Zahlung genommen zu werden und müssen von staatlichen Kassen auf Verlangen in definitives Geld, also in Banknoten, eingewechselt werden. Banknoten können auf zwei Wegen in den Verkehr kommen. Entweder kauft die Notenbank Aktivwerte wie Gold, Devisen oder festverzinsliche Wertpapiere an - dabei spielen die Aktivwerte. die aus dem auswärtigen Handel stammen, nämlich Gold und Devisen, eine besondere Rolle -, oder die Bank gewährt Kredite. Das tut sie, indem sie Handelswechsel und Schatzwechsel ankauft, Kredite an Geschäftsbanken gegen Verpfändung mobiler Werte gewährt oder öffentlichen Gebietskörperschaften mit Kassenkrediten aushilft, deren Höhe im Bankgesetz begrenzt ist. Scheidemünzen werden vom Staat im Wege der Zahlung in den Verkehr gegeben. Praktisch geschieht das meist so, daß der Staat die Scheidemünzen gegen Gutschrift der Zentralbank überläßt und dann über diese Gutschriften verfügt. Bei der Ausgabe von Scheidemünzen kann der Staat den Unterschied zwischen dem Stoffwert der Münzen und ihrem Nennwert, der ihm von der Notenbank gutgeschrieben wird, als Münzgewinn in seinen Haushaltsplan einsetzen. Die Ausgabe von Scheidemünzen ist also für den Finanzminister verlockend. Sie muß daher durch Gesetz begrenzt werden".

Unter Buchgeld versteht man Sichtguthaben bei Kreditinstituten und Postscheckämtern, über die mittels Scheck oder Überweisung verfügt werden kann. Bei dem Buchgeld müssen wir unterscheiden zwischen Guthaben bei der Notenbank, die grundsätzlich nur von Geschäftsbanken, anderen Kapitalsammelstellen, öffentlichen Kassen und ausländischen Notenbanken gehalten werden können, und Guthaben von Nichtbanken - also von Unternehmungen und privaten Haushalten -, bei Geschäftsbanken und ähnlichen Kreditinstituten auf der einen Seite und Postscheckämtern auf der anderen Seite. Daneben kön-

7. Der Ausdruck »Misdigeldsystem« ist von *Erich Schneider* geprägt worden. Vgl. *Erich Schneider:* Einführung in die Wirtschaftstheorie, Ur. Teil, Geld, Kredit, Volkseinkommen und Beschäftigung. 2. Aufl., Tübingen 1953, S. 19 ff.
8. Das ist in der Bundesrepublik Deutschland durch das Gesetz über die Ausprägung von Scheidemünzen vom 8. 7. 1950 (BGBI. I, S. 323) geschehen.

nen gegenseinge Verpflichtungen von Banken – sie werden als Nostroguthaben und Nostroverpflichtungen ausgewiesen-und Verbindungen zwischen Banken und Postscheckämtern bestehen. Banken unterhalten in diesem Falle Guthaben bei Postscheckämtern. Guthaben bei Banken und ähnlichen Kreditinstituten entstehen entweder durch Ankauf von Aktivwerten oder durch Gewährung von Krediten. Guthaben bei Postscheckämtern sind immer umgewandeltes Geld. Sie entstehen nur durch Einzahlung oder Überweisung.

Bei der Beantwortung der Frage, wie das Geld zahlungstechnisch verwendet wird, können wir einen volkswirtschaftlich wesentlichen Unterschied hervorheben. Die Haushalte beziehen Einkommen. Sofern die Haushalte nicht sparen, wird das Geld von ihnen ausgegeben, um Güter für die Erhaltung oder Gestaltung des Lebens zu erwerben. Dieses Geld fließt vornehmlich dem Einzelhandel zu. Die Einzelhändler zahlen das erlöste Geld bei ihren Banken ein.

In diesem »Konsumgeldkreislauf« wird vorwiegend Stückgeld verwendet. Dagegen bewegen die Unternehmungen in dem sie verbindenden »Geschäftsgeldkreislauf« fast ausschließlich Buchgeld. Diese Verschiedenartigkeit des Geldgebrauches bindet die Geschäftsbanken, die Unternehmungen Kredite gewähren und so Buchgeld schaffen, hinsichtlich ihrer Liquidität an die Notenbank, denn sie müssen damit rechnen, daß die Unternehmungen einen Teil der ihnen gewährten Kredite dazu benutzen, an ihre Mitarbeiter Gehälter und Löhne zu zahlen. Dazu wird unmittelbar oder mittelbar Stückgeld gebraucht, das als definitives Geld nur von Notenbanken geschaffen werden kann. Die hier sichtbar werdende überschneidung von Geschäftsgeldkreislauf und Konsumgeldkreislauf bindet die Geschäftsbanken bei ihrer Kreditgewährung an die kreditpolitischen Absichten der Notenbank. Auf dieser Bindung der Geschäftsbanken, die mit einem bestimmten Anteil des Stückgeldbedarfes an der volkswirtschaftlichen Geldbewegung überhaupt rechnen müssen, beruht die Möglichkeit der Notenbank, die Geschäftstätigkeit der Geschäftsbanken nachhaltig zu beeinflussen.

Die Notenbank selbst muß mit ihren Maßnahmen in zwei Aufgabenbereichen wirksam werden.

a) Die Notenbank muß die Liquidität der Geschäftsbanken, das heißt ihre Fähigkeit, definitives Geld auszuzahlen, beeinflussen. Hierbei muß darauf geachtet werden, daß die Ausstattung der Volkswirtschaft mit Liquidität gerade so groß ist, daß alle Produktionsmöglichkeiten ausgeschöpft werden - das heißt praktisch, daß niemand, der arbeiten will, arbeitslos bleibt -, und gerade so knapp gehalten wird, daß der allgemeine Preisstand gewahrt bleibt. Die Notenbank muß also die Geschäftstätigkeit der Geschäftsbanken durch ihre kreditpolitischen Maßnahmen so beeinflussen, daß das *innere* Gleichgewicht der Volkswirtschaft - ausgedrückt durch Vollbeschäftigung und Stabilität des allgemeinen Preisstandes – erhalten bleibt.

b) Die Notenbank muß darauf achten, ihre eigene Liquidität gegenüber den Notenbanken des Auslandes zu sichern. Sie muß dafür sorgen, stets so viel international verwendbare Liquidität – Gold und Devisen - zur Hand zu haben, wie nötig ist, um allen Zahlungsverpflichtungen gegenüber dem Ausland gerecht zu werden. Praktisch heißt das, daß das »Gleichgewicht« der Zahlungsbilanz und die Stabilität der Wechselkurse erhalten

werden müssen. In diesen Tatbeständen findet das *äußere* Gleichgewicht der Volkswirtschaft seinen Ausdrude.

Ein Mischgeldsystem bleibt also nur dann funktionsfähig, wenn bestimmte Ordnungen gesetzt werden.

1. Die Stü<kgeldschöpfung muß durch Akte der Gesetzgebung monopolisiert werden:

a) Das Recht, Banknoten auszugeben, wird einer privilegierten Notenbank vorbehalten. Notenbankfreiheit ist in einer voll entwickelten Industriewirtschaft, in der das Geld zu einer gesellschaftlichen Funktion geworden ist, undenkbar.

b) Die Ausgabe von Scheidemünzen muß - sofern sie ein Hoheitsrecht des Staates ist _ gesetzlich begrenzt werden.

2. Die Schaffung von Buchgeld als freie Tätigkeit der Geschäftsbanken muß durch die Notenbank kreditpolitisch beeinflußt werden. Das kreditpolitische Instrumentarium der Notenbank muß so vielgestaltig sein, daß die höchst verschiedenartigen Entwicklungskräfte in den verschiedenen Bereichen der Volkswirtschaft über den Einfluß auf die Geschäftsbanken kreditpolitisch gesteuert werden können. Die deutsche Bundesbank kann durch die Diskontpolitik, die Offen-Markt-Politik, die Kreditkontingentierung und Kreditselektion und die Veränderung der Mindestreservesätze (Mindestreservesatzpolitik) auf die Geschäftsbanken und damit unmittelbar auf die ganze Volkswirtschaft einwirken.

Die Frage ist, wie weit diese Einwirkungsmöglichkeiten reichen, wenn in der Volkswirtschaft die öffentlichen Haushalte ein besonderes Gewicht und die großen Interessenverbände eine besondere Bedeutung haben.

IH.

Wir fragen nun, wieweit der Staat unmittelbar oder mittelbar Verantwortung trägt für die Stabilität des Geldwertes. Dabei ist zu unterscheiden:

a) welche Möglichkeiten der Staat hat, auf die Tatbestände einzuwirken, die für die Geldschöpfung bestimmend sind,

b) wieweit der Staat durch die Verwendung oder die Nichtverwendung der ihm als ordentliche Einnahmen zufließenden Gelder auf die Entwicklung des Geldwertes Einfluß nehmen kann oder Einfluß nimmt. Hier spielt die Tatsache eine Rolle, daß der öffentliche Haushalt auch in einer unternehmungsweise betriebenen Volkswirtschaft das größte einheitlich geleitete Wirtschaftsgebilde ist.

Zu a) Die unmittelbare Verantwortung für die Geldschöpfung ist in Deutschland der Bundesbank übertragen. Die Bundesbank beeinflußt die Geldschöpfung und damit auch den Geldumlauf, wie bereits festgestellt worden ist, dadurch, daß sie auf die Liquidität der Geschäftsbanken mit Hilfe der Diskontpolitik, der Offen-Markt-Politik, der Mindestreservesatzpolitik und der Festlegung von Rediskonrkontingenten und Kreditlinien einwirkt. Obwohl die Bundesbank die Möglichkeit besitzt, in derart verschiedenartiger Weise auf die Liquidität der Geschäftsbanken einzuwirken, sind ihrer Gestaltungskraft Grenzen gesetzt. Treffen doch ihre Maßnahmen mittelbar auf höchst verwickelte Zusammenhänge

der wirtschaftlichen Leistungen und Ansprüche. Es ist nicht möglich, diese Zusammenhänge hier vollständig zu entfalten und geistig zu durchdringen. Wir müssen uns damit begnügen, zwei gegenwärtig sehr wichtige Fragenkreise zu analysieren, um nachzuweisen, wie verschiedenartig bankpolitische Maßnahmen in verschiedenen Situationen wirken können. Dabei kommt es wesentlich darauf an, welche finanzwirtschaftlichen Entscheidungen in den öffentlichen Haushalten getroffen werden und welche Ziele die großen Interessenverbände verfolgen.

1. Wir fragen zunächst, welche Bedeutung die außenwirtschaftliche Lage für die Wirkungsmöglichkeiten der Bundesbank in den letzten Jahren hatte. Seit Beginn der industriewirtschaftlichen Entwicklung Deutschlands haben wir zum erstenmal beobachten können, daß die Handelsbilanz aktiv wurde, während die wirtschaftlichen Kräfte der eigenen Volkswirtschaft sich bedeutend entfalteten. Bisher stand - vor dem ersten Weltkriege nicht ganz so ausgeprägt, zwischen den beiden Weltkriegen aber deutlich erkennbar - die Entwicklung des Saldos der Handelsbilanz in einer gegenläufigen Tendenz zur inneren Wirtschaftsentwicklung. Entfalteten sich Produktion und Nachfrage auf dem heimischen Markt, so wurde die Handelsbilanz passiv, weil der Bedarf an ausländischen Rohstoffen und Lebensmitteln zunahm, die Ausfuhr heimischer Erzeugnisse aber nicht größer wurde. Stockte die heimische Wirtschaftsentwicklung, wurde die Produktion eingeschränkt, so verminderte sich auch der Bedarf an ausländischen Rohstoffen und Lebensmitteln, wogegen besondere Anstrengungen gemacht wurden, den Absatz fertiger Erzeugnisse im Ausland zu fördern. Unter dem Einfluß dieser Entwicklungen wurde die Handelsbilanz aktiv", Diese Entwicklung wurde nicht nur durch eine Veränderung der Mengen der jeweils eingeführten und ausgeführten Waren bestimmt, sondern auch durch konjunkturell veranlaßre Veränderungen in den Preisverhältnissen zwischen den im Auslande - meist in Übersee - gewonnenen Rohstoffen und Lebensmitteln und den im Inlande hergestellten Industrieerzeugnissen.

Diese Gegenläufigkeit in der Entwicklung von Handelsbilanzsaldo und Konjunkturentwicklung ist seit 1950 nicht mehr zu erkennen. Die Entfaltung der produktiven Kräfte wird nicht nur im eigenen Land durch andere Bedingungen bestimmt. Sie trifft auch auf andere Bedingungen der weltwirtschaftlichen Entwicklung. Diese Tatsache findet ihren Ausdruck darin, daß die Leistungsbilanz der Bundesrepublik Deutschland aktiv geworden ist in einer Zeit, in der sich die Produktionsleistungen der heimischen Wirtschaft bedeutend entfaltet haben. Der aus dieser Aktivität der Leistungsbilanz anfallende Devisenüberschuß stellt die deutsche Wirtschaftspolitik insgesamt, nicht nur die Geld- und Kreditpolitik der deutschen Bundesbank, vor neue Aufgabenw, Die Bundesbank ist auf Grund der vertraglichen Bindung an den Weltwährungsfonds verpflichtet, die aus dem überschuß der Leistungsbilanz anfallenden Aktivwerte - Gold und Devisen - zu einem bestimmten Preise anzukaufen. Auf Grund dieser Ankäufe von Gold und Devisen ist den

9. VgI. *Karl Lange:* Die Passivität d. drsch, Handelsbilanz als wirtschaftliches Problem. Hg. vom Verein Deutscher Maschinenbauanstalten, Berlin-Charlottenburg 1925.

10. VgI. *Sieg/ried Wendt:* Handelsbilanz und Zahlungsbilanz als wirtschaftspolitische Aufgabe, in: Gesellschafl in Geschichte und Gegenwart, Fesrschrifl für Friedrich Lenz, hg, von *Sieg/ried Wendt,* Berlin 1962, S. 185-304.

Geschäftsbanken in bedeutendem Umfange Liquidität zugeflossen. Wer die Ausweise der deutschen Bundesbank aus den Jahren 1951-1961 aufmerksam liest, wird feststellen können, daß die Geldschöpfung in wachsendem Maße auf dem Ankauf von Aktivwerten, die aus dem auswärtigen Handel stammten, beruhte. Die unmittelbare Folge dieser Entwicklung war, daß das klassische Mittel der Notenbankpolitik, die Veränderung des Diskontsatzes, unwirksam wurde. Wenn die Notenbank als Quelle inländischer Kreditschöpfung nur in geringem Maße in Anspruch genommen wird, wenn ihr nur noch wenig Wechsel zum Diskont angeboten werden, stößt die Diskontpolitik mehr oder weniger ins Leere. Zwar hat sich die Bundesbank bemüht, durch Operationen am offenen Markt Liquidität abzuschöpfen in der Absicht, die wirksame Geldmenge den Bedingungen des tatsächlichen Güterangebotes auf dem heimischen Markt anzupassen. Sie hat - zuerst auf Grund eines Vertrages mit dem Bundesfinanzminister, dann durch Gesetz - das Recht bekommen, die aus der DM-Umstellung stammenden Ausgleichsforderungen gegen die Bundesrepublik in geldmarktfähige Titel umzuwandeln. Diese Titel hat sie - zu Bedindungen, die der jeweiligen Geldmarktlage angepaßt waren - den Kreditinstituten und Versicherungsgesellschaften zu vorübergehender Anlage ihrer flüssigen Mittel angeboten. Auf diese Weise ist es gelungen, Liquidität, die zu einer Mehrnachfrage auf dem Warenmarkt und damit zu bedenklichen Preissteigerungen hätte führen können, abzuschöpfen.

Zeitweise hat die Bundesbank auch versucht, durch Erhöhung des allgemeinen Zinsstandes bremsend zu wirken. Diese Maßnahmen mußten aber die entgegengesetzte Wirkung haben, nachdem der internationale Zahlungsverkehr in Deutschland von jeder staatlichen überwachung freigestellt, die Konvertibilität der Deutschen Mark also in vollem Umfange hergestellt worden war. Unter diesen Bedingungen mußte jede Erhöhung der Geldmarktzinsen ausländische Geldbesitzer veranlassen, ihre flüssigen Mittel nach Deutschland zu überführen und hier »anzulegen«, Zu den Aktivwerten, die der überschuß der Leistungsbilanz lieferte, kamen Devisen, die aus solchen internationalen Kreditgeschäften stammten. Dieses zusätzliche Devisenangebot erschwerte die Situation der deutschen Bundesbank. Sie hat deshalb die Versuche, durch Diskonterhöhungen kontraktiv zu wirken, aufgegeben.

Auch die Operationen am offenen Markt konnten nur vorübergehend Hilfe schaffen. Auf längere Sicht gesehen, konnte der Ausgleich der Zahlungsbilanz nur auf zwei Wegen erreicht werden. Einmal dadurch, daß die Preisrelationen, die den zwischenstaatlichen Leistungsaustausch in großem Umfange bestimmen, durch eine Veränderung des Wechselkurses insgesamt neu geordnet werden. Deutschland ist diesen Weg im Jahre 1961 gegangen, allerdings sehr vorsichtig: Der Wechselkurs wurde um 5% erhöht. Die Parität zum Dollar wurde von rund 4,20 DM auf rund 4 DM herabgesetzt. Diese Maßnahme hat ohne Zweifel die Preisbildung solcher Waren, die mit ausländischen Erzeugnissen in Wettbewerb stehen, in einem für den Käufer günstigen Sinne beeinflußt; das ausländische Angebot wurde allgemein um 5% verbilligt. Auf die Preise solcher Leistungen, die im eigenen Lande keinem ausländischen Wettbewerb begegnen - dazu gehören etwa große Teile der Bauleistungen -, konnte die Aufwertung der Deutschen Mark nur mittelbar Einfluß gewinnen. Trotzdem kann man sagen, daß die Aufwertung der Deutschen Mark

im ganzen die Neigung, Preise zu erhöhen, gehemmt hat, obwohl ihr Ausmaß bewußt klein gehalten worden ist. Man hat dabei an die Zusammensetzung der deutschen Ausfuhr gedacht. Im Laufe der letzten zwölf Jahre haben fünf Warengruppen, die wir allgemein als Gruppen von Anlagegütern bezeichnen können, einen *von* Jahr zu Jahr größer werdenden Anteil an der Warenausfuhr der Bundesrepublik Deutschland gewonnen. Ich meine damit die »Waren aus Eisen«, die »elektrotechnischen Erzeugnisse einschließlich elektrischer Maschinen«, »Maschinen aller Art«, »Wasserfahrzeuge« und »Kraflfahrzeuge einschließlich Luflfahrzeuge«, 1950 belief sich die gesamte Ausfuhr auf 8362 Millionen DM. Die genannten Anlagegüter erreichten mit 2676 Millionen DM einen Anteil von 32 %. 1955 stieg die Ausfuhr insgesamt auf 25717 Millionen DM. Der Anteil der fünf Gruppen wichtiger Anlagegüter betrug mit 11552 Millionen DM 44,9 %. 1959 wurden insgesamt Güter im Werte von 41187 Millionen DM ausgeführt. Die Ausfuhr der genannten fünf Gruppen wichtiger Anlagegüter stieg auf *20906* Millionen DM und erreichte damit einen Anteil von *50,7* %. Diese Zahlen zeigen höchst eindrucksvoll die überragende Bedeutung der Anlagegüter'! innerhalb der deutschen Ausfuhr. Wenn wir außerdem bedenken, daß zahlreiche Unternehmungen, die solche Güter herstellen, einen sehr großen Anteil ihrer Produktion im Ausland absetzen - in der Kraftfahrzeugindustrie beträgt der Exportanteil beinahe 50 %, in anderen Zweigen steigt der Exportanteil bei einzelnen Unternehmungen auf 60 % -, so kommen wir zu dem Ergebnis, daß ein höherer Aufwertungssatz eine die gesamtwirtschaftliche Entwicklung sehr störende Wirkung auf die deutsche Warenausfuhr gehabt hätte. Man hätte ja bei den fünf genannten Warengruppen nicht damit rechnen können, daß ein Rückgang ausländischer Nachfrage nach diesen Gütern durch einen steigenden Absatz im Raum der eigenen Volkswirtschaft hätte ausgeglichen werden können. Die dann unvermeidlichen Produktionseinschränkungen hätten das Volkseinkommen in verhängnisvoller Weise gemindert. Arbeitslosigkeit, allgemeiner Druck auf die Warenpreise, überschuldungen vieler Betriebe wären die Folge gewesen. Auf diesem Wege den vollständigen Ausgleich der Zahlungsbilanz erreichen zu wollen, um zu verhindern, daß die Einfuhr international verfügbarer Liquidität in Gestalt von Gold und Devisen zur Grundlage einer inflatorischen Geldvermehrung im eigenen Lande wird, wäre geradezu verhängnisvoll gewesen.

Wenn wir die bedeutenden Kapitalinvestitionen, die wir in den letzten zehn Jahren gerade in bestimmten Zweigen der Anlagegüterindustrie vorgenommen haben, wirtschaftlich in vollem Umfange nutzen wollen, müssen wir darauf achten, daß die Möglichkeiten, solche Güter im Ausland abzusetzen, nicht untergraben werden. Die Aufgabe, einen - wenn auch kleiner gewordenen - Aktivsaldo der deutschen Handelsbilanz zahlungsbilanzmäßig so in das Rechengefüge der deutschen Wirtschaft einzuordnen, daß weder der internationale Zahlungsverkehr gestört noch der allgemeine Preisstand in der eigenen

11. Auch unter anderen Warengruppen der deutschen Außenhandelsstatistik finden sich Anlagegüter, während etwa unter den Kraftfahrzeugen und den elektrotechnischen Erzeugnissen auch Waren anzutreffen sind, die im strengen Sinne des Wortes nicht als Anlagegüter bezeichnet werden können, weil sie dazu bestimmt sind, in einen Haushalt eingegliedert zu werden. Man denke etwa an elektrische Heißwasserspeicher, an Waschmaschinen und ähnliche Dinge. Trotz dieser Mängel können die fünf Warengruppen als repräsentativ für die Ausfuhr von Anlagegütern angesehen werden.

Wirtschaft gefährdet wird, bleibt also bestehen. Diese Aufgabe kann nur dadurch gelöst werden, daß Deutschland im Ausmaß des jeweiligen Überschusses der Leistungsbilanz »Kapitalanlagen« im Ausland erwirbt, entweder in Form von langfristigen Schuldverschreibungen oder in Form von Eigentumstiteln. Man wende nicht ein, daß Deutschland kaum in der Lage sei, den Kapitalbedarf der eigenen Wirtschaft zu decken, weil es ein verhältnismäßig kapitalarmes Land sei. Gewiß ist die Kapitalausstattung der deutschen Wirtschaft noch geringer als die anderer großer Industrieländer. Man darf diese Dinge aber nicht zuständlich betrachten. Sie sind nur zu verstehen, wenn man die Entsprechungsverhältnisse der Entwicklung betrachtet. So möchte ich den scheinbar widerspruchsvollen Satz wagen, daß Westdeutschland nur dann ein bestimmtes Maß an wirtschaftlichem Wachstum sichern, und das heißt, nur dann jährlich ein bestimmtes Maß an Kapitalanlage aufrechterhalten kann, wenn es bereit ist, auch Kapital im Ausland anzulegen. Ermöglicht doch diese Kapitalanlage im Ausland, die Produktionskapazität der Anlagegüterindustrie, die strukturell gesehen an der volkswirtschaftlichen Wertschöpfung einen größeren Anteil als je zuvor gewonnen hat, voll zu nutzen, und trägt so zum weiteren Wachstum der deutschen Wirtschaft und damit zur künftigen Kapitalbildung in der eigenen Volkswirtschaft bei.

Man wende auch nicht ein, daß eine hohe Kassenreserve kein Zeichen dafür sei, daß Möglichkeiten, Kapital auszuleihen, bestünden. In Wirklichkeit bedeutet doch diese Aufstockung der Bestände an international verfügbarer Liquiditätsreserve bereits eine Kreditgewährung an das Ausland; wird doch die Fähigkeit der deutschen Bundesbank, diese Forderungen an ausländische Banken zu halten, zu einem Teil dadurch begründet, daß deutsche Geschäftsbanken, Versicherungen und Industrieunternehmungen ihr in geldmarktfähige Titel umgewandelte Ausgleichsforderungen abgenommen haben. Diese Form der Kreditgewährung an die Abnehmer unserer Exportüberschüsse ist jedoch fragwürdig, weil die »Fälligkeitsfrisren- dieser Kredite nicht nach den Bedürfnissen der ausländischen Kreditnehmer geregelt sind, sondern von den Bedingungen des Geldmarktes in Deutschland selbst abhängen. So ist der internationale Zahlungsverkehr durch Unklarheiten belastet, die die Möglichkeiten, wirtschaftliche Verpflichtungen vernünftig auszugleichen, gefährden.

Wir stehen also vor der Aufgabe, bei unseren Entscheidungen über Kapitalanlagen die Folgerungen daraus zu ziehen, daß unsere Handelsbilanz strukturell aktiv geworden ist. Die der Entwicklung unseres Produktionsapparates entsprechenden Entscheidungen zu erleichtern, fällt der Wirtschaftspolitik des Staates zu. Hier bieten sich in erster Linie steuerpolitische Mittel an. Kapitalanlagen im Ausland - sei es in der Form von Krediten, sei es durch Erwerb von Eigentumstiteln - sind mit besonderen Risiken behaftet. Diese Risiken könnten durch steuerlich zugelassene Sonderabschreibungen oder durch steuerliche Begünstigung von Sonderreserven ausgeglichen werden. Für manche Kapitalanlagen, insbesondere für solche, die dazu dienen, die Infrastruktur eines Landes zu entwickeln, empfiehlt es sich, Mittel des öffentlichen Haushalts bereitzustellen.

2. Wir fragen zweitens, welche Bedeutung die binnenwirtschaftliche Dynamik für die Lösung der Aufgabe hat, den Geldwert stabil zu halten. Die Aufgabe wäre einfach zu

lösen, wenn in allen Bereichen der Wirtschaft:, in allen Wirtschaft:szweigen, die gleiche Kraft: der Entwicklung wirksam wäre. Man könnte dann annehmen, daß allgemein wirkende geldpolitische Maßnahmen der Bundesrepublik – Diskontveränderungen, Veränderungen der Mindestreservesätze, Operationen am offenen Markte - in allen Bereichen der Wirtschaft: die gleichen Wirkungen haben würden. Nun ist aber das Wachstum der deutschen Wirtschaft: in den letzten zwölf Jahren durch eine zunehmende Besonderung der Entwicklungsmöglichkeiten in den einzelnen Wirtschaft:szweigen gekennzeichnet. Zwei solcher Differenzierungen sind für unsere Betrachtungen besonders wichtig. Die Wirtschaft:szweige unterscheiden sich einmal nach Absarzmöglidikeiren. Das Angebot mancher Wirtschaftszweige begegnet einer sehr elastischen Nachfrage, andere haben es schwerer, ihren Absatz auszuweiten. überlagert wird diese Differenzierung nach dem Elastizitätsgrad der Nachfrage durch die jeweils verschiedene Aufnahmefähigkeit von Binnenmarkt und Ausland für verschiedene Erzeugnisse. Die Wirtschaftszweige unterscheiden sich zweitens nach dem Grade der jeweils gegebenen Möglichkeiten des technischen Fortschritts, das heißt der Rationalisierung der Produktionsverfahren. Die fehlenden oder vorhandenen Möglichkeiten, den Absatz zu erweitern, und die fehlenden oder vorhandenen Möglichkeiten, die Produktionsverfahren zu verbessern, können in den verschiedenen Wirtschaftszweigen in ganz verschiedenen Kombinationen vorkommen. Eine Besonderheit der letzten Jahre war es, daß bedeutende Rationalisierungsmöglichkeiten und besonders gewinnbringende Exportmöglichkeiten bei einigen großen Industriezweigen zusammentrafen. Die Entwicklungsgewinne wurden also durch Gewinne aus großen Erweiterungen des Absatzes gesteigert. Das war etwa in der Maschinenindustrie, in der chemischen Industrie, in der elektrotechnischen Industrie und in der Kraftfahrzeugindustrie der Fall. Diese Möglichkeiten, Gewinne zu erzielen, machten die genannten Wirtschaftszweige vom Bankkredit so gut wie unabhängig. Durch Verkauf der in Ausfuhrgeschäften erlösten Devisen - die Bundesbank mußte die ihr angebotenen Devisen zu vertraglich festgelegten Kursen erwerben - konnten die Unternehmungen dieser Wirtschaftszweige jahrelang ohne jede Schwierigkeit diejenigen Beträge an flüssigen Mitteln beschaffen, die sie brauchten, um ihre Betriebe nicht nur fortzuführen, sondern auch technisch und wirtschaftlich zu entwickeln. Es nimmt nicht wunder, daß die Gewerkschaften in diesen Wirtschaftszweigen - es handelt sich dabei in der Hauptsache um Wirtschaftszweige, denen die größte Industriegewerkschaft, die IG Metall, gegenübersteht - eine besondere Aktivität entfalteten. Ihre Bemühungen, die Löhne und Gehälter der in diesen Zweigen beschäftigten Arbeitnehmer jeweils bis hart an die sich verändernden Ertragsgrenzen zu erhöhen, wurden durch die Entwicklung des Arbeitsmarktes begünstigt. Oft lagen die wirklich gezahlten Löhne noch über den tarifvertraglich gesicherten Arbeitsentgelten. Dadurch wurden auch Lohnerhöhungen in anderen, weniger rationalisierungsfähigen Wirtschaftszweigen veranlaßt. Auch in solchen Wirtschaftszweigen konnten die Gewerkschaften Lohnverhandlungen erfolgreich führen. Man denke nur an den Kohlenbergbau, die Bauindustrie, die Textilindustrie und die Landwirtschaft. In diesen Wirtschaftszweigen führten solche Lohnerhöhungen mit Notwendigkeit zu Preissreigerungen, weil nicht die Möglichkeit bestand, die Lohnerhöhungen durch Verbesserung der Produktionsverfahren aufzufangen.

Es hat sich erwiesen, daß die Lohnpyramide - das Verhältnis der Lobnsätze verschiedener Wirtschaftszweige zueinander - ein größeres Beharrungsvermögen besitzt als das Preisgefüge. Bleibt die Lohnpyramide bei verschiedener technischer Entwicklungsmöglichkeit in den einzelnen Wirtschaftszweigen in ihrer bisherigen Form erhalten, so muß sich, da sich die Stückkosten in den einzelnen Wirtschaftszweigen verschieden entwickeln, das Preisgefüge verändern.

Ist bei diesen Veränderungen des Preisgefüges der Richtpunkt aller Preisbewegungen der gleichbleibende Preis für die Erzeugnisse der rationalisierungsfähigen, das heißt der am kostengünstigsten arbeitenden Wirtschaftszweige, so wird das neue Preisgefüge einen erhöhten allgemeinen Preisstand ausdrückent-. Eine solche Entwicklung ist nicht unproblematisch. Sie birgt in sich die Gefahr, Kräfte wachzurufen, die auf eine weitere Preissteigerung hinwirken: Es ist nämlich meistens so, daß die verhältnismäßig teurer gewordenen Erzeugnisse der weniger rationalisierungsfähigen Wirtschaftszweige in den Haushalten derjenigen, die ein geringes Einkommen haben, eine verhältnismäßig große Rolle spielen - man denke an Lebensmittel, Heizstoffe und Dienstleistungen für Reparaturen von Bekleidungsstücken, insbesondere von Schuhen -, während die im Preise gleichgebliebenen Erzeugnisse sehr rationalisierungsfähiger Wirtschaftszweige - etwa Kühlschränke, Kraftfahrzeuge und Fernsehgeräte - erst bei einem höheren Einkommen in die Haushaltspläne einbezogen werden. Dadurch wird eine - sozialpolitisch gesehen - sehr labile Situation geschaffen. Denn es läßt sich nicht leugnen, daß eine solche Veränderung des Preisgefüges gerade die Bezieher kleiner Einkommen zusätzlich belastet. Das Verlangen, ihre wirtschaftliche Lage zu verbessern, kann nicht überhört werden. Gibt man diesem Verlangen nach und erhöht die niedrigen Einkommen, schaffl man einen Tatbestand, der über Kostenverschiebungen weitere Preisveränderungen zur Folge hat. Auf diese Weise kann es dazu kommen, daß der allgemeine Preisstand und der allgemeine Stand der Arbeitsentgelte in Bewegung geraten; der Wert des Geldes wird dadurch immer mehr ausgehöhlt.

Diese Feststellung zeigt deutlich, welche Verantwortung den großen Interessenverbänden zukommt, die als Sozialpartner über die Entwicklung tarifmäßig gebundener Löhne verhandeln. Diese Verhandlungen werden im allgemeinen für den Bereich einzelner Wirtschaftszweige geführt. Darauf deutet schon die Tatsache, daß die beiderseitigen Organisationen nach Wirtschaftszweigen oder Industriezweigen gegliedert sind. Sehen die Verhandlungspartner dann nur die wirtschaftliche Lage im eigenen Bereich, achten sie nicht auf die Rückwirkungen, die ihre Vereinbarungen auf die übrigen Wirtschaftszweige und damit auf Preisgefüge und Preisstand insgesamt haben, so kann es zu der oben angedeuteten Entwicklung kommen. Schrittmacher der Entwicklung sind gewöhnlich die Organisationen in den rationalisierungsfähigsten, das heißt den entwicklungsfähigsten Wirtschaftszweigen. Es ist aber sehr schwierig, die Interessenverbände dieser Wirtschaftszweige auf ihre gesellschaftliche Verantwortung aufmerksam zu machen. Marktlage und wirtschaftlich-technische Entwicklungsmöglichkeiten bestimmen hier die Erträge. Wenn

12. Diese Zusammenhänge habe ich in meiner Schrift »Probleme des Masseneinkommens in der neuzeitlichen Industriewirtschaft«, Berlin 1956, eingehender darzustellen versucht.

sich nun die zuständige Industriegewerkschaft damit einverstanden erklären würde, die Löhne nicht bis hart an die jeweilige Ertragsgrenze zu heben, um die Möglichkeit zu eröffnen, die Preise der Erzeugnisse dieses Wirtschaftszweiges zu senken, wäre das Problem noch keineswegs gelöst. Denn wer kann mit Gewißheit voraussagen, daß dann die Preise auch wirklich um das kostenmäßig mögliche Maß gesenkt werden. Hier kommt es nicht nur auf den guten Willen der Anbieter, sondern vor allem auch auf die Dringlichkeit der Nachfrage an, die im Wettbewerb jede Preissenkung verhindern kann. Trotzdem muß darauf aufmerksam gemacht werden, daß Lohnpolitik eine gesellschaftliche Aufgabe ist. Die Sozialpartner eines Wirtschaftszweiges dürfen ihren Bereich nicht losgelöst von der Entwicklung der übrigen Wirtschaftszweige sehen; diese Forderung gilt für die Gewerkschaften ebenso wie für die Arbeitgeberverbände. Jede lohnpolitische Entscheidung hat Rückwirkungen auf die gesamte Wirtschaft in ihren Rechenzusammenhängen.

Das Geld kann als eine Funktion der gesamten Wirtschaft nur wertstabil gehalten werden, wenn die Ansprüche der einzelnen Wirtschaftszweige in irgendeiner Weise ausgeglichen werden. Auf diese Notwendigkeit müssen vor allem die Interessenverbände derjenigen WirtschaA:szweige aufmerksam gemacht werden, die VOm Staate verlangen, Maßnahmen zu treffen, die Preise ihrer Erzeugnisse auf einer bestimmten Höhe zu halten oder sie gar auf eine bestimmte Höhe zu heben oder ihr Einkommen unmittelbar durch Zuschüsse (Subventionen) zu erhöhen. Ich denke in diesem Zusammenhang vor allem an die Verbände der LandwirtschaA: und des Bergbaus. Wenn diese Verbände die Probleme ihrer Wirtschaftszweige nur statisch, als ein Problem der Einkommenssicherung sehen, und nicht dynamisch, als eine Frage, wie es möglich gemacht werden kann, die LeistungskräA:e zu entwickeln, wird es kaum gelingen, den Geldwert stabil zu halten! Denn jeder Versuch, statisch höhere Einkommen zu sichern, wird andere WirtschaA:szweige zu entsprechenden Reaktionen veranlassen. Ein gesellschaftlicher Ausgleich der Ansprüche an das Sozialprodukt - die Vorbedingung einer Stabilität des Geldwertes - kann auf diese Weise nicht erreicht werden.

Zu b) Bei dem Umfang, den die öffentlichen Haushalte in allen Staaten mit voll entfalteten Industriewirtschaften gewonnen haben, fällt dem Staat auch im Bereich der Geldverwendung und Geldanlage Verantwortung für die Stabilität des Geldwertes zu. Man könnte zunächst auf den Gedanken kommen, daß bei ausgeglichenem Haushalt, also dann, wenn die Ausgaben des Staates durch echte Einnahmen - durch öffentliche Abgaben, Erwerbseinkünfte oder am offenen Markt aufgelegte Anleihen - gedeckt seien, das Gleichgewicht zwischen dem Gesamtangebot und der Gesamtnachfrage in der VolkswirtschaA: nicht gestört, der Geldwert also nicht ungünstig beeinflußt werden könnte. Die expansiven Wirkungen der öffentlichen Ausgaben würden durch die konrrakrorischen Wirkungen, die dadurch entstehen, daß der Staat durch öffentliche Abgaben, ErwerbseinkünA:e oder Anleihen flüssige Mittel an sich zieht, genau ausgeglichen. Man darf aber den öffentlichen Haushalt nicht an und für sich, losgelöst von der Dynamik der unternehmungsweise betriebenen WirtschaA:, betrachten. Je nach der wirtschaA:lichen Lage in der VolkswirtschaA: überhaupt können die expansiven Wirkungen öffentlicher Ausgaben größer oder

kleiner sein als ihrer Summe entspricht. Ebenso können die kontrakterischen Wirkungen öffentlicher Einnahmen kleiner oder größer sein als ihr rechnerischer Betrag. Die verschiedenen denkbaren Zusammenhänge können an dieser Stelle nicht voll entfaltet werden'>, Wichtig ist hier die Feststellung, daß auch von einem »ausgeglichenen« Haushalt des Staates, also von einem Haushalt, in dem alle Ausgaben durch öffentliche Abgaben oder echte, den Kapitalmarkt in Anspruch nehmende Anleihen gedeckt sind, expansive Wirkungen ausgehen können, die mittelbar dazu führen, die wirksame Geldmenge zu erhöhen, und so dazu beitragen, den allgemeinen Preisauftrieb zu verstärken.

öffentliche Abgaben und Anleihen engen zwar die flüssigen Mittel, die den privaten Haushalten und den Unternehmungen unmittelbar zur Verfügung stehen, ein. Aber sie verringern nicht die Gewinnerwartungen der Unternehmer. Infolgedessen werden die Unternehmer danach trachten, die ihnen durch Steuern und Abgaben entzogenen Mittel durch Kredite wieder zu beschaffen. Ihre Pläne und der Umfang ihrer Geschäfl:e werden nicht beeinträchtigt, wenn weitere Gewinne erwartet werden können. Wenn der Staat die Unternehmungen in einer solchen Situation durch Steuern und Abgaben belastet, um eigene Aufgaben, eigene Investitionen zu finanzieren, verweist er sie auf Kredite, die gleichsam an die Stelle derjenigen Mittel treten, die der Staat in Anspruch genommen hat. Mittelbar wird durch diese Kredite der Staat finanziert. Seine Nachfrage nach Produktionskräfl:en erhöht die Belastung der in Frage kommenden Märkte.

Die Forderung, daß der Staat in einem solchen Stadium der wirtschafl:lichen Entwicklung eingehende Steuerbeträge nicht ausgeben, sondern stillegen sollte, ist natürlich leichter erhoben als durchgesetzt. Er müßte dann darauf verzichten, bestimmte öffentliche Investitionen durchzuführen. Viele öffentliche Investitionen sind aber unmittelbar mit dem Wachstum der unternehmungsweise betriebenen Wirtschafl: verbunden. üfl: sind sie geradezu Voraussetzung für die weitere Entfaltung der in Unternehmungen zu vollziehenden Leistungen. Man denke etwa an den Straßenbau, der durch die Ausdehnung des Krafl:verkehrs gefordert wird, und an den Ausbau des Fernsprechnetzes. Aber auch Bauten für wissenschafl:liche Forschungseinrichtungen und ihre technische Ausgestaltung sowie Bauten für Ausbildungsstätten aller Art dürfen nicht zurückstehen. Das gleiche gilt für Wohnungsbauten, die öffentlich gefördert werden müssen. Verzichten kann man eigentlich nur auf Repräsentationsbauten. Trotzdem muß derjenige, der sich Gedanken über die Vorgänge macht, die den Geldwert aushöhlen, darauf hinweisen, daß alle öffentlichen Haushalte mit ihren eigenen Plänen zurückhaltend sein müssen, wenn die Neigung zu investieren im Bereich der Unternehmungen sehr groß ist. Wenn dagegen die Bereitschafl: der privaten Unternehmer zu investieren kleiner wird, sollten die öffentlichen Haushalte neue Aufgaben in Angriff nehmen, um zu verhindern, daß die Beschäfl:igung nachläßt. Ich wiederhole noch einmal, daß es nicht einfach ist, diese Gedanken zu verwirklichen.

Der Staat hat darüber hinaus die Möglichkeit, mittelbar auf die Geldverwendung ein-

13. Systemarisch dargestellt hat die verschiedenen denkbaren Zusammenhänge in vorbildlicher Klarheit *Werner Ehrlicher* in seinem Beitrag »Geldwert und öffentlicher Haushalt«, in: Währung zwischen Politik und Wirtschaft, Vorträge und Diskussion auf der 10. Arbeitstagung der Friedrich-Naumann-Stiftung in Bad Kreuznach, Schriftenreihe der Friedrich-Naumann-Sriftung zur Politik und Zeirgeschichre Nr. 4, Stuttgart 1962, S. 79-101.

zuwirken, indem er den Wettbewerb im Warenangebot dadurch vergrößert, daß er die Einfuhr von Waren handelspolitisch erleichtert. Solche Maßnahmen könnten natürlich auch dazu beitragen, die Außenhandelsbilanz im ganzen auszugleichen. Ihr eigentlicher Sinn ist aber, den Preisauftrieb auf einzelnen Märkten zu hemmen. Der Wettbewerb ausländischen Angebotes würde einen Druck auf den Kostenstand, unter Umständen auch auf das Lohnniveau, ausüben. Dieser Druck durch ausländischen Wettbewerb kann aber auch bedenkliche Nebenwirkungen haben, vor allem dann, wenn es notwendig ist, ihn zeitweise recht stark auszuüben. Dann kann es zu Depressionserscheinungen kommen, die nicht leicht behoben werden können, wenn das ausländische Angebot einen festen Anteil am Markt gewonnen hat. Die Gefahr solcher Depressionserscheinungen ist besonders groß, wenn die handelspolitischen Erleichterungen erst in einem Stadium der Entwicklung getroffen werden, in dem das heimische Angebot durch die reale Ausrichtung der Investitionen in einer bestimmten Weise und in einem bestimmten Umfange festgelegt worden ist. Erforderliche Umstellungen des Angebotes sind dann unter Umständen mit Kapitalverlusten verbunden.

Wenn man ein Urteil darüber gewinnen will, in welchem Maße durch handelspolitische Erleichterungen der Wareneinfuhr die Möglichkeiten, Preise zu erhöhen, eingeschränkt werden können, muß man sich klarmachen, daß es bedeutende Bereiche der inländischen Produktion gibt, die unmittelbar überhaupt nicht durch ausländischen Wettbewerb berührt werden können, weil die Herstellung ortsgebunden ist. Das gilt etwa für die eigentliche Bauwirtschaft. Natürlich können Ausrüstungsgegenstände für Installationen aller Art, ja sogar vorgefertigte Teile für den Hausbau, eingeführt werden. Aber der Bau und die Installation selbst entziehen sich dem ausländischen Wettbewerb weitgehend. Nur im Grenzgebiet des Landes oder bei großen Spezialaufträgen kann der Wettbewerb des Auslandes unmittelbar wirksam werden. Die Möglichkeiten, die Geldpolitik und die Finanzgebarung der öffentlichen Haushalte bei ihren Bemühungen, den Wert des Geldes zu sichern, durch Maßnahmen der Außenhandelspolitik zu stützen, sind also begrenzt. Trotzdem sollte man nicht zögern, auch hier in geeigneter Weise wirksam zu werden.

IV.

In der Wissenschaft werden heute drei verschiedene Typen von Inflationen unterschieden. Gemeinsam ist ihnen die Tatsache, daß die wirksame Geldmenge den Umfang der jeweils anzubietenden Waren und Dienstleistungen übersteigt. Ihre besondere Eigenart gewinnen die einzelnen Erscheinungsformen der Inflation durch den funktional zu bestimmenden Ort, an dem die zusätzliche Geldmenge in den Rechenzusammenhang der Wirtschaft eingeführt, und die funktional zu bestimmende Weise, in der diese zusätzliche Geldmenge im Rechenzusammenhang der Wirtschaft wirksam wird.

1. Als »klassisehe« Form der Inflation wird im allgemeinen diejenige Vergrößerung der wirksamen Geldmenge bezeichnet, die auftritt, wenn ein Defizit im Staatshaushalt durch Notenbankkredit gedeckt wird. Nicht jede derartige Deckung eines Defizits im Staatshaushalt führt zu einer Inflation. Man denke nur an einen Depressionszustand der

Wirtschaft, in dem es unbeschäftigte Arbeitskräfte und nicht ausgenutzte Produktionskapazitäten gibt. In einer solchen Situation wird von einigen Schülern des englischen Nationalökonomen lohn Maynard Keynes geradezu eine Verschuldung des Staatshaushalts empfohlen, weil allein auf diese Weise einkommenschaffende Investitionen angeregt werden könnentf.

Gefährlich wird die Verschuldung des Staates bei der Notenbank, wenn mit ihrer Hilfe ein übermäßiger Bedarf des Staates an Sachgütern und Dienstleistungen finanziert werden soll. Das geschieht - wie die Beispiele der deutschen Inflation zeigen - am häufigsten in Kriegszeiten. Aber auch Perioden revolutionärer Umbrüche sind häufig mit solchen Inflationserscheinungen verbunden. Unter Umständen wird die Inflation bewußt als ein Mittel benutzt, eine Vermögensumschichtung und damit eine Umschichtung der Gesellschaft zu erreichen. Die Gefahr einer solchen über den öffentlichen Haushalt geleiteten Inflation ist gegenwärtig nicht akut.

2. Als zweite Erscheinungsform einer Inflation kann die kreditinflationäre Finanzierung von Investitionen genannt werden. Sie bestimmt den früher zu beobachtenden Typ des konjunkturellen Aufschwunges im Rahmen der Wellenbewegungen des wirtschaftlichen Wachstums, die Arthur Spiethoff als »wirtschaftliche Wechsellagen«ls bezeichnet. Die kreditinflationäre Finanzierung verursachte eine Preisbewegung, die von den Rohstoffpreisen ausging und dann auf die Preise der Anlagegüter übergriff. Da die Arbeitslöhne relativ zurückblieben, kam es zu bestimmten Widersprüchen in diesen konjunkturellen Aufschwüngen, die in krisenhaften Störungen ihren Ausdruck fanden. Diese Form der Inflation hat auch joseph Schumpeter in seiner Theorie der wirtschaftlichen Entwicklungw angesprochen. Die soziologischen und ökonomischen Voraussetzungen dieser Konjunkturzyklen bestehen heute nicht mehr. Deshalb ist auch die Gefahr nicht groß, daß diese Art der Inflation, die unmittelbar darauf gerichtet ist, Investitionen zu finanzieren, noch einmal praktische Bedeutung gewinnt.

3. Die dritte Form der Inflation, die mit den jetzt gegebenen Bedingungen des gesellschaftlichen Zusammenwirkens verbunden ist, wird von manchen Autoren als »Iohninduzierte Inflation- bezeichnet. Dieser Name weist zwar auf den Bereich ökonomischer Zusammenhänge, in dem die Inflation wirksam wird; aber er ist zu eng, weil er - wörtlich genommen - nur die tarifmäßig gebundenen Löhne der in Unternehmungen abhängig tätigen Menschen anzusprechen scheint. Ich halte es daher für besser, von einer »einkommeninduzierten Inflation- zu sprechen. Nun wird jede Form der Inflation sich über eine Erhöhung der nominellen Einkommen auswirken. Bei einer einkommeninduzierten Inflation geht aber die Anregung, die wirksame Geldmenge zu vergrößern, von irgend-

14. Vgl. etwa auch *Rcbert Nöll von der Nahmer:* Zur Lehre von der Deckung des öffentlichen Bedarfs durch nichtinflatorische Papiergeldausgabe, in: Fin.Archiv, N. F., Bd. 2, 1934; *Ders.:* Möglichkeit und Zweckmäßigkeit nichtinflatorischer Papiergeldausgabe, in: Schmollers Jahrb., Bd. 60, 1936.
15. Vgl. *Artbur Spiethc/f:* Krisen, Handb. d. Staatswiss., 4. Aufl. 1925, Bd. VI, erweiterte Neubearbeitung unter dem Titel »Die wirtschafHichen Wechsellagen. Erklärende Beschreibung«, 2 Bde., Tübingen und Zürich 1955.
16. Vgl. *[osepb Schumpeter:* Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung, Eine Untersuchung über Unternehmergewinne, Kapital, Kredit, Zins und Konjunkrurzyklus, 2. neubearb, Aufl., München und Leipzig 1926.

welchen rechtlichen Bindungen aus, die die Bildung von Einkommen betreffen. Das können Tarifverträge sein, die von den Sozialpartnern abgeschlossen werden. Das können aber auch durch staatliche Gesetzgebung veranlaßte Vorgänge der Einkommensbildung sein. Ich denke hier etwa an Subventionen, die bestimmten Wirtschaftszweigen gezahlt werden - in Westdeutschland in der Form des »Grünen Planes« -, oder an Veränderungen im Haushalt der Sozialversicherungsträger. Alle diese - hier nur beispielsweise genannten - Maßnahmen können als solche ihre guten Gründe haben. Sie gehören auch zum Wesen einer verbandsmäßig durchgegliederten Gesellschaft. Entscheidend ist aber, daß diese durch Verbandsabreden oder staatliche Rechtssetzung begründeten Ansprüche an das Sozialprodukt insgesamt nicht über die jeweilige Leistungsfähigkeit der Gütergewinnung hinausgehen dürfen. Sie müssen so aufeinander abgestimmt werden, daß sie nicht Zum Anlaß dafür werden, die wirksame Geldmenge nominell über denjenigen Betrag zu heben, der den gegebenen Größenrelationen der voll ausgelasteten Wirtschaft entspricht. Eine solche Abstimmung der Ansprüche setzt nicht nur voraus, daß man die Entwicklungsfähigkeit der Wirtschaft im ganzen kennt, sondern auch, daß Verbände und Staatsorgane die sittliche Kraft besitzen, ihre Ansprüche in einem echten Kompromiß voneinander abzugrenzen. Ein solcher Kompromiß ist als sittliche Tat nur zu denken, wenn man bereit ist, den jeweiligen Partner der Auseinandersetzung als gleichberechtigten Träger von Ansprüchen anzuerkennen. Das aber heißt, daß man unter Umständen den Mut zum Verzicht haben muß. Es gibt keine Möglichkeit, verbandsmäßig vertretene Ansprüche ein für allemal abzuwägen und zu beurteilen. Jede geschichtliche Situation erfordert eine besondere Entscheidung. Eine befriedigende Lösung kann durch die unmittelbar Beteiligten selbst nur gefunden werden, wenn sie die Zusammenhänge der ganzen Wirtschaft durchschauen können und bereit sind, die nötigen Folgerungen aus diesen Kenntnissen zu ziehen. Dabei kommt es darauf an, daß Notenbank und Staatsregierung die für die Ordnung der wirtschaftlichen Entwicklung wichtigen Daten eindeutig und rechtzeitig setzen. Je stärker bei Verbänden und staatlichen Ressorts der Wille ist, zunächst sich selbst zu verwirklichen und die eigenen Ansprüche durchzusetzen, um so deutlicher und eindrucksvoller muß geldpolitisch und wirtschaftspolitisch von Notenbank und Staatsregierung gehandelt werden. Ja, es kann Situationen geben, in denen so strenge Maßnahmen getroffen werden müssen, um die Stabilität des Geldwertes zu retten, daß darunter die Möglichkeit, alle vorhandenen Kräfte zu beschäftigen, leidet. Wenn in einer Volkswirtschaft die Produktion in den richtigen Entsprechungen wachsen soll, muß der Geldwert einigermaßen stabil gehalten werden. Eine dauernde Aushöhlung des Geldwertes würde die Entsprechungsverhältnisse in der Wirtschaft immer wieder verzerren. Die Anregung, die von ständig steigenden Preisen ausgehen könnte, ist trügerisch. Ständig steigende Preise sind im Gegenteil geeignet, die Grundlagen für ein entsprechungsrichriges Wachstum der Wirtschaft zu verzerren. Sie sind auch nicht notwendig; denn zu neuen Investitionen können auch kostensenkende Verbesserungen der Produktionsverfahren anreizen. Deshalb ist die Vorstellung, daß die »säkulare Inflation-st? zum Wachstum der unternehmungsweise betriebenen Industriewirtschaft wesenhaft gehört, abwegig. Vermie-

17. VgI. *Werner Hofmann:* Die säkulare Inflation, Berlin 1962.

den werden kann diese »säkulare Inflation« aber nur, wenn alle Wirtschaftszweige, alle organisierten Interessengruppen und alle öffentlichen Haushalte bereit sind, ihre Ansprüche gegeneinander so abzugrenzen, daß das Sozialprodukt nicht überfordert wird. Sinkender Geldwert ist immer ein Zeichen dafür, daß es in der Wirtschaft unausgeglichene Spannungen gibt.

Prof. D. Dr. Siegfried Wendt *Göttingen, David-Hilbert-Str. 7*

Bemerkungen zu Karl Barths Anthropologie*

Fragen zu Karl Barths »Kirdiliche Dogmatik«, III,2, Zollikon 1948

VON HENDRIK VAN OYEN

1. Das Folgende möchte ein Versuch sein, einige Fragen zu formulieren, die sich bei der Lektüre von Barths Anthropologie ergaben, Fragen, die auch in persönlichen Aussprachen mit deren Verfasser vorgebracht wurden und den Fragenden zu präziseren Formulierungen veranlaßten.

Dabei erlaube ich mir, den Ausgangspunkt in einer öfters von mir erwähnten Kategorie zu nehmen: in der der *recognitio,* Es ist dies ein Hilfsmittel, um einen Begriff aus dem Gebiet der theologischen Anthropologie - und damit auch der Ethik - anzudeuten, der bis heute wenig adäquate Bezeichnungen fand. Das Wort Erhellung käme der Sache wohl noch am nächsten, ist für uns aber nicht brauchbar. Das neutestamentliche Wort *photismos* triffi: den Begriff vielleicht am genauesten, doch ist auch dieses nicht verwendbar. Und »Erleuchtung« ist nun einmal kein Terminus, der ohne Bedenken von Theologen gebilligt würde, erinnert auch zu sehr an pietistische Frömmigkeit. Darum sei das Wort recognitio hier vorläufig gestattet, bis jemand eine einfachere und präzisere Bezeichnung vorschlägt.

Es gilt zu unterscheiden cognitio als Kenntnis und recognitio als Erkenntnis, Erkundung. Bei der recognitio als theologischem Begriff ist an jene Erkenntnis oder Erkundung gedacht, die das Gewissen in bezug auf eine Handlung vollführt, womit es den Menschen zur Besinnung aufruft. Doch braucht dies nicht nur das Gewissen zu sein. So finden wir das in der recognitio Begriffenwerden beispielsweise einwandfrei in Johannes 4 dargetan: Da ist die Samariterin, die in der Begegnung mit Jesus ihr Leben überprüft, erkundet, und mitten in dieser Not ihrer Seele die Frage nach Gott stellt, So ist das ganze *kerygma* hindurch die Rede von einer recognitio, bis hin zum Kreuz, da der mit Jesu Gekreuzigte seine eigene Lage im Lichte Christi plötzlich schaut.

Die recognitio ist demnach vor allem gemeint als eine existentielle Form der cognitio.

* Aus: Pro Regno pro Sanctuario, Festschrift für G. van des Leeuw, 1950, S. 333 ff.

über die Bewußtseinsform hinaus geht der Blick auf die eigene Lebensnor, in Sünde und Schuld. Es ist überdies und vor allem eine Andeutung der Spannung zwischen dem Ich und seiner Handlung. Zwischen Sein und Existenz.

Dafür möchte ich hier folgendes Beispiel geben.

Nach dem Kriege wurde in Holland einer der politischen Rechtsbrecher zum Tode verurteilt. In der Nacht vor der Hinrichtung, die beim Morgengrauen gegen vier Uhr stattfinden sollte, verbrachte der Anstaltspfarrer die endlosen Stunden vom Abend vorher schon mit dem Verurteilten. Es hatte in diesem Leben vor einiger Zeit eine Begegnung mit Christus gegeben, und das Warten auf den Tod war in dieser Nacht das Warten auf das Leben. Und da fiel in dieser Nacht ein merkwürdiges Wort. Der Mann sagte: »Herr Pastor, ich habe zwar verraten, aber ich bin kein Verräter.«

Was meinte er mit diesen auf den ersten Blick ungereimten Worten? Unzweifelhaft dieses: ich habe verraten, und ich muß dafür büßen, sogar sterben; aber ich bleibe bei alledem doch ein Mensch, ich behalte mir das Recht vor, nicht ohne weiteres mit meiner Tat gleichgesetzt zu werden. Ich bin kein Verräter, so wie ein Hund ein Hund oder eine Maschine eine Maschine ist. Es bleibt Raum zwischen mir und meiner Tat, und in diesem Raum kann sehr viel geschehen. Es kann eine Begegnung statthaben zwischen mir und meiner Tat. Ich kann mir die Tat wieder vor den Geist rufen, immer und immer wieder, diese Tat oder die Reihe von Taten; sie können selber wieder auftauchen, in unabwendbarer Dämonie, mich endlos quälen und reizen, mich keinen Augenblick in Ruhe lassen; zwischen mich und meine Tat kann eine Macht treten, die gerade im Spiegel meiner Tat mich für mich selbst erst recht erkennbar macht, die zugleich aber mich mir selber als einen Menschen enthüllt, der Erlösung erfahren und gänzlich von jener seiner Tat getrennt werden kann. Und weil es diesen Raum' da gibt, wird das ganze Geschehen heute nacht von seiten der Gesellschaft aus gesehen zu einem Mißverständnis, zu einer Karikatur. Die Gesellschaft stellt nachher fest: der Verräter N. N. ist hingerichtet worden, und erleichtert geht man zur Tagesordnung über. Ein Verräter ist ein Verräter und ein Ehebrecher ein Ehebrecher! Aber mag das alles noch so unumstößlich einfach und durchsichtig scheinen, es ist doch ein Mißverständnis, eine Karikatur; es ist vielleicht mehr: es ist eine Unmenschlichkeit, nur die Tat festzustellen, festzuhalten. und darüber zu vergessen, daß der Träger dieser Handlung ein *Mensch* war. Ein Mensch mit seinen vielen Möglichkeiten, darunter Chancen zur Überprüfung und Erneuerung seiner selbst.

In den sich drängenden und stauenden Gedanken jener Nacht kann es im Geiste dieses Delinquenten bewußt oder unbewußt möglicherweise so ausgesehen haben, und mir will scheinen, jenes oben angeführte Sätzchen sei vollauf der Mühe wert, es aus der grellerleuchteten Zelle eines zum Tode Verurteilten herauszuholen, um die Kategorie der recognitio damit zu beleuchten. Bei der Konfrontierung mit der eigenen vollbrachten Tat erfolgt eine Begegnung mit dem eigenen Menschsein, mit dem Menschen, der sich das Recht vorbehält, sich von jener Tat zu lösen, die Verantwortung und die Schuld büßend zugleich dafür auf sich zu nehmen. In der cognitio der Tat findet eine recognitio des Selbst statt, des Ich, das sich von allem und jedem zu befreien sucht, womit die Tat das Selbst für alle Ewigkeit qualifiziert hat.

2. Damit haben wir mehr oder weniger formal den Begriff der recognitio als die Spannung zwischen Mensch und Tat umschrieben, *wobei* erst *in* der Begegnung mit der eigenen Tat, *in* der »Erhellung« der eigenen Handlung der Mensch sich als sein Selbst distanziert. Der Habitus, mit dem er in die Gesellschaft eintritt, ist seine »Haltung«, sein Gehaben, aber auch sein Habit, mit dem er sich bekleidet, worunter er selber verborgen ist. Nicht nur das stoffliche Habit ist eine Hülle des Selbst, das damit ausdrückt, daß es sich von der Umgebung unterscheidet, um sich in der Kleidung zu einem Stück Welt zu verdinglichen. Gewiß mit Recht bemerkt van der Leeuw im Anschluß an Petersons »Theologie des Kleides«: »Der Mensch, der sich kleidet, macht sich damit zu einem Stück Welt. Der Akt des Kleidens besagt eine Abwendung vom Selbst, ein Sich-verstellen-als-Welt.«[1] Doch nicht nur der stoffliche Habitus ist ein sich der Welt vermummendes Assimilieren, auch die geistig-soziale kann eine Attitüde sein, ein sich jetzt und so in dieser Situation Zeigen, in der tiefsten Tiefe jedoch ruhelos umspült von einer Gegenströmung, die die momentane Wahl dieser Haltung durchaus problematisch macht (vgl.]ungs »Persona«). *Sind* wir genau dasjenige, was wir in unseren Handlungen, in unserem »Existieren« zur Schau stellen? Ist es richtig, wenn Karl Barth sagt: »Wie wir wollen, so sind wir, und was wir tun, das sind wir. Es ist nicht so, daß der Mensch existiert und dann u. a. auch noch handelt. Sondern er existiert, indem er handelt.e- Kann diese Gleichung aufgehen: Handeln = Existenz = Sein? Wird hier die in der Entscheidung stehende Existenz nicht auf unerlaubte Weise verabsolutiert? Bei Barth stehen diese Worte in einem Abschnitt, der aufzeigen soll, daß Dogmatik und Ethik im Grunde genommen identisch seien.[2] Der dogmatisierende Mensch ist zugleich der existierende, das heißt nicht nur der lediglich denkende, sondern der in seinem Denken existierende, lebende, handelnde, leidende Mensch, der in seinem Dasein ergriffene. Nur der *Täter* des Worts ist sein wirklicher Hörer; vernimmt und erfaßt man auch denkend nicht das Wort im Aktvollzug, im Zusammenfließen von Wort und Existenz, dann hört man es überhaupt nicht. Dogmatische Besinnung gibt es nicht ohne gleichzeitiges Vernehmen des Wortes und dieses nicht ohne gleichzeitiges existentielles Handeln aus dem Wort. Sichbesinnen, Denken, Hören, Handeln, Existieren und Sein fließen in einem Akt des durch das Wort im Glauben Qualifiziertseins zusammen.

3. Sein und Existenz werden hier in Erfüllung ihrer Möglichkeit projiziert. Fragen wir uns, für welche Lebenssituation diese Erfüllung gelten kann, so kann die Antwort nur lauten: Diese störungsfreie Begegnung zwischen Sein und Existenz findet nach christlicher Glaubensüberzeugung statt in der sublimen, erhabenen, transzendenten Einheit und Eintracht der Person]esu Christi. Wer da sagen kann: Ich und der Vater sind eins, wer davon überzeugt ist, daß bei ihm Handeln dem Sein (Wesen) entspricht, daß hier ein Zusammenfließen in störungsfreiem Vollsinne vorliegt, der ist der Christus. In Ihm sind Lebenshabitus und Sein, Transzendenz und Existenz nicht zu trennen, nicht zu unterscheiden. Da ist kein Raum dazwischen. Hier ist nichts Persona, kein Habitus als Habit, *hier gibt es keine recognitio, sondern nur adäquate cognitio.* Das »operari sequitur esse«

1. Der Mensch und die Religion, Basel, 1941, S. 23.
2. Kirchliche Dogmatik I, 2, S. 887.

gilt hier in seiner vollen Bedeutung. Wie einer ist, so handelt er. In jede Handlung geht Christus sozusagen ganz ein. Jede Handlung ist seinem ursprünglichen Wesen adäquat. Hier ist alles geradlinig. Auch jene Momente, da man vielleicht einwenden könnte: hier fehlt es an der Adäquatheit, Ereignisse wie Gethsemane und Golgatha seien nicht aus dem ursprünglichen Wesen: dem *Kommen* der göttlichen Liebe zu dem Menschen-in-Gleichheit, zu verstehen. Ist Er doch der Hohepriester, der ganz in das darzubringende Opfer eingeht und sich damit vollständig unserem Menschsein assimiliert, aber »ohne Sünde«. Er »wird für uns zur Sünde«, aber selber »hat« Er keine Sünde. Diese Spannung ist einzig und allein aufgehoben in der Tatsächlichkeit des Handeins aus dem Ursprung, aus dem Sein. Es ist niemals ein »sündiges« Handeln, nur ein reines, aus der Gemeinschaft mit Gott erfolgendes, vollkommenes Handeln, Er aber wird als Sünder im stellvertretenden Leiden qualifiziert. Und dieses letzte wird uns offenbar an Gethsemane und Golgatha. Darum darf man hier nicht behaupten - wenn auch der Schein dagegen sprechen mag -: hier traten Er und sein Handeln auseinander. Auch hier ist noch das Gehaben, der Habitus ganz und gar der des *Christus!* Es ist nicht so, daß Christus sich nachher Vorwürfe zu machen hätte, weil das Gebet in Gethsemane und das Eli, Eli, lama sabachthani gesprochen wurden. Sein und Existenz werden auch in diesen Momenten als zur Berufung in Vollkommenheit der Potenz in der Erniedrigung (ταπεινοφροσύνη) aktualisiert.

4. In alledem realisiert sich für den Glauben die Reinkultur der Einheit von Sein, cognitio, Handeln, Existieren. In einem eindrucksvollen Kapitel hat nun Kar! Barth in seiner Anthropologie (K. D. UI, 2) den »wirklichen« Menschen im Spiegel der Inkarnation beschrieben. Das »wie wir wollen, so sind wir« wird in diesem Abschnitt am Bilde des von Gott geschaffenen und darum mit Gott unwiderruflich verbundenen Menschen explizite gemacht. Das ist des Menschen Möglichkeit: mit Gott zusammen sein, ein *Sein* aus Gott, von Gott her. Und diese Potenz wird Aktualität im Zusammensein mit Jesus, weil in Ihm Gottes rettendes Wort an sein Geschöpf offenbart wird. In diesem Jesus-Ereignis wird jeder Mensch zu seiner eigentlichen Potenz aufgerufen, auserwählt, und in diesem Mit-Ihm-zusammen-Sein erblüht dankbar die neue Existenz, die den »wirklichen« Menschen offenbart. Es ist der Mensch, der dem Christus konform ist, so muß man es wohl sagen, denn »er *ist,* indem ihm das *geschieht,* dem Menschen Jesus gleich zu sein und also der in ihm sich ereignenden Geschichte teilhaftig zu sein« (193). Kein »selbständiges« Sein hat der wirkliche Mensch, keine »eigene« Geschichte, nur im erfüllten Bilde ist der Mensch in seiner wahren Bestimmung, in Potenz und Aktualität konkret. So wie der Embryo im Mutterschoß jeder Selbständigkeit und eigener Geschichte entbehrt, so atmet der wirkliche Mensch, wie man sagen darf, in der Umschlossenheit durch die Inkarnation. Er lebt dankend sein *Sein,* dem Schöpfer verantwortlich. In diesem In-actu-Sein der Verantwortung (nicht allein der potentiellen Verantwortlichkeit) ist der Mensch zugleich der Gott kennende, Gott gehorchende, Gott anrufende und der von Gott aufgerufene Mensch. »Der Mensch *ist,* indem er Gott *erkennt,* er *ist,* indem er sich für Gott *entscheidet,* er *ist,* indem er nach ihm *fragt* und seinem Urteil *entgegengeht.* Er *ist* also, indem er *lebt«* (233). In dieser Umschlossenheit kann der Mensch sagen: »Ich bin«, aber stets gebunden an den

anderen Pol: »Gott ist.« In gewissem Sinne stellt der Mensch also sich selbst, in der eigenen Entscheidung des Gehorsams wird er ein Selbst. In dem Augenblick, da Gott zu ihm sagt, ihm ein gnädiger Gott, ein Erlöser sein zu wollen, in diesem Augenblick, da Gott sich seinem Geschöpf erschließt, erschließt dieses Geschöpf sich Ihm; es kommt zu einer *cognitio,* darin Gott Objekt wird und der Mensch Subjekt. Es entsteht also eine Erkenntnisbewegung, in der beide einander gegenseitig finden, dank der neuschaffenden Gnade, mit der Gott sein Geschöpf aufgesucht hat. In dieser Bewegung entsteht das Subjekt als »Selbst«, weil es sich für Gott ausspricht, *ist* es jetzt Mensch, wirklich Mensch geworden, Mensch in der von Gott inaugurierten Geschichte, wodurch es aus dem Nichts, aus der Nichtigkeit, aus der Unmöglichkeit des Menschseins herausgeholt ist und, zum Menschsein berufen, jetzt in die Zukunft gehen kann. »Dort allein habe ich die Zukunft meines Seins. Dort allein finde ich mich selbst *vor,* das heißt *vor mir.* Ohne Gott und ohne ihn zu suchen, zu erkennen, anzurufen, könnte ich dort nur eben mein Verfallensein an das Nichts, mein eigenes Verlorengehen finden. Ich könnte, in die Zukunft schreitend, nur Nichts sein.«

Menschsein als »Wirk-lichkeit« wird ausschließlich offenbar in der Lichtbahn, die in der Offenbarung Jesu Christi von Gott ausgeht und durch den in Verantwortung handelnden Menschen zu Gott zurückkehrt. Nur im Umkreis dieser Lichtbahn ist *Sein,* das seinem Wesen nach ein Sein-bei, Sein-in, Sein-mit ist. Demzufolge Existenz (von ex-sistere). »Man muß jenen von Gott ausgehenden und zu Gott zurückkehrenden Erkenntnisvorgang sehen, um in seinem Zusammenhang den Menschen selbst, den wirklichen Menschen zu sehen. Man sieht diesen sonst, man sieht ihn in einem leeren Raum außerhalb dieses Erkenntnisvorgangs überhaupt nicht..

5. Wie meisterhaft aber auch dieser existentiell-dialektische Prozeß vom Verhältnis des wirklichen Menschen zu Gott durchdacht sein möge, *ein* Eindruck will uns nicht loslassen: dieser, daß wir in diesem Lichtschein aus Gott, durch Gott und zu Gott ausschließlich die Christusgestalt entdecken. Karl Barth mag in und neben der Christus gestalt den gläubigen Menschen entdecken, uns fällt es schwer, diesen dort ebenfalls zu erblicken, da alles, was von dem wirklichen Menschen gesagt wird, ausschließlich auf Christus anwendbar ist in der Vollkommenheit göttlicher Potenz. Ein Sein, das so adäquat Sein-mit und Sein-bei ist, ist das Sein, ist die Existenz Christi. Ein Sein, das so abgegrenzt ist von der »Nichtigkeit«, wenn es gleich in diese »Nichtigkeit- sich herabließ, ist das Sein Christi. Wir stehen in der dialektischen Auffassung vor der Schwierigkeit, daß das Problem des Menschen nur aus und nur in dem erfüllten Bild Gestalt erlangt.

6. Aber, so wird nun jemand fragen, die *Phänomene* des Menschseins? Die Phänomene der Menschlichkeit, die uns erst ausführlich im § 2 gezeigt wurden, bevor zur Behandlung des »wirklichen« Menschen übergegangen wurde. Das sind die Aspekte, unter denen sich der Mensch darbietet, wenn er von außerhalb der Offenbarung Gottes gesehen wird. Es sind der naturwissenschaftliche, der ethisch-idealistische und der philosophisch-existentielle Aspekt. Sie zeigen uns miteinander außerhalb der Lichtbahn der Offenbarung nur die Gestalt eines »Sdiattenmensdien«, Dennoch dürfen wir ihre Bedeutung nicht unterschätzen, sagt Barth. Von der Position des *wirklichen* Menschen aus sind sie nicht nur Erschei-

nungen, sondern *echte Symptome der Menschlichkeit.* Das menschliche Sein ist nicht aus diesen Symptomen zu erklären, wohl aber umgekehrt die Symptome aus seinem *Sein.* »Man kann unter der Voraussetzung der Erkenntnis des wirklichen Menschen und also unter der Voraussetzung der theologischen Anthropologie auch zu einer nichttheologischen, aber echten Wissenschaft von den jedem menschlichen Auge und jedem menschlichen Nachdenken erkennbaren Formen des Menschlichen kommen.«

Wir kommen hier also zu der für die dialektische Theologie so äußerst kritischen Frage nach dem *Modus der Offenheit der theologischen Anthropologie gegenüber der säkularen Wissenschaft.* Oder mit anderen Worten: zu der Frage nach der Bedeutung des im Licht der Offenbarung kreierten Selbst des Menschen als eines wirklichen Selbst im Verhältnis zu dem phänomenal kreierten Selbst, das kein *wirkliches* Selbst, da keine *wirkliche* Menschlichkeit ist. Wie erschließt Barth nun die Linien dieser Offenheit von einem Aspekt der Anthropologie zum anderen? Wir könnten die Figur in diesen drei Kategorien zusammenfassen: Fähigkeit, Faktum, Technik, alle wurzelnd in der Grundkategorie: Potentialität, Möglichkeit zur Aktualität, zur Wirklichkeit des Menschseins. Das Sein des Menschen ist Geschöpf-Gottes-Sein, das auch, derweile es in dieser Geschichte mit Gott steht, »sich als fähig erweist«, diese Geschichte zu sein. Diese Kapazität, diese Fähigkeit zu diesem In-Geschichte-mit-Gott-Stehen ist der Inbegriff allen menschlichen Soseins. Diese Fähigkeit liegt für einen jeden ohne weiteres offen da, sie ist eine allgemein anerkannte und allgemein gültige Kenntnis, für jedes Auge und von jedem Verstande faßbar. Menschsein ist demnach in dieser Problematik: allgemein faßbare Fähigkeit zur Aneignung dieses *speziellen* Seins: Geschichte-mit-Gott.

Wir gehen weiter: »Dieses allgemein Erkennbare ist die im menschlichen Sein aktualisierte menschliche *Potentialität.* Indem der Mensch das Bestimmte *ist,* erweist es sich *de facto,* daß er eben dieses Bestimmte sein *kann.*. Die Spannung zwischen beiden Ausprägungen der Anthropologie kommt jetzt am klarsten in diesen Sätzen heraus: »Was und wie er ist: sein Sein in seiner Selbstverantwortung vor Gott, das kann anders als im Lichte von Gottes Wort und Offenbarung nicht erkannt werden. Der Erweis seiner Fähigkeit zu solchem Sein aber ist, ob als solcher verstanden oder nicht, ein allgemein erkennbares und erkanntes Faktum., Abgesehen von der konkreten Situation, ob er wirklich als auf Gott ausgerichtet erkannt wird: der Mensch *ist,* Gott *hat* ihn erschaffen, darum weist er sich selbst auch aus als eine auf Gott ausgerichtete Potentialität zu wirklicher Menschlichkeit. Mag auch der Mensch sich in dieser Wirklichkeit nicht erkennen, wiedererkennen, auf jeden Fall existiert er in seiner Möglichkeit dazu. Die *Technik* dazu liegt auf der Hand. Sie ist Tatsächlichkeit des Auf-Gott-eingestellt-Seins. Darum ist es auch möglich, von der Wirklichkeit des Menschseins her - also des Mit-Jesus-zusammen-Seins - die Symptome der Möglichkeit: die Formen der Naturwissenschaftlichkeit, der Ethik, der auf Transzendenz gerichteten Existenz - zu würdigen. Sie werden allesamt echte Formen der Menschlichkeit sein können, wenn sie bewußt die Potentialität zu der wahren Aktualität zur Voraussetzung haben und nicht die Potentialität als solche verabsolutieren.

7. Offensichtlich besteht zwischen der eingangs geschilderten Struktur des wirklichen Menschen innerhalb des Horizontes der Offenbarung und der späteren phänomenalen

eine gewisse Diskrepanz. Einerseits wurde bemerkt, daß der cognitive Zugang zum wirklichen Menschen außerhalb des Offenbarungsaktes ein Abirren in einen leeren Raum bedeutet (S. 212), daß »Sein« des Menschen nur als »Sein in der Verantwortung« (nicht: in der Verantwortlichkeit als bloßer Potentialität) zu verstehen sei; andrerseits führte gleichwohl ein Versuch zur überbrückung von diesem streng theologisch-christozentrischen Gesichtspunkt zur Phänomenalität des Menschseins zu dem Schluß: das »Sein« des Menschen ist ein Sein in Verantwortlichkeit, nämlich in potentieller Fähigkeit zum Handeln in aktuellem Gott-Antworten. Und dieses Fähigsein ist eine allgemein begreifliche und anerkannte Tatsache! Stehen wir hier nicht einer Diskrepanz gegenüber? Einerseits ist »Sein« des Menschen »Sein in actu mit jesus«, andrerseits ist »Sein« auch »Sein-in Pähigkeit«, Stoßen hier nicht Wirklichkeit des Menschen und Möglichkeit hart aufeinander? Hinter der Wand der Offenbarungsform ist es verboten, nach der allgemeinmenschlichen Gestalt zu greifen, so wird zuerst gesagt, denn dann tastet man ins Leere, in die Nichtigkeit. *Von* dieser Wirklichkeit *aus* aber wird es erst möglich, die Grundstruktur der menschlichen Potentialität zu verstehen, doch ist diese *eine allgemein anerkannte!* Hier wird deswegen ein *formales humanum* erkennbar.

Wie steht es nun mit dem Verhältnis der Kontingenz der Offenbarungskenntnis zu jener Kenntnis, die in gewissem Grade in der »Kapazität«, in der Potentialität vorhanden ist? Wird hier wider alles Erwarten doch eine Form natürlicher Theologie eingeführt? Ist innerhalb des Offenbarungsfokus die Kategorie»Wort« das in Christus gesprochene Wort, wodurch uns erst unser auf Gott Angewiesensein und in Verantwortung-Stehen klargemacht wird, während es innerhalb der Potentialität »Wort« Grundstruktur der Kapazität ist, sich vor Gott zu verantworten, somit Logos in des Wortes allgemeinem Sinne? Kann man dennoch hinter der kontingenten Wand der Offenbarungsform auf den Menschen im allgemeinen zurückgreifen? Liegt in der Reinkultur der wirklichen Menschlichkeit, so wie sie uns in Jesus gegeben ist, zugleich ein Potential von Menschlichkeit in allgemeinem Sinne, so daß es dem Menschen gegeben wäre, sich selber oder Gott zu wählen, *vor* dem in Gottes Wort qualifiziert sein? Liegt hier doch ein neutrales Menschsein zugrunde, darin der Mensch die Möglichkeit hat, sich für oder wider Gott zu entscheiden?

8. Alle diese letzten Fragen werden von Barth in einer Besprechung von Brunners »Der Mensch im Widerspruch« mit Nachdruck abgewiesen. Auf S. 153 ff. finden wir eine ausführliche Auseinandersetzung mit diesem Buch, das zu allererst wegen seiner nahen Verwandtschaft - das Durchbrechen des geschlossenen Kreises der existentialphilosophischen Sphäre der Potentialität »in Schwebe« zu einer Ontologie aus dem Wort, wo der Ort des Menschen durchdacht wird - bedeutsam ist. Die Haltbarkeit von Brunners Vorsatz, den Menschen von allem Anfang an vom Wort her, ontisch wie noetisch, zu verstehen, wird in einer ausführlichen Besprechung in Zweifel gezogen, weil schon Brunners Kategorien, wie etwa Vernunft, Verantwortlichkeit, Personsart, Geschichtsform,im Zeichen der *potentiellen* Erfüllung stehen. Der Mensch ist befähigt, dem Wort ein »Nein- entgegenzubringen. Zwar untersteht er dem Zugriff des Wortes, es ist sein »Sein«, doch das bedeutet noch nicht, all seine Möglichkeiten seien nun durch eine einzige Möglichkeit, nämlich Kind Gottes zu sein, zur Aktualität und Erfüllung gelangt. Bei Brunner steht der Mensch, der

wirkliche, immer im Gegensatz von Für oder Gegen, des Entweder-Oder, er steht zwischen Gott und Teufel, für ihn ist der Abfall, die Sünde eine Möglichkeit neben der Möglichkeit, sich für Gott zu entscheiden. Für Barth nun *ist die Sünde keine Möglichkeit.* Sie ist Unmöglichkeit des Menschseins. Der Mensch *ist* aus Gott, durch Gott, zu Gott in und mit Jesus. Und darum ist die Sünde eine Unmöglichkeit, wenngleich sie *ist,* doch im Sinne von Mensch-in-Nichtigkeit. Die Sünde ist keine Möglichkeit als menschliche Fähigkeit, keine voraussehbare und in Rechnung zu setzende Möglichkeit des Menschen.

Von dieser bewußten Distanz aus - Brunner gegenüber – fällt nun das Wort: »Beides zugleich und nebeneinander scheint mir nicht durchführbar und haltbar zu sein: der Begriff des durch das Wort Gottes konstituierten Menschen *und* der Begriff eines bloßen neutralen Könnens dieses Menschen« (156).

9. Unwillkürlich fragen wir uns: Sind wir dieser Kombination nicht bereits begegnet, als wir von der Offenheit der theologischen Anthropologie gegenüber den Phänomenen der Menschlichkeit sprachen? Was bedeuten die Kategorien Kapazität und Faktizität anderes als die »allgemein erkennbare« Möglichkeit zu »in Beziehung mit Gottes Offenbarung stehen«? Man könnte geneigt sein zu fragen: Wo liegen hier noch Abweichungen von der angegriffenen Einsicht Emil Brunners? Ist bei Barth keine Rede von einem Begriff des Selbst als bloßer Potentialität neben einem Selbst, das von Stund an *ist* innerhalb der Geisteswirkung des göttlichen Wortes?! Nein, so wäre es auf keinen Fall gemeint! Die *Möglichkeit* bei Barth ist eine andere als die bei Brunner, ebensosehr wie man unter dem *wirklichen* Menschen bei jenem etwas gänzlich anderes zu verstehen hat als bei diesem.

Die Potentialität ist bei Barth die Potentialität des Reflektors, der nur dann, wenn Licht darauf fällt, Licht von sich gibt; wir haben hier also nur eine Fähigkeit, Licht zurückzuwerfen, ohne von außen kommendes Licht ist ein solcher Reflektor nichts; er hat nur eine Möglichkeit: Licht zurückzuwerfen. Dann freilich ist das Instrument auch ganz vom Licht erfüllt, dann sieht es so aus, als wäre es selber Lichtträger! Die Potentialität des menschlichen Daseins ist im Lichte Christi mit Christus gänzlich gleicher Art zu werden; da ist nur eine Grundstruktur möglich: mit Christus konform sein. Daneben ist nur Unmöglichkeit. Jede Leugnung dieser Konformität hebt das Menschsein auf, sie ist unmöglich. Nicht daß sie auf irgendeine Weise nicht »sein« könnte, natürlich »ist« sie, ist sie da, aber als Wertlosigkeit des Nichterfülltseins.

Die Potentialität bei Brunner ist andrer Art. Sie ist nicht nur technische Fähigkeit, ihr Sein ist vielmehr ein Spannungskomplex, wobei die Existenz primär ist. Barths statisch-technische Kategorien, wie etwa technische Fähigkeit und Faktizität, helfen hier nicht weiter. Sie machen den Menschen zuviel zu einem Objekt, das nur durch die Offenbarungskraft zum Menschen erweckt wird. Ohne diese Kraft bleibt es ein totes Ding, ein Hirngespinst. Nur die Entscheidung macht lebendig. Bei Brunner ist die Potentialität des im Wort Gottes zur Verantwortung Aufgerufenseins zugleich ein Versuch, das Sein des Menschen in seiner Qualität des Geschöpfseins zu begreifen. Und dieses Zurückfallen auf die Geschaffenheit als selbständige Entscheidung im Angesprochenwerden von Gottes Wort erschließt eine *Möglichkeit* zum Gehorsam, der nicht die Unmöglichkeit, nicht zu gehorchen, komplementär entspricht wie bei Barth, sondern die Möglichkeit des Ungehorsams.

Für Barth ist die Möglichkeit eigentlich keine Möglichkeit mehr, da sie nicht anders als ja sagen kann zum göttlichen Wort. Die *gratia dei* ist *irresistibilis.* Die Möglichkeit kennt hier nur eine Verwirklichung: die Erfüllung. Die Möglichkeit *ist ihrem Wesen nach Wirklichkeit.* Alles außerhalb ihrer ist Nichtigkeit. Es gibt nur *eine* absolute, vollkommene Potenz, die in actu tritt: Jesus. Mensch-sein ist Jesus-sein. Es ist auch: *mit* jesus-sein, aber die mögliche Distanz, die in diesem Wörtchen »rnit« oder »nahe bei« begriffsmäßig gedacht werden muß, die Spannung, die es von Anfang an in sich trägt, die Elastizität, die es impliziert - all das droht von der Gleichsetzung absorbiert zu werden: Prädestination = Jesus Christus = Menschsein = vollkommene Potenz, es sei auch als *Verbergung* des Wortes Gottes, als Selbstentfremdung und Selbsterniedrigung Gottes, wie es in der Gotteslehre hieß (K.D. **11, 1,** S. 59). Außerhalb dieses vollkommenen Bildes des Menschen gibt es keinen Raum mehr. Alles Menschsein wird jetzt einzig und allein von diesem Bilde aus realisiert, nein, man muß es stärker ausdrücken: alles Menschsein *ist* nur innerhalb der Konturen dieses vollkommenen und erfüllten Bildes. Hier fließen Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit zusammen. Wir treffen dann eine Ontologie, die dialektisch die Spannung der konkreten *Veränderung* von Möglichkeit zu Wirklichkeit, das historische Werden zu absorbieren droht. Wir werden an die Diskussion erinnert, die Kierkegaard in den »Philosophischen Brocken«> mit Hegel gegen dessen Gleichsetzung von Möglichkeit und Wirklichkeit im *Wesen* führte. Es ist bekannt, wie Kierkegaard in diesem Passus ein Plädoyer für die (historisch-ethische) Spannung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit führt als Data des Da-Seins, während Hegel in der *notwendigen* Veränderung von Möglichkeit zu Wirklichkeit die Notwendigkeit postuliert, die alle Werdung eliminiert – ein Plädoyer somit für Aristoteles' Unterscheidung: es ist möglich, es ist möglicherweise nicht, es ist nicht möglich, eine Differenzierung, die wir also bei Barth nicht finden; ein Plädoyer auch für die *kinesis* gegenüber der *alloiosis.* Wir fragen uns: Bringt für Barth die Christologie, in der sich eine *alloiosis* vollzieht, indem Gott, sich in Christus verbergend, Mensch wird, nicht mit sich, daß in der Erwählung in Christus auch der Mensch eine *alloiosis* erfährt, weil er aus »Nidirigkeit- Christus-konform wird? Und diese»Veränderung« ist eine Wesensveränderung: das Mögliche »wird- wirklich, aber dieses ganze Werden ist ein in der Prädestination sich notwendigerweise vollziehender Prozeß. Dieses»Werden« ist darum nur ein *Sein,* die Möglichkeit war schon eine Wirklichkeit, weil sie im Grunde eine Notwendigkeit war. Das Ereignis vollzieht sich hier ausschließlich im erfüllten Bild und durch das »Sein- mit dem erfüllten Bilde im Menschen. Darum kann es so absolut formuliert werden: »Der wirkliche Mensch lebt mit Gott, als Gottes Bundesgenosse. Der wirkliche Mensch wirkt nicht gottlos, er wirkt in der Geschichte des Bundes, in der er durch Gottes Erwählung und Berufung Gottes Partner ist. Er dankt Gott .,. er verantwortet sich vor Gott ... er gibt die entsprechende Antwort ..., daß dem so ist, daß dieser, der von Gott zum Leben mit Gott bestimmte Mensch der wirkliche Mensch ist, darüber ist entschieden durch die Existenz des Menschen Jesus. Der Mensch Jesus ist der Mensch für Gott« (242).

10. Wenn jetzt aber auf diese Weise das Menschsein ausschließlich von der vollkom-

3. Philosophische Brocken, ed. Diederichs. 1952, S. 68.

menen Potenz aus verstanden wird und der Mensch im Glauben ein »anderer« wird, dann drängt sich sehr nachdrücklich die Frage nach der Möglichkeit der Selbsterkenntnis, der eigenen recognitio innerhalb der Begegnung mit Jesus Christus auf. Ist dafür wohl noch Raum? Was für eine Kontinuität besteht noch zwischen dem Selbst und dem selbst? Wir stellten vorhin fest, daß es um das erfüllte Bild keinen Raum mehr gebe für das Zur-*Wirklichkeit-Werden* des Menschseins. Und damit auch nicht für die persönliche Ausprägung der Begegnung mit Christus. Wenn das erfüllte Bild mein Wesen gänzlich verändert, dann bin ich ein anderer geworden, dann aber auch der andere, nämlich konform mit Christus. Dann ist alle menschliche Ausprägung aufgelöst. Dann ist kein Raum mehr für Maria, die anders ist als Martha, für Paulus, der anders ist als Petrus, für Nikodemus, der in sympathischer Zurückhaltung verharrt der Samariterin gegenüber, die einfach glaubt.

Barth hat dieses Problem der Selbsterkundung kurz gestreift. Er sieht natürlich ein, daß es unmöglich ist, den Gläubigen ohne weiteres mit Christus gleichzusetzen, das Wort-Gottes-Sein Jesu »erhebt ihn über alle anderen Geschöpfe« (81). Diese absolute Identität zwischen Wort und Existenz kann von dem gewöhnlichen Menschen nicht festgestellt werden; in ihm muß eine Spannung bleiben zwischen dem Gott entfremdeten, von Gott verfremdeten Ich und dem Ich, das zu Gott zurückgefunden hat. Barth drückt das so aus: »Isr es wahr, daß der Mensch in diesem Zusammenhang *selbst ist* und *sich selbst setzt* - und ist es wahr, daß sich dies darin ereignet, daß er sich Gott gegenüber *entschließt, aufschließt und auf den Weg macht*, dann wird es eben darin wahr, daß er sich auch selbst gegenständlich, zum Objekt wird. In dem Maß, als er diesen Schritt tut, tritt er ja in der Richtung auf Gott hin aus sich selbst heraus, distanziert er sich sich selbst gegenüber, wird mit dem gnädigen Gott, von dem er herkommt und dem er entgegengeht, auch er selbst sich zu einem anderen. Wir werden nicht fortfahren: zu einem Fremden, Hohen, überlegenen, wie wir es von Gott gesagt haben, den der Mensch sich und dem er sich selbst in diesem Tun gegenüberfindet. Er wird sich selbst in diesem Tun immer nur als einen relativ anderen finden. Den strengen Erkenntnischarakter des Verhältnisses von Subjekt und Objekt, wie er der Erkenntnis Gottes eigentümlich ist, werden wir also der menschlichen Selbsterkenntnis nicht zuschreiben können. Sie kann die Erkenntnis Gottes nur eben begleiten als deren Schatten. Immerhin: sie begleitet sie notwendig« (212). In diesem den göttlichen Erkenntnisprozeß begleitenden menschlichen Erkenntnisprozeß entdeckt auch der Mensch sidi selber dann als ein objektives Selbst und kann er den Satz aussprechen: Ich bin. Ein Satz, der gleichwohl nur als Echo von der ursprünglichen Aussage kommt: Gott ist. Das erste Sätzchen hat keine selbständige Bedeutung, es ist nicht absolut wahr. Es bekommt nur in der Relation zum göttlichen Kenntnis- und Entdeckungsprozeß Inhalt und Klang.

11. Wir rühren hier an merkwürdige Spannungen in Barths Anthropologie, Spannungen, die nach einem eigenen Ausspruch von ihm in einer persönlichen Unterredung »die neuralgische Stelle« bei diesem Versuche sind, die Stellung des Menschen in der Theologie des Wortes zu bestimmen. Es geht hier um das gewaltige Ringen, die Gestalt des in Christus wiedergeborenen Menschen als den wirk-lichen Menschen dem Menschen gegenüber-

zustellen, wie er nur als möglich, in einzelne Phänomenalität gebunden, als sündiges Geschöpf zu verstehen ist, und diese ganze Gegenüberstellung ist prinzipiell und unabwendbar konsequent von dieser einen conditio aus aufgebaut: *daß die Möglichkeit der Sünde keine Möglichkeit von des Menschen geschaffenem Dasein ist.* Sie wäre sonst von Gott im Menschen als Potentialität niedergelegt, würde ein liberum arbitrium als freie Entscheidung im Menschen voraussetzen, sie müßte die gesamte Theologie ein Stück zurückdrehen zu der antik-philosophischen Besinnung über den Menschen. Die Sünde ist keine Möglichkeit des Menschen, die von vornherein als geschöpfhafte Struktur vorhanden wäre, die Sünde kann nur aus dem Confiteor der Christus-Gemeinschaft erkannt werden. Dahinter aber kann man nicht zurückgreifen. Wir stehen hier vor einer Tatsachlichkeit der Leugnung, die in keiner Hinsicht von unserem Denken erhellt werden kann. Es ist das Chaos-Moment in der Totalität derGeschaffenheit, wie Barth das in seiner Schöpfungslehreweiter ausgeführt und wie er es besonders auf S. 171 als das »übergroße Reich der Nichtigkeit« qualifiziert hat, die Macht der Finsternis, von Gott nicht gewollt noch geschaffen, vom »Sein« ausgeschlossen und darum nur ein »Niditseiendes«. Es bildet jedoch eben deswegen die große Bedrohung von Gottes positiver Schöpfung. Gewiß bildet nur die ontologische Möglichkeit für den Menschen das *Sein,* doch ist er nicht imstande, sich selbst vor der Bedrohung des Nichtseins, der Nichtigkeit zu schützen. Das deutlichste Symptom davon ist der Sündenfall, bei dem der Mensch» Ja« sagt zum Nichtsein, das in sich selbst keine Möglichkeit für seine Existenz ist. Alle Phänomenalität in der Form naturwissenschaftlicher Verabsolutierung oder ethisch-idealistischer Verselbständigung oder auch von existenzialistischer Transzendierung sind schattenhafte Figuren von Menschlichkeit, die sich vor der Macht des Chaos geschlagen geben. An sich bedeutet diese Erscheinungswelt der Menschlichkeit, wie wir gesehen haben, den Komplex von Potentialität zum wirklichen Menschen, doch liegt im Menschen ein unergründliches Geheimnis, das ihn diese Grundformen mißbrauchen läßt für ein Sich-besiegen-Lassen von der Nichtigkeit. Dieser *Mißbrauch* ist kein *Gebrauch* dieser Kräfte, wie Barth in einem persönlichen Gespräch mit mir erklärte. Man kann nicht sagen: Der Mensch gebraucht jetzt die Kapazitäten falsch, und darin sündigt er; man kann nicht sagen: Er wählt jetzt falschen Gebrauch dieser Fähigkeiten; in dieser Haltung ist nichts Positives, sie ist nur ein Offenstehen für die Macht der Nichtigkeit, das Zulassen eines Einbruchs des Chaos. Es ist ein Verfallensein an das Nichtsein.

12. Die Sünden-Lehre in dieser Anthropologie Barths ist, wie sehr sie selber noch einer vollständigen Ausarbeitung harrt, wohl doch der kardinale Punkt, auf dem die gesamte Auffassung vom Menschen, sein Verhältnis zu Gott und seine Möglichkeit zur Selbstkenntnis und Selbsterkenntnis beruht. Wir haben es hier mit einer Sünden-Lehre zu tun, die - soweit wir sehen können - einen ausgesprochen metaphysisch-ontologischen Charakter trägt. Die platonische Unterscheidung von Sein und Nichtsein als Gegensatz zwischen Gottes Herrschaft und Chaos-Herrschaft bringt uns zu dieser Folgerung. Der Urkampf zwischen Licht und Finsternis wetterleuchtet orientalisch-mythisch durch diese ontologischen Kategorien.

Er ist dann aber auch der Hintergrund, von dem aus das ganze Menschsein als Geschöpflichkeit und Kindschaft Gottes verstanden werden muß. Auch diese Linien kommen jetzt

mittels der Kategorie der Potentialität in die Nähe der früher scharf abgelehnten analogia enrisf, Die analogia relationis, wie jetzt die abgewandelte analogia fidei heißt, trägt offensichtlich Elemente einer Seinslehre, die uns zur Frage drängen, wo nun genau die gewiß beabsichtigten Differenzierungen zur katholischen Analogia-entis-Lehre liegen. Hat der ehrliche Versuch, aus einer festgefahrenen Diskussion herauszukommen, Barth nicht zu Änderungen in seinem Denken genötigt, die seine früheren Voraussetzungen schwer auf die Probe stellen, namentlich den Gedanken der Verbergung Gottes in der Inkarnation, während doch die Potentialität des Menschen eben auf das angelegt ist, wozu Gott sich nun in Christus herabläßt und erniedrigtt?

Diese Problematik ist freilich von größter Bedeutung für die Frage nach der Selbsterkenntnis. Im Hinblick auf die Spannung zwischen Potentialität der allgemeinen Menschlichkeit und der begnadeten Menschen konstatiert Barth, jene sei erst aus dieser ersichtlich. Erst von der Teilhabe am erfüllten Bilde jesu aus sehen wir, daß im Menschen die technischen Fähigkeiten zum Gott-Angehören und Ihm-Gehorchen vorhanden sind. Erst von diesem Phocus des Glaubens aus sehen wir die Wege zurücklaufen zum ursprünglichen Geschöpf-sein-als-angelegt-Sein. Nicht *von* dieser Anlage her vermögen wir uns zu entschließen auf die Gestaltung einer vollkommenen Potentialität, in diesem Sinne fehlt uns eine Art habitus oboedientialis. Da kämen wir in die natürliche Theologie hinein!

Frage: Ist diese letzte Folgerung tatsächlich durchzuführen angesichts der Offenheit für die anthropologische Sicht der menschlichen Phänomene? Sieht Barth sich doch genötigt, von einer allgemein anerkannten Tatsache der menschlichen Fähigkeit zum Geschöpf-sein-Gottes zu sprechen (S. 237), eher also von einem formalen Humanum. Hier geht es unseres Erachtens um ein Entweder-Oder: Entweder erklärt man, daß erst vom Glauben her die Schöpfungsanlage offenbar werde, wobei dann diese Kontingenz verbietet, eine *allgemein* anzuerkennende erkennbare Struktur anzunehmen, oder man nimmt eine allgemein erkennbare Anlage an, also ein formales Humanum, wobei dann implizite Linien offen bleiben zur Annahme oder Nichtannahme einer besonderen Offenbarung, die uns Gelegenheit gibt, aus dem gebrochenen Geschöpfsein erlöst zu werden. Unsrer Meinung nach ist jener erste Standpunkt immer Barths Auffassung gewesen; in der Anthropologie allerdings, da die Begriffe der Analogie und der Ontologie tiefer durchdacht sind bis zu der Frage nach dem Menschsein, öffnet sich eine Perspektive, so sagt er zögernd, zu einem spekulativen Element in der Theologie.

13. Dieses Zögern ergibt den Stoff für eine merkwürdige Anthropologie, wobei sich die *Realität* des Menschseins nach zwei Seiten verflüchtigt: nach der Seite Gottes als Gläubiger und nach der Seite der Sünde als Schuldiggewordener. In der Potentialität zum erfüllten Bild und in der Potentialität zum formalen Humanum. In beiden Fällen wird dem Menschen durch die ontologische Struktur jede persönliche Entscheidung, jeder eigene *Willens*entschluß genommen. Das sei noch etwas näher erläutert.

---

4. Vgl. Kirchliche Dogmatik, rrr, 1, S. 401 ff.
5. Vgl. auch *H. U. von Balthasar:* Karl Barth, S. 278 ff., dagegen Widerlegung einer Wendung zur analogia entis bei *j. j. Louet Feister:* Misverstand rondom Barth's leer over de sdiepping, NederI. Th. Tiidsdir. 1952, S. 285-302.

Weil die Potentialität zur Sünde dem Menschen grundsätzlich genommen ist, ist er nur *wirklich* Mensch, wenn seine *einzige* Fähigkeit: gehorsames Geschöpf zu sein, sich im Glauben erfüllt. In der Prädestination ist dieses der Fall. Dort tritt Gott zwischen den Menschen und das Chaos ein, und durch dieses sein Eintreten vollzieht sich, was einzig geschehen kann: der Mensch wird konform mit dem erfüllten Bilde, sei es auch in der Verbergung. Jetzt *ist* er Gott geweiht, *ist* gehorsam, *ist* stehend in der Verantwortung und so fort, alles als Verbergung, als fürs Auge nicht erkennbar. Er ist im Glauben _ Christo - konform. Alles, was von Christus gilt, kann jetzt auch vom Menschen gesagt werden. Die cognitio Dei, die das Geheimnis Christi darstellt, ist auch ebensosehr das des Auserwählten. Wo bleibt hier der reale Gläubige, so möchten wir nun fragen; der Mensch in seiner konkreten Spannung auf die Begegnung mit Jesus Christus hin? Sei es als Sünder, sei es als der Mensch, der im Gehorsam auf das Gebot hin sich zur Verantwortung gerufen weiß, so und nicht anders zu handeln? In K. D. III, 4 sind viele Fragen ethischer Art nicht bloß aus der »vertikalen« Glaubenslinie, sondern, diese mit in die Rechnung ziehend, auch von der »horizontalen« Begegnung mit der Wirklichkeit (Ehe, Familie, Staat usw.) *gewissenhaft* beantwortet worden. Wie könnte das möglich sein, wenn der Mensch dank seiner Preisgabe an die Nichtigkeit niemals »eigentlidi- er selbst sein kann, denn seine »Eigentlichkeit« liegt in der Verbergung des erfüllten Bildes. Aber ist diese Verbergung die »Verborgenheit«, die Paulus an verschiedenen Stellen (1 Kor 2,6 ff., Kol 1,26ff., 3,3-5) erwähnt? Ist letztere nicht gerade die geschichtliche Enthüllung des Heilsplanes Gottes, der in Glauben und *Werken* (Kol 3,5) für die menschliche Wirklichkeit schon in diesem Äon Gestalt annimmt? Trägt die Barthsche Verbergung nicht eher erkenntnistheoretischen Charakter, in dem Sinne, daß das »Sein« dieser Wirklichkeit davon nicht sichtbar Träger sein darf? Und muß man demgegenüber nicht Albrecht *Oepke* recht geben, wenn dieser, in seiner Auslegung von ἀποκαλύψις[6] davon handelnd, daß die pneumatische Erkenntnis der verborgenen Weisheit ganz an dem geschichtlich in Christus verwirklichten Heilsplan Gottes hängt, konstatiert, daß »dies freilich nicht in dem Sinn der Abweisung und Ableugnung aller nicht geschichtlich und eschatologisch gebundenen Frömmigkeit verstanden werden darf«, Es ist gewiß nicht zu leugnen, daß »ein im weiteren Sinn -mystisches- Grundmoment in der neutestamentlichen Frömmigkeit erhalten« ist. Diese Frömmigkeit ist wesentlich verbunden mit dem konkreten Gehorsam, der mit der personalen »Eigentlichkeit« des Menschen, mit Petrus im Unterschied zu Paulus, Nikodemus im Unterschied zu Stephanus etwa, zutiefst zusammenhängt. Bei einer erkenntnistheoretischen »Verbergung« scheint uns kein Raum für die Ethik übrigzubleiben. Dennoch hat auch Barth in seiner Theologie für die Ethik zusehends Platz eingeräumt. Wir fragen uns, ob die Voraussetzungen seiner Anthropologie dafür eine genügende Grundlage bieten.

14. Wir formulierten einige Fragen an diesen Teil der Theologie Barths, nicht um diese als minderen Wertes an den Pranger zu stellen, sondern um den Versuch zu machen, hier mitzudenken. »Hier«, das heißt an einer Stelle, wo die Theologie bis jetzt noch ganz im

---

6. Kittel, ThWb. IH. S. 977.

Anfang ihrer Forschung steht und wo Barth das große Verdienst zukommt, ein gewaltiges Denkexperiment geleistet zu haben.

Wir haben versucht, auf die Kategorie der »recognitio« aufmerksam zu machen. Sie ist ein begriffliches Hilfsmittel, das Sünde und Sünder trennt, in ihr weiß sich der Mensch verantwortlich für seine Handlungen, indem er seine Schuld anerkennt, in der Begegnung mit der evangelischen Botschaft jedoch entdeckt er sich als Mensch vor Gott und ergreift im Glauben die ihm in Christus geschenkte Versöhnung. Vom alten Menschen her muß er, die Schuld auf sich nehmend, ein »liberum arbitrium« voraussetzen, wobei gerade er in seinem Gewissen der Angeklagte wird, vom neuen Menschen her wird er frei von dieser Zwangslage und weiß sich berufen, von nun an ein anderer Mensch, auch in seinen Gedanken, Handlungen und Bestrebungen, zu sein. Das anfangs erwähnte adagium »So wie ich bin, so handle idi« läßt zwischen dem Menschen und seiner Tat keinen Raum. Es setzt beide gleich. Ist es nicht das große Unrecht aller totalitären Rechtsprechung, von einer einzigen Handlung, die als »ungesetzlich« qualifiziert wird, den ganzen Menschen zu disqualifizieren? Hier sagt man simplistisch: So wie er handelt, so ist er.

Die moderne Existenzphilosophie hat in gewissem Sinne durchaus mit Recht das Motiv aufgegriffen: »11 s'agit de constituer la realite humaine comme un être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est.«? In gewissem Sinne - denn auch hier hat eine ontologische Struktur die existentielle Verantwortlichkeit von des Menschen Entscheidung illusorisch gemacht. Nichtsdestoweniger ist hier etwas von einer Spannung begriffen zwischen dem Menschen und seiner Tat, wie unser eingangs gegebenes Beispiel aus der Strafanstalt gezeigt hat.

15. Die Kategorie der recognitio nun ist der zugehörige Begriff -: einerseits muß der Mensch vor die volle Verantwortlichkeit für seine Tat gestellt werden und sich davon in Selbsterkenntnis auch Rechenschaft geben, andrerseits ist unser Menschsein in einer geschichtlichen Ordnung verankert, die wir in ihrer Gebundenheit (Geschick) zu akzeptieren haben. Deshalb darf der Mensch sich in seiner letzten Rechenschaftsablegung auch darauf beziehen, denn das impliziert die Gemeinschaftlichkeit des geschichtlichen Inkarniertseins. Diese Haltung impliziert ebenfalls die captatio benevolentiae, die Tat nicht zu sehr zu überschätzen. Wir haben miteinander demütig zusammenzustehen in der Schuld. Der Mensch kann von dieser gemeinsamen Schuld, von der Tat und der Kultur nur leise und zurückhaltend sprechen. Der holländische Theologe Oepke *Noordmans* hat einmal geschrieben, es gezieme, von der Kultur gedämpft zu sprechen, wie das einem Burschen geziemt, wenn er vom Messer spricht, mit dem er gerade seinem Bruder schwer zugesetzt hat.

In der »recognitio« wird der Versuchunternommen, den wirklichen Menschen zu Gesicht zu bekommen, wie er einerseits herkommt vom Geschick seiner Geschichte, in der er behaftet ist und demgegenüber er sich in seiner »frei gewählten« Handlung nun doch schuldig weiß, und andererseits die Botschaft an ihn herantritt, er sei nun kein Behafteter mehr, er sei nun ein Mensch, der aus der Fülle der Gnade jesu Christi erneuert werde. Schien »früher« das Geschick das Immerwährende und Bleibende, Unentrinnbare zu sein, so wird jetzt die »Geborgenheit« der Teilhabe am Leibe Christi das, was als eschatologische Wirk-

7. l- *P. Sartre:* L'être et le neant, S. 97.

lichkeit den Halt zu schenken vermag. »Bleibt das Werk, das jemand (auf dem rechten Grunde) gebaut hat, (in der Feuerglut) unversehrt, so wird er Lohn empfangen. Verbrennt es, so geht er seines Lohnes verlustig. Er selbst indes wird noch gerettet werden, aber (nur mit genauer Not und mit dem nackten Leben) wie bei einer Feuersbrunst- (I Kor 3,14 ff., übers. L. Albrecht).

Prof. Dr. Hendrik van Oyen *Basel, Thiersteinerrain 134*
Übersetzung Bruno Loets

Geist der Technik und Religion der Technik

Von

HANS-RUDOLF MüLLER-SCHWEFE

Man kann nicht behaupten, daß wir mit der Technik schon umzugehen wüßten. Vielleicht ist schon die Frage, wie der Mensch sie benutzen und sich durch sie als Herr darstellen kann, im tiefsten unangemessen. Wir versuchen es mit den Haltungen, die bisher im Kurs sind, und können nicht den Eindruck haben, damit weiterzukommen. Wir machen Experimente und Vorschläge, aber sie werfen noch keinen Ertrag ab. Wir suchen nach neuen Orientierungen. Die bisherige Ethik ist in Frage gestellt.

Dabei ist deutlich: nur indem sich uns das Wesen der Technik enthüllt, finden wir rechtes Verhalten; und umgekehrt: nur rechtes Verhalten schließt uns das Wesen der Technik auf.

Versuchen wir die wichtigsten Positionen zu beschreiben, in denen der Mensch heute seine Haltung zur Technik darstellt; achten wir dabei auf die Entsprechung von Diagnose und Therapie, und bemühen wir uns, Stärke und Schwäche der Auffassungen zu erkennen.

I.

Ortega y Gasset appelliert in seinen »Betrachtungen über die Technik- an den Menschen im Techniker: »Mögen die Techniker erkennen, daß es, um Techniker zu sein, nicht genügt, Techniker zu sein.«! Es genügt also seiner Meinung nach nicht, dafür zu sorgen, daß alles funktioniert. Der Mensch muß einen Plan vom Ganzen des Lebens haben, dem er die Technik unterwirft. Diese Fragestellung ist nach 1945 von den deutschen Ingenieuren selbst mit Eifer vertreten worden. Der *Verein Deutscher Ingenieure* (VDI) behandelt seit 1949 (Tagung in Kassel) ständig auf seinen]ahrestagungen das Problem der Verantwortung des Menschen für die Technik. Es ist bezeichnend, in welcher Grundeinstellung er es tut. Das »Bekenntnis des Ingenieurs«, das »allen Mitgliedern ... als Leitstern

1. Ortega y Gasset: Betrachtungen über die Technik, 1. Auf!. 1949, S. 37.

bei ihrer Berufsausübung dienev-, entwickelt ein Berufsethos, für das »Ehrfurcht vor den Werten jenseits von Wissen und Erkennen und Demut vor der Allmacht, die über dem Erdendasein waltet«, die Grundlage sein soll, und das den Ingenieur in den Dienst der Menschheit »stellt und fordert, daß er sich vor -Mißbrauch der Technik- hütet«, Deutlich liegt diesem Bekenntnis und auch der Arbeit des VDI die Auffassung zugrunde, daß die Technik ein neutrales, auch nicht einmal neues Mittel ist, das dem Menschen zur Verfügung steht, um seine Herrschaft über die Erde zu verwirklichen. Darum stimmt man zu, wenn die Theologen den Auftrag der Schöpfungsgeschichte zitieren: »Machet euch die Erde untertan-e, und wird unruhig und ausfällig, wenn von der »Dämonie der Tedmik« die Rede ist", Diese Reaktion ist auch nur konsequent. Denn wenn nur im Menschen selbst und seiner Freiheit die Zukunft liegt, dann darf es nicht sein, daß in der Technik ein Schicksal über den Menschen kommt, das ihn überwältigt.

Einleuchtend und sympathisch verbindet sich mit dieser Grundauffassung eine Haltung, die an die freie sittliche Verantwortung des Menschen appelliert. Der Mensch muß die Kräfte, die er in der Technik gewinnt, sittlich gebrauchen lernen. Dies ist eine Aufgabe für seine Einsicht und seine Entscheidungsfähigkeit.

Nun ist der Berufsoptimismus des Ingenieurs nicht jedermanns Sache. Denn die Verlegenheiten, ja Gefährdungen, in die der Mensch mit der Technik gerät, übersteigen das Erträgliche. Aber noch der düstere Pessimismus eines *Günther Anders* bleibt der Grundposition treu, die das Wesen des Menschen in der Humanität, diese aber in der Möglichkeit zu agieren und zu entscheiden sieht". Für ihn liegt das Bedrohliche der Technik in dem Umstand, daß der Mensch nicht mehr Subjekt der Wirklichkeit zu sein vermag. Er soll gezwungen werden, sich von der künstlichen Wirklichkeit her zu verstehen. Hier wird die Technik quasi ein dämonisches Wesen, das sich dem Menschen und dem sich der Mensch unterwirft. Dagegen gilt es, den Menschen in seiner Entscheidungsfreiheit aufzurufen. Der Pessimismus von Anders verläßt also die Basis nicht, die im Humanismus gegeben ist. Ja bei ihm wird offenbar, daß gerade dort, wo der Mensch als das urteilende und aus Einsicht handelnde Wesen verstanden wird, die Technik verteufelt werden muß, weil sie dann als eine Macht erscheint, die den Menschen als Subjekt aufhebt und ihn der Funktion unterwirft. Anders geht zwar in seiner Beschreibung unseres Zustandes weit über dieses Schema hinaus. Aber er bleibt in seiner Lösung völlig darauf bezogen, wenn er fordert, daß wir das Gefälle einholen, das uns in der Produktion von Potenzen überholt hat. »Wenn dem so ist, dann besteht, sofern nicht alles verloren sein soll, die heute entscheidende moralische Aufgabe in der Ausbildung der moralischen Phantasie ...: uns also das Vorstellende und Fühlende mit uns als Machenden gleichzuschalten.e" Hier besteht also die Chance des Menschen darin, daß er in seinem Gefühl, in seiner Phantasie schöpferisch wird und so das Machen, das sich losgelöst hat, wieder in das Ganze des Menschen einbezieht. Daß Anders nicht beschreiben kann, wie das aussieht, macht seine

2. Bekenntnis des Ingenieurs, verkündet in Kassel am 17. Mai 1950.
3. Vgl. den Bericht über die Sondertagung des VDI in Marburg 1951 in der »Zeitschrift des Vereins Deutscher Ingenieure«, Band 93 (1951), Nr. 21, vor allem S. 658.
4. *Günther Anders:* Die Anriquierrheit des Menschen, 1956.
5. A.a.O. S. 273.

Analyse ehrlich, aber seinen Appell leer. Deutlich ist, daß das Bild vom Menschen als einem verantwortlich urteilenden und handelnden Wesen nicht zulangt und daß darum Angst und Dämonisierung der Wirklichkeit die Folge ist.

Andere Deuter der Technik gehen nicht bis an diese Grenze. Ihre moralischen Forderungen bleiben darum mehr im Rahmen des humanistischen Bildes vom Menschen. *Arnold Gehlen* hat ja von *Max Seheler* her das Wesen des Menschen in der Kraft der Distanz gesehen. Seine Analysen der »Spätkultur« zeigen, wie der Mensch im technischen Prozeß sich zu verfangen droht und also von sich selbst sich entfremdet und den Menschen verfremdet. Dagegen empfiehlt er zunächst »offene Sozialkontakte«; sie können das bloße Funktionieren des Menschen überwinden und den Menschen immer wieder zur Offenheit, zur Freiheit durchstoßen lassens. Hinter dieser Bedeutung steht bei Gehlen die Auffassung, daß der Mensch sich selbst ständig transzendieren müsse und dazu durch Urphantasie in der Lage ist. Nicht die Erkenntnis ist eigentlich dazu fähig. Denn: »Der Erkenntnisvorgang ist selbst schon ein technischer Prozeß.« Was nötig ist, ist ein schöpferisches Heraustreten aus diesem Automatismus, der im technischen Prozeß entstanden ist. Dieses Transzendieren aber ist allein der Urphantasie möglich. Darum fordert Gehlen zur »Zivilisationsaskese« auf7. Der Mensch muß die Askese, die Distanz zur Wirklichkeit, die ihm ermöglicht hat, die technische Welt zu erfinden und zu machen, wiederum transzendieren durch Askese. Der Mensch muß sich wandeln.

Wie Gehlen hat auch *Helmut Schelsky* die Forderung erhoben, daß der Mensch neue moralische Qualitäten entwickeln müsse, um die Gefahren des technischen Zeitalters zu überwinden; er spricht davon, daß er eines verfeinerten moralischen Rasters bedürfet, Aber mehr als Gehlen bleibt er in einem autonomen Wissenschaftsbegriff befangen.

Das Stichwort »Askese« ist aufschlußreich. Es offenbart, daß es sich in der überwindung der Gefahren der technischen Welt nicht nur um moralische Kräfte handeln kann, sondern daß es darum geht, die Haltung zu transzendieren, die zur Gestalt der modernen technischen Welt geführt hat. Nicht von ungefähr greifen sowohl Gehlen als auch Anders zu Vokabeln, die der Mystik entlehnt sind.

So sind alle Stimmen unzureichend, die an ethische Qualitäten des Menschen appellieren; denn die Freiheit des Willens ist ja in die Misere mit eingeschlossen. *Joachim Bodamer* hat die Gefährdung des Mannes unserer Zeit vorzüglich dargestellt. Auch er fordert, damit der Mensch die Gefahr überwindet, Askese. Er versteht darunter »eine ganz neue sittliche Wahrheit« und beschreibt sie so: »Nur in der Distanz zu seinem Tun, in der Besinnung auf menschliche Folgen, in der Sorge um das Lebendige, wo immer es bedroht ist, kommt der Mann aus der Selbstvergessenheit wieder zu sich selbst, entstehen Eigenschaften in ihm, die männlich sind, weil er sie für Werte aufruft, die mehr sind als er selbsr-", Dieser Appell bleibt leer, weil er eine Freiheit des Menschen zum Handeln und zum Entscheiden voraussetzt, die so nicht gegeben ist. Nicht innerhalb des Erkennens im

6. *Arnold Gehlen:* Der Mensch, 5. Auf!. 1955, S. 341 ff.
7. Zitiert nach: *Christine Bourbeck:* Kommunismus - Frage an die Christen. Der angefochtene Mensch des redmischen Zeitalters in Ost und West. 1957, S. 124 f.
8. *Gehlen,* a.a.O, S. 349 ff. *Anders,* a.a.O. S. 275 ff.
9. *Joachim Bodamer:* Der Mann von heute, 2. Auf!. 1956, S. 228. Vgl. auch: Der Weg zur Askese, 1955.

Sinne der modernen Wissenschaft entsteht die Aufgabe zu entscheiden oder Abstand zu nehmen, sondern eben dem Weltverhalten des Humanisten gegenüber. Darum ist die Forderung der Askese nur da zureichend, wo sie den Menschen als Wollenden, Denkenden und Fühlenden transzendieren will. Zugleich wird damit die eigentliche Verlegenheit des Menschen offenbar. Wie kann er sich selbst als Subjekt transzendieren?

Fassen wir unsere Beobachtungen zusammen, so können wir sagen: Der Mensch erfährt heute die Technik als eine Frage; er muß erkennen, daß sie seine Welt ist, die er schaffi, und daß sie ihm doch in unheimlicher Weise entgleitet. - Darum erkennt er auf der einen Seite seine Verantwortung; er ist für das haftbar, was geschieht. Und zugleich erkennt er seine Ohnmacht. Er empfindet: »Die Geister, die er rief, die werd' ich nun nicht los.« Dann nimmt die technische Struktur dämonische Züge an.

Alle Ethik, die sich in dieser Ebene bewegt, bleibt darum ohnmächtig. Entweder appelliert sie an Verstand, Wille und Gefühl des Menschen; dann bleibt sie eben in dem Pathos gefangen, das die technische Welt mit heraufführte. Sie will dann vielleicht die einseitige Ausbildung des Verstandes ausgleichen oder an den freien Willen des Menschen appellieren. Mit alledem aber begreift sie nicht, daß eben das Subjekt in seiner Verwirklichung sich selbst bedroht und in Frage stellt.

Oder die Ethik der Humanität appelliert an die Urkraft im Menschen, aus der Verstand, Gefühl und Wille erst hervorgegangen sind. Dann ahnt sie in ihrer Forderung nach »Askese«, daß es eben um eine Metamorphose, um eine Metanoia des ganzen Menschen geht. Aber eine Forderung verliert dann insofern ihren Sinn, als eben der freie Wille darin transzendiert wird. Es geht um das, was jenseits von Freiheit und Notwendigkeit liegt[10].

II.

Wir kennen den Aufschrei von *Antoine de Saint Exupery:* »Ich hasse meine Zeit von ganzer Seele, der Mensch stirbt in ihr vor Hunger. Ach, mein Herr General, es gibt nur ein Problem, ein einziges in der Welt: dem menschlichen Leben einen geistigen Sinn zu geben, daß die Menschen wieder nach geistigen Werten suchen, daß so etwas auf sie niederregnet, was einem gregorianischen Gesang gleidit.« Aber dieser Schrei ist unartikuliert und vage. Deutlich ist zunächst nur, daß der Mensch sich ändern muß und daß eben die Gestalt, die er der Welt in der Technisierung gegeben hat, nichts einfach Neutrales ist. *Georges Bernanos* hat diesen Protest in seinem Pamphlet »Wider die Roboter« genauer artikuliert. Für ihn begann das Unglück mit der Französischen Revolution von 1789. Damals hat der Mensch zum Panier das »Non serviam« erhoben. Damit hat er die »Freiheit zu dienen« verraten. Seitdem muß alles der Sicherheit, der Machtsteigerung dienen; auch die Technik ist vor diesen Wagen gespannt. Das alles offenbart aber einen lasterhaften Hang zur Knechtschaft im Menschen; um der Selbsterhaltung willen bedient er die Maschinen.

---

10. Thielicke hat in seiner Rektoratsrede das Problem der Freiheit bis zu diesem Punkt gefuhrt, freihch ohne darüber hinauszuweisen. Vgl. *Helmut Tbtelicee:* Was heißt Freiheit? Selbstverl. Univ. Hamburg 1960. Ähnlich auch *Paul Ttllub,* der die Alternative von Freiheit und Notwendigkeit transzendiert, vgl. Systematische Theologie, Bd. I, 1955, S. 217.

In diesem Gefälle sind Ost und West in gleicher Weise verwickelt; ja auch die Kirchen haben sich dem Teufel der Selbsterhaltung und Sicherheit verschrieben. Diese Zeichnung von Bernanos ist eine Karikatur; aber sie triff!: entscheidende Züge im Verhältnis des Menschen zur Technik. Er wird durch sie verknechtet, weil er in falscher Weise sein Vertrauen auf sie setzt. Ungenügend ist Bernanos' Position in doppelter Hinsicht. Einmal bleibt unklar, was eine Revolution gegen die Revolution von 1789 erreichen soll. Was heißt: »Nur ein freier Mann ist wirklich zum Dienen fähig«l1 und »inwiefern kann die Freiheit des Denkens-V den Menschen allein retten? Soll hier das »vernehmende Denken« gegen das, das sich selbst im Handeln verwirklicht, gesetzt werden? Dann würden wir also von Bernanos im Grunde auf die mittelalterliche Metaphysik zurückverwiesen werden. Und sein Protest wäre reaktionär. Denn er würde sich darin genügen, das Denken, aus dem die Technik hervorgewachsen ist, zu verketzern, anstatt es zu integrieren. An dieser Stelle ist Gefahr. Die Welt der Technik und des neuzeitlichen Denkens wird rein als Häresie verstanden. Bernanos zieht eine Linie von *Luther* zu *Hit/er.*

Wohin diese Richtung führt, wenn sie zur Konsequenz erhoben wird, erkennen wir an der Position von *Marcel de Corte'*>. Er setzt an mit der These: »Kultur ist schöpferische Empfänglichkeit.«!" Von da aus muß er den Zustand der Kultur in unserer Zeit als ein Sterben beschreiben. Reflexion und Abstraktion sind Symptome dafür. Die Möglichkeit, daß der Mensch sich eben ins Reflektieren und Abstrahieren hinein verwirklicht, existiert für Corte nicht. »Der Roboter kann nur von einem Roboter, die Maschine nur durch eine Maschine gelenkt werden.«15 Darum soll der Christ diese Kultur ihrem Schicksal überlassen, in der Familie und im Konkreten wurzeln und überdauern. Zweifellos sieht de Corte die Schwächen und Gefahren unserer Zeit scharf. Aber er bezieht alles auf ein Richtbild, das Kultur rein als Ausdruck von Empfang versteht, und verketzert wie Bernanos die Kräfte des Geistes: Reflexion und Abstraktion. Unser Einwand dagegen muß darauf fußen, daß diese Ablehnung des Geistes zugunsten des mythischen Weltverhaltens falsch ist. Sie übersieht, daß die Kultur des Abendlandes zum großen Teil eben nicht auf schöpferischem Empfangen, sondern auf freiem Begreifen und Abstrahieren beruht und daß eben der christliche Glaube die Kraft des Menschen, nicht nur zu vernehmen, sondern auch über den Bestand hinauszugehen, entbunden hat.

Damit ist ein neuralgischer Punkt für alle theologische Deutung der Technik erreicht. Solange und soweit die Verbindung von christlichem Glauben und einer rein vernehmenden kategorialen griechischen Philosophie zur Norm gemacht wird, sofern also der intellectus als reine Anschauung der voluntas (dem Willen) voraufgeht und die gegebene Ordnung das Maß der Schöpfung ist, kann im besten Falle eine Würdigung der Technik als einer Erweiterung des Handwerks stattfinden. Darum ist der Weg zur positiven Bewertung der Technik stets auch mit einer Korrektur der herkömmlichen Geltung der philosophia perennis verbunden.

11. Georges Bernanos: Wider die Roboter, 1949, S. 92.
12. A.a O. S. 182f.
13. Marcel de Corte: Das Ende einer Kultur, 1957.
14. S. 22.
15. Ebd. S. 217.

Diese Korrektur kann sich durchaus als Variation der theologischen Tradition darstellen. *Romano Guardinis»* besticht dadurch, daß er eine erstaunliche Offenheit für die durch Naturwissenschaft und Technik bestimmte Welt mit einem intensiv theologischen Aspekt verbindet. Das gelingt ihm im wesentlichen dadurch, daß er von *Thomas* her die Unterscheidung von Causa primaria (Erstursache) und secundaria (Zweitursache) übernimmt und dadurch die Unbefangenheit gewinnt, die Welt der Causae secundae im Wandel ihrer Struktur zu beschreiben. Wie von ihm das neuzeitliche gegen das mittelalterliche Weltbild abgehoben wird und wie er dann noch einmal die Nachneuzeit mit den Kennzeichen: Masse, Person statt Persönlichkeit, Apparat statt Natur beschreibt, das zeugt von großer Unbefangenheit des Blicks. Die Welt wird sozusagen phänomenologisch beschrieben. Und gleichzeitig vermag Guardini das Besondere der christlichen Haltung mühelos klarzumachen. Das hat drei Gründe bei ihm. Zunächst vermag er die Wandlung der Welt ins technische Wesen künstlerisch und also lebendig darzustellen; auch das Produzieren von Automaten ist für ihn ein lebendiger Vorgang. Sodann versteht er alle neue Gestaltung der Welt streng personal, das heißt, er zeigt, wie in der neuen Art der Weltbetrachtung der Mensch als Person tätig ist und sich verwirklichtt/. Damit ist das dritte angerührt: Der Mensch verwirklicht sich selbst, das kann Guardini unvoreingenommen sehen. Und so lautet die entscheidende Frage für ihn nur: Ist der Mensch aus sich selbst oder ist er nur im Auftrag und in Verantwortung? Guardini formuliert: »Er hat Macht über die Dinge, nicht aber – sagen wir zuversichtlicher: noch nicht Macht über seine Macht.«18 - Mit diesen Einsichten hat Guardini Wesentliches geleistet. Er hat die Versuchung, diese neue Welt zu dämonisieren, ebenso abgewehrt, wie die komplementär entgegengesetzte, sie zu verharmlosen, indem er die Wirklichkeit als Gestaltung von Person her versteht. Dann ist es möglich, die Gestaltung der Welt als Verantwortung des Menschen zu beschreiben. Dann kann auch gezeigt werden, daß die Würde der Person und der Sinn des Lebens an die Offenbarung gebunden sind[19]. Daraus wird dann die Folgerung gezogen, daß die Person nicht mehr atmen kann, wenn die Welt nicht mehr als Welt von Gott her, sondern autonom verstanden wird.

IH.

So hat R. Guardini die Weichen neu gestellt. Aber nun drängt diese offene Einstellung zu ganz bestimmten Konsequenzen. Sie betreffen das Verhältnis von Theologie und Philosophie. Thomas von Aquino und seine Stellung in der Theologie wird in Frage gestellt. Ganz allgemein drückt *Clemens Brockmöller* sein Unbehagen aus[20]. Seine Forderungen bleiben ganz im ethischen und seelsorgerliehen Felde. Anders *Hollenbach.* Seine

---

16. Romano Guardini: Das Ende der Neuzeit, 1951. – Die Macht, 1951.

17. Zum Beispiel in: Die Macht, S. 95, wo *Guardini* zwischen mechanischer und schöpferischer, zwischen gebundener und spontaner Kausalität unterscheidet. – Die theologischen Grundlagen dazu finden sidr in: *R. Guardmi:* Freiheit, Gnade, Schicksal, 2. Auf!. 1948.

18. R. Guardmi: Das Ende der Neuzeit, S. 102. – Ähnlich in: Die Macht, S. 95.

19. Zum Beispiel Ende der Neuzeit, S. 113 ff.

20. Clemens Brockmoller: Christentum am Morgen des Atomzeitalters, 1954.

Untersuchung »Der Mensch der Zukunft«21 stößt tief in die aristotelisch-thomistischen Grundlagen zurück. Hollenbach knüpft dabei an *Heldeggers* Kritik an, die er der abendländischen Metaphysik gewidmet hat. Aber anders als dieser sieht er den Grund für die Verstellung der Wirklichkeit im Abendland nicht in einer Seins-, sondern in der »Personvergessenheit«. Schon *Aristoteles* hat das Verstehen der Wirklichkeit von der Person her, in dem noch *Parmenides* lebte, zerstört, indem er die Wirklichkeit dem Satz vom Widerspruch unterwarf. Bei ihm hört die »personale Logik« auf; an ihre Stelle tritt die formale Logik. Nun ist die gegenständliche Wirklichkeit nicht mehr Dienerin der Person, sondern Herrin. Und alle Wirklichkeit wird als Substanz dargestellt. Themas läuft in den Bahnen des Stagiriten. Zwar gibt er Gott insofern als dem Schöpfer die Ehre, als er die »Zweit-Ursache« einführt und so Gott als »Erst-Ursadie« gebührend abheben kann. Aber Gott wird nicht mehr primär als Person, sondern als Sein beschrieben. Die große »Personvergessenheit« im Abendland beginnts-. Heute aber kann der Mensch denkend wieder zu personalem Verstehen der Wirklichkeit durchdringen. Gott braucht dann weder mit den Kategorien des Gegenstandsdenkens: gratia infusa (eingegossene Gnade), sacramentum in bezug auf forma und materia beschrieben oder in den toten Winkeln der Wirklichkeit angesiedelt zu werden. Wenn alle Wirklichkeit erst in die Beziehung von Subjekt und Objekt auseinandertritt, wenn Gegenstand keine Quantität, sondern eine Relation ist, dann kann Person wieder ursprünglich vom Schöpfer her verstanden werden, der die Relationen setzt. Und menschliche Person ist zugleich angewiesen auf die Relation von Subjekt und Objekt wie ihr stets voraus. So wird für den Menschen heute im Tranzendieren der formalen Logik des Aristoteles wieder Personerfahrung möglich. In dieser Richtung kann dann auch die Technik neu verstanden werden, nicht als Verstellen der Wirklichkeit, sondern als Fühler, mit dem die Person ihre Bezüge herstellt.

Will man beschreiben, was hier geschieht, so kann man wohl davon sprechen, daß die Bedeutung des Thomas von Aquino festgehalten und nach vorne überholt werden soll. Festgehalten wird seine geschichtliche Rolle: In ihm verbindet sich endgültig und schöpferisch griechisches Denken mit christlichem Glauben. Aber diese Verbindung ist geschichtlich; sie hat ihre Konsequenzen, sie ist ein Wegweiser, der nach vorne weist. So kann *Paul Chauchard,* der französische Neurophysiologe, sagen: »Es war das Verdienst des heiligen Thomas von Aquin, zu zeigen, daß diese so mit der Wirklichkeit übereinstimmende Philosophie auch mit den Gegebenheiten des Glaubens völlig vereinbar war, daß sie alle Erfahrungen des Idealismus, alle Werte des Geistigen zu bewahren erlaubt, ohne es vom Materiellen zu trennen, und daß sie die vergebliche Frage ihrer Beziehungen aufhebt.«23 Und zugleich fordert er eine »revolutionäre Integrarion«24 der Ergebnisse der modernen Naturwissenschaft. Das ist im einzelnen noch ganz unausgegoren. Und Männer wie Hollenbach und Chauchard werden sich noch erheblich abklären müssen. Aber wesentlich ist

---

21. Michael Hollenbach: Der Mensch der Zukunft, 1959.
22. Mich. Hollenbach, a.a.O, S. 141, auch S. 70 ff.
23. Paul Chauchard: Wissenschaftlicher Materialismus und christlicher Glaube, o.]. (1958), S. 58.
24. Ebd. S. 16.

doch, daß auch das katholische Denken nicht umhin kann, ihre philosophia perennis geschichtlich zu sehen und Bleibendes von Zeitbedingtem und Ungenügendem zu unterscheiden und sogar sie nur als Beginn eines Weges anzusehen, als erste entscheidende und den weiteren Gang bestimmende Station.

Halten wir das Resultat fest. Die Problematik der Humanität, in die die Technik den Menschen heute verwickelt, erweist sich als ein Problem des Menschen, der sich im Denken verwirklicht. Dieses Denken aber ist nur geschichtlich zu verstehen. Der Mensch, der sich denkend verwirklicht, erfährt das Denken als seine Erfindung, die ihm doch zugleich widerfährt. Er sucht in ihm der Wirklichkeit zu entsprechen, die doch zugleich ihn dazu herausfordert.

Und diese Feststellungen können nicht allgemein gemacht werden, sondern nur im geschichtlichen Zusammenhang mit dem abendländischen Denken und seinem Schicksal. Darum stoßen wir auf Thomas und Aristoteles zurück, um unsere Bindung an sie zugleich in Frage zu stellen. Wir sind heute faktisch über sie hinaus. Aber wohin?

IV.

Technik erweist sich also als ein Problem der Vernunft des Menschen. Die Vernunft selbst wird in ihr zum Problem. Und das nicht einfach systematisch, sondern die Allgemeingültigkeit ihrer Verwirklichung ist eine geschichtliche Erfahrung. Das bedeutet zweierlei.

1. Vernunft ist geschichtlich, das meint: Der Menschen kommt in der Vernunft zu sich selbst; aber das widerfährt ihm eben geschichtlich. Eine einmalige Herausforderung hat den Menschen zur Vernunft in Bewegung gesetzt. *Karl Jaspers* meint beschreiben zu können, wie die Vernunft in der Achsenzeit der Weltgeschichte zu sich selbst kommt und der Mensch mit ihr ins Helle, ins Offene stößt[25]. Dabei ergibt sich als eigentliches Rätsel, wie die so erwachte Vernunft durch die Begegnung mit der biblischen Botschaft noch einmal mutiert. Die Einzelheiten seiner Darstellung brauchen uns hier nicht zu beschäftigen. Wichtig ist nur, daß der Geist durch den Anruf des Heiligen Geistes aus dem Kosmos heraustritt und zugleich auf die Vollendung der Welt angesprochen wird. Genauer hat dann *Friedrich Wagner*[26] dargestellt, in welchen Stufen der menschliche Geist zu sich selbst kommt und wie seine Möglichkeit zur Versuchung für den Menschen wird. - Geschichtlich eröffnet sich die Vernunft also in die Zukunft hinein in der Begegnung mit der Botschaft von Jesus Christus.

2. Diese Eröffnung der Vernunft wird vom Menschen als Herausforderung erfahren. Schon *Platon* wußte, was *Georg Picht* herausgestellt hat (gegen Heidegger), daß der Mensch in der Vernunft nicht einfach zu sich selbst kommt, die Übel dieser Welt überwindet und Vollkommenheit gewinnt, sondern vielmehr in eine tragische Bewegung hineingerissen wird. Je mehr der Mensch sich vor-denkend verwirklicht, um so mehr verbindet er sich zugleich den Übeln der Welt und ihrer Vergänglichkeit. Darum muß die Vernunft

25. *Karl Jaspers:* Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1949. - *Ders.:* Nietzsche und das Christentum, 2. Aufl. 1952.
26. *Friedrich Wagner:* Wissenschaft in unserer Zeit, 1957.

dazu benutzt werden, um den Menschen aus ihr zu erheben. Diese tragische Grundauffassung verschwindet erst bei Arisroteles,

Jesus Christus bedeutet dann die Befreiung des Menschen von der Vernunfl und ihrer Tragik, zugleich die Befreiung zu erneuertem Vernunflgebrauch. Diese Befreiung aber wird dem Menschen zur *Versuchung*. Er meint, nun mit der großartig entbundenen Vernunft die neue Welt erreichen zu können.

Nun wird die Vernunft zur Kraft, die Welt zu ergründen, ja die Bewegung der Welt zu erkennen. Damit taucht die Versuchung auf, die Bewegung der Welt und ihre Gesetze als Fortschritt zum Ziel, zur Vollkommenheit zu verstehen; ja der Mensch glaubt die Welt selbst nicht nur interpretieren, sondern auch verändern zu können.

Mit diesen letzten Andeutungen ist erst die Ebene erreicht, auf der die Technik in ihrer Rolle beschrieben werden kann, die sie für den Menschen spielt. Sie stellt sich dem christlichen Glauben so dar: Der Mensch fühlt sich durch die Technik ebenso sehr bestätigt wie gefährdet. Er erfährt sie als Dienerin, die ihm die Welt beherrschen hilft, und zugleich sichals ihr Diener, die ihn sich selbst entfremdet. Er wird von ihr fasziniert, als ob er die Welt vollenden könne, und zugleich besessen, als ob dämonische Mächte ihn versklavten. Sucht er nach dem Motor, der diese Bewegung antreibt, unterhält und beschleunigt, so findet er seinen eigenen Geist, seine Vernunft. Diese aber kann er nicht einfach als sein Werkzeug verstehen, als ob er nur zu befehlen brauchte. Sie ist zugleich das, was ihm widerfährt. Geist der Technik als sein Schicksal, das ihn treibt und das er treibt, so erfährt er sich selbst.

Und dieser Geist, der ihn in die Freiheit und Verwirklichung seiner selbst treibt, er ist kein Metaphysikum, sondern im strengen Sinne des Wortes sein Wesen als Geschichte. Schon die Griechen erfuhren den Geist als tragisches Geschick. Als Christus dem griechischen Geist begegnete, kam es zu seiner Befreiung. Er mutierte zu der Kraft, die die Welt verwandeln kann; er wurde dadurch potenziert zur Macht, die den Menschen ermächtigt und zugleich knechtet. *Berdjajew* erkennt, daß durch Christus der Mensch dazu ermächtigt wurde, Kosmiurg zu sein-". Die tellurische Epoche ist abgeschlossen; nun beginnt die planetarische. Und wieder tritt diese neue Epoche der Vernunft unter das Zeichen der tragischen Zerspaltung: Während Berdjajew von der Ermächtigung zum planetarischen Menschen zuversichtlich und optimistisch redet, prophezeit *Solowjew* die Heraufkunft des Antichristen. Beides zugleich sind die Aspekte unserer Weltzeit; beide sind zugleich wahr. Das ist die tiefste Verlegenheit des Menschen post Christum.

Teilhard de Chardin[28] hat optimistisch versucht, die Entwicklungsgeschichte der Natur und des Menschen in ihr auf Christus als den eigentlichen Fluchtpunkt Omega hin zu deuten. Sein Rechtsgrund dazu war die Erkenntnis, daß eben die Deutung der Natur als Entwicklung und Fortschritt durch Christus ermöglicht würde. Aber er übersah dabei - bewußt und willentlich, wie er selbst sagt - den Einschuß des Bösen im Gewebe[29]. Und machte - einfältig und unbewußt -, Christus zu einer vollständig immanenten Figur der

---

27. Nikolai Berdiajew: Der Mensch und die Tedmik, 1943.

28. Teilhard de Chardin: Der Mensch im Kosmos, 1959. Einen Ansatz zur Auseinandersetzung bietet *Paul Schutz:* Parusia, *1960.*

29. Th. d, Chardin: Der Mensch im Kosmos.

Geschichte. Allerdings begriff er, daß die Zukunft durch das Opfer Christi eröffnet wird. Täglich wollte er die Welt auf ihrem Wege in die Zukunft in Christi Opfer hineinnehmen.

Damit war der große Anthropologe und Christ aber ganz nahe der Lösung. Diese ist darin gegeben, daß Jesus Christus allein derjenige ist, der die tragische Verstrickung überwindet, die den Menschen schuldhaft gefangenhält. der sich durch das Erkennen verwirklichen will.

Diese Bedeutung Christi für den Geist der Technik zu entdecken, ist die Christenheit erst dabei. Wenn *Eduard Heimann*[30] die Liebe die dritte Kraft nennt, dann meint er diesen Zusammenhang; aber er ahnt ihn mehr und alles bleibt unbestimmt. Deutlicher redet *Carl Friedrich von Weizsäcker*, wenn er die Liebe Christi die Gegenkraft gegen den Nihilismus nennt, bei dem allein der Mensch aus sich enden muß31. Aber erst bei *Cbristine Bourbeck* werden die entscheidenden Linien ausgezogent-, Nicht der Mensch, auch nicht der Mensch als Christ ist dem Weltenschicksal gewachsen, das in der Technik sich verwirklicht. Allein Christus ist der Herr der Dinge und Mächte, aber der Mensch bekommt im Glauben Anteil an dieser Herrschaft seines Herrn. Die Mächte des sekundären Systems, die den Menschen faszinieren wie entfremden, sind von Christus überwunden. Darum hat der Mensch, der in dieser Welt an Christus glaubt, Zukunft. Die Potenzen der Welt (Mächte im Sinne des Kolosserbriefes) sind ihm zu Diensten. Die Befreiung des Menschen beginnt im Gottesdienst, wenn der Herr als Pantokrator gegenwärtig ist. Und indem der Mensch aus dem Zwang befreit ist, kann er die Dinge als gute Schöpfung Gottes preisen und darf hoffen, daß Christus ihm Zukunft schenkt, in der die Mächte aufgehoben sind.

Hier sind die wichtigsten Elemente beieinander!

Der Geist der Technik ist kein Instrument des Menschen, das von ihm mit Besonnenheit und »Vernunft« gehandhabt und beherrscht werden könnte. Vielmehr verwirklicht sich der Mensch im technischen Planen und Handeln so, daß er mit jedem Schritt Freiheit und Unfreiheit zugleich vermehrt. Schon die alten Griechen hatten das in ihren Mythen geahnt. Wenn Jesus Christus in der Versuchung den Angeboten der Weltpotenzen standhielt, dann wies er dadurch darauf hin, daß der Mensch die Kräfte der Welt nur dann zu seinem Nutzen gebrauchen kann, wenn er Gott als seinen Herrn anerkennt. Die Frage, wie der Mensch den Potenzen der Welt, sie benutzend, überlegen bleibt, ist also eine Frage der Dogmatik (und dann erst der Ethik), eine Frage des Glaubens. Und weil der Mensch (Adam) immer schon im Unglauben lebt und den Angeboten der Potenzen der Welt nicht gewachsen ist, darum ging Christus den Weg des Leidens; das heißt, er, der selbst aus Glauben den Versuchungen gewachsen war, nahm die Verstrickungen auf sich, in die der Mensch nach Leib, Seele'und Geist in den Versuchungen verstrickt wird. Er trug die Tragik aus bis zur Vernichtung, bis zum Tode. Dadurch wurde er aber Herr über alle Ver-

---

30. Eduard Heimann: Vernunftglaube und Religion, 1955.

31. *Carl Friedrich von Weizsäcker:* Die Geschichte der Natur, 4. Auf!. 1958.

32. Christine Bourbeck: Kommunismus – Frage an die Christen. Der angefochtene Mensch des technischen Zeitalters in Ost und West. 1957.

suchungen und in der Auferstehung Herr über die Potenzen der Welt in einem Raum jenseits von Versuchung und Tragik.

Von daher stammt die einzig mögliche überlegenheit des Menschen über die Mächte der Welt: Trieb, Bild und Geist. Die Freiheit, die der Glaube an Christus über die Welt und ihre Kräfte gibt, wurde dann mit Beginn der Neuzeit diesem Christenmenschen in Europa zu neuer Versuchung. Er meinte nun, den Geist der Umgestaltung der Welt in die neue Welt benutzen zu können. Dadurch wurden ganz neue Kräfte der Weltgestaltung frei. Aber zugleich begann damit das alte Spiel: der Mensch fiel aus dem Glauben; er verfiel den Mächten der Vernunft. Befreiung kann es für ihn nur geben, wenn er glaubt; d. h. er muß Christi Freiheit annehmen, der für ihn die Verwirrung und Zerstörung getragen hat. Dann werden die Löwen zu Lämmern; dann kann er auf Schlangen treten. Ohne Bild gesprochen: Dann sind die Kräfte, die er verwirklicht, nicht mehr feindlich und knechtend. Er kann sie mit Dank annehmen und benutzen. Und wenn er, der Mensch des Glaubens, auch den Konflikten nicht entnommen ist, so wird er doch ständig durch die Verheißung der neuen Welt in Gang gehalten, in der dann die Versuchungen zu Ende sind und mit ihnen die tragische Verstrickung und der Tod.

Von dieser Position aus ist dann möglich zu verstehen, was mit dem Ruf nach »Askese« allein gemeint sein kann: Nicht eine Aufforderung, die Vernunft beim Gebrauch der Werke der Technik, bei Produktion und Konsumtion walten zu lassen, sondern umfassender: die Vernunft selbst glaubend dem Herrn der Geister zu unterwerfen und mit der Hilfe dessen, der im Gehorsam gegen Gott der Geister Herr wurde, die Potenzen der Welt zum Lobe Gottes zu gebrauchen und auf die neue Welt zu hoffen, die den tragischen Konflikt von Freiheit und Knechtschaft, von Leben und Sterben hinter sich hat[33].

Proj. D. H.-R. Müller-Schwele *Hamburg* 13, *Von-Meile-Park 6*

33. Hans-R. Müller-Schwele: Vom zuchtvollen Leben, 1958.

Zur Geschichtlichkeit des Rechtes

von

HANS DOMBOIS

Unter dem Titel sDie Geschichtlichkeit des Rechtes als ethisches Probleme verhandelt in Heft 6/1962 dieser Zeitschrift *Wilhelm Dantlne* das Problem von Recht und Ethik. Da er sich in diesem Aufsatz überwiegend mit meinem Buche »Das Recht der Gnade« befaßt, sei eine Erwiderung erlaubt. Es ist nichts Ungewöhnliches, daß der Autor sich vom Kritiker mißverstanden sieht. Er muß dann in Erinnerung bringen und geltend machen, was jener übersehen oder mißdeutet hat. Ich befinde mich gegenüber Danrine in einer anderen, schwierigen Lage. Dantine hat über mein Buch in der ThZ. d. Univ. Basel, Heft 4, 1962, S. 290 ff. referiert. Das Ergebnis bleibt verwunderlich: Er vermißt das Kirchenrecht, während gleichzeitig die Herder-Korrespondenz die Kanonisten auffordert, sich mit dem gefährlichen Geschäft einer Auseinandersetzung zu befassen. über den Grundsatzaussagen hat er die ebenso breiten, direkten und positiven Abschnitte, zum Beispiel zum Mitgliedschaftsrecht, über Ordination (150 Seiten), kirchliches Eherecht, Grundbegriffe und Ususproblem des Kirchenrechts, vollständig übersehen. Die expressis verbis nachgebrachte und ebenso ausdrücklich begrenzte Verweisung auf Arbeiten van der Leeuws dagegen bietet ihm Gelegenheit, mich hier schlagwortmäßig einzuordnen. Die von ihm gestellten Fragen hätte er zum Beispiel im Kapitel über das Ususproblem bereits beantwortet finden können. Andererseits geht er in der Rezension auf die im Buch selbst breit verhandelte Geschichtsproblematik nur mit wenigen andeutenden Zeilen ein, um sie nunmehr als ethisches Problem hier in aller Breite vorzuführen. Nun habe ich mich bekanntlich vielfach zu rechtstheologischen, sozialethisch relevanten Fragen geäußert-zur Rechtstheologie und Institutionenlehre im ganzen, zu Staat, Ehe, Strafe, Eigentum, jedoch ausschließlich zu solchen Gegenständen, von denen ich aus der Rechtspraxis eigene Anschauung besitze, eine für Rechtsfragen m. E. unabdingbare Voraussetzung. Aber ich habe in jenem umfangreichen Werk nun eben nicht eine allgemeine Rechtstheologie oder etwas Ähnliches geliefert, sondern eine Kirdienrechtslehre. Auch wenn ein solchesWerk Anschlußpunkte und Ausblicke auf ethische Fragen bietet, hat der Autor ein Recht auf sein Thema. Zur Geschichtlichkeit des Rechtes als ethisches Problem kann nicht eher gesprochen werden, als die Geschichtlichkeit des Rechtes als dogmatisches, hermeneutisches, kirchenrechtliches Problem verhandelt ist. Hierüber habe ich sehr ausführlich geredet. Diese Fragen vorweg als ethische diskutieren, bevor jene andere Relevanz behandelt ist, heißt für mich, mein eigentliches Lebenswerk als einen neuen, hinter korrekten Barthschen Formeln sich deckenden Kulturprotestantismus verraten. Ich bin jedenfalls nicht in der normalen Lage, gegenüber dem Kritiker den Tatbestand einigermaßen richtigzustellen - ich muß überhaupt erst zur Sprache bringen, worum es - hier im besonderen sub specie der Geschichdichkeit - geht, obwohl dies alles in dem Buch bereits sehr ausführlicher, wenn auch im Gesamtzusammenhang und nicht skelettiert, zu lesen steht. An und für sich gehörte diese Auseinandersetzung, wenn nicht von vornherein die Basis verschoben wäre, nicht in die ZEE, sondern in Zeitschriften für systematische Theologie und für Kirchenrecht – wo demnächst auch entsprechende Darstellungen erscheinen werden. Erst im zweiten Durchgang, in der Transposition auf ethische Probleme, könnte das geschehen, aber immer doch nur so, daß der kirchenrechtliche Ausgangspunkt deutlich bliebe.

Nur einiges wenige zum Verhältnis von Recht und Ethik, das ich ja an bestimmten Punkten selbst angeschnitten habe. Ich wehre mich allerdings gegen eine Anschauung, daß die philosophische Ethik festzustellen habe, was zu sollen sei, und daß dann das Recht dies nach Maßgabe seiner engeren und äußeren Möglichkeiten in seinem Bereich zu verwirklichen habe. Das Verhältnis von Recht und Ethik ist in der langen einsichtigen Geschichte des Rechtsdenkens gerade dadurch fruchtbar gewesen, daß es ein offenes blieb - man könnte es mit Vorbehalt

ein dialektisches nennen –, in welchem das Recht nicht die Ethik, die Ethik nicht das Recht zu begründen oder zu erschöpfen meinte. Die Ethik kann zahllose historisdi-kontingente Rechtsstände und Rechtsvorgänge nicht begründen, sondern höchstens ex post interpretieren, und sie bezieht sich auf zahlreiche Lebensbeziehungen und Verhaltensweisen, welche sich der rechtlichen Darstellung gänzlich entziehen. Je mehr man dieses Verhältnis zu einem geschlossenen machen will, desto mehr entarten beide.

Dantine stellt auch mit Recht die ethische Frage nach dem Verhalten des einzelnen zum Recht, dem er sich gegenübersieht und in dem er sich immer schon vorfindet. Er schildert diese Lage ungemein plastisch, einschließlich ihres Verfremdungsmomentes. Es ist freilich zu prüfen, wieviel von dieser Verfremdung ein gegebenes Problem, wieviel nur erworbene Haltung ist, wie in breiten Kreisen etwa der evangelischen Theologie, deren genuine Rechtsfremdheit ein besonderer, sich durch die Kathedertradition fortpflanzender Tatbestand ist (vgl. die Kritik von *Erik Wolf*). Aber jene Lage des Laien ist nicht die einzige, die hier interessiert. Rednsphilosoph und Reditstheologe, die sich in bewußter Reflexion auf das Recht systematisch einlassen, stehen alsbald vor der Frage, in welcher Weise und bis zu welchem Punkte ihr Denken denn für das Rechr bedeutsam sein kann. Es zeigt sich jedenfalls, daß das Recht nicht das Produkt wechselnder Philosopheme ist - keiner dieser Philosophen, auch der größte, kann den Tempel des Rechts abbrechen, um ihn in seinem Geiste neu zu erbauen. Gerade der mit staunenswertem phänomenologischem Einfühlungsvermögen unternommene großartige Versuch Hegels zeigt besser als die Bemühungen kleinerer Geister die Unmöglichkeit, Recht und Philosophie zur Deckung zu bringen, Recht als Philosophie zu verstehen. Die Grenze rechtsphilosophischer Bemühung ist, soviel ich sehe, bisher kaum diskutiert worden, die Frage stellt sich aber. Man wird die rechtsphilosophische Kompetenz gewiß nicht davon abhängig machen können, daß der Philosoph Volljurist ist. Trotzdem zeigt sich der Widerspruch zwischen denkerischem Anspruch und mangelnder Sachnähe oft sehr peinlich. Zwischen Rechtsphilosophie und Recht, dem Recht gerade in seiner Lebendigkeit und Bewegtheit, besteht eine unüberbrückbare Differenz, die leider die Ursache zu dem sehr bedauerlichen Verzicht vieler tüchtiger Juristen auf grundsätzliche Besinnung ist. Der Jurist, der nicht der Rechtsverfremdung unterliegt, sondern im Rechte lebt und denkt, der auch nicht von der Reflexion, sondern von der Gültigkeit des vorgegebenen Rechts ausgeht, wird dem Laien wie dem Philosophen gegenüber die systematische und praktische Problemlast geltend machen, die der eine nicht versteht und die der andere, soweit er sie begreift, doch nur zum geringen Teil ihm abnehmen kann. Aus der Unterschiedlichkeit der Rollen zeigt sich das hier wichtige Gemeinsame: kein wahrzunehmendes Verhältnis zum Recht vermag die Vorgegebenheit des Rechts, die Tatsache, daß wir uns zuvor im Recht bereits vorfinden, aufzuheben. Steht die Verantwortlichkeit für das Recht immer aus dem nur Vorfindlichen heraus, so umgekehrt dieses Vorgegebene aus jedem denkbaren Zusammenhang wahrgenommener Verantwortlichkeit. Die ethische Fragestellung ist immer in Versuchung, diese Dialektik aufzulösen und das Subjekt des ethischen Handelns dem Recht als einem bloßen Objekt dieses Handelns gegenüberzustellen.

Die Institutionenlehre, zu der ich selbst den Anstoß gegeben und die ich in dem Kirchenrechtswerk weitgehend verwendet habe, ist primär in einem praktischen Zusammenhang entstanden: es mußten Begriffsmittel gewonnen werden, um bestimmte sich aufdrängende Phänomene besser zu deuten und zu verstehen, als es die herkömmliche normative Jurisprudenz ermöglichte. Ohne ihren induktiv-phänomenologischen Ansatz ist sie nicht zu verstehen.

Ich habe persönlich damit Fragen wiederaufgenommen, die sich mir bereits während meines Studiums abseits von aller Rechtsphilosophie aus einem lebhaften Ungenügen an der Begrifflichkeit des bürgerlichen Rechtes stellten. Auf die besorgten Bemerkungen Dantines zur Institutionenlehre einzugehen erübrigt sich, da er deren Stand vor der Veröffentlichung der Kommissionsmaterialien von 1956-1961 und des bereits vorliegenden Gesamtberichts gar nicht kennen kann und eine andeutende Vorwegnahme dieser Ergebnisse begreiflicherweise untunlich ist. Es ist mir allerdings beschwerlich,wie wenig

ausdrüddiche und bewußte Limitierungen bei so schwierigen Problemen auch nur zur Kenntnis genommen werden, wie leicht andererseits Vermutungen, Kombinationen, Gleichsetzungen an die Stelle der wirklich verfochtenen Positionen treten. Man kann Schlüsse und Bewertungen bestreiten, die im Rahmen dieser Bemühungen formuliert worden sind, nicht aber die Phänomene selbst, die nach Erklärung verlangen. Wer die Phänomene gar nicht sieht, muß notwendig über die Dinge hinwegreden. Was uns zu besserem Verständnis hilft, ist willkommen. Aber es handelt sich nicht darum, abgebrauchre Allgemeinbegriffe durch neue zu ersetzen. Zu meiner geschichtlichen Kritik an der traditionellen protestantischen Rechtslehre gehört es gerade, daß sie sich infolge undiskutierter übernahme historischer Begriffssysteme gewissen Phänomenen, hier der Institution und der Institutionalität, gar nicht stellt und sie deshalb mißversteht und mißdeutet. Institution ist etwas anderes als eine Modifikation der Begriffe Ordnung oder Mandat. Die beteiligten namhaften Theologen wie die veröffentlichten ersten Thesen sollten doch wenigstens die Intention deutlich gemadir haben, einen konstruktiven Ausgleich zwischen - beiderseits als einseitig erkannten - Aussagen barthscher und lutherischer Theologie zu finden. Man kann darüber streiten, wieweit das gelungen ist. Aber die Zielsetzung sollte doch nicht verkannt werden.

Der Hauptgegenstand dieser Erörterung muß jedoch das Problem der Gesdiiditlichkeit sein. In dem Gespräch zwischen lutherischen Bischöfen und Theologieprofessoren hat Bischof Prof. Meyer bemerkt, daß der Begriff der Gesdiidnlidikeit in einer so diffusen Weise verwendet werde, daß man kaum noch wissen könne, was gemeint sei. Auch Dantine empfindet nicht das Bedürfnis, dies unmißverständlich zusammenzufassen. Man kann aus seinen Ausführungen zwei Hauptgedanken ermitteln: die historische Relativität der Redrtsbildungen, aber auch die Tatsache, daß alles Recht - auch sakral begründet - immer den Charakter menschlicher Setzung behalte. Ein drittes, von mir als entscheidend erörtertes Element kommt nicht zur Sprache - daß Geschichte von Geschehen kommt: das heißt, daß auch im Recht etwas, der personalen Relationen verwandelnd, geschieht in einer Weise, die weder direkt noch analogisch mit den naturwissenschaftlichen Kategorien der Kausalität darzustellen und zu begreifen ist. Theologie und Jurisprudenz sind dogmatische Wissenschaften - gerade deshalb, weil sie in diesem letzteren Sinne von Gesdiehen handeln. Wo dies zur Sprache kommt, zeigt sich sofort im Gegensatz zur Differenz zwischen reflexiver Rednsphilosophie (und -theologie) und Recht die unmittelbare Nähe beider Disziplinen. Deswegen ist die in meinem Buche vollzogene durchgehende rechtliche Interpretation des Handeins der Kirche, des Geschehens in der Kirche entscheidend und kann nicht so beiseite gestellt werden, wie dies bei Dantine geschieht. Nicht Dantine hat mir die Geschiehtlichkeitsfrage zu stellen, sondern ich habe sie bereits gestellt und muß sie noch einmal formulieren, da auch die anstößigsten Aussagen nicht vermocht haben, sie zu Gehör zu bringen.

Ich trage hier - nicht ohne Bedauern über die unvermeidliche allzu große Abkürzung - die Grundlinie dessen noch einmal vor, was ich im Buch gesagt und dann in einer nodi schärferen Zuspitzung in der letzten Smend-Pestsdirifl in einer Auseinandersetzung über »Historisch-kritische Theologie, Recht und Kirchenrecht- gesagt habe.

1. Das Neue Testament stellt das Gottesverhältnis selbst wie seine Vermittlung in Rechtsbegriffen und -vorgängen dar, die der juristischen Interpretation zugänglich und bedürftig sind.

2. Das Gottesverhältnis im neuen Bunde wird in personenrechtlichen Statusverhälmissen (Braut, Kind, Erbe usw.) dargestellt, für die die Unvollendetheit als eschatologische Offenheit wesentlich ist. Bund und Testament sind ebenso interpretierbare Rechtsverhältnisse, auch die Vermittlung in Apostolat und Verkündigung geschieht durch rechtlich strukturierte, interpretierbare Repräsentativsetzungen.

Der Gnadenbegriff ist ein ebenso präzise auslegbarer Rechtsbegriff, der ein weitgehendes Analogon in den Rechtsinstituten freier, ungeschuldeter Zuwendung (Schenkung, Erbeinsetzung, Adoption usw.) findet.

3. Dieser ganze Komplex von Reditsvorgängen ist, obwohl er normative Elemente enthalten und aus sich entlassen mag, selbst nach

Struktur und Gehalt normativ nicht zulänglich verstehbar.

4. Nun habe ich selbst schon die Frage gestellt, wie sich diese Rechtsformen und Rechtsinstitute zu den sich geschichtlich wandelnden Rechtsstrukturen verhalten. Es gibt hier zwei Alternativen:

a) Entweder halten diese Formen durch und werden durch jenen geschichtlichen Wandel nicht berührt, jedenfalls nicht in der hier bedeutsamen geistlichen Dimension des Evangeliums und der Verkündigung. Daß die Ehe als una caro, von der Jesus in Mt 19 spricht, unbeschadet der historischen Abwandlungen ihrer Rechtsstruktur etwa von der patriarchalischen zur Partnerschaftsehe dieselbe Erscheinung ist, hat die Kirche bisher jedenfalls angenommen. Das meinem Buche vorangesetzte Wort Joh 1, 11.12 von der Kindschaft wird offenbar von Wandlungen des Familien- und Kindschaftsrechts nicht berührt. Es bleibt aber die Kindschaft eine statusrechtliche Zuordnung. Man könnte deshalb sagen, ein gewisser Kernbestand personaler Rechtsverhältnisse einschließlich Amt und Staatsbürgerschaft (politeuma) sei in den hier interessierenden Zusammenhängen von den im übrigen unbestrittenen geschichtlichen Wandlungen der vorfindlichen Rechtsinstitute nicht berührt.

b) Oder aber, man nimmt an, daß dies trotzdem der Fall ist. Dann entsteht die Notwendigkeit, das in jener Begrifflichkeit, in jenen Rechtsformen und Rechtsbildern Ausgesagte *unverkürzt* in einer gänzlich anderen, unserer Zeit angemessenen und zugänglichen Weise auszusagen. Das setzte freilich voraus, daß dieser Gehalt gerade in seiner historischen, uns durch die Rechtsgeschichte und Rechtssystematik (kaum aber voll durch eine nur philosophische Interpretation) erschlossenen Bedeutsamkeit erkannt wird, so wie eine Fülle von sonstigen historischen Daten aller Art zur Exegese nötig geworden ist. Das Problem ähnelt demjenigen der sogenannten religionslosen Verkündigung, einer Forderung, die bisher von niemandem erfüllt worden ist und deren Berechtigung auch nicht unbestritten ist. In Verschärfung dieser These habe ich in der Smend-Festschrift ausgeführt, daß existenziale Interpretation des Evangeliums von eh und jeher Rechtsinterpretation gewesen ist, und zwar in *materialen* Rechtsverhältnissen (Kindschaft usw., aber auch etwa bei Tertullian schuldrechtliche Verträge). In der Bultmann-Schule ist hier ein übergang auf das formale Prozeßrechtsverhältnis (Entscheidungsdualismus) vollzogen, und zwar in der Form des Dezisionismus, einer historisch lokalisierbaren Erscheinung des 20. Jahrhunderts, wie sich an Bultmanns Prozeßbegriff juristisch zeigen läßt.

Diese annahmeweise notwendige Umsetzung kann aber nicht durch eine Transformation der biblischen Aussagen in Strukturen des Anspruchs, der Forderung, des schuldrechtlichen Vertrages, des Auftrages usw, vollzogen werden. Denn die Forderungsstrukturen stehen in einem kontrapunktischen Gegensatz zu den Gabestrukturen, den Akten freier Zuwendung und vermögen deren Besonderes nicht auszudrücken, Man kommt sonst über Vertragsschemata zur römischen Verdienstlehre oder protestantisch in die vielfachen Schwierigkeiten der Berufslehre oder des Aktualismus. Wesentliche Aussagen des Evangeliums, das »esse cum Christo« wie die eschatologische Offenheit, verlieren sonst ihren Ort, ihre Konturen, verschwimmen ineinander.

Meine Kritik geht gerade dahin, daß in einer in ihrem jetzt erkennbaren (rechts-)historischen Horizont gar nicht reflektierten Weise gerade die reformatorische Theologie eine Anpassung an die Denkformen des bürgerlichen Verkehrsrechts vollzogen hat, welches das proprium des Neuen Testaments nicht auszudrücken vermag. Es geht also überall um dogmatische und existenztheologische Aussagen, nicht um ethische. Eben darum war die scharfe Herausarbeitung und Unterscheidung von Gabestrukturen und Forderungsstrukturen erforderlich. Ich habe die Geschichtlichkeitsfrage sehr viel radikaler gestellt, als sie Dantine bisher gesehen hat - und zwar unter Abweisung unzulänglicher, unreflektierter Vermittlungen. Einem gelernten Rechtshistoriker die naiv-romantische Vorliebe für obsolete Rechtsformen zuzuschreiben, ist absurd. Die sehr viel aufmerksamere Herder-Korrespondenz hat alsbald vermerkt, es sei möglicherweise durch diese neue Art der Betrachtung eine neue Epoche der Kontroverstheologie unter Hereinziehung der Rechtsgeschichte angebrochen (September 1962, S. 578).

Dantine hat davon keine Notiz genommen und ist, wo sich scheinbar die Gelegenheit darbot, alsbald wieder in gewohnte Assoziationen abgebogen. Mit gebührender Besorgnis wegen der bekannten Konsequenzen ist dann alles wieder in die bekannten Schemata eingeordnet.

Ich kenne die Geschichte der großen Rechtsinstitute gut genug, um abschätzen zu können, was hier möglich ist und durchhält und was nicht. Diese intime Kenntnis der Rechtsgeschichte kann man vom Theologen nicht verlangen, der freilich mit dem Anspruch des Evangeliums - von den Kathedern seiner Lehrer eine aus dem Spätidealismus stammende Vulgärjurisprudenz überliefert bekommt. Aber auch diese kritische Sachkenntnis wäre noch nicht ausreichend, wenn nicht der Versuch solcher rechtlichen Interpretation sich an den konkreten Fragen des kirchlichen Handelns in einer auch mich selbst überraschenden Weise bewährt hätte. Zugleich konnte ich die rechtsgeschichtliche Deformation des Gnadenbegriffs nachweisen, der doch wohl für die evangelische Verkündigung tinverziehtbar ist. Aus dem allem hat sich schließlich die Möglichkeit der Bildung kirchenrechtlicher Grundbegriffe – ein in der Geschichte der Kirchenrechtslehre gänzlich neuer Versuch – ergeben. Ich halte es für grundsätzlich unangemessen, aus einem Gesamtwerk eines der Grundsatzkapitel herauszunehmen, daran eigene Folgerungen anzuschließen, statt auf alle Fälle vorweg vorzuführen, wie der Autor selbst seine Thesen verifiziert hat.

Es ist Daneine auch entgangen, daß sich hier zugleich eine kopernikanische Wendung der Methode vollzogen hat: es wird nicht zuvor auf ein Subjekt Kirche, Gemeinde, Christ reflektiert, welches dieses oder jenes dann zu tun hat. Es wird umgekehrt von dem gebotenen Handeln der Kirche selbst ausgegangen, eine Problematik, die bekanntlich bereits in CA VII anklingt, aber nicht zum Austrag gekommen ist. Es steht mein Versuch zugleich in weitgehender Übereinstimmung zu den Ergebnissen der neueren alttestamentlichen Theologie (Stichwort: Bund).

Ich bin allerdings der Meinung, daß die Epoche des ideengeschichtlichen Historismus für die Theologie nun endlich zu Ende sein sollte. Ich bin weiter - und wie ich glaube annehmen zu dürfen – in ziemlich weitgehender Übereinstimmung mit sehr verschiedenen Exegeten, wie etwa *Ernst Käsemann,* der Meinung, daß *be*stimmte, von mir besonders anvisierte Dinge nicht eliminiert oder uminterpretiert werden können. Was ist das Evangelium ohne den Begriff der Gnade, wie sollen wir uns verstehen, wenn nicht als Kinder und Erben?

Wenn aus der freien Zuwendung Dankbarkeitsverpflichtungen entstehen, so sind diese eben inhaltlich definierbar, nicht normativ umschreibbar – sonst wären es Gegenleistungen. Wovon hier geredet wird, hat seinen Ort theologisch nicht im primus, sondern im tertius usus legis. Es ist Freiheit innerhalb der gewährten Gemeinschaft.

Dr. H. Dombois *Heidelberg*

Eigentum als Institution

von

HANS DOMBOIS

Die nachfolgenden Ausführungen nehmen ihren Ausgangspunkt von dem kürzlich im Chr, Kaiser Verlag München erschienenen gleichnamigen Buch von *Rolf-Peter Calliess,* welches sich als »Untersuchung zur theologisch-anthropologischen Begründung des Rechts« bezeichnet. Sie wollen freilich über eine Rezension im üblichen Sinne hinausgehen. Die an der Freien Universität Berlin bei *Hellmut Gollwitzer* angefertigte Dissertation bezieht sich in breitem Umfang auf Arbeiten der *Institutionenkommission der Evangelischen Studiengemeinschafl,* an deren Sitzungen der Verf. gelegentlich teilgenommen hat und deren Materialien ihm zum Teil zugänglich

waren, freilich mit dem Vorbehalt, daß Referate und Diskussionsvoten nicht als endgültige Formulierungen vorgeführt werden konnten. Sie nimmt aber andererseits die hier empfangenen Gedanken und Anregungen in selbständiger Verarbeitung auf, wiewohl die Kommission sich mit dem Eigentumsproblem bisher nicht befaßt hat. Infolge dieses Zusammenhanges muß hier einiges zum Stande dieser Arbeiten gesagt werden, zumal leider die Darstellung ihres Ablaufs bei Calliess trotz meines schon in »Kerygma und Dogma«, 1957, Heft 1 gegebenen Berichts in einigen Punkten mißverständlich ist.

In dem *Göttinger Gespräch* von 1949 über die theologische Begründung des *Rechts* kam der Institutionsbegriff nur beiläufig vor, weil die zunächst zum Ausgangspunkt genommene Schrift von *facques Ellul,* in der der Begriff verwendet wird, sich als Unterlage für das Gespräch als ungeeignet erwies. Thematisch behandelt wurde der Institutionsbegriff erstmalig in meinem Referat über »Das Problem der Institutionen und die Ehe« in der Eherechtskommission der EKD 1953, welches im vollen Text in dem Sammelband »Familienredrtsreforrn« (Glaube und Forschung, VIII) und auszugsweise in dem von mir besorgten Berichtsheft »Recht und Institution« (Glaube und Forschung, X) abgedruckt ist. Prof. *F. K. Schumann* und ich haben 1955 im Christophorusstift in Hemer (jetzt Heidelberg) die seither jährlich zusammentretende Institutionenkommission begründet. Ihr Mitgliederkreis deckt sich aus naheliegenden Gründen zum erheblichen Teil mit demjenigen von 1949. Entgegen der bei Calliess vorkommenden Angabe ist diese Kommissionsarbeit jedoch nicht von der EKD veranlaßt worden. Die Kommission hat auf Grund ihrer ersten Tagung das erwähnte Berichtsheft veröffentlicht und erwägt jetzt eine zusammenfassende Darstellung der weiteren Arbeiten. Für den Fortgang ihrer Untersuchungen hat sich die Einbeziehung soziologischer Forschungen als sehr fruchtbar erwiesen. Sie hat sich seither wiederholt mit dem von Calliess zur Zeit der Niederschrift vermißten Problem des Verhältnisses von Institution und Norm befaßt, so auf Grund von Referaten von Prof. *Ludwig Raiser* und mir. Calliess hat sich von vornherein eine andere Aufgabe gestellt als die Kommission. Er faßt sein Thema als ein solches der theologischen Anthropologie und insoweit auch als rechtstheologische Begründung. Die Arbeit der Institutionenkommission ist jedoch in sich nicht verständlich, wenn man nicht den induktiv-phänomenologischen Zug berücksichtigt, der ihr innewohnt. Schon in der Eherechtskommission stellten sich bestimmte Phänomene im Rechtsbereich, die nach Begriffsmitteln für ein systematisches und historisches Verständnis verlangten. Calliess sagt selbst, daß die erforderlichen theologischen Aussagen ohne Wirklichkeitsgehalt bleiben, wenn sie nicht im Raum faktischer sozialer Gegebenheiten gemacht werden, daß also die theologische Begründung des Rechts von der Soziologie und als *Rechtsbegründung* auch von der Rechtswissenschaft Kenntnis nehmen müsse. Er selbst aber klammert jene induktiv-phänomenologische Seite bewußt aus.

Da er nun den Institutionsbegriff verwendet, die Thesen erörtert und zu rechtspolitischen Schlüssen zur Eigentumsfrage vordringt, fällt es dem Betrachter schwer, die von ihm beabsichtigte Begrenzung wahrzunehmen und durchzuhalten. Die Kommission hat in der Herausgabe ihrer Materialien und Ergebnisse lange Zeit Zurückhaltung geübt. Sie konnte daher auch zu manchen verfehlten Interpretationen der ursprünglichen Thesen nicht Stellung nehmen. Um so begreiflicher ist ihr Interesse, daß eine nach Thema und Intention bewußt sich unterscheidende Arbeit wegen der Einbeziehung der Thesen und des Hinweises auf jene Arbeiten nicht als eine Art authentische Anwendung mißverstanden wird. Wieweit die von Calliess gemeinte Begrenzung, bezogen auf einen so entschieden juristischen Gegenstand, überhaupt möglich ist, bleibt mir höchst zweifelhaft. Er ist der Auffassung, daß er mit einer systematisch-deduktiven Bearbeitung eine andere Seite der gleichen Sache zu fassen bekomme.

Wenn freilich die Deduktion schon im wesentlichen alles liefert, wird die Induktion im Grunde überflüssig. Der Wert der Induktion besteht mindestens doch darin, daß sie konkrete Tatsachen und Strukturen in den Blick bringt und dadurch kritisch deutlich macht, was die Deduktion in der Glätte und Durchgängigkeit ihrer Schlüsse etwa übergangen hat. Das ist deshalb besonders wichtig, weil die zu-

grunde gelegte Barthsche Anthropologie von besonderer Gleidtgültigkeit gegen die Phänomene ist, wie sich etwa bei den unhaltbaren Kombinationen in seiner Lieblingsschrift "Christengemeinde und Bürgergemeinde« kraß zeigt.

Wenn es Calliess gelingt, dem zu entgehen und zugleich im Endergebnis zu sachlicher übereinstimmung mit der anders entwickelten Institutionentheorie zu gelangen - um so besser.

Nach einer kurzen Erörterung des Begriffs Institution (15) bietet Calliess eine geschickte Zusammenstellung über den Stand der soziologischen Institutionenforschung (15-29) von *Max Scheler, Plessner, Gehlen,* über die Biologen und Funktionalisten bis zur pragmatischen amerikanischen Soziologie. Diese auch in der Kommission verhandelten, vieldiskutierten Dinge dürfen bei dem interessierten Leser im großen als bekannt vorausgesetzt werden. Einen wesentlich knapperen Bericht gibt Calliess sodann über das gleiche Problem in der Rechtswissenschaft von *Savigny* über *Hauriou* und *Renard* bis zu *Coing* (29-38), um sein Thema dann im Bereich der evangelischen Theologie weiterzuverfolgen (39-53). Einsetzend beim Kirchenbegrifl, werden die bekannten Positionen der Ordnungstheologie und der christologischen Rechtsbegründung vorgeführt. Sodann versucht er die Ergebnisse des Institutionengesprächs im engeren Sinne zusammenzufassen.

Die eingeflochtene Frage, ob hier Merkmale der Ordnungslehre *Emil Brunncrs* eingeflossen sind, hätte in ihrer Zweideutigkeit nicht stehenbleiben dürfen - abgesehen davon, daß ich dies schon im Bericht von 1957 ausdrücklich abgewiesen habe. Der Humanismus Brunners, der durch seine eingängige Schreibweise und seine vorbildliche Gegenstandstreue eine Zeitlang sehr anregend gewirkt hatte, hat spätestens Ende der vierziger Jahre seinen Einfluß auf die deutsche Rechtstheologie völlig eingebüßt. Die von Calliess mit Redit gestellte Sadifrage, ob hier etwa - wie er erkennt *gegen* die Intention! – im Ergebnis Übereinstimmungen eingetreten sind, hätte beantwortet werden müssen. Die Rezension kann dies nicht nachholen, aber doch die Richtung der Antwort andeuten. In einer Ordnungstheologie, die in verschiedenen Aussageformen von Vorgegebenheiten ausgeht, können die Probleme der Entstehung, des Eintritts, der Annahme von Institution und in Institutionen, überhaupt das Akt-Sein-Problem grundsätzlich nicht diejenige Rolle spielen wie im Ansatz der Institutionentheorie.

Das Erregende und theologiegeschichtlich Bedeutsame der ersten Bemühungen von 1955 ab war es ja gerade, daß lutherische und barthisdie Theologen in einem raschen Anlauf bewußt gemeinsam unternahmen, die beiderseitigen Traditionen und Denkridirungen zu transzendieren und den Wahrheitsgehalt beider in einer spezifisdien Weise miteinander zu verbinden. Man kann fragen, wieweit das gelungen ist. Diese Intention ist eine schlichte Tatsache, deren Festhalten zum Verständnis schlechthin unerläßlich ist.

In einem weiteren überblick (54-59) versucht Calliess die drei Ebenen von Soziologie, Rechtswissenschaft und Theologie in ein explizites Verhältnis zu bringen. Er stellt einerseits eine Fortschreitend engere Begrenzung von der Vielfalt und Komplexität der Soziologie über die sehr viel schärfer umrissenen juristischen Gebilde bis zur Konzentration der Theologie auf eine Handvoll von Grundverhältnissen fest, in welchen abbildhaft analogisch die heilsgeschichtlichen Aussagen dargeboten werden. Der Grund für diese Begrenzung müsse im Gegenstand und der Struktur der Theologie selbst liegen. Bei dieser zunächst quantitativen Verhältnisbestimmung will er freilich nicht stehenbleiben, sondern alle drei Gebiete mit ihren Aussagen als sich bedingende und ergänzende verstanden wissen. Er spricht geradezu von einer organisdien Dreiheit, über die er sich dann am Schluß weiter ausläßt. Dies will zunächst nur als phänomenologische Zusammenstellung verstanden werden.

Nach Calliess war es das "Anliegen der juristischen Insritutionentheorie, den einzelnen Rechtssatz als in den Gesamtzusammenhang der Institution eingefügt zu zeigen, um so zu einer organischen, die Wesenszusammenhänge der Gesamtkultur berücksichtigenden Interpretation des Rechts zu gelangen«. Diese Definition (S. 56 bis 57, Ziff. 5) halte ich nicht für korrekt.

Die Begriffe »organisdi« und »Kultur« haben hier weder verbotenus noch dem Sinne nach eine Rolle gespielt. Calliess referiert insoweit nicht, sondern führt eigene Begriffe ein.

Dem berichtenden folgt ein begründender Hauptteil (58-137). Nach sehr kurzer Abhandlung des Eigentumsbegriffs im verbalen und juristisdien Sinne geht Calliess auf die anthropologisdie Begründung des Eigentums über. Er schließt sich hier an die Barthsdie Schöpfungs- und Imagolehre an und entnimmt daraus eine Theorie vom Eigentum als dem Menschen zugewendeter dominatio terrae. Zur Ausführung werden dann an wichtigen Stellen Aussagen von *Heidegget* herangezogen. Schon zu Anfang der Arbeit wurde der Satz betont, es gehe hier um den Menschen. So auch hier: Gott schuf den Menschen, nicht die Institution! Was dieser vieldeutige Satz besagt, wird nidit ausgeführt, insbesondere, ob diese Antithese von den eigenen Voraussetzungen her nodi zulässig ist. Wer aber würde diesem Satze widersprechen und sich dem Verdacht objektivierender Institutionsgläubigkeit aussetzen wollen?

Daß Gott die Institutionen im selben Sinne geschaffen hat, wie dies vom Menschen gesagt wird, hat niemand behauptet. Ihre »Stiflung« meint etwas anderes. Es fragt sich, ob mit diesem Spitzensatz das Thema nun doch schon in etwa präjudiziert ist.

Diese Sorge findet schon in der knappen sprachlichen und juristischen Interpretation des Eigentumsbegriffs eine gewisse Bestätigung. Wenn das Wort Eigentum in unserer Sprache erst im 13. Jahrhundert auftaucht und Calliess seine Bedeutungselemente im Ergebnis seiner Abhandlung bestätigt sieht, so stellt sidi die Frage nach der methodischen Berechtigung dieser Erörterung. 'Denn entweder muß wegen der notwendigen Allgemeingültigkeit der anthropologischen Aussagen ein auch unabhängig von dieser Vokabel gegebener Tatbestand gemeint sein, oder diese bezeichnet nun eben doch eine historische Form. Eine Prüfung auf kontingente Elemente wäre hier besonders dringlich gewesen. Eine bewußt deduktive Arbeit hat es natürlich schwer mit den sich immer wieder vordrängenden geschidulidien Fragen. Eine später vorgenommene Verweisung auf das veränderte Weltverhältnis der Moderne (Guardini, Gehlen) ersetzt die hier fehlende Untersuchung nichr, da sie die ganze vorausgehende Zeit zu einer nicht näher bestimmten undifferenzierten Einheit zusammenfaßt.

Calliess weist vorweg den in Abschnitt lIder *Hemerschen* Thesen entwickelten *Stif/ungsbegriff* ab (61), auch in der *Bonhoefferschen,* von *Jürgen Moltmann* in der Kommission dargestellten Form des Mandats. Er verweist auf die immanente Entwicklung der Institution aus der Anthropologie.

Mehrdeutig und in ihrer Tragweite nicht geklärt ist die im Anschluß an *Lorenz, Portmann* und andere vorausgesetzte "existenzielle Entbundenheit des Menschen vom Organischen« (65), der gleichwohl in die Gemeinschaft mit der Erde gesetzt sei. Die Aussagen von Gen 3, 17-19 sind hierzu nicht ins Verhältnis gesetzt. Denn wenn von einer solchen Entbundenheit die Rede sein kann, so fragt sich umgekehrt, ob die Genesisstelle diese etwa zurücknimmt, belastet, einschränkt, Die einschlägigen Aussagen (65) bleiben unklar.

Der Hauptfaden der Entfaltung läuft nun so, daß Gott als der Eigentümer den Menschen in den Status des Gegenübers zu sich und zugleich zur Erde setzt. So erhält dieser Mensch die Aufgabe, als verfügender Verwalter sich in diesem Status antwortend zu aktualisieren. Keinem anderen Geschöpf ist ein Sein als reactio auf Gottes actio auferlegt wie dem Menschen, Die Erde begegnet diesem Menschen nicht als ein Objektiviertes, Vergegenständlichtes, in seiner Zuhandenheit Fremdes und Manipulierbares, sondern als personenhaftes Du. Hier wird *Buber* zitiert und zugleich die Spradiform Heideggers benutzt. Während ich selbst vordem als von Brunner affizierter Ordnungstheologe erscheine, wird mir hier (72, Anm. 40) ein Denken vom ethischen Personalismus her attestiert. Zu dem angeführten Zitat aus »Mensch und Sache«: »Der Mensch qualifiziert die Sache, aber diese qualifiziert auch ihn«, wird die Ambivalenz der Aussage, ihr antinomischer Charakter verkannt und sie in ein glattes Positivum verwandelt. Die hier so beiläufig vollzogene Personalisierung der Erde (welche in dieser spezifisdien Weise nur dem Menschen, nidit Gott begegnet, dem ja der Mensch allein antwortet?) wird nicht als Problem empfunden. In welchem Modus wird hier geredet? Ist es schlechthin so, soll es so, kann es auch nur so sein, und wann etwa - vielleicht nur sub conditione fidei? Im Nachfolgenden heißt es dann wieder mit Buber,

,.daß jedes Du in unserer Welt zum Es werden muß« (73). Damit wird jedoch die spezifische Differenz zwischen Menschen und geschaffener Dingwelt gegenstandslos.

Mit alledem wird nun die bekannte *soziologische Institutionsbegründung* aus der Bedürftigkeit des Menschen, welche die frühere Objektivierung der Institutionen als ein Akzidens der an sich existenten nuda persona unmöglich gemacht hat, verbunden und als positive Möglichkeit gewertet. Einsicht in die Institutionalieät des Menschen ermöglicht das Verständnis, daß mit der Stiftung als Begründung der Beziehung von Mensch und Erde durch das Wort Gottes eben diese fruchtbare, gehorsam zu ergreifende Möglichkeit gemeint ist - wenn dies nicht überhaupt ihre recht verstandene Intention ist. Ein biblizistischer Stiftungspositivismus war im Abschnitt II der Thesen nicht gemeint und ist später ausdrücklich ausgeschlossen worden. So übernimmt der Verf. denn auch schließlich »Institution als Sriflung« (75), »in dem hier entwickelten Sinne«. Es bleibt mir fraglich, ob es dem Verf. gelungen ist, die intendierte Einheit zwischen der im ganzen sinngemäß verwendeten soziologischen Institutionentheorie und den theologischen Aussagen herzustellen.

Einen beachtlichen und weiter zu diskutierenden Beitrag nach der theologischen Seite leistet der Verf. durch die Konzeption einer Folge von: actio Gottes - reactio des Menschen - status, Er fährt hier fort mit einer Erörterung der Unterschiede der Barthschen Konzeption und der Bonhoefferschen Mandatslehre, der man wohl zustimmen kann. Aber die Bonhoeffer-Interpretation, die Kommission wie der Rezensent wären doch dem Verf. sehr zu Dank verpflichtet gewesen, wenn er die These von jenem Dreischritt in Beziehung zu den vorliegenden konkreten Formulierungen gesetzt hätte, statt bei Bonhoeffer wie mir Vereinseitigungsgefahren nur anzudeuten (76-77). Die Elemente dieser Dreiheit sind ja in Stiftung, Annahme und Status in den Thesen durchaus vorhanden. Bei genauer Analyse und Belegung hätte der Verf. vielleicht als seine These wagen dürfen, seine Zusammensicht sei der Schlüssel eines Gesamtverständnisses, ohne den die Teile schwer vor Vereinseitigung oder MißverStändnis bewahrt werden könnten.

Infolgedessen geht der Gedankengang sehr schnell auf die Mitmenschlichkeit und damit die SoziaIität des Eigentums über, ein Faden, der schon früher lose angeknüpft wurde. Dieser Frage gilt von nun an sein Hauptinteresse. »Eigentumsinsritution wird *so* (d, h. im Zuge der Barthsdien Anthropologie) nur als soziale, humanitäre (? gemeint wohl: humane) Wirklichkeit verstanden werden dürfen, nicht aber als die Wirklichkeit *eines* Individuums, der die anderer gegenübersteht« (78). So kommt er sehr schnell zu der Definition: »Eigenrcms-institution ist das auf Dauer gestellte Verhältnis des Menschen zu einem anderen Menschen im Hinblick auf die ihnen gemeinsam anvertraute Erde« (79).

Während hier von *»einem* anderen Mensdien« gesprochen wird, folgt nach Hinweis auf Marx die Betonung der gesellschaftlichen Wirklichkeit des Eigentums. Aber was ist damit nun eigentlich Wesentliches ausgesagt? Was hier herauskommt,ist zum Teil nicht mehr als die *Kantsche* Reziprozität der miteinander verträglichen Rechte, und wieweit die Gesellschaft diese Befugnisse garantieren soll, ist daraus nicht zu entnehmen. Der Gedankengang wird nur da überschritten, wo davon gesprochen wird, daß der Herrschaftsauftrag des einen von dem anderen nicht wahrgenommen werden kann, also dem Gedanken der personalen Unvertretbarkeit, Dieser Gedanke deckt die Kontingenz des Personalen einigermaßen schützend ab, begründet sie aber nicht. Er stellt hier eine weitgehende übereinstimmung mit der katholischen Eigentumslehre im Ergebnis bei radikal unterschiedlicher Begründung fest. Die Einführung des Buberschen Dialoggedankens, der ja nicht ohne weiteres sich mit der Barthschen Linie deckt, ist jedoch nicht weit genug durchreflektiert, um seine Brauchbarkeit für ein so präzises Gestaltungsproblem zu klären. Daraus erklärt sich auch das Schwanken zwischen der erwähnten Definition »zu einem anderen Menselrene und der Gesellschaftlichkeit des Eigentums überhaupt. Ist damit nicht etwa das Gesamtproblem wesentlich verschoben zu einem rein personalen Verhältnis lediglich an Hand und in bezug auf die Dingwelt? Hat etwa im Grunde diese Sicht keinen wirklichen Platz für das Problem »Mensdi und Sadie«, indem es lediglich ein Fall

relationaler Personbezogenheit wird, jedem anderen ethischen Problem analog? Dahinter steht zugleich die große systematisch-theologische Frage, ob das Gefüge analegiseher Relationen durchträgt oder ob antinomisdie und paradoxale Aussagen notwendig sind, um nicht die gemeinte Wirklichkeit idealistisch zu verfehlen. Diese Frage konnte natürlich erst am Ende der Arbeit sich stellen. Im Ansatz der Institutionentheorie ist ein dialektisches Moment ausdrücklich enthalten (vgl. meine beiden Aufsätze zu den Strukturproblemen des Eheschließungsrechts in »Weltliche und kirchliche Eheschließung« und ,.Familienrechtsreform« [Glaube und Forschung, Bde. VI und VIII] und ebenso in »Redit der Gnade« [Glaube und Forschung, Bd, XX], S. 90ff.).

Ein gewisser Teil der in der thematischen Behandlung vermißten geschichtlichen und strukturellen Fragen kommt im Schlußkapitel über Eigentumssubjekt, -objekt und -funktion als programmatische Nutzanwendung der gewonnenen Grundsätze nach.

Die für die anthropologische Ableitung methodisch als entbehrlich vorausgesetzten juristischen und rechtsgeschichtlichen Gesichtspunkte werden jetzt in ungemeiner Kürze (ssporadisdie Andeutungen«, S. 115) durchgegangen. In diesem Schlußteil kommt der Verf. zu sehr erheblichen direkten Nutzanwendungen für die Eigentumspolitik, zum Beispiel für das Enteignungsproblem, die in ihrer Konkretheit sehr viel weiter gehen als die vorangehenden rechtstheologischen Erwägungen in ihrer Grundsätzlichkeir, An der Tragfähigkeit dieser Folgerungen ist die Frage zu beurteilen, wieweit auf dem hier eingeschlagenen methodischen Wege positive Ergebnisse gefunden werden können, und diese Folgerungen verdienen daher auch für sich allein eine sorgfältige Beachtung.

Wenn auch theologische und soziologische Anthropologie - nicht ohne Schwierigkeiten und Unklarheiten - einigermaßen harmonisiert sind, so scheint mir die Rolle des Rechtes hier - trotz der präsumptiven Konvergenz aller drei Bereiche - wesentlich ungeklärt. Welchen Stellenwert, ja welchen bloßen Erkenntniswert hat es in diesem Zusammenhang? Hat es lediglich funktionaltechnische Bedeutung - mit einer durch diesen technischen Charakter bedingten, begrenzten Eigenbewegung? Das Eigentumsproblem aber ist ein Rechtsproblem - und am Ende dieser Arbeit bleibt die Frage nach dem vorausgesetzten Reditsbegriff, der auch mit der so oder so gestellten Frage nach der Rechtsbegründung mit im Spiel ist.

Dr. H. Dombois *Heidelberg*

Zum Selbstbestimmungsrecht der Völker

Antwort an Kurt Rah!

VON FRIEDRICH SPIEGEL-SCHMIDT

Zu I. 1a: In meinem Aufsatz (1962, S. 341) schrieb ich: »Auch die Formulierungen der UN enthalten nicht mehr als eine solche allgemeine Anerkennung. Verhältnismäßig einfach war eine Definition im Blick auf die Treuhandgebiete, für die das Ziel aufgestellt wurde, -ihre schrittweise Entwicklung zur Selbständigkeit und Unabhängigkeit zu fördern-, Solche Ziele finden aber ihre Grenze an der Souveränität der Mitgliedssraaten.e *Rabls* Kritik an diesen Sätzen geht von der Voraussetzung aus, daß der dritte Satz sich ausschließlich auf den zweiten bezieht.

Ich gebe zu, daß die Formulierung dieses Mißverständnis zuläßt. Das Wort »solche Ziele« sollte sich aber auf den ganzen vorangegangenen Komplex beziehen. Der Satz von den Treuhandgebieten, bezüglich deren Beurteilung ich mit Rabl durchaus einig bin, sollte nicht mehr als ein der Vollständigkeit halber gemachter Einschub sein. Gerade weil man hier von Souveränität im eigentlichen Sinne nicht sprechen

kann, wird deutlich, daß das Selbstbestimmungsrecht im Sinne der UN, das nur hier präzisiert wird, sonst seine Grenze an der Souveränität der Staaten hat.

In I. tb) wiegt Rabl verschiedene völkerrechtliche Hypothesen über das Verhältnis von Souveränität und Selbstbestimmungsrecht gegeneinander ab. Damit aber widerlegt er meine Ausführungen nicht, sondern bestätigt gerade, was ich gesagt habe, nämlich daß es sich hier nicht um eindeutig kodifiziertes Recht, sondern um ein im einzelnen immer noch umstrittenes rechtstheoretisches Postulat handelt.

Zu I. 2. Ich schrieb (a.a.O. S. 361): "Niemals aber wird es möglich sein, das Selbstbestimmungsrecht juristisch oder ethisch so eindeutig niederzulegen, daß es dann in jeder Situation anwendbar wäre.«

Rabl sagt dazu, dies käme auf die auch von Raschhofer im Staatslexikon vertretene Ansicht hinaus, die durch die neueste völkerrechtliche Entwicklung überholt sei. Als Beispiel führt er das niederländisch-indonesische Abkommen über West-Neuguinea an.

Sicher teile ich Raschhofers Meinung, auch wenn Rabl uns beide damit bei einer rechtswissenschaftlichen Prüfung durchfallen lassen würde. Was aus dem zitierten Abkommen hervorgeht, daß nämlich das Selbstbestimmungsprinzip so allgemein anerkannt sei, daß ihm keiner grundsätzlich und offen zu widersprechen wagt, habe ich auch auf S. 341 gesagt. Ich stelle nur eine Gegenfrage: Ist Rabl der Meinung, daß dieses Abkommen durch die unwiderstehliche Gewalt einer eindeutigen Rechtslage völlig unabhängig von der politischen Konstellation so und nur so abgeschlossen werden mußte, oder konzediert er mir, daß bei einer andern internationalen Konstellation kein Mensch auf den Gedanken gekommen wäre, den steinzeitliehen Papuas in West-Neuguinea das für 99 % von ihnen völlig unverständliche Geschenk des Selbstbestimmungsrechts zu machen? Natürlich kann der Politiker mit diesem Vertrag arbeiten, um auch in andern Fällen das angestrebte Selbstbestimmungsrecht zu verwirklichen, aber auch dieser Vertrag ist nur eine von jenen konkreten Kodifizierungen, von denen ich auch sprach (S. 341), und scham nicht eine so eindeutige und überall anerkannte juristische Situation, daß es nicht mehr nötig wäre, über die Frage nachzudenken.

Zu H. 1: Rabl bedauert, daß ich ein »revolutionäres Selbstbestimmungsredit« nicht theologisch gerechtfertigt habe. Nebenbei bemerkt, er irrt mit seiner Vermutung, möglicherweise sei hier das Selbstbestimmungsrecht mit dem Widerstandsrecht verwechselt. Der zitierte Satz steht in einem Zusammenhang, der ausdrücklich vom Widerstandsrecht handelt (S. 358). Die theologische Beurteilung des Selbstbestimmungsrechtes im modernen Sinne beginnt eindeutig erst auf S. 359. Noch verhängnisvoller aber irrt Rabl, wenn er meine Äußerung, unsere Ethik könne hier weder rechtfertigen noch verurteilen, so versteht, als hielte ich Revolution für sittlich belanglos. Ich glaube aber trotzdem nicht, daß die theologische Ethik zur Frage der Revolution mehr sagen kann. Es ist gut, daß hier der Rechtswissenschaft Steine statt Brot gegeben werden, denn auch sie darf nie juristisch versuchen, Revolutionen zu rechtfertigen. Freilich kann die Theologie dem Revolutionär darüber hinaus etwas ganz anderes bieten, was die Jurisprudenz nicht geben kann, nämlich die große Freiheit, gegen alle Gesetze, wenn er dies Unerhörte glaubt wagen zu müssen, nur noch auf die Gnade Gottes hin zu handeln. Das glaube ich deutlich genug gesagt zu haben.

Zu II. 2: In diesem letzten Teil übt Rabl Kritik an meinen Worten über das Verhältnis von Geschichte und Unrecht. Hier ist freilich eine ganz entscheidende und grundsätzliche Frage angeschnitten, die im Rahmen meines Artikels naturgemäß nur kurz gestreift werden konnte. Es wäre auch hier - in einer notwendig kurzen Erwiderung auf einen Diskussionsbeitrag - Hybris, sie voll beantworten zu wollen. Ich kann nur die Schriftleitung bitten, sich dieser Frage bald eingehend zu stellen. Ein Anfang ist ja mit dem Beitrag von *W. Dantine* gemacht (1962, S. 321 ff.).

Hier darf nur darauf hingewiesen werden, daß der zitierte Satz (Die Geschichte lebt von der Macht der vollendeten Tatsachen. Jedes Unrecht wird Recht, wenn es genügend gefestigt ist) in all seiner auch mir bewußten Tragik und Ironie die Beantwortung der Frage einleitet, wie weit eine vergewaltigte Bevölkerung gehen dürfe, um ihr Recht durchzusetzen. Das mag

eine Frage sein, die den Juristen nicht mehr interessiert, der Ethiker kann ihr nicht ausweichen. Ich leugne nicht, daß diese radikale Aussage einer biblisch orientierten Theologie gefährlich ist. Hier aber stehen wir an dem Punkte, wo der Theologe immer in Spannung, in einer ihm selbst zutiefst schmerzlichen, ja ihn selbst zerreißenden Spannung zur Welt mit ihrem Wunsche, alles klar, eindeutig, harmonisch, rechtens festzulegen, bleiben muß. Wir wissen, daß uns die Welt darum den Vorwurf machen muß, das Verbrechen zu rechtfertigen. Sie kann ohne das Richten zwischen Gut und Böse nicht leben. Wir aber sehen sie und uns in unserm tiefen Aufgerissensein vor Gott, in unserer menschlich unlösbaren Fragwürdigkeit. Nur aus dieser Tiefendimension gesehen, sind meine Worte über die Geschichte keine bequeme oder tendenziöse Oberflächlichkeit, kein billiges Ausweichen vor der Frage nach dem richtigen Recht. Sonst hätte ich nicht so viel Mühe darauf verwandt, in einem konkreten Fall dieser Frage nachzugehen. Und wenn ich das freundliche persönliche Schlußwort Kurt Rabls, ich habe ihm in mancher Hinsicht vor Jahren Hilfe gewährt, persönlich erwidern darf, so möchte ich damit schließen: Ich wollte niemanden zurückstoßen. Es geht einfach darum, daß wir, aus dem Meer des Irrtums, nämlich des Irrtums des Nationalismus, aufgetaucht, nun auch mit unseren noch in diesem Meer stehenden Füßen an die Ufer der Wahrheit treten.

PI. F. Spiegel-Schmidt *Berchtesgaden*

Literatur

Müller, Hanfried: Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung, Hamburg-Bergstedt: Herbert Reich, Evang. Verlag 1961. 579 S.

In der »Kirche in der Zeit«, Düsseldorf, Oktober 1961, nennt Eberhard Hübner dieses Buch des theologischen Dozenten an der Universität in Ost-Berlin eine marxistische Bonhoeffer-Interpretation, und er begründet seine mit dieser Bezeichnung gegebene Beurteilung in eingehenden Darlegungen der Methode und des Inhalts. Marxistisch ist die Darstellung Müllers schon durch die bewußt herangetragene Parteilichkeit, welche die geschichtlichen Zusammenhänge, in denen die christliche Kirche, der Protestantismus und der Theologe Bonhoeffer stehen, nur in Denkformen des dialektischen, historischen und philosophischen Materialismus erfassen kann. Diese sind für Müller das Mittel seiner Interpretation, die er eine »bewußt kritische Darstellung« nennt (S. 13). Daß dieser Ansatzpunkt den Verfasser beinahe zwingt, in Bonhoeffers Aussagen, besonders in die fragmentarischen Äußerungen von »Widerstand und Ergebung« Gedanken hineinzulegen, die dieser nach dem Gesamtzusammenhang seiner Schriften kaum gehabt haben kann, wird von dem Rezensenten an vielen Stellen aufgezeigt.

Es konnte ja gar nicht ausbleiben, daß die armseligen Zettel, die Bonhoeffer in der Haft, oft unterbrochen und manchmal in Fesseln, geschrieben hat und die sein Freund Bethge, nachdem sie lange versteckt und verstreut gewesen waren, 1951 unter dem Titel »Widerstand und Ergebung« zum Druck gebracht hat, sehr verschiedener Auslegung ausgesetzt waren. Wir können nicht genug bewundern, daß diese Briefe und Aufzeichnungen, unter so großen inneren und äußeren Bedrängnissen geschrieben, dennoch eine sehr konzentrierte Weiterführung der theologischen Grundgedanken Bonhoeffers sind und uns einen Impuls vermitteln, den wir noch lange nicht verarbeitet haben. Die seit etwa 1953 von den Freunden und Schülern Bonhoeffers veröffentlichten Referate über einzelne Anliegen seiner Theologie, von denen die eindrucksvollsten nun in den drei Bänden der »Mündigen Welt« vorliegen, weisen oft auf ungelöste Fragen hin, die das Schrifttum des uns so jung entrissenen Mannes bietet. Bei aller Dankbarkeit für diese drei Bände des Weißenseer Kreises möchte man aber fast bedauern, daß sie den Titel: »Die mündige Welt« bekom-

men haben, weil es danach Mode geworden ist, mit diesem Ausdruck sehr unvorsichtig umzugehen. Allzu ungeschützt sprechen manche davon, daß der Christ bereit sein müsse zu bedingungsloser Weltlichkeit. Angesichts so mancher Flucht in die Reaktion durch gewisse konfessionalistische Gruppen ist da allerdings ein dringendes und echtes Anliegen von Bonhoeffer besonders in der »Nachfolge« aus der Kreuzestheologie in übereinstimmung mit Luther stark herausgearbeitet und in den Briefen aus der Haft noch stärker vertreten.

Man soll es Hanfried Müller nicht zum Vorwurf machen, daß er diese Gedanken Bonhoeffers nachdrücklich herausgestellt hat, die den Theologen der Ost-Berliner Universität täglich bewegen müssen. Absichtslose Bereitschaft fÜl die Welt, in der wir leben, frei von kirchlichen Voreingenommenheiten und ohne den Hintergedanken, die Zeitgenossen an ihren schwachen Stellen theologisch zu überlisten, sondern anzuerkennen, daß sie heute weder in der Weise der Heiden noch in der durchschnittlichen Art der Christen der ersten anderthalb Jahrtausende Gott zum Lückenbüßer für ihre Hilflosigkeiten brauchen, das gilt für uns alle in Ost und West. Es ist nur durch den Marxismus entschiedener zum Ausdruck gebracht, daß es des Menschen Aufgabe ist, die Beherrschung der Erde verantwortlich durchzuführen und die Konsequenzen davon auf jeden Fall anzunehmen. Wir alle sind ja seit Jahrhunderten immer mehr daran gewöhnt, den Grund für Schicksalsschläge und Katastrophen in naturgesetzliehen Zusammenhängen zu suchen, immer weniger aber in unserem persönlichen Verhältnis zu Gott. Den Menschen, der sich diesen Zusammenhängen und Erfahrungen stellt, ohne Gott als Lückenbüßer für seine Ratlosigkeiten anzugehen, den nennt Bonhoeffer den Menschen der mündigen Welt. Ihm diese Einstellung nicht »madig zu madien«, ist den Christen gleicherweise angesidits des verdeckten Atheismus im Westen wie des ausgesprochenen im Osten aufgegeben. Müller spricht da Von einer atheistischen Weltanschauung, also Von einer Welterkenntnis, welche die naturwissenschaftlich und soziologisch erfaßbaren Zusammenhänge ohne Rückgriffe auf einen transzendenten Gott und in voller Bereitschaft für die Diesseitigkelt unseres Lebens erkennt und gebraucht. Ablehnen will er dagegen »die Unsinnigkeit eines atheistischen, nichtreligiösen Glaubens, die Freigabe des Unglaubens und Ungehorsams gegenüber Gottes Wort« (S. 403). Er gibt uns auf der gleichen Seite eine gute Hinführung zu dem oft zitierten Wort von Bonhoeffer: »Wir können nicht redlich sein, ohne zu erkennen, daß wir in der Welt leben müssen - -etsi deus non daretur-, Und eben dies erkennen wir - vor Gott!« Wir leben alle nur von der vergebenden Gnade des sich machtlos an die sündige Welt hingebenden Gottes; darum ist vor Gott in bezug auf unser Weltverhältnis kein Unterschied zwischen dem Atheisten, dem Heiden und dem Christen. Nur daß der Christ unter dem Kreuz erkennen darf, daß jeder Mensch, daß die ganze Welt allein von der so verborgenen und im äußersten Leiden erfüllten Hingabe Christi lebt. Daraus soll ihm die Bereitschaft zur Nachfolge Christi für diese Welt in Stellvertretung und Schuldübernahme erwachsen.

Müller wird nicht müde, gerade diese Sätze Bonhoeffers immer wieder aufzunehmen, daß wir nur so Christen, nur so Kirche sind, indem wir ohne Vorbehalt da sind für unsere Mitmenschen, wer auch immer sie seien, »Ohne Rückendeckung durch Menschen, Umstände oder Prinzipien, aber unter Berücksichtigung aller gegebenen menschlichen, allgemeinen prinzipiellen Verhältnissee sollen wir in Freiheit verantwortlich handeln.

Obwohl Müller nicht verkennt, daß die Motive Bonhoeffers für seinen Kampf gegen Hitler auch traditionsgebunden waren und teilweise »aristokratischemßewußtsein«entsprangen,kann er doch an manchen Stellen der Versuchung nicht widerstehen, die Einsicht Bonhoeffers in die Notwendigkeit neuer Weltverhältnisse als irgendwie doch schon prokommunistisch zu deuten. Aber auch das dürfte für Christen im Westen noch kein Anlaß sein, dieses Buch abzulehnen, so viele Fragen sich auch in bezug auf eine durchgehaltene wissenschaftliche Objektivität erheben mögen. Wir haben allen Anlaß, den Ruf Bonhoeffers in die absichtslose Bereitschaft für unsere WeIt gerade darum ernst zu nehmen, weil uns die Heilige Schrift das von Kol 1,15 ff. her gebietet. Bei Müller heißt das: »Die Welt ist in jedem Sinne den Christen freigegeben:

salles ist euer, ihr seid Christi – das ist ein Grundstein einer zukünftigen Entwicklung der Theologie« (5. 367).

Wir wollen auch dankbar dafür sein, daß Müller (5. 367 ff.) zu der Frage nach der religionslosen Zeit sehr Hilfreiches gesagt hat. Für ihn ist die Frage nach der »nichtreligiösen Interpretation« kein nur hermeneutisches Problem wie in den meisten theologischen Darlegungen bei uns. Sie hängt für ihn zusammen mit der »Diesseitigkeir des Christentums«, welches seinen Grund hat in dem »Leiden Gottes in der Welt«. »Der Mensch ist Herr seiner selbst - aber Gott macht sich zum Knecht aller; der Mensch lebt, aber Gott stirbt ... im Diesseits, und nur in diesem ohnmächtigen, leidenden, dienenden und sterbenden Menschen ist Gott im Diesseits zu finden. In dieser seiner Ohnmacht, seinem Leiden, seiner Knechtschaft und seinem Tode ist Gott jenseitig, aber jenseitig in dieser Welt, nicht jenseits dieser Welt« (5. 382). Daraus entwickelt Müller das eigentlich theologische, nichtreligiöse Transzendenzverständnis »nicht die Grenze vom Diesseits zum Jenseits, sondern die Grenze des homo in se eurvatus gegenüber dem Nächsten, dem anderen ist zu transzendieren«, Und diese Erkenntnis wird uns allein zuteil vor dem Kreuz des sich in das äußerste Leiden hingebenden Gottes. Wo Christen aus solcher Erfahrung heraus nicht dem Nebenmenschen Gott als Nothelfer anbieten noch ihn bekehren wollen, sondern ganz schlicht unter den sachgemäßen Bedingungen der Situation ihn als Mitmenschen annehmen, da geschieht die eigentliche »nichtreligiöse Interpretation unseres Seins«.

Müller hat an vielen Stellen schon in der Behandlung der früheren Bücher Bonhoeffers herausgestellt, daß Kirche im Sinne des Evangeliums nur Kirche für die Welt sein kann, und er versteht sich darin als den Fortführer der Anliegen Bonhoeffers und Luthers, Aber er behauptet: »Das qualitativ Neue ist nun, daß Bonhoeffer aus seiner Weltanschauung die pessimistischen Elemente ausscheidet und die optimistischen viel stärker betont und daß er sich zugleich völlig auf die theologia erucis festlegt und alle Elemente einer theologia gloriae eliminiert. Die Verbindung der theologia erucis mit immanentem Optimismus also erscheint uns als der neue Weg, den Bonhoeffer uns in den letzten Briefen erschließt. Er scheint mir in der Theologiegeschichte das erstemal zu sein, daß eine reformatorische Theologie nicht nur in der Entweltlidumg' der Kirche und in der Entklerikalisierung der Welt die Freiheit des Christenmenschen in der Welt bezeugt, sondern darüber hinaus von dieser Freiheit einen positiven, optimistischen immanent vorwärtsführenden Gebrauch macht, statt sich den Aufgaben dieser Welt in Restauration oder innerweltlicher Resignation zu entziehen« (5. 356).

Diesen Optimismus will Müller erkennen in einer wenigstens schon ahnungsweise vorhandenen Bereitschaft für kommende gesellschaftliche Umwälzungen (5. 532). Das sind für ihn natürlich nur die durch den Marxismus begründeten, die nach Lage der Sache ja auch allein zu dem Optimismus rufen, aus dem sie erwuchsen, während der offene Blick in der Weltbeurteilung des Westens eher Pessimismus und Ratlosigkeit sehen muß. In beiden Fällen handelt es sich aber nicht um reine Weltlichkeit, sondern die geforderte sachgemäße Bereitschaft für den Dienst am Diesseits wird angetrieben bzw. gelähmt durch eine positive oder negative Eschatologie. Mit dem Beginn der Neuzeit sind wir zwar immer mehr durch das Evangelium frei geworden von der heidnischen Furcht vor den Naturgewalten und bereit zu dem erforschenden und beherrschenden Griff nach dem unendlich Großen und dem unendlich Kleinen unserer Welt, deren Sachzusammenhang zu meistern der natürlichen Vernunft aller Menschen anvertraut ist. Aus dieser Freiheit erwuchs aber für das Lebensgefühl des neuzeitlichen Menschen eine neue Art der Erfahrung von Mächtigkeit, deren Ambivalenz in unserem nachneuzeitlichen Jahrhundert in immer mehr Zeitdiagnosen zum Ausdruck kommt. Horst Symanowski sagt vom heutigen Menschen, ihn treibe nicht mehr die Frage Luthers um: »Wie kriege ich einen gnädigen Gott?«, sondern ihn bedränge die Frage: »Wie kriege ich einen gnädigen Nächsten?« An dieser Frage scheitern wir alle, sowohl unter dem östlichen Optimismus, der im Horizont seines großartigen Zukunftsbildes den Nebenmenschen übersieht, wie im westlichen Pessimismus. Da langt kein ethischer Appell zu, weil die anonymen Zwangsläufigkeiten unseres eigenen

Madiens stärker sind. Da stehen wir als Christen, gerade wenn wir nicht nur sachlich, sondern mit Bonhoeffers Worten sachgemäß handeln wollen vor dem Anruf von 1 Petr 5,8 und 4,7 f. Hier ist die Stelle, wo sich die vorausgehende marxistische Einstellung, weil sie die Leitlinien der Interpretation bestimmt hat, rächt. Wohl bejaht Müller den Ausspruch Bonhoeffers, daß die Kirdie die Unbegrenztheit der Christusbotschaft zum Ausdruck bringen und daß gerade die Unbegrenztheit der Christusbotschaft wieder in die Begrenztheit der Gemeinde zurückrufen müsse (196). Aber was das bei Bonhoeffer bedeutet, wird von Müller zum mindesten sehr abgeschwächt wiedergegeben. Man darf doch bei der Annahme von Bonhoeffers Aufforderung zur absichtslosen Bereitschaft des Christen für die Welt nicht übersehen, daß derselbe Mann nicht nur in den Briefen der letzten Zeit immer wieder innerhalb der Kirche Arkandisziplin fordert, sondern sie auch als Leiter des Predigerseminars Finkenwalde verwirklicht hat. Müller aber nennt Bonhoeffers Rufe nach »Gerneinsamem Leben« einen Holzweg (5. 252); er spricht von Gefahr der Konventikelhaftigkeit, fürchtet Monachismus und ein gefährliches Versagen der Kirche, wenn sie ihre treuesten Glieder in eine Umklammerung durch geistliche Ordnungen führe (5. 252 und 256). Es macht wenig Eindruck auf ihn, daß die Pfarrer, die damals Mitglieder des Finkenwalder Predigerseminars waren, die ihnen gebotenen Ordnungen täglicher geistlicher Gemeinschaft nicht als Unfreiheit empfunden haben. Er fürchtet eine neue christliche Gesetzlichkeit, die gerade hindere an der Aufgabe der Offenheit für die Welt (5. 259). Er will nicht sehen, daß das gemeinsame Leben der Bruderschaft gerade kein Refugium vor der Welt, sondern eine konzentrierte Ermöglichung eines Dienstes in und für die Welt geben sollte (5. 502). Müller erkennt den Begriff des Arkanum nur insofern an, als er das Geheimnis des Verborgenseins Gottes in seinem Leiden umschreiben soll: »Im Arkanum geht es um das Geheimnis der Messianität Jesu, also darum, daß der in der Welt Leidende der Herr der Welt ist« (5. 396). Weil wir die Ohnmacht des Wortes in der Welt respektieren, darum müssen Gebet und Kultus verborgen bleiben mit Rücksicht auf die verborgene Herrlichkeit Gottes (5. 398). Kann aber der Christ die ihm gebotene absichtslose und sachgemäße Bereitschaft für die Welt durchhalten ohne die Teilhabe an den heiligen Gaben Gottes in der »Gemeinschafl der Heiligen«, von welcher Bonhoeffer in der »Nachfolge« und im »Gemeinsamen Leben« so eindeutig spricht?

Dr. ehr. Bourbeck *Bad Pyrmont*

Friedrich, Otto: Einflihrung in das Kirchenrecht. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1961. 520 S.

Seit 1945 haben sich fast alle evangelischen Landeskirchen neue Kirchenverfassungen gegeben. Die veränderten Verhältnisse und die kirchliche Neugruppierung (EKD, EKU, VELKD) waren hierzu der äußere Anlaß. Die Erfahrungen des Kirchenkampfes haben weitgehend die neuen Kirchenverfassungen beeinflußt, so daß in der Hauptsache theologische Erkenntnisse und praktische Erwägungen bestimmend waren, während die Kirchenredirswissensdiafl nur wenig zu der Neuordnung beisteuern konnte. Nachdem nun ein gewisser Abschluß der Kirchenrechtsneubildung eingetreten ist, hat auch die Kirchenrechtswissenschaft stärker Raum gewonnen. Besonders im Jahre 1961 sind wesentliehe kirchenrechtliche Arbeiten herausgekommen, so als weitausreimende grundsätzliche Werke: Erik Wolf, »Die Ordnung der Kirche« (Bd. 1: ökumenisches Kirchenrecht), und Dombois, "Das Recht der Gnade«, und ein neuer Kirchenrechtsgrundriß von Voigt, »Kirdienredir«. Dazwischen steht das Buch von Friedrich, In ihm verbinden sich Praxis und Wissenschaft, da Friedrich lange Jahre verantwortlicher Leiter einer großen landeskirchlichen Verwaltung (Baden) und gleichzeitig Lehrbeauftragter für Kirchenrecht an der Universität Heidelberg war. Es handelt sich um ein solides Lehrbuch des Kirchenrechts, dem die schöpferische Fülle von Dombois und Erik Wolf nicht eigen ist, das aber eine systematische und auch für Einzelheiten nicht im Stich lassende Stoffbehandlung zeigt. Wenn von den neuen kirchlichen Ordnungen gesagt ist, daß sie aus den Erfahrungen des Kirchenkampfes gebildet sind, so gilt dies auch für die Darstellung Friedrichs, der immer die rechtliche Beziehung zu dem geistlichen Auf-

trag der Kirche erkennen läßt. Wie ein roter Faden zieht sich durch das ganze Werk die Auseinandersetzung mit Rudolf Sohrn, Offensichtlich ist dessen These, daß das Kirchenrecht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch steht, dem Verfasser ein dauernder Stachel, der zu einer kritischen Prüfung des Anspruchs, der mit dem Kirchenrecht verbunden ist, führt. Immer wieder kommt deshalb in der Darstellung der Gedanke durch, daß "Recht und Geist sich nicht ausschließen« (S. 55). Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt eine neuerliche theologische Untersuchung *(Dieter Stoodt:* Wort und Recht. München: Christian Kaiser Verlag). Die sichtbare Kirche ist deshalb für Friedrich das legitime Objekt seiner kirchenrechtlichen Behandlung, ohne den pneumatischen Gehalt zu verleugnen.

Für den knappen Einblick in das katholische Kirchenrecht ist der Titel des Buches zu weit gegriffen. Dagegen ist der historische Abschnitt über die Entwicklungslinien des Evangelischen Kirchenrechts umfassend und auch nicht ohne Originalität. Es wird deutlich, wie der Kirchenbegriff das Kirchenrecht bestimmt. Die Darstellungen über das erste Jahrhundert der Kirche und über die reformatorische Vorstellung von der Gestalt der Kirche machen diesen Zusammenhang deutlich. Fr. zeigt den Unterschied von Luthers unkompliziertem Kirchenverständnis und der damit gegebenen Ordnungsvorstellung und andererseits von den ausgewogenen Lehrbegriffen der Confessio Augustana. Der Abschnitt über das landesherrliche Kirchenrecht lehrt, die berühmte Vokabel von der unguten Verbindung zwischen Thron und Altar im geschichtlichen Zusammenhang eines Wachstums kirchlicher Ordnungen zu sehen. Die Calvinistische Entwicklungslinie wird von Fr. nicht außer acht gelassen, aber nicht mit dem ihrem Ordnungsdenken entsprechenden Gewicht behandelt. Mit besonderer Liebe geht der Verfasser auf die Entwicklung in Baden ein. Hier wird die Besonderheit der Badischen Union verständlich bei Kenntnisnahme der Territorialgesdiichre.

Ein eigener Abschnitt ist nach der Historie systematischen, nämlich rechtsdogmatischen überlegungen gewidmet. Es ist Friedrich zuzustimmen, wenn er die Analogie von Glaube und Werk nicht erstreckt auf Glaube und Recht. Das Kirchenrecht wird beschränkt auf seine notwendige, aber dringende Funktion, so daß der Gehorsam gegenüber dem Recht als Werk, das auf den Glauben folgt, angesehen werden kann. Die theologischen Klärungsversuche über das Selbstverständnis des Kirchenrechts werden von Fr. besonders für das vergangene Jahrhundert zutreffend geschildert, wobei er eine Bezugnahme auf soziologische Begriffe bei Liermann und Schönfeld erkennt. Die Gefahren eines bloßen Rechtspositivismus gerade im Kirchenrecht macht Fr. ebenso deutlich, wie er von vornherein ausscheidet eine bloße zivilrechtliche, staatsrechtliche oder soziologische Standortgewinnung für das Kirchenrecht. Der Kirche als Darstellung des Leibes Christi entzieht Fr. mit Recht eine Beschränkung auf spirituale oder universale oder partikuläre Erscheinungsbilder. Von dieser Grundlage her entfaltet der Verfasser sowohl das Verfassungsrecht als auch den Vollzug des kirchlichen Auftrags, was meist als Ordnung des kirchlichen Lebens umschrieben wird. Die kirchliche Verwaltung und Gerichtsbarkeit und ein Abschnitt über "Staat und Kirche« hat mehr orientierenden Charakter. Im ganzen ist es angenehm, daß der Verfasser auch für die spröden Dinge das Verständnis öffnet. Ein dankenswertes Lehrbuch und auch für den interessierten Nichtfachmann eine gelungene "Einführung in das Kirdienrecht«.

Oberkirchenrat Dr. Pabst *Düsseldorf*

Kaiser, Gerhard: Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland, ein Beitrag zum Problem der Säkularisation. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag 1961. 302 S. 32,- DM.

Kramer, Ralf: Nation und Theologie bei Joh. H. Wichern. Hamburg: Friedrich Wittig Verlag 1959. 196 S.

Die beiden Bücher berühren sich in der Thematik. Das Buch von *Kaiser* ist das umfassendere. Es geht dabei um die Frage, wieso ausgerechnet der Pietismus von jeher eine solche Schlagseite zum Patriotismus gehabt hat, womit das zusammenhängt? Denn das ist doch bei einer Bewegung, die für sich oft und gern eine handfeste Bibelgläubigkeit in Anspruch nimmt, gar nicht selbstverständlich. Kaiser hat eine erstaun-

liche Menge Material aus der Zeit zwischen dem Abklingen des strengen Pietismus und der Romantik Schleiermachers zusammengetragen und, nach Ideengruppen (z, B. Nation, Staat und Pietismus, das innere Vaterland, patriotische Erweckung, Stände und patriotische Eliten, patriotischer Blut- und Wundenkult) geordnet, verarbeitet.

Es ist sagenhaft, was dabei an Spekulationen herauskommt bis hin zur Blasphemie. Der Verf. meint, wesentliche Gefahrenpunkte, die im pietistisch beeinflußten Patriotismus aufgezeigt wurden, seien nur spezielle Ausprägungen allgemeiner Krisenherde; denn Varerlandsvergottung, Gefühlsfanatismus, nationales Sendungsbewußtsein, religiöser und oft speziell christlicher Färbung, seien in allen europäischen Spielarten des Nationalismus anzutreffen, wenn sie auch im deutschen Nationalgefühl besonders tief eingewurzelt sind und eine ganz individuelle Gestalt angenommen haben. Das ist richtig, aber trotzdem kann man nur staunen über das, was in jener Zeit auch von christlichen Theologen zusammenphantasiert worden ist.

Diesen Eindruck bestätigt auch das Buch von *R. Kramer,* besonders im ersten Teil, der sich mit dem nationalen Denken der ersten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts (Arndt, Fichte, Schleiermacher) befaßt. Das ist doch einfältigste »DC-Theologis«.

Im Beitrag über Wichern in der 4. Auflage des Evangelischen Soziallexikons (1963) schreibt O. Ohl, in der Kritik an Wichern sei oft auf die Schwächen seiner Theologie und auf die Problematik seines Staatsverständnisses hingewiesen worden. Man habe insbesondere darauf aufmerksam gemacht, daß die Vorstellung vom christlichen Staar Stahlscher Prägung Wicherns programmatisches Denken stark beeinflußt hat. Wicherns Werk, meint Ohl, sei aber letztlich nicht das Ergebnis eines anfechtbaren Denkprozesses, sondern entspringe dem Gehorsam gegenüber dem Gebot der Liebe Christi. Das werde man bei aller Zeitbedingtheit seiner theologischen und politischen Anschauungen wohl anerkennen müssen. Auch das ist richtig. Trotzdem wird man ein beklemmendes Gefühl nicht los, einmal theologisch; denn das war doch die Kirche, die von sich behauptete, »Kirche des reinen Wortes« zu sein, und zum anderen politisch; denn hier wurde eine Nationalisierung und (durchaus einseitige) Politisierung der Kirche betrieben, deren Folgen wir im 19. und, wie Kramer am Schluß zutreffend feststellt, noch im 20. Jahrhundert zu spüren bekommen haben.

Friedrich Karrenberg *Velbert*

Maury, Philippe: Politik und christliche Verkündigung. Stutrgart: Calwer-Verlag 1959. 148 S. 8,80 DM.

Die Arbeit des jetzigen Leiters der Informationsabteilung der Ökumene gibt Vorlesungen wieder, die im Protestantischen Studienzentrum in Genf, 1957, gehalten worden sind. Der Verfasser erhebt weder den Anspruch, ein systematisches Werk verfassen noch eine politische Ethik im eigentlichen Sinne entwickeln zu wollen. Dennoch stellt sein Buch einen wertvollen Beitrag zu der heute bedrängenden Frage nach dem Verhältnis vom christlichen Glauben und politischen Handeln dar, wie es in Deutschland vor allem in den Arbeiten von Helmut Gollwitzer, Ernst Wolf und anderen einer weiteren Klärung nähergebracht worden ist.

Dem Verfasser geht es vor allem um die Befreiung der Kirche von ihrer Introversion. Seine These, daß eine Kirche, »die nur sich selbst zum Gegenstand ihrer Mission hat, die sich also ausschließlich oder vor allem um ihre Theologie, ihren Verwaltungsaufbau, ihre Erziehungsmethoden und ihr Gemeindeleben bekümmern würde«, nicht nur anstößig wäre, sondern sich selbst zum Tode verurteilen müßte, verdient aufmerksame Beachtung. Der Dienst der Kirche wird im Anschluß an den Ertrag der Barthschen Theologie dahingehend interpretiert, daß sie nicht den weltlichen Ordnungen einen Charakter der Sakralitar zuzusprechen, sondern, wo eine Hypostasierung solcher Ordnungen vorliegt, diese zur radikalen Wirklichkeit zu befreien und daß sie sich mit den Nöten der weltlichen Welt solidarisch zu erklären habe. Eschatologische Nüchternheit in der Beurteilung der Welt und vor allem des politischen Geschehens und eine in der Christologie begründeten Solidarität mit der Welt markieren den Denkweg, den der Verfasser einschlägt.

PI. Dr. ehr. Walther *Hannover*

Bibliographie: Ehe, Familie, Sexualethik, Pädagogik

1. Ehe, Familie, Sexualethik

Baile" Derrick Sherwin: Mann und Frau im ehristliehen Denken. Stuttgart: Klett 1963. 333 S. 29,50 DM.

- Common Sense about Sexual Ethics, New York: Macmillan 1962. 175 S. $ 2.95.

Bassett, Marion Preston: A New Sex Erhics and Marriage Structure. New York: Philosophical Library 1961. 332 S. $ *6.00.*

Bauer, Fritz, u, a. (Hg.): Sexualität und Verbredien, Piseher-Bücherei Nr. 518. 3,60 DM.

Beckmann, joachim, Guido Groeger und Heinrich Gesenius: Kirche und Geburtenregelung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1962. 72 S. 4,20 DM.

Bitter, Wilhelm (Hg.): Krisis und Zukunft der Frau. Ein Tagungsbericht. Stuttgart: Klett 1962. 314 S. 19,80 DM.

Blood, Robert O.: Marriage. New York: The Free Press of Glencoe 1962. 515 S. $ 6.00.

Bovet, Theodor: Ehekunde. Tübingen: Katzmann 1961. 166 S. 9,80 DM.

Cluzat, Anne: Les mysreres de la femme. Paris: Fayard 1961. 192 S. 8,- NF.

Cioole, Roger H.: Let's get Married, St. Louis: Bethany 1962. 96 S. $ 1.95.

DelliQuadri, Fred (Hg.): Helping the Farnily in Urban Society. New York: Columbia Univ, Press 1963. 184 S. $ 4.00.

Donath, Martin: Verschärfter Kampf um Sicherung der Familie. Ev, Welt 1962/8. S. *209-212.*

Dreier, Wilhelm: Familie und Nachbarschaft im Strukturwandel unserer Zeit. Ordo Socialis 1962/5-6. S. 205-217.

Dumas, Franeine: Situation de la fernrne: lois, meers et images. Christianisme Social 1962/11-12. S. 677-713.

Dunstan, G. R.: The Family is not Broken. London: SCM Press 1962. 94 S. 6 s.

Duvall, Evelyn Ruth: Sense and Nonsense about Sex. New York: Association Press 1962. 124 S. $ 0.50.

Eil, Ernst: Junge und Mädchen in der leiblichen Pubertät. Freiburg i. Br.: Lambertus-Verlag 1962. *150* S. 6,80 DM.

Ermecke, Gustav: Zur wissenschaftlichen Diskussion über die kirchliche und theologische Lehre von den »Ehezwecken« und über die »Natur des eheliehen Akres«. Theologie und Glaube 1962/5. S. *350-361.*

Die Familie - tiefenpsychologisch gesehen. Hg. vom Institut f. Psychotherapie u. Tiefenpsychologie e. V. Stuttgart. Stuttgart: Klett 1962. 217 S. *8,50* DM.

Fields, Wilbert j.: Unity in Marriage. Saint Louis: Concordia 1962. 156 S. $ 3.00.

Floridi, Vlisse Alessio: Famiglia e comunismo nel!' U.R.S.S. La Civilcä Cattolica 1962. S. 429 bis 442.

Friedmann, Leonard j.: Virgin Wives; a Study of Unconsummated Marriages. Springfield, 111.: Thomas 1962. 161 S. $ 4.50.

Fuchs, [ose]: Biologie und Ehemora!. Gregorianum 1962. S. 225-253.

- Geburtenregelung und die christlichen Kirchen heute. Stimmen der Zeit 1962/1. S. 49-64.

-- Moraltheologisches zur Geburtenregelung. Stimmen der Zeit 1962/11. S. 354-371.

Gagern, Fr. E. Frhr. u.: Eheliche Partnerschaft. München: Manz 1963. 314 S. *24,80* DM.

Giese, Hans, und V. E. v. Gebsattel: Psydiopathologie der Sexualität. Stuttgart: Enke 1962. 627 S. 63,- DM.

Giesen, Dieter: Geburtenregelung. Trierer Theo!. Zeitsehr. 1961/6. S. 336-354.

- Künstliche Samenübertragung als ethisches und rechtliches Problem. Frankfurter Hefle 1963/5. S. 321-331.

Glaus, Alfred: über Sdrwangerschaftsunterbrechungen und deren Verhütung. Stuttgart: Hans Huber 1962. 112 S. *18,80* DM.

Glouer, Leland E.: Sex Life of the Modern Adult. New York: Belmont 1961. 221 S. $ 0.50.

Gödan, Hans: Die Ehe in der Zerreißprobe. Harnburg: Furche-Verlag 1962. 124 S. DM *2,50.*

Gritschneder, Otto: Darf man unerwünschte Kinder töten? Frankfurter Hefte 1962/12. S. 815-824.

GIOSS, Allred A.: Strangers in Our Midst; Problems of the Homosexual in American Society, Washington: Public Affairs 1962. 182 S. $ 4.50.

Groth, Sepp: Kinder ohne Familie. München: Juventa Verlag 1961. 232 S. *12,80* DM.

Haas, Walther: Leben unter einem Dach. Die Familie damals und heute. Freiburg i. Br.: Herder 1963.2,40 DM.

Harding, Esther: Der Weg der Frau. 5. Auf!. Zürich: Rhein-Verlag 1962. 344 S. *16,80* DM.

Häring, Bernhard: Mariage mixte et Concile. Nouvelle Revue Theologique 1962/7. S. *699-708.*

Hartmann, Albert: Die ethische Indikation. Stimmen der Zeit 1962/2. S. 116-137.

Has, Franziska: Das Verhältnis der unehelichen Eltern zu ihrem Kinde. Berlin und München: Duncker & Humblot 1962. 175 S. 22,60 DM.

Hildebrand, Dietrich von: Der Sinn der Ehe und das Problem der übervölkerung. Stimmen der Zeit 1961/62. S. 185-201.

[aide, Walter: Eine neue Generation? München: Juventa Verlag 1961. 192 S. 11,80 DM.

Janse de [onge, A. L., u. a.: De homosexuele Naaste. Baarn: Bosdi & Keuning 1961. 158 S. *2,90* fl.

[ostoce, Paul: Mehr Särge als Wiegen in Deutschland? Die neue Ordnung 1962/6. S. 401-414.

Kardiner, Abram: Sex and Morality. New York: Maefadden 1962. 266 S. $ 1.75.

Kempe, Tb., u, a.: Homosexualiteit. Pastorele Cahiers 1961/3.

Kentler, Helmut: Der junge Mensch zwischen sozialer Rolle und Person. Die Mitarbeit 1962/4. S. 149-153.

Koch, Gerhard: Ehe-Vorstellung und Ehe-Wirklichkeit. Wege zum Menschen 1962/6. S. 201-212.

Lantz, Hermann R., und E. C. Snyder: Marriage. New York: Wiley 1962. 417 S. $ 6.50.

Locht, Pierre de: Liebe und Ehe im Lichte Gottes. Luzern und München: Rex-Verlag 1963. 195 S. Kt. 9,80 DM; Ln. 11,80 DM.

Malinowski, Bronislaw: Sex, CuIture, and Myth. New York: Harcourt 1962. 346 S. $ 6.95.

Marabini, [ean: Jugend zweier WeIten. Untersuchungen über die sowjetische und amerikanische Jugend. Wiesbaden: Rheinische Verlagsanstalt 1962. 420 S. 16,80 DM.

MarshalI, lohn: La planification familiale: Le point de vue eatholique. Justiee dans le Monde 1962/4. S. 435-451.

Masters, R. E. L.: Forbidden Sexual Behavior and Morality. New York: Julian Press 1962. 431 S. $ 9.50.

– The Homosexual Revolution. New York: Julian Press 1962. 230 S. $ 5.95.

Mayer, August: Emanzipation, Frauentnm, Muttertum – Familie und Gesellschaft. Stuttgarr: Enke 1962. 63 S. 5,- DM.

Mehl, Roger: Societe et arnour. Problemes ethiques de la vie familiale. Genf: Labor et Fides 1961. 231 S. 9,- sFr.

– Consequences de I'indusrrialisarion sur la famille, Christianisme Social 1962/11-12. S. 714-727.

Morse, Benjamin: The Homosexual. Derby, Conn.: Monarch 1962. 158 S. $ 0.50.

Muchow, Hans Heinrich: Jugend und Zeitgeist. Hamburg: RowohIt 1962. 267 S. 4,40 DM.

Müller-Freienfels, Wolfram: Ehe und Recht. Tübingen: Mohr 1962. 362 S. Kart. 34,- DM; Ln. 39,- DM.

Perico, Giacomo: Aspetti morali dell'informazione sessuale. Aggiornarnenri soeiali 1962/6. S. 365–382.

Petzelt, Alfred: Kindheit – Jugend – Reifezeit. 4. Auf!. Freiburg i. Br.: Lambertus-Verlag 1962. 268 S. 19,80 DM.

Plattner, Elisabeth: Jugend im Reifealter. Stuttgart; Klett 1962. 410 S. 19,50 DM.

Probleme der Integration der Jugend. Berlin: Duncker & Humblot 1962.121 S. 14,80 DM.

Quay, Paul M.: Contraceprion and Conjugal Love. Theologieal Studies 1961. S. 18-40.

Ringeling, Hermann: Die Frau zwischen gestern und morgen. Hamburg: Furche-Verlag 1962. 148 S. 12,80 DM.

Ritzer, K.: Formen, Riten und religiöses Brauchtum der Eheschließung in den christlichen Kirchen des ersten Jahrtausends. Münster: Aschendorff 1962. 392 S. 42,- DM.

Schnell, Hugo: Die katholische Mischehenpraxis. Lutherische Monatshefte 1962/1. S. 256-263.

Scudder, C. W.: The Family in Chrisrian Perspecrive, Nashville: Broadman 1962. 167 S. $ 3.50.

Snyder, Ross: To Be Lonely: Its Experienee and Structure for a Young Adult. Religion in Life 1962/3. S. 341-351.

Spranger, Eduard: Die gefährdete Jugend in unserer Zeit. Universitas 1963/3. S. 225-236.

Stein, Edith: Die Frau in Ehe und Beruf – Bildungsfragen heute. Freiburg i. Br.: Herder 1962. 165 S. 2,40 DM.

Stewart, Charles William: The Minister as Marriage Counselor. New York: Abingdon Press 1961. 223 S. $ 4.00.

Swaab, L. I.: Geburtenregelung in neuer Form. Die orale Antikonzeption. Heidenheim: Hoffmann 1963. 120 S. 8,50 DM.

Tashman, Harry F.: The Marriage Bed. New York: Ace 1962. 190 S. $ 0.50.

Thomae, Hans: Die Deutung jugendlichen Seins. Universitas 1962/6. S. 621-626.

Trese, Leo lohn: Parent and Child. New York: Sheed and Ward 1962. 186 S. $ 3.50.

Wilkens, Erwin: Die römisch-katholische Praxis der unauflöslichen Ehe. Die Mitarbeit 1963/4. S. 158 bis 174.

Wilson, Colin: Origins of the Sexual Impulse. London: Barker 1963. 268 S. 28 s.

Winch, Robert F., u, a, (Hg.): Seleeted Studies in Marriage and the Family, New York: Holt 1962. 651 S. $ 7.00.

Wrage, Karl Horst: Psychologische und emotionale Faktoren der Empfängnisverhütung. Wege zum Menschen 1962/12. S. 433-441.

Wüstenberg, Kurt: Ehe und Ehescheidung nach heutigem Recht. Universitas 1962/8. S. 871-876.

Zodrow, Leo: Die Doppelbelastung der Frau in Familie und Erwerbsberuf. Stimmen der Zeit 1963/5. S. 366-377.

2. Pädagogik

Arnold, Wilhelm: Begabungswandel und Begabungsformung – Der heutige Stand der Begabtenpsychelogie, Universitas 1962/12. S. 1307-1316.

Ascher, Paul: Schule und pluralistische Gesellschaft. Sozialer Fortschrift *1961112.* S. 263-269.

Baerwald, Friedrich: Katholische Schulen im amerikanischen Pluralismus. Die neue Ordnung *1962/2.* S. 122-129.

Ballau/f, Theodor: Systematische Pädagogik. Heidelberg: Quelle und Meyer 1962. 184 S. 16,- DM.

Bausinger, Hermann: Volkskultur in der technischen Welt. Stuttgartr Kohlhammer1961.217S.14,80DM.

Beiträge zur sozialistischen Erziehungs- und BUdungsarbeit. Berlin: Volk und Wissen 1962. 124 S. 5,- DM-Ost.

Bell, Robert R. (Hg.): The Sociology of Education, Homewood, Ill.: Dorsey Pr. 1962. 368 S. $ 8.65.

Berget, Gaston: L'Homme moderne et son education. Paris: Presses Universitaires de France 1962. 368 S. 18 NF.

Blair, Glenn Myers: Educational Psychology, 2. Auf!. New York: Macmillan 1962. 678 S. $ 7.00.

Bornemann, Ernst: Erziehungsberatung. München: Reinhardt 1963. 160 S. 14,- DM.

- *und Gustav v. Mann* (Hg.): Handbuch der Sozialerziehung. 3 Bde. 1. Bd.: Grundlegung der Sozialerziehung. Freiburg i. Br.: Herder 1963. 450 S.

Brezinka, Wolfgang: Erziehung als Lebenshilfe. 2., neubearb. u. erw. Auf!. Stuttgart: Klett 1961. 404 S. 19,80 DM.

Burkert, Adol]: Erziehung. Theorie und Praxis in evangelischer Sicht. München: Claudius Verlag 1963. 230 S. 13,80 DM.

Dietz, Heinrich: Schule und jugendliche Existenz. Ein Bild der höheren Schule in unserer Zeit. Stuttgart: Klett 1962. 320 S. 17,80 DM.

Eckstein, Ludwig: Pädagogische Situationen im Lichte der Erziehungsberatung. Stuttgarti Klett 1962. 215 S. 17,50 DM.

Eggersdorjer, Franz X.: Jugenderziehung. München: Kösel 1962. 396 S. 19,50 DM.

Erlinghagen, Karl: Grundfragen katholischer Erziehung. Freiburg i. Br.: Herder 1963. 104 S. 4,80 DM.

Evans, Kathleen M.: Sociometry and Education, London: Routledge & Kegan Paul 1962. 150 S. 18 s.

Flitner, A.: Artikel »Pädagogische Soziologie« in RGG VI. 3. Auf!. S. 217-220.

Franz, Alfred: Pragmatische Erwachsenenbildung. Gewerkschaftliche Monatshefte *196212.* S. 97-106.

Fry, lohn R.: A Hard Look at Adult Christian Education. Philadelphia: Westminster Press 1961. 150 S. $ 3.50.

Gerstenmaier, Eugen: Die Bildung und die Macht. Die Deutsche Universitätszeitung *1962/7.* S. 3-8.

Glaeser, Friedrich: Existenzielle Erziehung. München: Reinhardt 1963. 262 S. 18,- DM.

Gross, Carl H.: School and Society. Boston: Hearh 1962. 666 S. $ 7.25.

Groves, Harold Martin: Education and Economic Growth. Washington: Comm. on Educ. Finance, Nat!. Educ. Assn. 1961. 58 S. $ 1.00.

Halsey, A. H. u. a. (Hg.): Education, Economy, and Society. NewYork: Free Pr. of Glencoe 1961. 625 S. $ 7.50.

Hammelsbeck, Oskar: Volksschule in evangelismer Verantwortung. Bochumr Kamp 1962. 167 S. 3,80 DM.

Hastenteufel, Paul: Jugendbewegung und Jugendseelsorge. Geschichte und Probleme der kath, Jugendarbeit im 20. Jh. München: Köse11962. 117 S. Br. *6,50* DM; Ln. 8,80 DM.

Hentig, Hartmut u.: Wie hoch ist die höhere Schulej Stutrgartr Klett 1962. 56 S. 3,80 DM.

Die Herausforderung des Pädagogen durch die heutige Zeit. Heidelberg: Quelle & Meyer 1963. 108 S. 9,50 DM.

Heuser, Adol]: Die katholische Schule, Bodiume Kamp 1962. 182 S. 4,80 DM.

HUker, Franz: Vergleichende Pädagogik. Einführung in ihre Geschichte, Theorie und Praxis. Münehern Hueber 1962. 184 S. 7,80 DM.

Hodgson, Harold R.: Protestantism and Education, Religion in Life *1962/2.* S. 196-208.

Hugbes, Emmet lohn (Hg.): Education in World Perspective. New York: Harper & Row 1961. 201 S. $ 4.75.

Hutb, Albert: Kontrollpunkte im menschlichen Reifen. Freiburg i. Br.: Herder 1962. 124 S. 4,80 DM.

Kiesinger, Kurt Georg: Einheit der Bildung in der Vielfalt der Wissenszweige. Universitas *1962/4.* S. 337-344.

- Staatsbürgerliche Erziehung und internationale Verständigung. Konstanz: Bahn 1963. 40 S. 1,80 DM.

Kob, [an peter: Erziehung in Elternhaus und Schule, Stuttgarr: Enke 1963. 130 S. 19,- DM.

Kriekemans, Albert: Pedagogie generale, Louvain: Editions Nauwelaerts 1962. 462 S. 270 bFr.

Kübler, Paul: Die deutsdie Hochschule in Staat und Gesellschafl, Gewerkschaftliche Monatshefte *1963/1.* S. 34--41.

Ladd, Edward T. (Hg.): Social Aspekts of Education. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Halll962. 388 S. $ 5.75.

Lattke, Herbert: Sozialpädagogische Gruppenarbeit. Freiburg: Lambertus-Verlag 1962. 394 S. 38,50 DM.

Lehmann, Herbert: Jugenderziehung in der Welt der Arbeit. Stuttgart: Klett Verlag 1962. 136 S. *6,80* DM.

Lemberg, Eugen (Hg.): Das Bildungswesen als Gegenstand der Forschung. Heidelberg: Quelle & Meyer 1963. 312 S. 19,- DM.

Little, Lawrence C.: Foundations for a Philosophy

of Christian Education. NashvilIe: Abingdon Press 1962. 240 S. $ 4.00.

Lückert, Heinz-Rol] (Hg.): Handbuch der Erziehungsberatung. München: Reinhardt 1962. 2 Bde. Etwa 1000 S. Etwa 56,- DM.

Luther, Wilhelm: Gedanken über Wesen und Kern der Hochschulreife. Studium Generale 1963/5. S. 280-303.

März, Fritz: Erzieherische Existenz. München: Kösei 1963. 109 S. Kt. 5,80 DM; Ln. 7,80 DM.

Methoden der politisch-moralischen Erziehung der Schule. Berlin: Volk und Wissen 1963. 112 S. 5,- DM-Ost.

Moor, P.: Die Bedeutung *des* Spieles in der Erziehung. Stuttgartr Huber 1962. 151 S. 9,80 DM.

Müller, Valentin: Das »Bildungsmonopol«, Zeitsehr. f. Politik 1961/3. S. 218-234.

Perquin, Nicolaas: Pädagogik. Düsseldorf: Patrnos 1961. 328 S. 19,80 DM.

Pöggeler, Franz: Eltern als Erzieher. Osnabrück: Fromm 1962. 210 S. 4,80 DM.

Pounds, Ralph L., und Robert L. Garretson: Prineiples of Modern Education, New York: MaemiIIan 1962. 465 S. $ 6.25.

Probleme der Schulentwicklung nach dem XXII. Parteitag der KPdSV. Berlin: Volk und Wissen 1962. 176 S. 5,- DM-Ost.

Roggenkamp, [ose]: Die sowjetische Erziehung. Düsseldorf: Patmos 1961. 184 S. 6,80 DM.

Röhrs, Hermanns Die Schulfrage in der gegenwärtigen Gesellschaft. Heidelberg: Quelle & Meyer 1962.120 S. 9,– DM.

Schimmelpfeng, Hans: Die Kirche und der zweite Bildungsweg. Deutsches Pfarrerblatt 1962/3. S. 49 bis 53.

Sdnndler, Isidor (Hg.): Religiöse Erziehung und Unterweisung in der Volksschule, München: Kösel 1961. 494 S. Kt. 16,80 DM; Ln. 19,80 DM.

Schreeb, Gerhard: Jugend und Politik. München: Don Boseo Verlag 1963. 40 S. 2,80 DM.

Schulze, F,ritz: Aufbau einer pädagogischen Psychologie. München: Kaiser 1961. 132 S. 6,90 DM.

Seidmann, Peter: Moderne Jugend. Eine Herausforderung an die Erzieher. Zürich: Rascher 1963. 260 S. 19,- DM.

Spillmann, Emil (Hg.): Kind und Evangelium. Basel: Majer 1961. 344 S. 22,50 sFr.

Spranger, Eduard: Das Gesetz der ungewollten Nebenwirkungen in der Erziehung. Heidelberg: Quelle & Meyer 1962. 129 S. 5,40 DM.

Stahl, Walter: Education for Demoeraey in West Germany. NewYork: Praeger 1961. 356 S. $4.50.

Stein, Erwin: Elternhaus und Schule. Zeitwende *196312.* S. 81-90.

Strunz, Kurt: Pädagogisch-psychologische Praxis an höheren Schulen. München und Basel: Ernst Reinhardt 1962. 580 S. 24,- DM.

Thun, Theophil: Die religiöse Entscheidung der Jugend. Stuttgart: Klett 1963. 341 S. 19,50 DM.

Ulicb, Robert: Menschheitliche Impulse in der amerikanischen Pädagogik. Studium Generale 1962/12. S. 790-798.

Vaizey, [obn: The Eeonomies of Edueation. New York: The Free Press of Gleneoe 1962. $ 4.00.

Vergleichende Pädagogik. Berlin: Volk und Wissen 1963. 112 S. 5,- DM-Ost.

Waller, Willard Walter: The Soeiology of Teaching. New York: Russell & Russe1l1961. 467 S. $ 8.50.

Wegmann, Rudol]: Der Urfeind der Erziehung. Freiburg i. Br.: Herder 1962. 144 S. 4,80 DM.

Weinstock, Heinrich: Erziehung ohne Illusionen. Heidelberg: Quelle & Meyer 1963. 136 S. 14,80 DM.

WeIter, Rush: Edueation and Democracy, New Yotk: Columbia University Press 1962. 352 S. $ 6.75.

Wolf, Karl: Die Gerechtigkeit des Erziehers. Münehern Kösel1962. 78S. Br. 5,50DM; LnJ,SODM.

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

Herrn Professor Dr. Hendrik van Oyen zum 65. Geburtstag am 24. Oktober 1963

Sehr verehrter, lieber Herr Kollege!

Sie haben einmal an hervorgehobener Stelle erklärt, die evangelische Ethik müsse »unter der Direktive der Anwaltschafi des Geistes« ausgeführt werden. Dies haben Sie folgendermaßen erläutert: »Ein Handeln aus dem Glauben an die Königsherrschafi Christi in der Welt ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß der Geist Gottes, der Heilige Geist, den Menschen lehrt und in alle Wahrheit leitet. Unter dieser Führung gilt es auf zwei Stimmen zu hören. Einerseits auf die Botschafi [esu an die Welt, andererseits auf die Stimme der Welt in ihrer Not und Anfechtung. Das Wort Jesu aber ist als das Wort Gottes ein Eingehen auf das menschliche Wort der Anfechtung und der Not. Wer um dieses Eingehen weiß, sieht das eigene Leben als Aufruf zu diesem Einsatz, er ist berufen zur Anwaltschafi des Geistes als Begnadigung **zur** *Lebensgemeinschafi mit den Mitmenschen. Wie der Rechtsanwalt zwar um die Gebrechen und Nöte seines Klienten weiß, aber auch um dessen Menschlichkeit und Bedürfnis nach Hilfe, während er selber sich des Auftrages zur Hilfe und Bereitschaft bewußt ist, so weiß der Gläubige um die Not der Welt und um die eigene Solidarität mit dieser Not; zugleich aber weiß er sich berufen zur Hilfe, weil ihm selber Freimachung und Auftrag geschenkt wurde.«**

Daß Sie Ihr Leben so verstehen, wie Sie es hier beschrieben haben - dafür möchten wir Ihnen anläßlich Ihres 65. *Geburtstages herzlich danken. Das hat uns mit Ihnen zusammengeführt in der Arbeit an dieser Zeitschrifi, der es um nichts anderes gehen kann als darum, »daß das Gebot [esu Christi mitten in der konkreten Wirklichkeit gehört werde, mitten in der geistigen Begrenztheit des Menschen, aber auch unter der geistigen Aufgeschlossenheit für die Wahrheit der Verheißung, daß Gott alle Dinge neu machen kann und neu machen soill«.*

Wir möchten Ihnen und wir können uns und den Lesern dieser Zeitschrifi nur wünschen, daß unsere Zusammenarbeit noch recht lange in der gleichen Weise wie bisher fortgesetzt werden möge. Daß Sie unser Senior sind, ist uns dank Ihres unermüdlichen Mitwirkens und Ihrer offensichtlich jugendlichen Frische bisher kaum zum Bewußtsein gekommen. Möge Ihnen diese jugendliche Krafi recht lange erhalten bleiben!

Im Namen der Herausgeber
der Zeitschrifi für Evangelische Ethik:
Wolfgang Schweitzer

---

* Dies und das folgende Zitat sind entnommen dem Buch: Evangelische Ethik, I. Grundlagen, Basel 1952, S. 8f.

Soziologische Aspekte des Todes"

Ein Versuch über einige Beziehungen der Soziologie zur Philosophischen Anthropologie

VON CHRISTIAN VON FERBER

... Todeserfahrung und Lebenserfahrung bilden von Anfang an eine Einheit, weil in der Verkörperung die Entkörperung als ihr Gegenzug mitenthalten ist. Im Außenfeld des Handeins gehören »Nicbt« und »Leere« als Hintergrund und Gliederungsschema zu dem in zerstreuten Dingen aufgesplitterten Realitätsbild; Kommen und Verschwinden, Machen und Zerstören sind ihre hantierbaren Obergangsweisen, und erst das vom unmittelbaren Bezug zur Praxis sich lösende Denken entdeckt an ihnen begriffliche Schwierigkeiten und die Rätsel des Werdens und Vergehens, des Nichts und des Seins.

Helmsah Plessner, Conditio Humana, 1962

Die im akademischen Leben, wie in allen auf Leistungskonkurrenz gestellten Sozialbereichen, besonders üppig blühende Gossip charakterisiert die Soziologie unter anderem als eine säkularisierte Form der Seelsorge. Die Soziologen - darauf weist man mit Schmunzeln hin - verstünden es wie die Pfarrer, über jedes Thema zu reden. Ja, den Theologen fiele es gegenwärtig leicht, ihre Predigten wieder streng an die Auslegung eines Bibelwortes zu binden, da die Soziologen die gebildete Unterhaltung über Zeitfragen vollauf zu bestreiten wüßten. In der Tat gibt es naheliegende Versuchungen für den Soziologen, die seiner Disziplin gezogenen Grenzen unkritisch zu überschreiten. Der offene Horizont möglicher methodischer Grundlegung, der Selbstbehauptungszwang im Kreise arrivierter Disziplinen, die Nähe zur sozialen Wirklichkeit und zu einer Offentlichkeit, deren Einstellung zur Wissenschafl: zwischen bewundernder überschätzung und Furcht geteilt ist - sie schaffen ein Klima, in dem abenteuernder Dilettantismus, aber auch selbstquälerische Skrupel zum wissenschaftlichen Fortschritt beitragen. Es hieße die Situation unseres Faches verkennen, ja, man würde ihm fruchtbare Irrwege verwehren, das heißt, eben die Methode versagen, die ein so kritischer Forscher wie *R. K. Merton* als »serendipity pattern« der Soziologie ausdrücklich zugesteht, wollte man aus konventionellen Rücksichten die Freiheit soziologischen Fragens beschränken.

Eine soziologische Analyse der gesellschaftlichen Todeserfahrung - wie abwegig ein derartiges Thema auch zunächst erscheinen mag - rechtfertigt sich aus den konventionellen Fragerichrungen der Soziologie. Auffällige empirische Befunde, die eine spezifische Haltung gegenüber dem Sterben verraten, das theoretische Motiv, eine Fundierung der soziologischen Theorie an der Nahtstelle zu versuchen, an der sich Individuum und

---

* *In memorlam Otto Schmidt,* 1898-1962, *ordentlicher Professor für Gerichtliche Medizin an der Universität Göttingen.*

Gesellschaft unausweichlich begegnen, und schließlich das sozial-kritische Anliegen, die Würde des Menschen in und gegenüber gesellschaftlichen Zugriffen zu behaupten, vereinigen sich in dem Versuch einer Ortsbestimmung des Todes in unserer Gesellschaft. Das Todesthema bleibt nicht länger der schönen Literatur und der Philosophie allein vorbehalten, sondern auch die empirischen Sozialforscher haben sich der subjektiven Seite des Todes ebenso angenommen wie die »Chefideologen« des Marxismus. Sterben und Tod sind in ihrer Bedeutung für das Leben, die Lebensführung und das Lebensgefühl zum Gegenstand wissenschaftlicher Beschäftigung geworden. Und ferner, auf welchem Gebiet käme die gesellschafl:liche Verfassung der Individuen wohl plastischer zum Ausdruck als in der Erfahrung des Todes, den jeder für sich allein stirbt und dessen unausweichlicher Drohung zugleich sehr viele gesellschafl:liche Einrichtungen ihr Dasein verdanken? (Erinnert sei in diesem Zusammenhang lediglich an die drastische Senkung der Sterblichkeit im Zuge der Industrialisierung.) Und schließlich ergibt sich angesichts des Todes und der durch ihn vermittelten Einmaligkeit des Lebens eine letzte Prüfung der Ansprüche, die die gesellschafl:lichen Mächte an das Individuum stellen - und nicht nur in den Gesellsdiaflen, die um ihrer Selbstbehauptung willen dem einzelnen den Einsatz des Lebens als äußerste Leistung für das Kollektiv abverlangen. Empirie, theoretische Bedürfnisse und Sozialkritik, also die herkömmlich unterschiedenen Ansätze soziologischer Forschung, finden in der Explikation der gesellschafl:lichen Todeserfahrung einen fruchtbaren Gegenstand der Bearbeitung vor.

Von unserem empirischen Wissen her können wir das Todesproblem in unserer Gesellschafl: als einen »Topos- bezeichnen, dessen Kommunikation außerordentlich behindert ist. Die Hilflosigkeit gegenüber dem Sterbenden, wie wir sie in den Krankenhäusern beobaditent, die Verlegenheit bei Todesfällen, wie sie der Mangel oder die Beliebigkeit der zugehörigen Konventionen verraten, bestätigen sich in Untersuchungen der Sozialforscher, die - auch das kennzeichnet die Unsicherheit – im Auftrage von Beerdigungsinstituten- oder aus theoretischem Interesse durchgeführt wurden. Die Kommunikationshemmung, die mangelnde Mitteilungsfähigkeit von Inhalten der Todeserfahrung, tritt überzeugend in einer amerikanischen Studie hervor, die psychosomatische Reaktion und verbales Ausdrucksverhalten in Verbindung mit Todesvorstellungen beobachtet hat>. Danach beant-

1. Die Hilflosigkeit beginnt bei den fehlenden Sterbezimmern in den Krankenanstalten; für die Agonie sgenüge« das Badezimmer oder eine provisorisch abgeteilte Ecke im Flur. Wenn es zum Sterben kommt, ist die »Funktion« der Schwestern und Ärzte erfüllt. Konnte noch *Rilke* in *den* Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge (1912) vor der Neuartigkeit dieser Sterbesituation erschrecken, so liest sich seine Schilderung heute wie ein ins Poetische abgeglittener Tatsachenbericht, der die üblichen zivilisationskritischen Klischees seiner Zeit benutzt (Massenproduktion – Proletarisierung - Anonymität – Technisierung): »... Jetzt wird in 559 Betten gestorben. Natürlich fabrikmäßig. Wer gibt heute noch etwas für einen gut ausgearbeiteten Tod? Niemand. Sogar die Reichen, die es sich leisten könnten, ausführlich zu sterben, fangen an, nachlässig und gleichgültig zu werden; der Wunsch einen eigenen Tod zu haben, wird immer seltener. Eine Weile noch, und er wird ebenso selten sein wie ein eigenes Leben ... Voilà votre morr, monsieur. Man stirbt wie es gerade kommt; man stirbt den Tod, der zur Krankheit gehört, die man gerade hat (denn seit man alle Krankheiten kennt, weiß man auch, daß die verschiedenen letalen Abschlüsse zu den Krankheiten gehören und nicht zu den Menschen)« (Inselausgabe, S. 13).
2. *Ernest Dichter:* Strategie im Reich der Wünsche, Düsseldorf 1961.
3. *Irving E. Alexander* und *Arthur M. Adlerstein:* Studien zur Psychologie des Todes, in: Perspektiven der

worten wir Mitteilungen, die sich auf den Tod beziehen, »mit gesteigertem Affekt«, wir »reagieren auf dem physiologischen Niveau, wie wenn wir intensiv beeinflußt wurden«, während unser übriges Verhalten, vor allem die verbale Bewältigung der Situation, nur schwache Anteilnahme verrät. Die kulturelle Umgebung scheint, ungeachtet der Erregung des sympathischen Nervensystems, die Todesvorstellungen auslöst, diesen Gegenstand aus dem Bewußtsein zu verdrängen. Soweit die Ergebnisse einer methodisch sehr sorgfältig überlegten Studie aus den Vereinigten Staaten. Sie finden eine unerwartete Parallele in Beiträgen, die der polnische Philosoph *Adam Schaff* unlängst veröffentlichte und mit denen er der traditionellen Vernachlässigung der Todesproblematik im Marxismus-Leninismus den Rücken kehrr'. Zu einer dogmatischen Beschäftigung des Marxisten mit dem Todesproblem sah Schaff den Anlaß in eben diesem Widerspruch, daß die weltanschauliche Verdrängung von Sterben und Tod an elementaren menschlichen Bedürfnissen achtlos vorübergeht. Ein Widerspruch, den eine Lehre mit totalen Ansprüchen an den Menschen nicht ungeprüfl auf sich beruhen lassen kann. Schaff schreibt: »Solange Menschen sterben ... wird die Frage nach dem Sinn des Lebens und nach seinem Wert gültig bleiben ... Jede Theorie, die eine Weltanschauung sein will, muß eine Antwort auch auf diese Frage geben.« Der Marxismus kann es sich nicht leisten, diese Frage als töricht beiseite zu lassen. »Denn - so heißt es weiter - der Kampf um die Gemüter der Menschen, den der Marxismus gegen die idealistischen Richtungen führt, kann nur gewonnen werden, wenn er diese Probleme übernimmt und ihnen eine andere, eigene Lösung gibt.« Ein bemerkenswerter Versuch, so scheint es mir, die offizielle Kommunikationshemmung, die weltanschauliche Sperre zu durchbrechen und einer Diskussion über die gesellschaftliche Bedeutung des Todes Raum zu geben.

II.

Die geschilderte Situation, in der die Menschen unserer Zivilisation dem Tod begegnen und in deren Ausschmückung man um Details nicht verlegen ist[5], reizt zu einer anthropologischen oder sozialgeschichtlichen Interpretation, für die Autoritäten leicht aufzubieten sind.

Zunächst - um mit dem Gesichtspunkt einer vergleichenden Verhaltenslehre zu beginnen - könnte die äußere Gleichgültigkeit gegenüber dem Tod, das Ablehnen einer müßigen Spekulation über das Sterben als Ausdruck der Freiheit des Menschen gewertet werden, in die Sphäre seiner Kommunikation, seiner Situationsbewältigung und Weltauslegung, Elemente aufzunehmen oder auch sie zu streichen. Dabei bewährt sich die Freiheit des Menschen, seine Existenz selbst festzustellen und in den Konventionen seiner Ausdrucksmög-

Persönlichkeitsforschung, herausgegeben von C. *Brengelmann* und *Henry P. David*, Bern und Stuttgart 1961.

4. In: Przeglad Kulturalny und Nowe Drogi, zir, nach einem Leitartikel von *Hansjakob Stehle* in der FAZ, Nr. 85 vom 12. 4. 1961.

5. Zufällig erfuhr ich von einem Gespräch über den Tod im Religionsunterricht der Berufsschulen. Nach der Einführung zum Thema wollte die Lehrerin ihre Schüler dazu veranlassen, ihre eigenen Gedanken beizutragen. Nach längerem Schweigen erhielt sie auf direktes Zufragen die weitere Erörterung erübrigende Antwort: »Ja nun, Frollein, kaputt ist eben kaputt!« - Für die tristen Perspektiven, in die die Sowjetideologie den Tod rückt, vgl, A. Buchholz: Der Kampf um eine bessere Welt, 1960, S. 1741f.

lichkeiten auf die Dauer festzuhalten, offenbar besonders eindrücklich gegenüber den Grundcharakteren des Lebens: Geburt - Tod - Jugend - Alter - männlich - weiblich. Geschlechter- und Altersrollen sind - wie die Kulturanthropologie überzeugend gezeigt hat - variabel angelegt und entfalten im Vergleich der Kulturen Unterschiede bis zur Gegensätzlichkeit. »Ebenso zeigt das Verhältnis zu Geburt, Altern und Tod eine nahezu uferlose Variabilität ... Der Verkehr mit den Verstorbenen kann für die gesamte soziale Ordnung konstitutiv sein; an den Tod können sich Verpflichtungen knüpfen, die das ganze Leben formen-wir können ihn aber auch sozial zu ignorieren versuchen.es Bewahrt eine solche Grundauffassung, die der soziokulturellen Selbstbestimmung des Menschen einen weiten Freiheitsspielraum zubilligt, vor einer vorschnellen Festlegung anthropologischer Verhaltensstrukturen, hält sie von einer naiven Fixierung des Menschen ab, so entbindet sie anderseits doch nicht von der - damit erst gestellten - Aufgabe, der eigentümlichen Bewertung bestimmter Elemente, zum Beispiel des Todes, in Zusammenhang einer Kultur nachzuspüren. Nicht nur verschiedene Auffassungen vom Tode oder unterschiedliche Verpflichtungen gegenüber den Verstorbenen - um in unserem Problemzusammenhang zu bleiben - werden dann in ihrer Eigenart allererst verstanden, sondern auch die soziale Ignorierung des Todes, in der sich archaische Kulturen mit der industriell-technischen Zivilisation begegnen, tritt aus dem Dunkel einer vordergründigen Bestandsaufnahme, in der alle Katzen grau sind, in das Licht präziser Aussagen. Denn das Verhalten einiger Eingeborener, die mit ihren Toten als weiterhin Lebenden (sozusagen in einem anderen Aggregatzustand) verkehren und im Tode einen unglücklichen Zufall erblicken", weist offenbar nur sehr lose Beziehungen zu scheinbar ähnlichen Gewohnheiten auf, über die die Marktpsychologie der amerikanischen Beerdigungsinstitute zu berichten weiß. Danach wünschen die Angehörigen eines Verstorbenen, daß während der Begräbnisfeier von ihm als einem noch Lebenden gesprochen wirds, Und ferner gilt es als Topos unserer Kultur, den Tod als Unglücksfall, als Kunstfehler der medizinisch-technischen Anstrengungen darzustellen, die zu seiner Abwendung unternommen werden",

Zum Verständnis unseres Verhaltens zu Sterben und Tod leistet daher die These von der Variabilität menschlicher Kulturen, die diese sogar im Hinblick auf Elementarphänomene der menschlichen Existenz voneinander auszeichnen, einen unbeabsichtigten Beitrag. Zunächst macht sie es sinnvoll, nach den soziokulturellen Bedingungen der Todesauffassung in industriell fortgeschrittenen Ländern zu fragen. Die offenkundigen Verschiedenheiten in den Spekulationen über den Tod - sie haben die Philosophen immer wieder beschäftigt -, vor allem aber die jeweils anders »rnotivierte« oder soziokulturell

---

6. *Heinrich Popitz:* Soziale Normen, in: Europäisches Archiv für Soziologie 11 (1961), S. 185-198.
7. »Tod, religionsgeschichtlidr«, RGG 3. Auf!. In wie starkem Maße es für unsere Fragestellung an fundierten religionsgeschichtlich vergleichenden Untersuchungen mangelt, belegt dieser Beitrag, der im wesentlichen unverändert aus der vorigen Auflage übernommen wurde.
8. *Ernest Dichter,* a.a.O. S. 176 ff. u, a.
9. Ebd.; vgl, ferner *Sigmund Freud:* Zeitgemäßes über Krieg und Tod, Gesammelte Werke, Bd. *10,* London 1946, S. 324-355: »Was den Tod eines andern betrifft, so wird der Kulturmensch es sorgfältig vermeiden, von dieser Möglichkeit zu sprechen ... Wir betonen regelmäßig die zufällige Veranlassung des Todes, den Unfall, die Erkrankung, die Infektion, das hohe Alter und verraten so unser Bestreben, den Tod von einer Notwendigkeit zu einer Zufälligkeit herabzudrücken« (S. 342).

„definierte« Indifferenz gegenüber dem Todesproblem provozieren die Frage nach den Mechanismen, die eine kommunikative Materialisation der Todeserfahrung leisten bzw. auf weite Strecken unterbinden. Darüber hinaus aber erzwingt diese These eine Reflexion über die *praktische* Bedeutung, die der Einsicht in die Freiheit des Menschen zukommt, über die soziokulturelle Normierung seines Verhaltens, seine Selbstbestimmung, zu verwirklichen. Denn welchen Wert hätte das Wissen um die variable Gestaltungsfähigkeit des Menschen, der sein gesellschafl:liches Verhalten und seine kulturellen Institutionen frei zu produzieren vermag, in unserer Zeit einer bisher unbekannten technischen Beherrschung von Natur und Gesellschafl:, wenn eine solche Erkenntnis rein theoretisch bliebe? Welchen Sinn hätte die Anhäufung von Machtpotentialen, die in unserer technisch hochgezüchteten Zivilisation und bei dem erreichten Organisationsgrad der industriellen Vergesellschafl:ung allerorts stattfindet, wenn die Erkenntnis der soziokulturellen Variabilität des Menschen nicht Bestandteil der *Praxis* würde? Sicherlich ist es nicht unrealistisch gedacht, die Gefahr einer totalitären Pervertierung der Gesellschafl: darin zu suchen, daß die Einsicht in die soziokulturelle Variabilität des Menschen, in die gesellschaftspolitische Veränderbarkeit der »Selbstversrändlidikeiten«, in denen er sich inhaltlich selbst bestimmt, zu einer Art von Geheimwissen der Herrschenden würde. Es ist der Alptraum der Soziologen, daß die von ihnen entwickelten Soziotechniken gerade mit steigendem wissenschafl:lichem Raffinement das ohnehin bestehende Ungleichgewicht von Herrschenden und Beherrschten zu Lasten des gefügigen Materials jeder Herrschafl: verstärken und daß sie selbst im Zuge ihres wissenschafl:lichen Fortschritts sich zu »Sklaven der Macht« herabwürdigen'P, Die Auflösung des gesellschafl:lichen Scheins, der die sozialen Normen zu festen unabänderlichen Einrichtungen verdinglicht und das Wollen der Individuen in die Ohnmacht privater Unverbindlichkeit herabdrückt, wird zum Gebot der Praxis, soll das Wissen um die soziokulturelle Variabilität des Menschen nicht lediglich eine hemmungslose Instrumentalisierung der sozialwissenschaftliehen Forschung legitimieren. Es ist ein tragisches Paradox der gegenwärtigen gesellschaftlichen Konstellation, daß dreierlei sich miteinander verbindet: die Erkenntnis der Freiheit des Menschen gegenüber seiner Naturausstattung, das heißt das Bewußtsein der Unergründlichkeit seiner Natur und damit der Offenheit seiner Zukunft. Die Verfügung über ein ständig wachsendes »Kapital« an technischen Hilfsmitteln, intelligenten Leistungen und sozialer Disziplin, mit anderen Worten, die Fähigkeit, die Geschichte der Menschen verantwortlich zu gestalten. Und schließlich ein zunehmendes Gefühl der Ohnmacht des einzelnen im Kollektiv, eine wachsende Resignation gegenüber der Auslieferung an einen »schweigenden Totalitarismus der Gesellschaft« (Dahrendorf), ja, die Furcht gerade angesichts der Offenheit einer Zukunft, die mehr Enttäuschungen als Erfüllungen zu verheißen scheint.

Mehr noch als diese untergründige Beunruhigung, die angesichts atomarer Vernichtungswaffen und politischer Krafl:akte auf dem - allerdings ständig sich verbreiternden - Pfad kalten Krieges nur zu verständlich erscheint, aber kontrastiert die Phantasielosigkeit sozialer Gestaltung zu dem Wissen um die Freiheit des Menschen und zu dem Arsenal

10. Symptomatisch die Studie von *Loren Baritz:* The servants of power, A history of the use of social seience in American industry, Middletown 1960.

seiner technisch-organisatorischen Mittel. In dem Mangel an gesellschaftlicher Phantasie, in der Gedankenlosigkeit über die Kriterien sozialen und politischen Handelns, in dem Fehlen einer wirklichen Wertdiskussion unter der Maske sogenannter Werturteilsfreiheit tritt die Misere einer gesellschaftlichen Verfassung offen zutage, die den Abstand zu den von ihr selbst gesetzten und daher auch ständig neu zu verantwortenden Selbstverständlichkeiten des Lebens verloren hat. Der Mangel an Distanz zu dem, was gesellschaftlich getan und »verantwortet« wird, in der Praxis nimmt sich merkwürdig aus neben der theoretischen These der Anthropologie, daß für den Menschen die mögliche Distanzierung zu seinem Verhalten, die »exzentrische Position« (Plessner) zur Welt und zu sich selbst ihn als Menschen auszeichnet, die conditio humana konstituiert.

Aus der Perspektive dieses Gegensatzes von theoretischer Freiheit und praktischer Befangenheit gegenüber der soziokulturellen Normenwelt fällt neues Licht auf die soziale Ignorierung des Todes in der industriellen Vergesellschaftung. Denn das memento mori stiftet sehr nachdrücklich eine Distanz zum Hier und Jetzt; der Tod erinnert sehr eindringlich an den »vorläufigen«, »unernsten« Charakter der sozialen Anforderungen, die uns bewußtlos in ihren Bann schlagen, deren gedankenlose Erfüllung zum tierischen Ernst unseres Daseins geworden ist. Ein verbindliches, kommunizierbares Verhältnis zum Tode wiederzugewinnen, heißt also den schweigenden Totalitarismus der Gesellschaft brechen, der jede Diskussion über die gesellschaftliche Disziplin zu verhindern trachtet.

Solange die Fähigkeit, gegenüber seinem Verhalten sich zu distanzieren-ein Vermögen, das den Menschen erst zum Menschen macht -, nicht eine überzeugende, weil allgemein verbindliche Materialisation findet, bleibt die These von der soziokulturellen Variabilität menschlichen Verhaltens eine rein theoretische Erkenntnis, die den »Gebildeten« eine rasche Anpassung an die jeweils herrschende Machtkonstellation erleichtert. Eine soziale Manifestation des Todes, der allem Planen eine äußerste Grenze setzt und damit eine Relativierung aller Ziele bewirkt, leistete eine *praktische* Distanzierung zur sozialen Situation. Eine Materialisierung der Todeserfahrung vermöchte in der Praxis den Abstand zum Verhalten herzustellen, der der theoretischen Einsicht und den technischen Möglichkeiten unserer heutigen Situation entspricht. Offensichtlich trüge ein kommunizierbares memento mori in jedes Verhalten ein kritisches Moment und leistete damit einer »willenlosen Lenkbarkeit intelligenter Massen« *(Gehlen)* Widerstand.

Als *Ergebnis* dieser überlegungen können wir festhalten: Erschien zunächst die soziale Ignorierung des Todes als Ausdruck einer Freiheit des Menschen, in der soziokulturellen Normierung seines Verhaltens sich selbst zu bestimmen - eine Freiheit, die sich offenbar gerade angesichts von Elementarereignissen seiner Existenz bewährte -, so gilt für die praktische Verwirklichung dieser Freiheit genau das Gegenteil. Die Privatisierung der Todeserfahrung, die Verbannung jedes memento mori aus der öffentlichkeit verschüttet einen wesentlichen Zugang, um in der Praxis den Abstand zur sozialen Situation aufrechtzuerhalten, aus dem die Freiheit soziokultureller Selbstbestimmung lebt. Die soziale Ignorierung des Todes in den entwickelten Industriegesellschaften bildet weniger ein Symbol der Freiheit als ein Zeichen für eine verbreitete Unfreiheit aus Gedankenlosig-

keit; sie zeigt ein Zurückbleiben hinter den erreichten theoretischen und technischen Gegebenheiten an.

Das gegenwärtige Verhältnis zum Tode im Modell des culturallag zu interpretieren, das heißt, die Aussparung der Todeserfahrung aus dem öffentlichen Bewußtsein als ein Nachhinken in der kulturellen Verarbeitung der Situation zu deuten, wird nahegelegt durch eine sozialgeschichtliche Interpretation, die die moderne Einstellung zum Tode als Verallgemeinerung eines ursprünglich bürgerlichen Lebensgefühls versteht. Die diesseitige Orientierung bürgerlicher Lebensführung, die sich gegenüber dem kirchlich geprägten Ethos durchsetzt, bietet für Todesgedanken keinen Raum. Eine soziale Ignorierung des Todes setzt sozialgeschichtlich mit dem Aufkommen des Bürgertums ein und nimmt - in der Philosophie und in der Literaturgeschichte - an seinem Schicksal teil. Die Lebens- und Existenzphilosophie und - stark unter ihrem Einfluß, vor allem dem *Diltheys* - die Literaturgeschichte machen in einer spät- oder gar nachbürgerlichen Zeit den Tod zum Thematt, Hält man an der Identifizierung fest, die die soziale Ignorierung des Todes in der Neuzeit der bürgerlichen Lebenshaltung zurechnet, dann haftet dieser Einstellung in der Gegenwart etwas Unzeitgemäßes an. Dieser Frage wenden wir uns jetzt zu.

Geistes- und sozialgeschichtlich gesehen steht das moderne Verhältnis zum Tode im Zeichen einer Entchristianisierung des Weltbildes. Die Aussparung der Todeserfahrung aus der öffentlichkeit erscheint unter dieser Perspektive als Verallgemeinerung einer Haltung, mit der die bürgerlichen Schichten, zu sozialem Einfluß gelangt, gegen die geistige Vorherrschaft einer klerikal bestimmten Lebensanschauung auftraten. In diese Auseinandersetzung zwischen einem sich durchsetzenden bürgerlichen Bewußtsein und kirchlich bestimmten Kreisen gewähren die feinsinnigen Analysen von Bernhard Groethuysen einen überzeugenden Einblick. Die »bürgerliche Welt- und Lebensanschauung«, die in Frankreich während des 17. und 18. Jahrhunderts gegenüber dem geistigen Totalitätsanspruch der Kirche an öffentlichem Einfluß gewinnt, spart den Tod aus; die Ansprüche, die mit der Endlichkeit der menschlichen Existenz erwachsen, werden kulturell nicht bewältigt, sie werden ignoriert. Wie *Groethuysen* – seine Analysen zusammenfassend - es formuliert: »... die gebildeten Laien ." haben den Tod nicht eigentlich verweltlicht, es ist ihnen nicht gelungen, das Bild des Todes in den Gesamtzusammenhang des neuen Bewußtseins zu integrieren. Das Problem des Todes hat keine Lösung gefunden. In dem sonst so klaren Bild, das das bürgerliche Bewußtsein sich geschaffen hat, bleibt etwas Dunkles, Unbekanntes ... Das Problem des Todes als solches tritt immer mehr zurück; das Todeserlebnis verliert immer mehr seine zentrale Bedeutung für das Leben ... Der Bürger ist ein Kind dieser Erde ... Sein Leben genügt ihm. Er bestreitet sozusagen den Primat des Todes.«12 In der geistigen Auseinandersetzung mit der katholischen Kirche, die mit dem Ausschließlichkeitsanspruch einer Verwalterin jenseitiger Heilsgüter die Todesdrohung als Waffe einsetzt, wird das Bürgertum, legitimiert durch seine wirtschaftliche Macht und gestützt

11. Für die Literaturgeschichte siehe die klassische Studie von *Walther Rehm:* Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik, Halle 1928, mit reichen Lireraturhinwcisen, aus denen die Beziehung zur Lebensphilosophie deutlich spricht.

12. Bernhard Groetbuysen: Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich, 1. Band: Das Bürgertum und die katholische Weltanschauung, Halle 1927, S. 130Ir.

auf eine außerkirchliche Kultur, zum ersten modernen Vertreter einer Ignorierung des Todes. Leugnung oder Einbeziehung der Todeserfahrung in den christlichen Heilsplan rückte als Alternative in das Zentrum des Weltanschauungskampfes. An der Bewertung des Todes für die Lebensführung entzündete sich der Gegensatz; die Todesauffassung bildete ein Symbol, an dem sich kirchliche und säkulare Lebensanschauung trennten[13] – ein für unsere Fragestellung sehr aufschlußreicher Vorgang! Wie Groethuysen zeigt, begann die Instrumentalisierung der Todesfurcht im Interesse einer Stützung der kirchlichen Vorherrschaft die Grundlagen des Glaubens selbst zu erschüttern: »Für viele Gläubige ist Gott nichts mehr als ein Gespenst, das Gespenst des Todes.«[14] Und weiter: »Die Furcht wird immer mehr zum treibenden Moment alles Glaubens ... Doch da die Furcht nun einmal ein Gefühl ist, das keiner sich gerne eingesteht, konnte es leicht dazu kommen, daß sich schließlich der gebildete Laie überhaupt davor schämte, noch zu glauben ... Darum ist es auch nicht erstaunlich, daß für den gebildeten Laien der Glaube immer mehr als Schwäche gilt, als etwas, was gerade noch gut genug für das Volk ist, dem ehrbaren Bürger aber nicht mehr ziemt.«[15]

Die heroische Absage an die Todesfurcht, wie sie diese Belege als Kennzeichen des bürgerlichen Lebensgefühls verstehen, wird bis in unsere Zeit hinein mit dem Bürgertum identifiziert. Die diesseitige Orientierung der Lebensanschauung, die für den Todesgedanken nur wenig Raum läßt und der die Endlichkeit der Existenz genügt, ohne über die äußerste Grenze des Daseins zu reflektieren, wird in dem Gesamtzusammenhang der langfristigen Verhaltensänderungen und der Gesellschaftsformen gestellt, die die Sozialgeschichte dem kapitalistischen Zeitalter zuordnet. Zu der technisch-zivilisatorischen Eroberung und Beherrschung von Natur und Gesellschaft, die sich in Europa und Nordamerika unter der Führung der »bürgerlichen Schichten« vollzieht, gehört die Abschattung des Todesproblems in der öffentlichkeit als auszeichnendes Merkmal des Zeitgeistes hinzu. Lebens- und Existenzphilosophie, die - zum Teil im Gegenwurf zu derartigen Strömungen - die sinngebende Bedeutung des Todes für die menschliche Existenz ins Zentrum rücken, werden, dem Zwang einer solchen Definition folgend, als Krisenerscheinung des bürgerlichen Zeitalters gewürdigt. Zwar verlockt die Assoziierung von Tod und Krise und liegt die Versuchung nahe, die philosophische Reflexion über die brüchige Nachtseite des Lebens - angesidits der Triumphe und Katastrophen einer technisch-zivilisatorischen Beherrschung des Daseins - mit einer krisenhaften Erschütterung des kulturellen Selbstverständnisses zu identifizieren, dennoch überrascht die übereinstimmung, mit der westliche *und* marxistische Philosophen die deutsche Todesphilosophie des 20. Jahrhunderts – *Simmel, Heidegger, faspers* - als Verfallstufen oder Gegenströmungen einer bürgerlichen Endzeit deuten. Sicherlich hat der Nationalsozialismus, der diese Todesphilosophie gleichsam verarbeitet und sie in doppelter Weise zur Lebenspraxis steigert, in einer Heroisie-

13. Im Jahre 1761 klagt ein Vertreter der kirchlichen We1tansmauung darüber, daß die Anzahl dieser »waghalsigen Menschen ständig wachse, von denen man sagt, daß sie als Philosophen gestorben sind, weil sie der Gottheit getrotzt und ihre ewige Seligkeit verloren haben. Diese unglückliche Zeit ... ist überreim an soldien Skandalen. Sogar die Weiber sind stolz darauf, als Ungläubige zu sterben, d, h. ohne Hoffnung, ohne Furche Gottes.e *Groethuysen,* a.a.O, S. 102.

14. A.a.O. S. 109. 15. A.a.O. S. 112 f.

rung des vaterländischen Opfertodes und in dem Zynismus der Vernichtungslager den äußeren Anlaß für eine derartige Deutung gegeben. Die bedeutendsten Untersuchungen zu diesem Thema: Moderne Doodsproblematiek von *R. F. Beerling* (1945) und die einschlägigen Kapitel der Studie von *Georg Lukacz*, Die Zerstörung der Vernunft (1953), suchen beide den Weg von den radikalen, antiwestlichen, irrationalen Problemstellungen der deutschen Lebensphilosophie zu dem romantischen Heroismus und zu der technisch-perfektionierten Barbarei des Nationalsozialismus nachzuzeichnen, getreu dem Motto von Lukácz: »Es gibt keine -unsdiuldige- Weltanschauung ... Jeder Denker ist „. für den objektiven Gehalt seines Philosophierens vor der Geschichte verantwortlich.« Auf dieser Basis ergibt sich für Lukácz' Schrift »als Stoff: der Weg Deutschlands zu Hitler auf dem Gebiet der Philosophie« (S. 6).

Für »den radikalen Verfall des bürgerlichen Bewußtseins« vornehmlich in Deutschland sieht Beerling ein ernstes Symptom in der Lebensphilosophie, die dazu neigt, die Wirklichkeit »nach relativierenden Gesichtspunkten zu zerlegen und zu verflüchtigen ... In der Existenzphilosophie - dem nächsten Schritt auf dem Wege der Zerstörung - wird das typisch bürgerliche Zutrauen in die Welt in ein fundamentales Unbehagen verwandelt« (S. 45). Die Auflösung des bürgerlichen Lebensgefühls in der Philosophie gehört - so meint Beerling - wesentlich einer »Krisensituation an, in die ... der bürgerliche Mensch geraten ist und von der sowohl der Nationalsozialismus als auch die Existenzphilosophie Zeugnis ablegen« (S. 46 f.), Für ihn, darin Lukácz verwandt, ist es kein Zufall, daß in Deutschland, dem eine bürgerliche Revolution und damit eine politische Wirksamkeit seines Bürgertums versagt geblieben ist, weltanschauliche Zersetzungserscheinungen, wie Lebens- und Existenzphilosophie und der Nationalsozialismus, Ursprung und Heimat besitzen.

Die antibürgerliche Tendenz der philosophischen Todesproblematik gilt beiden Denkern für ausgemacht. »Die Betonung des Todesproblems bei einem zum Expressionismus neigenden Lebensphilosophen wie Simmel und bei Existentialisten wie Heidegger und Jaspers steht im Widerspruch zu der Gleichgültigkeit oder Zurückhaltung, die der bürgerliche Rationalismus gegenüber den mit dieser Problematik zusammenhängenden Fragen an den Tag legt. Sie bezeichnet das Herausstellen eines Aspektes der Wirklichkeit, von dem der Bürger sich instinktiv abwendet« (Beerling, S.40).

In ähnlichem Sinne lesen wir bei Lukácz bereits über *Kierkegaard*, daß seine Philosophie »nichts weiter als die Ideologie des tristesten Philistertums, der Angst und des Zitterns, der Sorge ... gegen den bürgerlichen Fortschrittsgedanken gerichtet war« (S. 391). Heideggers Philosophie geht »von der subjektiven Wahrheit jener Stimmung der Nichtigkeit und Verzweiflung« aus, die als »das Gefühl des Unwesentlich-, ja Nichtigwerdens des bürgerlichen Menschen ... ein allgemeines Erlebnis in der Intelligenz dieser Zeit« bildet. Die Verzweiflung, die er schildert, erhebt »die innere Lage des bürgerlichen Individuums ... im sich auflösenden Monopolkapitalismus, vor der Perspektive seines Untergangs« zum philosophischen Begriff (S. *401-402).* Die Verzweiflungsstimmung der Existentialphilosophie findet Lukácz »gelegentlich« bereits bei Dilthey und Simmel. Er zitiert Dilthey: »Und die heutige Analyse der menschlichen Existenz erfüllt uns alle mit dem Gefühl der Gebrechlichkeit ... der Endlichkeit in allem, was Leben ist, auch wo die

höchsten Gebilde des Gemeinschaftslebens aus ihnen entstehen- (S. 392). Das Todesthema bei diesen Philosophen gilt Lukäcz je nach dem sozialgeschichtlichen Stadium der marxistischen Geschichtsauffassung als antibürgerliche Reaktion oder als Ausdruck bürgerlicher Untergangsstimmung; das Erbe bürgerlicher Ignorierung des Todes hat bei Lukacz der Marxismus-Leninismus als die fortschrittliche Philosophie unserer Zeit angetreten.

Die referierten Thesen verdanken ihre Überzeugungskraft allerdings einer trügerischen Vereinfachung. Zunächst klammert sich eine Interpretation, die den Nationalsozialismus unter Vernachlässigung anderer Perspektiven als Verfall oder Selbstzerfleischung des Bürgertums verstehen will, an *eine* Komponente; sie übersteigert die historische Seite des Phänomens und sieht an dem strukturellen Problem des Totalitarismus vorbei, dessen Wurzeln im Organisationsgrad der Gesellschaft unabhängig von der historischen Konstellation zu suchen sind. Die Instrumentalisierung des menschlichen Einsatzes, der »Leistungen« in der Organisation, das mit der industriell-technischen Zivilisation entstehende und sich ausbreitende Motiv der Organisationsfreudigkeit haben das nationalsozialistische Regime sicher noch weit mehr begünstigt als die Vivisektion des philosophischen Gedankens. In ähnlicher Weise werden wir uns vor einem vorschnellen wissenssoziologischen Urteil zu hüten haben, das die öffentliche Indifferenz gegenüber dem Tod, die Privatisierung der Todeserfahrung bis zum Verstummen, in einer spezifisch bürgerlichen Lebens- und Weltanschauung verortet. Das Ende des Nationalsozialismus hat in Deutschland kaum eine Renaissance des »Bürgerturns- bewirkt, sondern hat seine gesellschaftlich auszeichnenden Konturen bis zur Unkenntlichkeit verallgemeinert. Die Nachkriegsereignisse haben die industrielle Vergesellschaftung Deutschlands mit dem Verlust agrarisch geprägterGebiete beschleunigt und in die Reservate vorindustrieller Lebensformen (Adel-Handwerk - Kleinhandel- Bauerntum) vorangetrieben. Mit dem Verlust seiner Gegenschichten aber verlor das Bürgertum die Chance der sozialen Selbstidentifizierung. Es hieße dem historischen Gehalt des Begriffes Gewalt antun, wollte man das Lebensgefühl der »nivellierten Mittelstandsgesellschaft« *(Schelsky)* weiterhin als bürgerlich bezeichnen.

Die soziale Ignorierung des Todes - seiner sozialgeschichtlichen Ableitung nach »gesunkenes Kulturgur- bürgerlicher Lebensanschauung - steht in der Gegenwart in einem veränderten sozialen Zusammenhang und hält sich auf der Grundlage anderer sozialer Mechanismen durch als zur Zeit ihrer geistesgeschichtlichen Entstehung. Für die normative Bewältigung der (früh-)kapitalistischen Lebenssituation bedeutete die Indifferenz gegenüber dem Tod angesichts ubiquitärer traditioneller Widerstände eine Stärkung sozialen Gestaltungswillens. Die Ausklammerung des Todes aus dem öffentlichen Bewußtsein erleichterte das Wagnis sozialer Innovation. Die Absdiatrung der Todesdrohung vermochte der allfälligen Neigung zum Quietismus entgegenzuwirken. Man vergegenwärtige sich die Sterblichkeitsverhältnisse jener Zeit und die Bindung der sozialen Kontinuität an den Familienzusammenhang: die »Unternehmungen« jener Epoche waren dem jähen Zugriff des Todes unvergleichlich stärker ausgesetzt. Die besorgten Testamente der »Wirtschaftsführer« des (Früh-)Kapitalismus spiegeln sehr deutlich das Bewußtsein, den Erfolg seiner Arbeit mit dem Tode zu teilen. Antikapitalistische Gegenbewegungen, die Klassenspannung zu Feudalade1 und Proletariat trugen das Ihre dazu bei, die Selbstgewißheit einer

bürgerlichen Daseinsführung zu erschüttern, die daher keiner weiteren Infragestellung a tergo bedurfte, um zu sich selbst Abstand zu gewinnen. Die kapitalistische Durchdringung der Gesellschaft hatte noch lange nicht das Maß an Selbstverständlichkeit erreicht, das die sozial auszeichnende Rolle der bürgerlichen Schichten entbehrlich machte und damit auf die Diskussion von »Alternativen« zu einer bürgerlich-kapitalistischen Lebensform verzichtete. über den Erfolg einer »Organisierung der Klassengegensätze« - nur zu verständlich in Deutschland auf Grund seines besonderen Schicksals - wird allzuleicht vergessen, daß die Auseinandersetzung zwischen den Gesellschaftsgruppen über die Sozialordnung ein eminent freiheitliches Element enthielt. Indem der »Klassenkampf« zur Diskussion über die Wirtschafts- und Sozialordnung herausforderte, erzwang er die »Rechenschaft« über gesellschaftliche Institutionen, stiftete er einen kritischen Abstand zum sozialen Handeln. Die Institutionalisierung industrieller Lebensformen (z. B. das gemeinsame Interesse der »Sozialpartner« am wirtschaftlichen Wachstum, an der Konzentration etc.) hat weite Bereiche unserer sozialen Existenz einer Diskussion entzogen und damit einem Fatalismus gegenüber der »zweiten Natur« (Gehlen) der industriell-technischen Zivilisation Vorschub geleistet. »Keine Experimente« oder auch der Weg des geringsten Widerstandes (sdas natürliche Gefälle«) bezeichnen mehr als nur Metaphern der Tagespolitik: sie zeigen eine gewohnheitsmäßige Abplattung sozialer Konturen an.

In einem Klima, das die möglichen sozialen Alternativen des technisch-industriellen Fortschritts verwischt, kommt daher derIgnorierung des Todes im öffentlichen Bewußtsein ein anderer Stellenwert zu; sie bedeutet nicht länger wie im (Früh-)Kapitalismus einen Selbstschutz sozialer »Innovation«, sondern fügt sich einem Traditionalismus der »Entlastung« (Gehlen) ein. Schuf die bewußt diesseitige Orientierung des Bürgertums, solange sie eine sozial auszeichnende Haltung verkörperte, gesellschaftliche Probleme, so erleichtert die Privatisierung des Todes unter der Institutionalisierung industrieller Lebensformen die soziale Entmündigung der Individuen, deckt sie mögliche Kritik vorsorglich ab. Die Verallgemeinerung der ursprünglich bürgerlichen Lebensanschauung auf die Gesellschaft vollzieht sich nämlich im Gewande eines zunehmenden Konformismus, das heißt einer gewohnheitsmäßigen Befolgung von Verhaltensmaximen, die, zu Selbstverständlichkeiten verblaßt, alternative Verhaltensregelungen so gut wie ausschließen.

Will man ein zutreffendes Bild des gesellschaftlichen Konformismus zeichnen, dann verlohnt es sich, der Realisierung *sozialer* Utopien in unserem Jahrhundert nachzugehen. Wir sind so sehr darauf eingestellt, die spektakulären Erfolge der naturwissenschaftlichen Technik zu bewundern, daß uns die Wunder der gesellschaftlichen Organisation kaum oder allenfalls von ihren negativen Wirkungen her beeindrucken. Beispielsweise können wir der Funktionsfähigkeit der wirtschaftlichen Versorgung, insbesondere in den großen Städten, wesentlich leichter vertrauen als das 19. Jahrhundert; wir können der Abrechnung und Zuteilung in der sogenannten Einkommensumverteilung, die Milliardenbeträge aus der einen Hand in die andere überführt oder der Zusammenführung großer Menschenmassen anläßlich von politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Veranstaltungen mit weit größerer Sicherheit entgegensehen als noch die Generationen vor uns, die von der Beteiligung der breiten Massen an gesellschaftlichen Institutionen anarchische Folgen befürch-

teten, Die Mobilisierung und Beteiligung der breiten Schichten des Volkes (über militärische Zwecke hinaus) gelingen heute nicht allein infolge bestimmter technischer Voraussetzungen (z. B. der Massenkommunikationsmittel), über die wir im Unterschied zu früher verfügen, sondern sind ohne ein intellektuelles Eingehen der Beteiligten auf derartige Situationen - zum Beispiel ohne die überwindung der Schwelle, die zwischen Privatheit und öffentlichkeit, zwischen »primären« und »sekundären Systemen« *(Freyer)* liegt – aber auch ohne die Bereitschaft zu diszipliniertem Handeln nicht zu denken. Die Kasernierung von Militär in der Nähe großstädtischer Arbeiterviertel, die Kassandrarufe, die bei jedem Schritt einer erweiterten sozialen Sicherheit den Verfall der Arbeitsmoral erwarten, sowie die Polizeiberichte von Volksfesten und Massendemonstrationen aus vergangener Zeit sprechen eine deutliche Sprache. Sie bilden den Hintergrund der Befürchtungen, die das 19. und beginnende 20. Jahrhundert mit allen Versuchen verband, an den »Schlaf« der breiten Massen des Volkes zu rühren.

»Der Prozeß der Zivilisation« *(Norbert Elias)* beschreibt das Wunder der sozialen Disziplinierung und Domestizierung der Gesellschaft im ausgleichenden Gegenzuge zu der Befreiung aus dem Zwang der »physischen« Situation; der Inhalt der seit dem 18. Jahrhundert vordringenden »wissenschaftlich-technischen Zivilisation« (Schelsky) liegt gerade in einem Substitutionsprozeß, der physische Zwangsmittel gegen eine gesellschaftliche Normierung des Verhaltens austauscht. Die Befreiung von Hunger, Kälte, Verelendung, physischer Unterdrückung, Aberglauben, die durch die Industrialisierung möglich wird und anarchische Spielräume schaffi (elementare soziale Rücksichten fallen in dem Maße fort, wie die Drohung mit der physischen Existenzvernichtung an Wirklichkeitsnähe einbüßt), wird durch eine soziale Gewohnheitsbildung auf breiter Front aufgefangen. Alte Kontrollmechanismen sozialen Verhaltens verlieren an Bedeutung. Wie *Adolph Loewe* es drastisch für die Wirtschaftstheorie ausgesprochen hat: »Die traditionellen Zwänge - Hunger und Peitsche der Konkurrenz – erzwangen eine weitgehende Gleichschaltung wirtschaftlichen Verhaltens und trugen damit zur automatischen Integration des Gesamtprozesses bei. Die Durchschnittsreaktion der Käufer und Verkäufer war berechenbar, und nicht nur für den wissenschaftlichen Beobachter, sondern vor allem für die aktiven Teilnehmer im Markte selber. Wenn nun die -hungrigen Ratten- des alten sozialpsychologischen Mechanismus sich wirklich in freie Menschen verwandeln, die innerhalb weiter Grenzen ihre Entscheidungen variieren können, so wird damit die automatische Organisation des Marktes in Frage gestellt.« Daß es gelungen ist, für die arbeitenden Schichten des Volkes, für die breiten Massen also, höheren Lebensstandard, eine für das 19. Jahrhundert unvorstellbare Sicherheit gegenüber den Standardrisiken des Lebens (Krankheit, Unfall, Alter, Tod), weitgehende und weiter fortschreitende Entlassung aus der Fron der Arbeit durchzusetzen und mit einer Disziplinierung des Verhaltens zu verbinden, die eine fortwährende Steuerung, Kontrolle und Organisierung qualifizierter menschlicher Leistungen gestattet, bedeutet – noch mit den Augen des 19. Jahrhunderts gesehen – einen kaum zu erwartenden Erfolg. Die Einbeziehung der Arbeiterschaft in das gesellschaftliche Triebwerk industrieller Vergesellschaftung unter Verzicht auf die »bewährten« Disziplinierungsmittel einer ständigen Drohung, mit physischem Zwang: Hunger, Kälte, Verelen-

dung, unter *gleichzeitiger* Gewährung politischer und wirtschaftlicher Mitbestimmungsrechte führte einen neuen Zustand gesellschaftlicher Organisation herbei.

Die Durchsetzung des sozialen und technischen Fortschritts - vor Dezennien noch von den beiden großen Wirtschaftsklassen für sich in Anspruch genommen - ist nunmehr zu einer gemeinsamen gesellschaftlichen Aufgabe geworden. Wirtschaftliches Wachstum, Steigerung der volkswirtschaftlichen Produktivität vereinigt als gesellschaftliche Zielvorstellung alle Gruppen: Großindustrie und Gewerkschaften, Landwirte und gewerblicher Mittelstand, Arbeitnehmer und Konsumenten, Wirtschafts- und Finanzpolitiker, militärische Planung und wirtschaftliche Führung sehen die Erweiterung des gesellschaftlichen Machtpotentials in der Interessenrichtung ihrer *eigenen* Sozialchancen. Nur eine vordergründige Beurteilung wird den »wirtschaftlichen Wachstumsprozeß« mit der Ausdehnung von produktiven Anlagen und dem Sozialprodukt allein identifizieren, ohne die gesellschaftlichen Folgen zu berücksichtigen: Die Verwissenschaftlichung der Berufssphäre (verlängerte Ausbildung auf höherem, arbeitsteilig spezialisiertem, technischem Niveau), die Technisierung und das Raffinement des Konsums, die fortschreitende Konzentration (großbetriebliche Organisation - Bürokratisierung der Verteilung) bezeichnen – schlagwortartig - Prozesse, die die soziale Regulierung des Verhaltens verstärken, die gesellschaftliche Disziplin erhöhen werden. Neue und erweiterte Handlungsspielräume in der wachsenden Beherrschung von Naturkräften und gesellschaftlicher Organisation, die mit dem wirtschaftlichen Wachstumsprozeß anfallen, erfordern *um ihrer Aneignung willen* das Entstehen neuer sozialer Verhaltensweisen. Die Veränderungen in der Berufsstruktur unter der Einwirkung des technischen Fortschritts sind wir gewohnt. Die Verallgemeinerung des wirtschaftlichen und sozialen Fortschritts stellt sich uns gegenwärtig als Aufgabe der gesellschaftlichen Organisation: zum Beispiel die Verteilung der Produktivitätsfortschritte, die einzelne Branchen und Großbetriebe machen, auf die *ganze* Volkswirtschaft, die Aneignung der Ausbildungschancen durch *alle* Schichten, die Sicherung eines gehobenen Lebensstandards für *alle* Erwerbstätigen etc. Die Verselbständigung des technisch-ökonomischen Fortschritts gegenüber einzelnen Klassen und Schichten - die »Organisierung der Klassengegensätze« auf der Basis zunehmender Verteilungschancen - schlägt als Problem seiner gesellschaftlichen Aneignung durch *alle* Gruppen auf die Gesellschaft zurück. Die Verteilung des materiellen Zuwachses, der Lebenschancen (als mögliche individuelle Nutzung gesellschaftlicher Leistungen in der Zeiteinheit), des Prestigegewinns, der sozialen und politischen Einflußmöglichkeiten etc, wird um der *'Verallgemeinerung* willen ein Massenproblem, das nur durch gesellschaftliche Organisation, durch Disziplinierung und Habitualisierung sozialer Gewohnheiten zu meistern ist. Der vielberufene egalitäre Zug der Industriegesellschaft bei offenkundiger sozialer Differenzierung spricht sich gerade darin aus, daß gesellschaftliche Vorzugsstellungen (Eigentum, Autoritätspositionen, Leistungsprivilegierungen) als vorübergehende Begünstigungen um des *allgemeinen* Fortschritts willen verstanden werden. Sie werden im Prinzip nur insoweit geduldet, als sie gleichsam das Versprechen enthalten, daß sie selbst oder die durch sie vermittelten Leistungen verallgemeinerungsfähig sind.

Die Frage nach der Bedeutung einer sozialen Ignorierung des Todes ist daher für einen

Gesellschaftszustand neu zu stellen, der den industriell-technischen Fortschritt institutionalisiert hat. Im Zeitalter bürgerlichen oder proletarischen Fortschrittsdenkens eine Waffe zur Durchsetzung gesellschaftlicher Innovation, ein Instrument, um die diesseitige Schöpfermacht des Menschen nachdrücklich zu demonstrieren, wandelt sich die öffentliche Verleugnung des Todes in der entfalteten Industriegesellschaft zu einem Mittel der Entlastung ab, erleichtert sie die Befolgung sozialer Verhaltensvorschriften. Die Privatisierung des Todes ordnet sich den Anstrengungen ein, die Funktionsfähigkeit gesellschaftlicher Kooperation zu erhöhen, unvorhersehbare Entscheidungen auszuschalten, insoweit sie den »reibungslosen« Ablauf gesellschaftlichen Funktionierens in Frage stellen. Der Zug zur Entproblematisierung um der Effektivität des sozialen Reagierens willen gipfelt in der Ausschaltung der Todes- und Endlichkeitserfahrung des Handeins, die jederzeit und mit besonderem Nachdruck die eingefahrene Rangordnung sozialer Gewohnheiten auf den Kopf stellen kann.

Der Verdrängung der Todeserfahrung aus dem öffentlichen Bewußtsein gleichgerichtete Tendenzen an die Stelle zu stellen, deren Zweck in der Sicherung der kooperativen Effizienz liegt, fällt nicht schwer. Die soziale »Definition« des» jugendlichen-«, des »AIten-« und des Status der Frauen in der heutigen Gesellschaft *von der Erwerbstätigkeit aus* zeigen das Vorherrschen der gesellschaftlichen Funktion als Beurteilungsmaßstab der Individuen nur zu deutlich an. Beispielsweiseist die Krankheit der Kinder kein Entschuldigungsgrund für die erwerbstätige Mutter, der Arbeit fernzubleiben; das Fehlen des Mannes am Arbeitsplatz bei Krankheit der Frau wird von den Tugendrichtern der Arbeitsmoral in der Regel nicht toleriert (die bekannte Maxime: »Wenn jeder das machen wollte, wo kämen wir da hin!« belegt schlagend das Fehlen von gesellschaftlichen Maßstäben für derartige Fälle). Die soziale Rolle des Jugendlichen, besser: seine »Status- und Verhaltensunsicherheit«, leitet sich von der der Erwerbsperson als ein »noch nicht« oder »nur halbe ab; während der »Statusverlust« des alten Menschen als defizienter Modus seiner Erwerbstätigkeit unter dem Aspekt des »nidit mehr« oder »nur noch halb« bestimmt wird. Mag man über die empirische Erfüllung oder Nichterfüllbarkeit dieser Kategorien streiten, nicht zu bezweifeln ist der kategoriale Ansatz, der individuelle menschliche Betätigung zunächst als gesellschaftliche Leitung begreift, sie unter das Prokrustesbett eines sozialen Prämiensystems kooperativer Effizienz spannt. Unter dem hier vorgetragenen Gesichtspunkt der Vergesellschaftung durch Leistung und Disziplin gewinnen auch die Suchtgefahren der Industriegesellschaft eine neue Bedeutung. Es wäre zu fragen, inwieweit eine Distanzierung zur Gesellschaft zum drogenvermittelten Ausbruch wird, weil die soziale Verklammerung die Schwellenwerte der Abstandnahme vom Alltag erhöht hat. Auf diesem Hintergrund gesehen, ist es sehr merkwürdig, daß orgiastische oder ekstatische Zustände den sozialen Alltag in vorindustriellen Kulturen und in der entwickelten Industriegesellschaft überhöhen, weil in beiden offenbar eine »Selbst«-Behauptung gegenüber dem »sozialen Zwang« nur auf diesem Wege zu erreichen ist, während die Zeit des bürgerlichen Kapitalismus der Ekstase fremd, ja feindlich gegenüberstand. Die »innerweltliche Askese« steht der mystischen Versenkung ebenso unvereinbar entgegen wie dem orgiastischen Taumel.

Derartige Erscheinungen als oberflächliche Symptome abzutun, sie als unkritische Zusammenstellung von ihrer Entstehung nach verschiedenartigen sozialpolitischen Problemen zu entkräften, erscheint naheliegend, hält aber näherer Prüfung nicht stand. Denn soziologisch *verstanden* werden diese Erscheinungen erst dann, wenn wir sie zu zwei theoretischen Grundfragen in Beziehung setzen, wenn wir nämlich prinzipiell nach dem gesellschaftlichen Status fragen, das heißt nach den Formen, in denen der einzelne sich im sozialen Zusammenhang festmacht, durch die er Verhaltenssicherheit gewinnt und sich als *gesellschaftliches Individuum* bestimmt, und wenn wir ferner die Erfahrung der zeitlichen Dimension des Lebens strukturell zu bestimmen suchen.

Das Bild der sozialen Wertschätzung, die Perspektive auf die besondere Weise gesellschaftlicher Einordnung, enthält zugleich Gradunterschiede der Offenheit zur sozialen Bindung und Verpflichtung. Sozialer Status vermittelt zwischen Individuum und sozialer Wirksamkeit, indem der einzelne über das Positionssystem der Gesellschaft sich selbst verwirklicht, seine Individualität ausbildet und formt *(Marx - Simmel- Riesman),* und auf der anderen Seite gesellschaftliche Ansprüche über die Definition des Status sich der Kooperation und Loyalität der Individuen versichern. Sozialer Status als die Art und Weise verstanden, durch die der einzelne seinen Eigenwert von der Gesellschaft zurückgeworfen erhält, bildet daher auch ein Gefäß der Freiheit in und gegenüber der Vergesellschaftung. über die gesellschaftliche Definition der Individualität wird Wesentliches ausgesagt, wenn eine Gesellschaft radikalen Statuswechsel kennt und als allgemeine Daseinschance bereithält (z. B. den übertritt in den geistlichen Stand, die Auswanderung als prinzipiellen Neubeginn, den Eintritt in eine kapitalistische Eigentumsposition, den »bürgerlichen Tod«) oder ob eine Demokratisierung und Verewigung des Status eingetreten ist, die nur Veränderungen, Variationen auf der Basis eines gemeinsamen Grundstatus kennt, der als Alternative lediglich die Statuslosigkeit des »clochard« oder des »beatnik« zuläßt. Der Freiheitsspielraum des einzelnen im Hinblick auf seine Vergesellschaftung ist offensichtlich in beiden Fällen ein anderer. Die Gesellschaft, die einen radikalen Statuswechsel gestattet, leistet von vornherein, in ihrer Verfassung bereits, eine starke Relativierung sozialer Ansprüche, während eine gesellschaftliche Verfassung, die ihren Mitgliedern lediglich Variationen einer gemeinsamen Grundausstattung zur Verfügung hält, die Bindung an soziale Verpflichtungen weitaus stärker ausbilden kann. Sie wird hierzu um so eher in der Lage sein, je wirkungsvoller sie Maßstäben der Leistung öffentliche Geltung zu verschaffen weiß. Soweit Statusunterschiede die individuellen Beiträge nach Maßgabe kooperativer Effizienz zu bewerten vermögen, erreichen die sozialen Ansprüche an das Individuum einen hohen Grad der Selbstverständlichkeit.

Ähnliches gilt für die Erfahrung der Zeit. Keine Kategorie des Lebendigen wirkt so prägend in die Individualität hinein wie die Zeit. Zeitbegriff und Individualität hängen unmittelbar zusammen. Der Zeitbegriff hat ähnlich wie die Individualität eine Sozial- und Kulturgeschichte hinter sich; die Differenzierung der Zeiterfahrung ermöglicht die Darstellung der Individualität. Strukturierung und Differenzierung der Zeiterfahrung'>

16. Richard Glasser: Studien zur Geschichte des französischen Zeitbegriffs. München 1936 (Münchener Romanistische Arbeiten, 5).

vollziehen sich im kulturgeschichtlichen Prozeß. Die sprachlichen und literarischen Darstellungsmöglichkeiten zeitlicher Strukturen erwachsen innerhalb einer sich verbreiternden Erfahrung mit Natur und Gesellschaft. »Die Bildung des Zeitbegriffs beim Kinde«, über die der Psychologe *Jean Piaget-?* auf experimentellem Wege vielseitige Einblicke gewinnen konnte, erfolgt auf dem Hintergrund eines spezifisch abendländischen, kulturhistorisch gewordenen Zeirverständnissests.

Die soziokulturelle Prägung der Zeiterfahrung eröffnet - darin dem sozialen Status vergleichbar - dem einzelnen verschiedene Chancen, seiner Individualität in der Vergesellschaftung sich zu versichern. Das Goethewort: »Mein Saatfeld ist die Zeit«, das als Motto der liberalen bzw. neuhumanistischen Persönlichkeitsidee vorangestellt werden könnte, spiegelt einen Gesellschaftszustand, in dem der einzelne durch seine Arbeit seine Persönlichkeit in der Zeit darstellt und entfaltet. Das Zeitverständnis schreitet hier von dem sich selbst in die Gesellschaft hinein produzierenden Individuum weiter in die gesellschafHichen Zeitmaße. Deutlich unterschieden im Hinblick auf die Rolle, die das Individuum sich in der Zeit zu geben vermag, scharf abgehoben von dem Freiheitsspielraum, den das gesellschaftliche Zeitverständnis der Ausfaltung der Individualität einräumt, erscheint dagegen der Zustand, den Piaget als individuellen Zeitbegriff unserer heutigen Gesellschaft schildert: »Wenn man an voneinander unabhängige und zugleich sich kreuzende Geschehnisreihen seiner eigenen Vergangenheit denkt (z. B. an folgende vier Reihen: Daten in bezug auf die administrative Seite seiner Laufbahn, Reihe der Publikationen, Privatleben und Ablauf politischer Ereignisse), dann sieht man, daß diese Reihen zwar jede für sich im Gedächtnis sehr lebhaft bleiben können, daß es einern jedoch unmöglich ist, ohne zu überlegen und damit zu operativen Rekonstituierungen zu schreiten,

1. zu sagen, ob ein bestimmtes Ereignis aus einer der Reihen einern bestimmten anderen aus einer überschneidenden Reihe vorausgeht oder nicht ... und

2. die jeweiligen abgelaufenen Zeitstrecken zwischen zwei Ereignissen, die zwei verschiedenen Reihen angehören, annähernd ... abzuschätzen: eine bestimmte Reihe privater oder politischer Ereignisse wird z. B. sehr lang erscheinen, und es werden genaue Daten notwendig sein, um zu zeigen, wie kurz sie eigentlich im Verhältnis zu den anderen Reihen war USW.«[19]

Mit anderen Worten: Piaget verallgemeinert einen Zustand, den Kritiker der industriellen Arbeitswelt schon sehr früh als Zerbrechen einer persönlichkeitsgebundenen Zeiterfahrung durch die betriebsgebundenen Organisationsformen diagnostiziert haben *(Alfred Weber* in Auswertung einer Arbeiterenquete des Vereins der Sozialpolitik/"). Das Leben in verschiedenen Zeitprogrammen, die nur mit Anstrengung in ein erlebtes, einheitliches Feld zu koordinieren sind, ist zur Selbstverständlichkeit unserer Kultur geworden. Lebensstadien im Familienverband, Rentenanwartschaft, Dauer der Betriebszugehörigkeit, politische Epochen laufen über weite Strecken beziehungslos nebeneinander

17. La Génèse du Temps chez l'Enfant, Paris 1946, deutsch 1955.
18. Diesen Zusammenhang werde ich bei anderer Gelegenheit darstellen.
19. A.a.O. S. 353 f. (deutsche Übersetzung),
20. Das Berufsschicksal der Industriearbeiter, in: Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik, 34 (Tübingen 1912). - Zur gleichen Frage siehe auch *Euerett C. Hughes:* Men and their work, Clencoe 1958.

her. Die Zeiterfahrung ist aus der Persönlichkeitskultur ausgewandert; die Individualität als kritische Grenze der Vergesellschaftung hat ein wichtiges Feld der Bewährung eingebüßt.

Wie auch immer die Fragen des sozialen Status und der Zeiterfahrung sich einer verfeinerten Analyse darstellen werden, soviel scheint sicher zu sein, daß hier entscheidende Probleme von Freiheit und Vergesellschaftung, von kritischer Distanz und »exentrisdier Positionalität« getroffen sind, die mit der sozialen Materialisation des Todes aufs engste zusammengehen. Sicherlich ist es kein Zufall, daß vergangene Epochen den Statuswechsel als Sterben und Beginn eines neuen Lebens (z. B. Aufnahme in einen geistlichen Orden, eschatologische Hoffnungen der Auswanderer, bürgerlicher Tod) symbolisierten. Und ferner kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die individuelle Zeiterfahrung angesichts des Todes sich als Freiheitsspielraum der Persönlichkeit herstellt. Die soziale Bedeutung des Todes, seine kritische »Funktion« in der Vergesellschaftung stellt sich daher als ein wichtiges Problem der soziologischen Theorie und der Gesellschaftskritik.

UI.

Tod und gesellschaftliches Leben setzen einander voraus; individuelle Todesgewißheit und kollektive Todeserfahrung sind ineinander verschränkt. Als die natürliche Bedingung ihres Lebens haben Individuum und Gesellschaft den Tod gemeinsam, angesichts seiner Drohung offenbaren und bewähren sich Individualität und Vergesellschaftung gerade in ihrer geschichtlichen Eigenart. Für die Soziologie sollte der Tod daher die Bedeutung eines Kardinalthemas besitzen. Daß ihm die gebührende Beachtung von den Soziologen bisher vorenthalten wurde, könnte sogar als Bestätigung dafür gelten, daß die gesellschaftlichen Wirkungen des Todes allzu selbstverständlich, allzu umfassend sind. In der Tat erscheint die »Funktion« des Todes im Leben von Individuum und Gesellschaft vordergründig und als wissenschaftliches Thema uferlos. In welcher soziologischen Fragestellung sollte auch die »Struktur der Sterblichkeit« (als Parameter der Bevölkerungsbewegung) mit dem Geschäftsgebaren der Beerdigungsgewerbe - also einer immerhin verwandten Erscheinung - konvergieren? Was haben etwa die beispiellosen Erfolge der Medizin in der Abwehr unzeitigen Todes und die Vernichtungslager des Dritten Reiches gemeinsam, daß wir sie als Symptom eines einheitlich zu denkenden gesellschaftlichen Zustandes begreifen könnten?

Was dem Tod als soziologischem Problem Konturen gibt, sind nicht seine augenfällige Kommerzialisierung oder der uns Deutsche von der Geschichte belastende Antagonismus von emphatischer Lebensbejahung und zynischer Lebensvernichtung; was den Tod für eine gesellschailswisseaschaftliche Analyse zu paradigmatischer Bedeutung erhebt, ist vielmehr seine polarisierende Kraft, die sublime Individualisierung und feste gesellschaftliche Bindungen gleichzeitig erzeugt. Der Tod ist eine der naturgegebenen Bedingungen, die tief in die menschliche Existenz eingreifend ihre höchstpersönlichen Charaktere wie ihre gesellschaftliche Verfassung gleichzeitig zu ausgeprägter Erscheinung bringen. Das Verhältnis des einzelnen zum Tode ist sein unaussprechliches Geheimnis und zugleich ein gesell-

schaftlich vermitteltes Verhalten. »Die Erfahrung des Todes-s>', dem jeder für sich allein begegnet--, erwächst im gesellschaftlichen Miteinander und ist durch kollektive Vorstellungen geprägt. Der Tod des Nächsten schlägt auf uns selbst als eigene Todesgewißheit zurück. Die Unausweichlichkeit ihres Sterbens verbindet die Menschen in der Gemeinsamkeit der Todesfurcht und vereinigt ihre Anstrengungen in der Bewältigung dieser schicksalhaften Herausforderung. Sterben und Tod - so können wir sagen - bezeichnen Ereignisse der menschlichen Existenz, zu denen Einsamkeit, unaussprechliche Subjektivierung und Vergesellschaftung von Haus aus gehören. Der Tod zieht eine äußerste Grenze zwischen der Subjektivität des Ich und dem anderen, der Gesellschaft. Er bildet einen Fluchtpunkt der Privatheit, der Innerlichkeit; zugleich aber lenkt er gesellschaftliche Kräfte auf sich: Die Bewahrung des Lebens vor frühzeitigem Sterben, das sittliche Verhältnis zum Tode stellen sich nur in gemeinsamer, gesellschaftlicher Anstrengung her.

Diese Polarität seiner Erscheinungsweise, die Subjektivität individueller Todesgewißheit und die Vergesellschaftung angesichts der Todesdrohung, macht den Tod zu einem ausgezeichneten Gegenstand der soziologischen Wissenschaft, teilt man doch der Soziologie seit ihren Ursprüngen gerade das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft als Problembereich zu. In der Form, wie die soziologische Theorie Individualität und Gesellschaftlichkeit in ihrer gegenseitigen Verschränkung darzustellen und zu klären versteht, erblickt man heute sogar ein Kriterium für das Zureichende ihrer Begriffsbildungc'. Aber auch dann, wenn wir von den speziellen Anforderungen an die gesellschaftliche Theorie absehen, besitzen die Ereignisse, in denen Individuum und Gesellschaft einander unausweichlich begegnen, Schlüsselbedeutung für sozialwissenschaftliche Analysen. In ausgesprochenem Maße gilt dies für die Elementarausstattung menschlicher Existenz. Die Bedingungen, ohne die das spezifisch menschliche Leben nicht gedacht werden kann - wie eine an Kant anknüpfende philosophische Tradition solche anthropologischen Strukturen nennt -, vermitteln einen Einblick in die kulturelle Verfassung der Individuen. In der Bindung an die Elementarstrukturen des Menschen, im Lichte der conditio humana, gewinnen die geschichtlichen Erscheinungsformen von Individuum und Gesellschaft ihre Kulturbedeutung. Als Variationen eines ursprünglich gemeinsamen Themas werden sie einer sinnhaften Aus-

---

21. Für *Paul Ludwig Landsberg:* Die Erfahrung des Todes, Luzern 1937, leitet sich das individuelle Verhältnis zum Tode aus gesellschaftlichen Beziehungen ab; der Verlust des Nächsten führt den Erfahrungsprozeß: »Meine Gemeinschaft mit dieser Person scheint zerbrochen: aber diese Gemeinschaft war in gewissem Maße *ich selbst,* und in eben diesem Maße dringt der Tod in das Innere meiner eigenen Existenz ein und wird eben dadurch unmittelbar spürbare (S. 30).
22. Offenbar inspiriert durch Dürers Blatt »Ritter, Tod und Teufel« hat Marrin Luther nach seiner Rückkehr von der Wartburg (1522) die Einsamkeit in der Auseinandersetzung mit dem Tode geschildert: »Wir sind alle zum Tode gefordert und wird keiner für den anderen sterben, sondern ein jeglicher in eigener Person muß geharnischt und gerüstet sein für sich selbst, mit dem Teufel und dem Tode zu kämpfen. In die Ohren können wir wohl einer dem andern schreien, ihn trösten und vermahnen zu Geduld, zum Streit und Kampf; aber für ihn können wir nicht kämpfen noch streiten; es muß ein jeglicher allda auf seine Chance selbst sehen und sich mit den Feinden, mit dem Teufel und Tode, selbst einlegen und allein mit ihnen im Kampfe liegen. Ich werde dann nicht bei dir sein noch du bei mir.« Zitiert nach *Friedrich K. Feige]:* Das Problem des Todes, München-Basel 1953, S. 21; eine sehr materialreiche Schrift, die diesen Gedanken ebd. durch weitere Belege aus der Literatur entfaltet.
23. So *Ralf Dubrendor]:* Homo sociologicus, Köln und Opladen 1959.

deutung fähig, geben sie eine geschichtliche Eigenart menschlicher Existenz preis. Die gesellschaftliche Verfassung der Individuen, die Eigenart ihrer kollektiven Lebensbedingungen, aber auch die Freiheit der Person in und von der Gesellschaft, der gesellschaftliche Charakter der Privatheit, wird von diesen Bedingungen, die individuelles und gesellschaftliches Leben ermöglichen, in beispielhafter Form widergespiegelt. In ihnen treffen wir auf Konstanten, die festen Kulissen vergleichbar den Szenenwechsel geschichtlicher und sozialer Variabilität zur Anschauung bringen. Als invariable, außergesellschaftliche, außergeschichtliche Fixpunkte für gesellschaftliches Verhalten werden sie zu Positionen, durch deren Vermittlung Geschichte und Gesellschaft die ihnen eigene Struktur gewinnen.

Eine Auseinandersetzung mit den vorgegebenen Bedingungen menschlichen Daseins, die - in welcher Form auch immer - in die gesellschaftliche und geschichtliche Gestaltung des Lebens einbezogen bleiben, ist unausweichlich; die Antworten, die eine Gesellschaft auf die ewigen Fragen der menschlichen Existenz bereithält, werden zu Aussagen über ihre geschichtliche Struktur, über ihre kulturelle Verfassung. Für den Tod stellt sich seine Mittlerrolle zwischen Natur und Gesellschaft, zwischen vorgegebener Existenz und Geschichte in besonders sinnfälliger Weise dar. Erreichen doch Geschichte und Gesellschaft, als Inbegriffe der Formen verstanden, in denen sich menschliches Dasein in Hier und Jetzt festmacht, in denen unsere Existenz Gegenwart gewinnt, im Tod eine der Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit-s, Denn immer dort, wo die Vergänglichkeit im Lichte eines unwiderruflichen Endes erfahren wird, entsteht in der Reihe der Ereignisse, in der nur zeitlichen Veränderung *Gegenwart,* heben sich Geschichte und Gesellschaft gegenüber der Natur ab. Eine Soziologie des Todes sieht sich also dem Problem von Konstanz und Variabilität, von Gesellschaft und naturgegebener Existenz an einem bevorzugten Ort gegenüber. Sie sucht den Grenzübergang darzustellen, an dem gesellschaftliche Erfahrung auf die ihr eigenen Bedingungen ihrer Struktur verweist. Das Verhältnis, das Individuum und Gesellschaft zum Tode haben, *die soziale und persönliche Materialisation des Todes* stellt sich ihr als Aufgabe. Der Explikation der Todeserfahrung sieht sie sich dabei als methodischem Problem gegenüber: In welcher Form ist es - soziologisch gesehen - sinnvoll, von *einer* einheitlich zu denkenden Todeserfahrung zu sprechen? Widerspricht nicht die Vielschichtigkeit der Todesproblematik, wie schon der flüchtige Augenschein zeigt, der Rede von einem als solchem darzustellenden Verhältnis zum Tode?

Diesem naheliegenden Einwand setzen wir zwei Thesen entgegen: Die verwirrende Vielfalt, die wir empirisch als Einstellung zum Tode ermitteln, die Unverbindlichkeit und Privatheit der geläufigen Todesvorstellungen, die wir in der Gegenwart feststellen können, gehört einem unserer Gesellschaft spezifischen Verhältnis zum Tode an. Die privatisierte Beziehung zum Tode kennzeichnet die kulturelle Struktur der gesellschaftlichen Gegenwart. Und zweitens: Die Todeserfahrung als Gegenstand der Soziologie hat nicht die individuelle Ansicht vom Tode, die repräsentative subjektive Meinung zum Inhalt, sondern umgreift wesentlich das institutionalisierte Verhalten mit, das mit dem Tode als einem gewissen Ereignis rechnet, auf den Tod als ein factum brutum der menschlichen

24. »Das eigentliche Sein zum Tode, das heißt die Endlichkeit der Zeitlidikeir, ist der verborgene Grund der Gesdiidrtlicbkeit des Daseins.« *Ma,otin Heidegger:* Sein und Zeit, 9. Auf!. 1960, S. 386.

Existenz abstellt. Mit anderen Worten: Eine Soziologie des Todes hat als Subjekt der Todeserfahrung nicht nur mit dem repräsentativen einzelnen, sondern auch mit dem Menschen in seiner gesellschaftlichen Verfassung, das heißt mit der subjektiven Meinung *und* den sozialen Institutionen zu tun.

Der Tod als unwiderrufliches »Vorbei«, als unwiederbringliches »Dahin« - so sagten wir - macht Geschichte zur Gegenwart, setzt Gesellschaft in ihr Daseinsrecht ein. Verstehen wir unser Verhältnis zum Tode richtig, dann erfüllt sich unser Dasein in radikaler Diesseitigkeit, dann leben wir in einem Zeitalter der Gesellschaft, dann stellt sich uns die Geschichte vornehmlich als Gegenwart dar. Denn zweierlei kennzeichnet nach gemeiner Anschauung unsere Todeserfahrung: Die Gewißheit des Sterbenmüssens *ohne* eine gemeinsam geteilte, im religiösen Konsensus bestätigte Sinnhaltigkeit des Sterbens *und* der arbeitsteilig geführte Kampf gegen den Tod, der an vielen Fronten die Grenze zwischen Leben und Tod für eine gewisse Zeit in menschliche Obhut gelegt hat. Weitreichende Kontrolle und Sicherung der biologischen Bedingungen unserer Existenz, Erweiterung des Lebensspielraums durch Hinausschieben der Todesgrenze verbinden sich mit Skepsis und Indifferenz gegenüber einer Elementarbedingung unseres Lebens, die in radikaler Weise die Frage nach Sinn und Bedeutung unserer zeitlichen Existenz provoziert. Sich ständig steigernde Anforderungen an die Leistungsfähigkeit von Biologie, Medizin und öffentlichem Gesundheitswesen, zunehmende kollektive Anstrengungen, sich gegen die materiellen Auswirkungen des Todes zu versichern, gehen mit äußerer Gleichgültigkeit und geheimer Angst gegenüber dem unvermeidlichen Ende einher. Die dem wissenschaftlich-technischen Erfolgen zum Trotz sich immer wieder bestätigende Erfahrung, daß sich dem Tod nur ein Aufschub, ein Zeitgewinn abringen läßt, verstärkt - so scheint es - den Aspekt der Endgültigkeit unseres Erdendaseins und schwächt zugleich die Frage nach der Sinnhaltigkeit unserer Lebenszeit.

Eine wahrhaft paradoxe Bilanz! Sollte der stolze Erfolg industrieller Vergesellschaftung: die Verbesserung der Oberlebenschance in allen Altersgruppen, die durchschnittliche Verlängerung der Lebenserwartung eines Neugeborenen auf das Zweifache, sollte dieser augenfällige Beweis kooperativer Stärke die Resignation gegenüber dem letztlich unvermeidbaren Ende zum Gefährten haben? Oder aber: Genügt bereits die Frist, während der die gesellschaftliche Kooperation Sicherheit vor dem Tod gewährt, während der sie bei der Bewahrung des Lebens solidarische Hilfe verspricht, um die mit dem Tod aufgegebene radikale Frage nach dem Sinn unseres Daseins entbehrlich zu machen, sie in den Hintergrund rein privater Anliegen zu verbannen?

Offenbar gilt beides: Das Zutrauen in die diesseitige Vollendung unserer Existenz verbindet sich mit einer geheimen, auf der Schwelle zur Mitteilung zurückgehaltenen Furcht vor dem Sterben. Durch die institutionalisierten Anstrengungen einer vorsorgenden Gesundheitspflege bis an eine vorläufige Grenze des Unvermeidbaren zurückgedrängt, hat der Tod den Charakter einer rein individuellen Drohung angenommen. Ober die mit Hilfe von Wissenschaft und Organisation mögliche Kontrolle der biologischen Lebensbedingungen hinaus wird der kollektive Kampf gegen den Tod bis zum Unausdrücklichwerden der Todesfurcht vorgetragen. Die gesellschaftliche Verfassung duldet in ihrem

Bannkreis kein memento mori-", an dem die kreatürliche Angst vor dem Sterben in eine kollektive Bewegung umschlagen und der radikalen Diesseitigkeit unserer Existenz ihre Selbstverständlichkeit nehmen könnte. Tod und Sterben haben sich entsymbolisiert, sie sind bis zum Unaussprechlichen individualisiert; an die jedem auferlegte Auseinandersetzung mit dem Tode reicht kein verbindliches Wort aus der Gesellschaft heran. Die kollektive »Sterbenshilfe« erschöpft sich in einem objektiven und subjektiven Zeitgewinn: Verlängerung der Lebenszeit durch Bewahrung vor vermeidbarem Tode und Abdrängen der Todeserfahrung im Zuge einer bewußt diesseitigen Orientierung des Lebens. In hintergründigen Beziehungen allein vermag der Tod den Sinn des Lebens noch in Frage zu stellen, da er in der radikalen Diesseitigkeit unserer Gesellschaft nur eine private Resonanz besitzt. Für die kollektive Selbstbehauptung hat der Tod seinen Stachel verloren, individuelles Aufbegehren gegen das Sterben tut der Selbstsicherheit diesseitiger Daseinserfüllung kaum Abbruch. Einst - zusammen mit den Höllenstrafen - die letzte Waffe eines mittelalterlich-christlichen Totalitarismus gegen Aufklärung und Bürgertum-s, hat der Tod in unserer Zeit jede Fähigkeit eingebüßt, sich als kritische Instanz der Gesellschaft entgegenzustellen. Die Unvermeidlichkeit des Sterbens vermittelt keine Distanz zum Leben; befreiende, erlösende Wirkungen entfaltet derTod nur für »gescheiterte«, »verlorene« Existenzen. Die Selbstmordrate wird zum negativen Ausweis sozialen Zusammenhalts-".

Die Selbstverständlichkeit, mit der sich die Privatisierung der Todesdrohung als eine Existenzbedingung eingespielt hat, verdeckt die kollektive Leistung, der dieser Erfolg zu danken ist. Merkwürdiger als unser Verhältnis zum Tode erscheint die in ihm durchgeführte Entmündigung des Individuums. Erstaunlicher als die Verdrängung der Todesdrohung ist die mit ihr zusammenfallende Herrschaft der Gesellschaft über die Inhalte, in denen der einzelne seine Existenz als einen sinnvollen Prozeß begreift. Obwohl vor der entscheidenden Bedrohung unseres Lebens uns selbst überlassen, vertrauen wir uns den kollektiven Bahnen unserer Existenz mit einer ungebrochenen Gelassenheit an, als sei das unwiderrufliche Ende für die Bewertung des Hier und Jetzt ohne die mindeste Bedeutung. Dem epikuräischen Sophismus getreu, daß wir dem Tod nie begegnen können: denn wo er ist, sind wir nicht mehr, während unsere Existenz handgreiflich seine Abwesenheit verbürgt, gestatten wir es dem Tod nur im geheimen als einem sehr intimen Gast, die Sinnhaftigkeit unseres Daseins zu bestreiten.

Unsere Frage nach den gesellschaftlichen Mechanismen, die eine solche Todeserfahrung vermitteln und reproduzieren, gewinnt damit unversehens einen gesellschaftskritischen, praktischen Aspekt. Denn nur insoweit, als wir uns bereit finden, die Inhalte, in denen unser Dasein sich als ein sinnvoller Prozeß bewährt, sub specie mortis zu betrachten, er-

25. »Schon das -Denken an den Tod- gilt öffentlich als feige Furcht, Unsicherheit des Daseins und finstere Weltflucht ... Daß das je eigene Dasein immer schon stirbt ." verbirgt es sich dadurch, daß es den Tod zum alltäglich vorkommenden Todesfall bei anderen umpragt, der allenfalls uns noch deutlicher versichert, daß -man selbst< ja nodi ,lebt<.e *Heidegger,* a.a.O, S. 254.

26. Groethuysen, a.a.O. S. 93 ff.

27. Emile Durkheim: Suicide, A Study in sociology, London 1952: »Suicide varies inversely with the degree of integration of religious society, Suicide varies inversely with the degree of inregration of domestic sociery. Suicide varies inversely with the degree of Integration of political sociery. Suicide varies inversely with the degree of integration of the social groups of which the individual forms apart« (S 208).

reicht unsere Existenz ihre eigentlich humane Spannung. Angesichts des Todes erschließt sich die Einheit des Lebens in seiner zeitlichen Erstreckung; von dem unvermeidlichen Ende her wird die Bedeutung der individuellen Lebenszeit und darin zugleich der Sinnzusammenhang jedes einzelnen Daseinsmoments zu einer unausweichlichen Frage gemacht, Mit der Verfügung über die aufgegebene Lebenszeit erhält die Eigenverantwortlichkeit der menschlichen Persönlichkeit die Realisierungschance der Bewährung. Das Durdihalten der Persönlichkeit in der Zeit, die Selbstidentifikation über die Zeit hinweg haben die zeitliche Einheit des individuellen Lebens zu ihrer Voraussetzung. An dem möglichen Sinnzusammenhang der Lebensstrecke zwischen Geburt und Tod findet der sittliche Wert der Persönlichkeit eine ihm gemäße kulturelle Ausdrucksform.

Die enge Beziehung, die zwischen dem Ethos der Persönlichkein und der Einzigartigkeit des individuellen Lebens angesichts des Todes besteht, hat bereits Georg Simmel beispielhaft herausgearbeirets" (und er war sicher nicht der erste, der auf diese Sinnbeziehung aufmerksam wurde). Ihre gesellschaftliche Bedeutung aber gewinnen Simmels Analysen aus einer zusätzlichen Überlegung, Die sinnhafte Bedeutung des individuellen Lebens. wie sie die Todeserfahrung unterstreicht, wie der *Tod* selbst, der eine äußerste Relativierung aller Ansprüche an das Leben leistet, distanzieren das Individuum aus den gesellschafflichen Bindungen; sie schaffen einen Abstand gegenüber kollektiven Anforderungen. Das individuelle Zeitbewußtsein, das im Ethos der Persönlichkeit zu kultureller Ausformung gelangt, und der Abstand zum Leben, der sich angesichts der Todesdrohung realisiert, vertiefen die kritische Distanz zwischen Individuum und gesellschaftlicher Gegenwart. Sie halten - in unserer heutigen Terminologie gesprochen – den hiatus zwischen sozialer Rolle und Rollenträger fest, indem sie den Unterschied zwischen der Einmaligkeit in der Zeit und zeitentrückter Wiederholung zum Konflikt zuspitzen. Oder anders gewendet: Erst dann, wenn wir unsere Gegenwarts- und Ortsbestimmung über die Horizonte gesellschaftlicher Beziehungen hinaus um die Dimension des Todes erweitern, stellt sich die eigentümliche Gebrochenheit her, aus der der Mensch von Haus aus lebt. Die Anerkennung, daß der Zusammenhang des Hier und Jetzt mit dem Wegfall seiner biologischen Grundlagen nichtig wird, setzt zugleich die menschliche Freiheit gegenüber der normativen Kraft des Faktischen in ihre Rechte ein. Zur Einsicht in diese Struktur der »Exzentrizität

28. »Wir müssen uns von der Parzen- und Knochenmannvorstellung befreien, die den Tod als ein von außen an den Menschen herantretendes, den Lebensfaden als äußere katastrophale Macht abschneidendes Schicksal behandelt und den Tod nur als den Gegenspieler des Lebens sieht, wie ihn die alten Totentänze zeigen. Der Tod ist dem Leben immanent, er wohnt dem Leben ein .., Italienische Porträts und Rubenssche Bilder zeigen scheinbar ein volleres, ungehemmteres, man möchte sagen, lebendigeres Leben: man hat den Eindruck, daß diese Menschen nicht sterben können, es sei denn, daß sie umgebracht werden; der Tod wird zu ihnen kommen infolge eines Dolchstoßes, als Gift, jedenfalls als äußeres Verhängnis. Alle individualistischen Porträts zeigen den leiseren oder deutlicheren Zug des Todes. So sind auch Shakespeares Lustspielfiguren bloße Typen, seine tragischen Helden aber scharf umrissen, weil vom Tode gezeichnete Persönlichkeiten Zumal bei Rembrandt ist ... der Tod die stetige Weiterentwicklung einer fließenden Lebensganzheit Rembrandts Bilder haben das Dämmernde, in ein Dunkel hinein Fragende, das eben in seiner deutlichsten, schließlich einmal herrschenden Erscheinung Tod genannt wird, und um gerade soviel weniger Leben scheinen sie, oberflächlich angesehen, zu enthalten; in Wirklichkeit enthalten sie gerade dadurch das *ganze* Leben.« *Georg Simmel:* Lebensanschauung, München und Leipzig 1918, S. 99ft

der menschlichen Position« *(Plessner)* bedarf es weder Metaphysik noch religiöser Bindungen; ihre praktische Leistung liegt auf der Hand. Leugnen wir die naturgegebene radikale Negation der Lebenszusammenhänge, in denen wir uns verstehen, dann berauben wir uns einer kritischen Macht und bieten wir totalitärer Entartung eine hilfreiche Hand. In dem Maße, wie wir den Tod isolierend als medizinisch-organisatorisches Problem bzw. als rein privates Anliegen definieren und ihm seine gesellschaftlich-kritische Rolle entziehen, zerstören wir die Spannung zwischen kreatürlicher und gesellschaftlicher Existenz, aus der die menschliche Freiheit im gesellschaftlich-geschichtlichen Prozeß hervorgeht. Wir treiben dann einer zynischen Todesverleugnung, einer barbarischen Lebensvernichtung im Dienste jedweder gesellschaftlicher Ideologien entgegen. Darin sehen wir die Paradoxie des Todes in unserer Gesellschaft: Vermag der Tod gesellschaftlich-doktrinärer Sinngebung kein kritisches Halt entgegenzusetzen, stellt sich die Unteilbarkeit des Humanen sub specie mortis nicht länger her, dann hat die »Vernichtung unwerten Lebens« leichtes Spiel, greift der Massenmord als bürokratisch organisierte »Endlösung« um sich[29]. Die Frage nach den gesellschaftlichen Grundlagen unserer Todeserfahrung führt also uno actu auf eine Analyse der sozialen Bedingungen totalitärer Entartung hinaus.

Prof. Dr. ehr. von Ferber *Hannover, Welfengarten 1*

Die Familie als Urbild der Diakonissengemeinschaft?*

Von

FRIEDRICH THIELE

Solche überschrift in Form einer Frage scheint leicht beantwortbar zu sein. Allerdings gehen die Stellungnahmen dazu vom selbstverständlichen Nein bis zum vehementen Ja. Bei den vorher (in der Studie) skizzierten und befragten Institutionstypen ist das eigentliche Familienprinzip als konstituierend für eine große Schwesterngemeinschaft nicht in den Vordergrund getreten. Wie ist es damit beim Kaiserswerther Verband? Vieles scheint darauf hinzuweisen, daß die Familie hier Vor- oder gar Urbild sein soll.

Doch, was ist überhaupt »die Familie«? Die Differenzierung und Darlegung dessen wird uns sogleich in die Problematik solcher Frage hineinwerfen'. Aus dem Nachdenken

29. Es gehört zur Barbarisierung unserer Vorstellungswelr, daß wir in naive Verwunderung verfallen, wenn die Mensdrenschläditer unserer Epoche, Eichmann, Höß, in ihrem Privatleben schlichte Zeitgenossen: Tierfreunde, treusorgende Familienväter, Liebhaber klassischer Musik etc. sind. Kaum jemand kommt auf den Gedanken - vermutlich, weil es jeden unter uns hart ankommen würde - daß die Verspießerung einer »nivellierren Mitrelstandsgesellschaft« von Menschenwürde lediglich in Festadressen zu handeln weiß, während sie die Inhumanität im Alltag lebt.

* Die folgende Arbeit ist ein mit freundlicher Genehmigung des Evangelischen Verlagswerkes, Stuttgart, erfolgender Vorabdruck eines Kapitels aus dem soeben erschienenen Buch des Verfassers über »Diakonissenhäuser im Umbruch der Zeit«,

1. Zum folgenden vgI. außer den einschlägigen Artikeln in den Lexika noch *H. Weber:* Natürliche und

über »die Familie« ergibt sich für uns alsbald eine gewichtige Antwort, aus der weitere Momente bereitgestellt werden für unsere später folgenden Aspekte zu konstruktiven Darlegungen über den Kaiserswerther Verband deutscher Diakonissenmutterhäuser in unserer Zeit. Daher hat dieser Gedankengang gegenüber den voraufgegangenen Typisierungen anderer Institutionsformen als Möglichkeit einer Schwesterngruppierung einen besonderen Akzent.

1. DAS ZUGRUNDE LIEGENDE FAMILIENVERSTÄNDNIS

Die Familie als ein unvariables Prinzip gibt es nicht, sei es naturrechtlich konzipiert, sei es theologisch aus der Heiligen Schrift abgeleitet. Zwar wird man im Alten und Neuen Testament eine Familienstruktur finden, die empirisch betrachtet dem altorientalischen Sippenverband kongruent ist. Dabei muß bemerkt werden, daß der Begriff Familie nach unserem heutigen Verständnis in der Bibel nicht vorkommt. Aber deutlich ist im Neuen Testament in der Konzipierung des Begriffes »Oikos« (Haus) eine Modifizierung der alttestamentlichen, patriarchalischen Struktur gegeben. Dabei ist Gal 3,26-29 eine Art begründender Schlüsseltext, in dem die Neuinterpretation der »Hausgemeinschafl« expressis verbis Ausdruck finder-. Jedes einzelne Familienglied bekommt seine spezifische, nicht austauschbare Position und Verantwortung im Oikos. Es wird die Ordnung eingeleitet, die wir heute die partnerschaftliche nennen.

An einem anderen modernen Ausdruck sei es verdeutlicht, wie die einzelnen Funktionen verteilt sind. Die »Team«-Arbeit bedeutet von hier her gesehen eine Positionsbestimmung jedes einzelnen, wobei niemand »Machtbefugnisse« über andere in dem Sinne bekommen kann, daß er in andere Aufgabenkreise von sich aus hineingreifen dürfe. Wo jedoch »befohlen«, oder besser: »angeordnet« werden muß, ist bekanntlich ein Vertrauensverhältnis die Voraussetzung. Dieses wiederum gedeiht nur, wo die richtige Zueinanderordnung getroffen ist. Geregelt wird dies schließlich dauerhaft allein in der vertikalen Bindung an Christus als das »Haupt« und als das die ganze »Familie« durch seinen Geist einigende Band. Damit wird die ekklesiologische Bestimmung sichtbar. Die Familienform als solche aber ist, soziologisch betrachtet, höchst variabel, wie die Geschichte zeigt.

Völlig zu Recht folgert *Begemannt* auf die Frage, welche Familienform - wenn es schon verschiedene Strukturen darin geben kann - »Gott will und gutheißt«: »Gott will ... die Familienform, die geeignet ist, Menschen heranzubilden, die den Anforderungen und Pflichten der jeweiligen Gesellschaft gewachsen sind. Gott will die Familie, die der Wirklichkeit ihrer Zeit entspricht und eine solche Gemeinschaftsform entwickelt, die um der Mensch- und Personwerdung des Menschen willen notwendig ist ... (Er) will die Familienstruktur in Dienst stellen, die sich infolge gesellschaftlicher Wandlungsprozesse heraus-

---

geistliche Familie, ein Beitrag zur biblischen Begründung der Mutterhaus-Diakonie (in Monatsschrift für Pastoraltheologie 1961/9, S. 325 ff.), und vor allem *H. Begemann:* Strukturwande1 der Familie, eine sozialtheologische Untersuchung über den Strukturwandel von der patriarchalischen zur partnerschaftlichen Familie (Hamburg 1961). Alle zur Zeit wesentliche Literatur - meist aus dem deutschsprachigen Bereich - wird darin verarbeitet.

2. *Begemann,* l. C., S. 123 ff., bes. 130 f.

3. Ibid., S. 151.

gebildet hat und zum Leitbild in einer veränderten Welt werden kann. Somit erfordert es das weltliche Regiment Gottes, das über der Familie geglaubt und anerkannt wird, daß Theologie und Soziologie einander begegnen und sich gegenseitig ergänzen und korrigieren«.

2. MERKMALE PATRIARCHALISCHER MUNTGEWALT

Fraglos wehrt sich das Bewußtsein vieler gegen solche These und haftet am alten, am veralteten Leitbild. Das kann seine Entstehungsgeschichte bis zu den Spätschriften des Neuen Testamentes zurückführen. Das »Heilige römische Reich« hat die patriarchalische Rechtsnorm verankert. In der aus dem germanischen Recht übernommenen »Muntgewalt«, die hineinverwoben wurde, erkennt man es deutlich: Der Hausherr hatte umfassende Fürsorge- und Schutzgewalt nicht nur über Frau und Kinder, sondern auch über alle von ihm Abhängigen und ihm Dienstbaren. Oft erstreckte sich der Begriff auch auf die Vogtei über Klöster, womit die Nähe zu unserem Untersuchungsgegenstand gegeben ist. Die römische Kirche hat stets an der patriarchalischen Ordnung festgehalten, was im Familiarismus als sozialem (sc.: christlich-sozialem) Ordnungssystem auf naturrechtlicher Basis Ausdruck fand". In der Reformation erhielt das »Haus« eine neue Stärkung dadurch, daß analog der urgemeindlichen Situation vor allem der Hausvater als der Pater familias eine zusammenhaltende und dazu ausdrücklich pastorale Funktion erhielt. Das blieb - besonders gepflegt und bestärkt durch die Theologie der »Konfessionslurheraner«? - bis in die verschiedenen Auflösungsprozesse hinein, die das 19. Jahrhundert mit sich brachte, also das Zerbrechen der ständischen Gesellschaftsstruktur und die erste industrielle Revolution, dem die geistige Revolutionierung durch die Aufklärung voranging. Da man die wachsende soziale Notlage zugleich mit den sich auflösenden Familienordnungen alter Form vor Augen hatte, wundert es nicht, wenn auch von kirchlicher Seite her als Ausweg zur Lösung und Bewältigung der Sozialkrise versucht wurde, »die patriarchalische Obrigkeitsgesellschaft zu retten-e, Dafür sind fast alle evangelischen Sozialreformer des 19. Jahrhunderts Beispiele.

Die Väter des Kaiserswerther Verbandes haben das in ihrem Werk übernommen. Gegenüber dem etwa im Rauhen Haus geprägten allgemeinen »Heimsystem- verengte man den überkommenen Familiengedanken, der von der Vorstellung des »Haus und Hof samt allem Gesinde« durchwoben war. Mehrfach waren in der Gründerzeit der Diakonissenhäuser echte Ehepaare die erste Vorsteherschaft, wofür *Hermann Schauer* in seiner geschichtlichen Darstellung/ Beispiele gibt. In den Mutterhäusern konstituierte sich die »Familie« wesentlich aus den Eltern und den Töchtern, oder transponiert ausgedrückt: aus dem Vorsteher (Rektor)", der Oberin (die lange Zeit »Mutter« angeredete Leiterin oder

4. *H. Ringeling:* Die Frau zwischen gestern und morgen, 1962, S. 66 f., urteilt, daß der Familiarismus »eine restaurative Illusion bleiben muß, die keine Chance hat«,
5. *Begemann,* 1. c., S. 147, auch S. 144 f,
6. Ibid,
7. Frauen entdecken ihren Auftrag, Weibliche Diakonie im Wandel eines Jahrhunderts, Göttingen 1960.
8. Erstaunlicherweise kann man nodi heute gelegentlich Vorsteher erleben, die mehr oder minder häufig bei ihren Funktionen gegenüber den Diakonissen den Ausdruck »Vater« gebrauchen, Es überrascht nicht, daß vielen Schwestern soldie Ausdrucksweise unlieb ist.

Vorsteherin, die man gelegentlich auch »Archidiakonissin« nannte) und den Schwestern". Dabei hat der »Hausvorstand«, also die Vorsteherschaft, eine Anzahl der gleichen Funktionen, die einst durch die Muntgewalt wahrgenommen werden mußten[9]. Natürlich soll darüber hinaus der Familiengedanke den ganzen Umkreis dessen pflegen, was in wahrer Gemeinschaft angestrebt wird.

Die Grundordnungen der Kaiserswerther Generalkonferenz vermeiden immerhin in der zur Zeit gültigen Fassung die Rede von Familie, Töchtern oder Eltern. Zu echter und voller Deckung von Mutterhaus und Familienprinzip kann es nicht kommen, auch wenn adoptianische Familienstrukturen gedacht sind. Erst recht schwierig wird es, wenn gefragt wird, ob es eine »Familie« mit majorenn gewordenen Töchtern ist oder nicht. Dem Alter der Töchter nach ist das selbstverständlich, der Regulierung vieler ihrer Angelegenheiten nach im Sinne heutiger Rechtsordnungen gewiß nicht. So ergeben sich einige Widersprüche und Aporien, von denen im folgenden die wichtigsten aufzuzeigen sind.

3. Aporien in der Familientypisierung beim Austritt einer Diakonisse

Eine Aporie ergibt sich alsbald im Falle des Austrittes einer Diakonisse aus dem Mutterhausverband oder im Falle der Entlassung von seiten des Mutterhauses - etwa in Fällen grober Verletzung der Lebensordnung oder Berufspflichten. Auf die natürliche Familie gesehen, wäre solches Vorgehen nicht möglich. Zur wirklichen, blutsmäßigen »Abstammungs«familie bleibt unlösbar die Verbindung bestehen, ob sie nun gepflegt oder verleugnet wird. Das Mutterhaus als eine Art Zweitfamilie kann indessen verlassen werden, auch wenn es nach der jahrelangen Probezeit nicht mehr geschehen sollte, wie die einzelnen Ordnungen erwarten[10]. Rein juristisch ist solche Trennung kein besonderes Problem; denn in solchen Fällen wird nicht mehr vom »Mutter-Tochter-Verhältnis- her argumentiert--, worin eine Diskrepanz liegt oder - und das ist die eigentliche Sachlage - die genannte Aporie zutage tritt[11].

Man verweise jetzt auch nicht voreilig auf neutestamentliche Zeugnisse, worin Jesus die natürlichen Familienbande hinter die »Gewichtigkeit« der Gemeinde als einer Gottes-

---

9. Dies gilt trotz dessen, daß Fliedner einst in den Satzungen »vergessen« hatte, seine eigene Stellung zu umschreiben (nach *Schauer*, l. c., S. 38). War es übersehen, Bescheidenheit oder kluge Erwägung?
10. *Clara Priele:* Die Rechtsstellung der Diakonisse, Düsseldorf-Kaiserswerth 1931, S. 20 f., greift im Blick auf die Diakonisse die Ausdrücke »Todreer des Hauses« und »Kind des Hauses« auf. Sie zeigt aber, daß diesem durch den Akt der Einsegnung erworbenen Status ein rechtlich geordnetes Vertragsverhältnis zwischen der Schwester und dem Mutterhaus, vertreten durch den Hausvorstand (als dem Gegenüber), zur Seite treten muß. Die These ihrer Untersuchung hat die juristische Natur dieses Vertragsgebildes zum Gegenstand. Es ist zu beachten, daß sie mit einer reinen »Familiene-Srrukrur rechtlich nicht auszukommen vermag. Und praktisch gelingt das ebensowenig.
11. Faktisch geschieht es seit geraumer Zeit dennoch in einem für die Mutterhäuser viel zu hohen Prozentsatz.
12. So C. *Friele*, l. c., S. 95 ff. Es wird sogar gerade auf ihre Mündigkeit hingewiesen.
13. Besonders deutlich wird das beim Entlassen einer Diakonisse aus entsprechend triftigen Gründen. übrigens sei darauf hingewiesen, daß eine umfassende Analyse der Motive zum Austritt aus der Diakonissenschaft höchst aufschlußreich für das innere Gefüge sein würde. Die zu hörende Erklärung, Anfechtungen von außerhalb seien die Ursache, ist eine Ablenkung von den wahren Gründen.

familie zurückstellt, Dort geht es um eine heilsgesdiichtliche, eschatologische »Familien-s-Relation, wobei die Begriffe Gotteskindschaft (vertikal) und Bruder- oder Schwesternschaft (horizontal) gültig sind. Der Kaiserswerther Verband aber versteht seine immanente, soziologisch faßbare Institution als Familie im weitesten Sinne!", Dabei kann es sogar in gewisser Hinsicht unerheblich sein, ob man eine patriarchalisch oder partnerschaftlieh strukturierte meint. Beide Formen können sich ohnehin nicht nur extrem gegenüberstehen, sondern wir sehen Übergänge und Gewichtsverlagerungen mancherlei Art auch in den behaupteten Familienstrukturen des Kaiserswerther Verbandes. Bei dieser Wechselbeziehung ist allerdings das Patriarchalische im Grunde durch den Gedanken der Autorität zu subsrituierentt. Sofern also eine Diakonissenanstalt sich als Gemeinde versteht und von daher die überkommene Familienstruktur verteidigen wollte, muß ihr gesagt werden, daß der geistliche Organismus der Kirche keine Begründung vom natürlichen Organismus der Familie her erfahren kann. Sie kann allenfalls für eine Diakonissenanstalt in der Epoche der Konstituierung prototypische und im gewissen Umfang auch modellhafte und abbildhafte Bedeutung erlangen, aber keinesfalls unbegrenzt.

4.... HINSICHTLICH DER. GR.ÖSSENORDNUNG

Eine andere Aporie ist in der Größenordnung eines normalenie Mutterhauses gegeben. Bei solcher Zahl von Schwestern kann ebenfalls nicht mehr von Familie im ursprünglich gemeinten Familienprinzip des 19. Jahrhunderts geredet werden. Die Tatsache, daß die meisten Schwestern obendrein fern von der »Zentrale«, eben dem Mutterhaus, leben müssen und damit exklaustriert, also außerhalb der zentralen Gemeinschaft, in den verschiedensten Bereichen ihren Dienst tun, und das Mutterhaus selber nur noch »gastweise« oder invalide aufsuchen, trägt die Merkmale einer desintegrierten Familienform. Dabei drängt sich einem - paradoxerweise – das Bild der modernen, unter mancherlei Funktionsverlusten zusammengeschrumpften Kleinfamilie auf. Doch triffi solches auch nicht zu, weil in der Diakonissenhaus-familie« mündige, erwachsene Menschen die einzelnen Glieder sind, die eigenständig und selbstverantwortlich vor Gott und Menschen ihre Aufgaben ausführen. Damit berühren wir die anthropologische Komponente des ganzen Komplexes mit ihren Aspekten der Einzelpersönlidikeit innerhalb des Ganzen.

---

14. Diese Tatsache wird noch nicht widerlegt durch Sätze wie der folgende aus einem Diakonissenhaus: »Heure verstehen sich die Mutterhäuser nicht mehr als Familie, sondern als Gemeinde, als Gemeinde der Dienenden« *(Gertrud Tbomä:* Die Frau in der großen Gemeinschaft; in: Keiner lebt allein, 1961, S. 161). Immerhin beweist dieser Satz, daß der nötige Strukturwandel sich bereits anbahnt.
15. Fliedners patriarchalische Autorität erstreckte sich bis auf .führende Beratung in Herzensangelegenheiten« *(M. Gerhardt: Tb. Elledner,* Bd. 11, 1937, S. 91 ff.).
16. Wann ist eigentlich die optimale Größe eines Mutterhauses erreicht? Sind 1500 oder sogar 2500 Angehörige nicht viel zuviel? Wann müßte geteilt werden, wie es regulär bei anwachsenden Gemeinden geschieht? In der Hinsicht werden in Mutterhäusern und überhaupt in Anstalten der Inneren Mission selten Entscheidungen gefällt. Statt dauerndem Vermehren der Bettenzahl sollte man dezentralisieren und darin neue, eigene Trägerschaflen berufen. Hier ist viel von den Gemeinden in USA zu lernen.

Sodann gerät diese Strukturordnung in eine Aporie, wenn an die mancherlei anderen Mutterhauszugehörigen gedacht wird. Sie gehören als integrierter Bestandteil zum Mutterhaus hinzu. Jedermann weiß, daß heutzutage ein Diakonissenhaus ohne die verschiedenen zivilen Mitarbeiter beiderlei Geschlechtes seine Aufgaben nicht wahrnehmen kann. Dabei sind der stets wachsende Anteil der Verbandsschwestern oder die die Lebenseinheit ergänzenden verschiedenen jugendgruppen noch nicht einmal genanntv, Dies führt den umfassenden Familiengedanken ad absurdum; denn diesen allen die Position des ehemaligen »Gesindes« gegenüber den Töchtern des Hauses - also gegenüber den Diakonissen - zuzuweisen, geht weder unter gesellschafl:lichen noch unter theologischen Gesichtspunkten an[18]. In dieser partiellen Beanspruchung eines Familiengedankens, obendrein überholter Prägung, bei dem die vielen »anderen« Gruppen praktisch ausgeschlossen werden, liegt die hauptsächliche Fehlentwicklung begründet. Das wird durch die Wirklichkeit täglich widerlegt, auch wenn solche Meinung hie und da unbewußt noch gehegt wird.

Die entsprechende Aporie in entgegengesetzter Richtung ist darin gegeben, daß in der Familie als einem Primärsystem der einzelne nur in gewisser Hinsicht gefordert ist (man vergleiche den »Funktionsverluste"? der modernen Familie). Das Diakonissenhaus aber will die Schwester »total«, in allen Lebensäußerungen fassen, was in der Formel der Glaubens-, Dienst- und Lebensgemeinschafl: fixiert ist. Dieser Erweis einer Form im Sinne der überholten Familienstruktur offenbart die guten Momente, nämlich das Steuern der Vereinzelung und Vereinsamung innerhalb des Ganzen. Doch ist die Wirklichkeit weit hinter dem Desiderium zurück, weil das unmittelbare Zusammenleben eine Fülle weiterer Momente aufweist.

6. IST DAS DIAKONISSENHAUS PARTNERSCHAFTUCH GEORDNETE FAMILIE?

Es gilt in diesem Gedankengang noch die Frage zu erörtern, ob die Diakonissenmutterhäuser die Merkmale der partnerschafl:lich geordneten Familie an sich tragen und von daher ihre wesentliche Orientierung erhalten können. Wir vermögen hier nicht den Begriff »PartnerschafI:« in seiner ganzen Komplexität zu entfalten-v, Doch vier Momente, die der

17. Solcher »Pluralismus« hat seine Vorbilder in allen guten Daseinsstrukturen unserer Zeit, zum Beispiel in der Demokratie (vgl. *H. H. Walz:* Das protestantische Wagnis, Stuttgart 1958, S. 138).

18. Unter juristischem Aspekt wird allerdings in dieser Richtung argumentiert. Die Diakonisse ist »Kind des Hauses« mit allen Rechten und Pflichten. »Der Gegensatz dazu ist die Magd, die um Lohn angestellt ist« *(C. Priele,* l. C., S. 33). Das trifft de jure auf die Verbandsschwester zu; de facto ließ sie sich nicht primär um des Lohnes willen anstellen (was auf reinen Austauschvertrag hinausliefe). Theologisch und diakonisch ist diese Argumentierung nicht vertretbar. – übrigens redete Fliedner gerne von den »Mägden Christi. und meinte die Diakonissen.

19. Oder mit G. *Wurzbacher* treffender: »Funkdcnsverlagerung« und »Funktionswandel•.

20. H. Schauer (l. c., S. 55 f.) redet davon, daß die »Partnerschaft zwischen Mann und Frau ... zur Kaiserswerther Grundlage« gehöre und meint damit die Mutterhausleitung durch Oberin und Vorsteher. Doch mit dem Gebrauch moderner Vokabeln allein läßt sich die Schwierigkeit nicht fassen und bewältigen. Zudem betrifft hier die Partnerschaft das ganze Mutterhaus und nicht lediglich seine Leitung mitsamt der Korrelation zur geführten Schwesterngemeinschaft.

partnerschaftlich geordneten und säkular sich darstellenden Familie anhaften, sind mit H. Begemann-t als auch für eine Diakonissenhaus-Gemeinschaft gültig zu erkennen: Die Monogamie, worin für unseren Fall die ungeteilte und völlige Hingabe ausgedrückt wird und in solcher Typisierung ein genuines Diakonissenprinzip ist; die Tischgemeinschaft, die zumal als Agapemahl im weitesten Verständnis und als Eucharistie im spezifischen Verständnis der Abendmahlsgemeinschaft gerade im evangelischen Bereich ihre hohe Bedeutung hat; das gemeinsame Gespräch, das unter Menschen Kommunikation schaffi und hier in Schwesterntagen, mündlichem und schriftlichem Austausch vielfältigen Ausdruck findet; das Verhältnis von Vertrauen und Liebe zueinander, das an Stelle des ehemaligen, vorwiegend rechtlich geregelten, Familienlebens getreten ist und im Diakonissenhaus im monastischen Moment des »Gehorsams« gefaßt wird.

Diese vier sind in der Tat unveräußerliche Merkmale auch einer Diakonissenhausgemeinschaft, weil sie in ihrem ganzen Umfang zugleich Gemeinde jesu ist und darin Wesensmomente legitimer Ekklesiologie mitgefaßt sind. Anfügen müßte man als fünftes noch die gesteigerte Eigenständigkeit und Selbstverantwortlichkeit der einzelnen, wobei allerdings für die Diakonisse vom überkommenen Familienleitbild her bestimmte Grenzen gesetzt sind.

Aber warum wird das Ganze in die Form der Familie eingeengt, da eine Reihe von weiteren Merkmalen die »Familie- als Urbild gerade abweisen? Eine sich in unserer Zeit nachteilig auswirkende Tragik ist, daß sich die Väter des Kaiserswerther Verbandes wohlmeinend einer Strukturform verschrieben, die im Begriff der Auflösung stand. Und eine weitere Tragik ist, daß mancher heute noch meint, daran festhalten zu müssen und diese Strukturform geradezu als sakrosankt betrachtet. Die ihm sich anbietenden Argumente für die mannigfachen Intrakommunikationen, die in einer (natürlichen und geistig-geistlichen) Familie prägend gegebenen Verbindungen untereinander haben durchaus ihr ins Auge springendes Gewicht[22], vermögen aber nicht dafür ausschlaggebend zu sein, wie die Praxis der heutigen Mutterhausnöte zeigt.

7. DAS DIAKONISSENHAUS ALS INSTITUTION

Im Begriff der »Institution- - natürlich spezifiziert, etwa in Richtung des Gesamtapparates samt den assoziierten Schwestern und weiteren Zugehörigen - haben wir die heute gemäßere Ausdrucksforme. Dies ist nicht nur zeitgemäße, »modische- Überlegung, son-

---

21. l. c., S. 162-168.

22. *W. Trillhaas:* Ethik, Berlin 1959, S. 271 ff., verlangt daher letztlich auch für Diakonissenhäuser den Pamiliencharakter, Er verkennt bei seinem Urteilen die Komplexität der heutigen Diakonissenhäuser und trifft trotz der Forderung, die Aufgabe sei in einer »modernen Bedingungen angemessenen Weise zu lösen«, nicht die eigentliche Problematik.

23. Auf den Disput zwischen »Institution« und »Organisation« lassen wir uns hier nicht ein und treffen unsere Entscheidung unabhängig von der Studie »Rechr und Institution. (hg. von *H. Dombois, 1956)* und trotz D. *von Oppen:* Das personale Zeitalter, dessen Organisationsbegriff wir früher schon aufgriffen. Oder *ders.:* Der Mensch in der offenen Situation; in: Ztsdir, f. Theol. u. Kirdie 1962, Heft 3, S. 323 ff.
Es geht uns jetzt um das klare Gegenüber der »Institution« zur »Familic« (die eine Organisation ist;

dern das einer sozialtheologischen Untersuchung sich darbietende Ergebnis. Im Blick auf die Mutterhäuser haben wir darin den Ausdruck, der weit mehr als eine Formalie bedeutet. In welcher Richtung das Selbstverständnis gelenkt wird, ist von einiger Relevanz für das Zusammenleben und für die Wirksamkeit der Gruppe. Als geradezu normative Aufgabe ergibt sich hinsichtlich des Fortbestandes, daß ein Mutterhausverband die richtige Strukturform auch im Bewußtsein aller Glieder verwirklicht. Am Exempel der Mutterhausleitung - den bisher angeblichen »Eltern« der Schwesternschaft - und hinsichtlich der verschiedenen Kommunikationen in den Mutterhaus-Gruppierungen ist das später in extenso darzulegenet,

PI. t». Thiele *Brake über Lemgo, Grabbestr. 18*

Die Gewissensentscheidung des Christen"

Von

HANS-GEORG DRESCHER

Wer wollte es bestreiten: In unserer Zeit wird verhältnismäßig viel von Gewissen und Gewissensentscheidung gesprochen. Und das ist an und für sich gut so. Könnte sich doch darin ein Niederschlag finden der mancherlei Fraglichkeiten und Konfliktsituationen unserer Tage. Wo uns doch mit einem Schlage durch die politische Konstellation deutlich vor Augen geführt werden kann, wie dünn die Decke äußerer Sicherheit eigentlich ist. Wo wir heute noch verarbeiten und in der Tiefe begreifen müssen, wozu sich Menschen unter einem totalitären Regime hergeben können. Wo uns die Frage des Gehorsams dem Staat gegenüber in den verschiedenen Akzentuierungen und Nuancierungen neu gestellt wird.

Wer könnte also sagen, daß es nicht eine im menschlichen Sinne gute Reaktion sei, wenn sich das Reden von Gewissen und Gewissensentscheidung so in den Vordergrund schiebt?

Nun sagt aber die Quantität der Rede noch nichts über die Qualität des Geredeten aus. Und möglicherweise ist das so in den Vordergrund geschobene Gewissen zugleich ein vor-

---

nur die Ehe ist Institution nach soziologischem Vokabular). Wir haben hier Fehlentwicklungen im Kaiserswerther Verband zu konstatieren, die sich heutzutage als Hemmnisse erweisen. Die aus paulinisdier Bildrede gespeiste Vorliebe für den Gedanken des »Organismus« aber muß sich häufig den Vorwurf des Abgleitens in biologische oder physikalische Allegorese machen lassen, was hier ebenfalls vermieden werden muß. Obendrein wird die Zugehörigkeit der Diakonissenhäuser zur »institutionellen Diakonie« mit der von uns gewählten Terminologie angedeutet.

Im übrigen sei verwiesen auf *F. Karrenberg:* Gestalt und Kritik des Westens, Stuttgart 1959, S. 52 ff.; auch *J. Matthes:* Der soziologische Aspekt der institutionellen Diakonie; in: Ztschr. Die Innere Mission 1961, H. *8/9,* S. 249 ff. (auch gesondert erschienen), und *H. Schelsky* in seinem berühmten Aufsatz »Ist Dauerreflektion institutionalisierbar?« zur Begriffsanalyse (in ZEE 1957, S. 164 ff.). Ebenso das Fischer-Lexikon, Bd. 10: Soziologie (1958), Art. Institution *(R. König).*

24. Das folgt in den Kapiteln IV und V der hier mit einem Abschnitt abgedruckten Studie.

* Vortrag, gehalten am 9. Januar 1963 vor den Freunden christlicher Akademiearbeit in Essen.

dergründig verstandenes Gewissen. Die Frage danach läßt sich jedenfalls nicht unterdrücken. Und es besteht Veranlassung, dieser Frage weiter nachzugehen.

Der Grund dafür liegt in der *Subjektivierung der Gewissensentscheidung.* Und darum kann man auch der relativ häufigen Rede vom Gewissen und der Gewissensentscheidung nicht recht froh werden. Subjektivierung der Gewissensentscheidung bedeutet, daß die Gewissensentscheidung als isolierte Entscheidung des einzelnen verstanden wird. Der einzelne zieht sich denkend und abwägend in sich selber zurück und präsentiert dann der Umwelt seinen Gewissensentscheid, der von nun an für ihn und seine Umwelt als unantastbar und unumstößlich gelten soll.

Der einzelne meint nicht nur eine gewisse Berechtigung, sondern den einzig möglichen Grund für eine Gewissensentscheidung darin zu sehen, daß er diese Frage mit sich selber abmacht. Und je mehr er diese Frage mit sich selber abmacht, um so mehr meint er, läge eine Gewissensentscheidung vor.

Die Gewissensentscheidung des Christen ist nicht die isolierte Entscheidung des einzelnen oder der einzelnen. Aber nicht nur das ist zu sagen. Eine solche Entscheidung ist auch keine Gewissensentscheidung des Menschen im eigentlichen und wesentlichen Sinne.

Hat nun aber ein solches Verständnis von Gewissensentscheidung, wie wir es eben dargelegt haben, nicht einen Grund und Anhaltspunkt im *Neuen Testament* selber?

Paulus beschreibt im ersten Brief an die Korinther, wie für ihn eine Gewissensentscheidung des Christen aussieht. Im Hintergrund steht dabei ein ganz bestimmtes Problem des Verhaltens der Christen, zu dem Paulus Stellung nimmt. Fraglich ist den Christen in Korinth nämlich, wie sie sich gegenüber der Tatsache verhalten sollen, daß damals auf dem Markt Fleisch von Tieren, die unter einem bestimmten Opferritus geschlachtet waren, verkauft wurde. Einige Christen aßen nun deshalb dieses Fleisch nicht. Sie meinten, daß sie durch das Essen von Fleisch, das von Opfertieren stammt, in den Machtbereich der jeweiligen Götter gerieten. Paulus ist nun grundsätzlich der Auffassung, daß alles, was es überhaupt in der Welt gibt, unter der Herrschaft Gottes steht. Seine Entscheidung müßte nun so aussehen, daß der Christ alles Fleisch, auch das Fleisch von Opfertieren, essen kann. Am Ende seiner Ausführung im 10. Kapitel des Korintherbriefes sagt er aber: »Möget ihr nun essen oder trinken oder sonst etwas tun, so tut alles zur Ehre Gottes« (1. Kor. 10, 31). Und im Römerbrief, wo dasselbe Problem verhandelt wird, heißt es zusammenfassend: »Wer dagegen zweifelt, wenn er ißt, der ist verurteilt, weil es nicht aus Glauben geschieht; alles aber, was nicht aus Glauben geschieht, das ist Sünde« (Röm, 14,23). Sieht es nicht so aus, als wenn Paulus die ganze Problematik an die persönliche Entscheidung des einzelnen verweist? Scheint es nicht so, als ob der Maßstab für die Richtigkeit des Verhaltens des einzelnen Christen darin liegt, daß er von seiner Position völlig überzeugt ist? Zum umfassenden Verständnis dieser Problematik sowie der Position des Paulus kann nun eine weitere Stelle aus dem 1. Korintherbrief dienen. Dort sagt Paulus: »Was aber das Götzenopferfleisch betriffi, so wissen wir, daß wir insgesamt Erkenntnis haben. Die Erkenntnis bläht auf, die Liebe aber baut auf. Wenn jemand meint, etwas erkannt zu haben, so hat er noch nicht erkannt, wie man erkennen soll; wenn aber jemand Gott liebt, der ist von ihm erkannt« (1. Kor. 8, 1-3).

Die Erkenntnis oder Gnosis, so meint Paulus, kann nicht als solche Geltung beanspruchen, sondern sie muß sich mit der Agape verbinden. Die Echtheit der Erkenntnis ist daran ablesbar, in welchem Verhältnis sie zur Liebe steht, die den anderen Menschen im Blick hat. Das theoretische Wissen muß sich also die kritische Anfrage der Agape gefallen lassen. Am Ende der wiedergegebenen Sätze kommt es dann zu einer eigentümlichen Veränderung der Begriffe Erkenntnis und Liebe. Jetzt wird plötzlich nicht mehr von der Liebe zum Nächsten, sondern von der Gottesliebe gesprochen. Das macht deutlich, daß sich die Liebe zu Gott in der Liebe zum Bruder bewähren soll und umgekehrt. Dazu wird die Erkenntnis jetzt begründet in dem Erkanntwerden des Menschen von Gott. Die Erkenntnis des Christen besteht nicht losgelöst von seinem Erkanntwerden von Gott; sie hat vielmehr darin ihren Grund. Weil Gott an uns handelt, haben wir überhaupt Erkenntnis. Und diese Erkenntnis des Christen muß sich im Lebensvollzug zeigen. Die Zuwendung Gottes zu uns muß sich im Leben des Christen so auswirken, daß er seinen Mitmenschen nicht aus dem Blick verliert.

Man kann also so zusammenfassen: Paulus überantwortet auf der einen Seite den ganzen Streit »Essen oder Nichtessen« dem Gewissen des einzelnen Gemeindegliedes. Der Christ soll von seiner Gewissensentscheidung her denken, reden und handeln. Er soll nichts gegen das Gewissen tun. Auf der anderen Seite ist ebenso deutlich, daß der einzelne Christ in der Entscheidung seines Gewissens nicht den Mitmenschen, den Bruder, mit seiner Entscheidung aus dem Blick verlieren soll.

Im Anschluß an die paulinische Argumentation kann von der Gewissensentscheidung des Christen zweierlei gesagt werden: Sie ist einmal Entscheidung des einzelnen in Freiheit. Sie ist zum andern durch die anderslautende Entscheidung der jeweiligen Mitmenschen eine kritisch befragte und eben dadurch gebundene Entscheidung.

Die hier zum Vorschein kommende *Dialektik von Freiheit und Bindung* ist nach Paulus für die Gewissensentscheidung des Christen konstitutiv. Die Freiheit der Entscheidung meint nicht die persönliche Willkür des einzelnen. Und die Gebundenheit ist nicht die starre Bindung an ein Gesetz, der es auf die Uniformität des Verhaltens des Christen in der Welt ankäme. Die Freiheit zielt auf die radikale Wahrhaftigkeit des jeweiligen Entscheids hin. Die Entscheidung muß von mir persönlich übernommen werden. In der Zuordnung zur Bindung wird die Freiheit der Entscheidung zu einer verantwortlichen Entscheidung, die sich der kritischen Befragung durch den Mitmenschen aussetzen muß. Die Bindung ist aber ihrerseits kein starrer Zwang, auf Grund dessen dem einzelnen Christen Entscheidungen im voraus zudiktiert werden könnten. Die Bindung ist nicht als solche vorher im Sinne eines Gesetzes festgelegt. In der Zuordnung zur Freiheit wird die Bindung zu einer freien, aber darum nicht unverbindlichen Anfrage an den Christen, wie er persönlich, in der Tiefe seines Wesens, zu dem Entscheid steht und ihn in seinen Konsequenzen durchhalten will.

Gewissensentscheidung des Christen ist also Entscheidung in der Gemeinschaft· Der Mitmensch ist nicht ausgeschlossen. Er ist vielmehr konstitutiv dafür, in welcher Weise die Entscheidung gefällt und durchgestanden wird.

Die Gewissensentscheidung des Christen ist nicht die Entscheidung, die in der radikalen

Isolierung des einzelnen herangereift ist und die dann der Umwelt als unumstößlich lediglich präsentiert wird. Zur Gewissensentscheidung des Christen gehört das Gespräch, also das lebendige Miteinander von Menschen in Rede und Gegenrede, in Frage und Antwort. Und dieses Gespräch darf nicht aufhören, wenn anderslautende Entscheidungen gefällt werden. Die Entscheidungen bleiben den dauernden kritischen Befragungen des Mitmenschen ausgesetzt. Gewissensentscheidungen sind also auf Grund besserer Einsicht durchaus revidierbar, Sie können neu gefaßt werden. Das ist nicht unehrenhaft, sondern Ausdruck der Wahrhaftigkeit.

Wir hatten nun gesagt, daß die angebliche Gewissensentscheidung im Sinne einer radikalen Isolierung des Subjekts nicht nur unchristlich sei, sondern *auch keine Gewissensentscheidung des Menschen überhaupt* darstellen könne. Diese Aussage hängt natürlich an einer bestimmten Auffassung vom Menschen; sie hängt an einer bestimmten Anthropologie. Anthropologische Grundauffassung ist dabei, daß der Mensch als einzelner unter anderen Menschen existiert, so daß sein Wesen von dem gleichzeitigen Dasein von Mitmenschen entscheidend bestimmt wird. Wenn man nun zugibt, daß es eigentlich wenige philosophische oder weltanschauliche Entwürfe gibt, die den Menschen wesentlich als isoliertes Subjekt verstehen wollen, so muß man sich fragen, *wie es zu der Subjektivierung der Gewissensentscheidung in der Neuzeit überhaupt gekommen ist.*

Ein Anhaltspunkt für eine solche Entwicklung bietet eine einseitige Betonung des paulinischen Verständnisses der Gewissensentscheidung des Christen im Sinne der Freiheit und Wahrhaftigkeit. Weiterhin hat im Bereich des Glaubens und der Kirche vor allem ein Mißverständnis Luthers seine Wirkung getan. *Lether* hat bei seiner Bestimmung des Gewissens einerseits im Gegenüber Zum Katholizismus seiner Zeit die freie Verantwortlichkeit des Christen betonen wollen, dem letzte Entscheidungen nicht durch kirchliche oder staatliche Dekrete abgenommen werden können. Andererseits hat Luther im Unterschied zur üblichen, mittelalterlichen Begrifflichkeit herausgestellt, daß der Mensch im Gewissen seine völlige Verlorenheit erfährt. Und mit der Schulderfahrung des Gewissens, in der der Mensch begreift, wer er in der Tiefe seines Wesens wirklich ist, taucht die Frage seiner Rettung, seines Heils auf. Das schuldige Gewissen als der gänzlich verlorene Mensch hört - nicht aus sich, sondern im zugesprochenen Wort der Verkündigung - das Angebot der göttlichen Vergebung. Er darf ein neues Selbst werden.

Im *Spiritualismus* und der *Mystik* der Reformationszeit kommt der zweite Aspekt der lutherischen Auslegung des Gewissens nicht zur Auswirkung. Unter Aufnahme von Luthers Drängen auf die Freiheit und Verantwortlichkeit des Christen wird die Selbständigkeit des einzelnen in seinen Gewissensregungen herausgekehrt. Im Zuge dieser Gedanken wird die innere Stimme des Menschen mit der Stimme Gottes identifiziert. Diese innere Stimme wird zur direkten Erfahrung des göttlichen Willens im Menschen. Sie wird zur Offenbarungsquelle. Religion ist dann Gewissensreligion.

Man kann auch erwähnen, daß bei der Subjektivierung der Gewissensentscheidung in der Neuzeit eine Mißdeutung der Kaueischen Auffassung vom Gewissen mit im Spiel ist. Zwar hat *Kant* betont, daß das Gewissen die "Stimme des inneren Richters!" im Menschen

1. Metaphysik der Sitten, S. 243, hg, von *K. Vorländer,* Leipzig, Meiner 1945.

sei. Oder er hat formuliert, daß das Gewissen das "Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen- sei-, Aber das ist nicht im Sinne der isolierten Entscheidung des einzelnen gemeint, wie wir sie zu Anfang charakterisierten. Kant will wie Luther die radikale Verantwortlichkeit des Menschen selber herausstellen. Das verleitet ihn aber nicht dazu, den einzelnen mit seinen Entscheidungen zu isolieren und dann einfach zu bestätigen. Er hat vielmehr betont: »Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen anderen ... als sich selbst zum Richter seiner Handlungen denken müssen.«[2]

Wir greifen nun noch einmal zurück auf die Aussage, daß das moderne Mißverständnis von Gewissensentscheidung nicht nur mit der Gewissensentscheidung des Christen nichts zu tun hat, sondern überhaupt nicht als Gewissensentscheidung gelten könne. Damit ist gesagt, daß die Gewissensentscheidungen des Christen zunächst einmal nicht anders aussehen als Gewissensentscheidungen des Menschen überhaupt. Es gibt kein christliches Privileg in der Frage des Gewissens. Wenn man begreift, daß das Verständnis von Gewissen eine Grundaussage über den Menschen darstellt, dann muß zugegeben werden, daß sowohl vom Christen wie vom Nichtchristen im Prinzip die gleichen Aussagen gemacht werden können.

Bei dem Verständnis von Gewissensentscheidungen des Menschen wollen wir zunächst die *»Entscheidung«* von einer *»Wahl«* unterscheiden. »Entscheidung« und »Wahl« unterscheiden sich quantitativ und qualitativ voneinander. Der Mensch kommt häufiger in Wahlsituationen als in Situationen der Entscheidung. Das liegt wiederum an der anderen Qualität der Entscheidung. Bei der Wahl ist die Sache vorrangig in den Blick genommen: »Ich wähle etwas.s Bei der Entscheidung ist in erster Linie an die Person dessen gedacht, der zu entscheiden hat: »Ich entscheide mich.« Bei der Wahl ergreife ich eine von verschiedenen Möglichkeiten, die vor mir liegen. In einer Entscheidungssituation kommt ein anderer Ernst und eine andere Tiefe zutage, weil ich mich selber mit meinem Entscheid in die Situation hineinbegebe. Spielt bei der Wahl noch die Distanz des Menschen zu dem, was er wählt, eine Rolle, so sieht mich die Entscheidung direkt und unausweichlich betroffen.

Was macht nun eine Entscheidung zu einer Gewissensentscheidung? Bedeutet die Entscheidung gegenüber der Wahl bereits eine Verschärfung, so stellt die Gewissensentscheidung gegenüber der Entscheidung eine Radikalisierung dar. Wodurch wird nun die Entscheidung vertieft, daß ich von einer Gewissensentscheidung reden kann?

Sie wird es vor allem dadurch, daß das Gewissen den Menschen in der Zeitlichkeit oder, wie wir auch sagen können, in der Geschichtlichkeit seines Daseins begreift.

Im Blick auf die Vergangenheit wird das Gewissen zum Ort der Schulderfahrung des Menschen. Im Gewissen höre ich den Anruf meiner Vergangenheit, die mich fragt, ob ich dem Mitmenschen jeweils nicht nur etwas, sondern im Grunde mich selber schuldig geblieben bin. Das Gewissen deckt so mein Versagen auf. Das tut es in der ganzen Tiefe dadurch, daß mir mein altes Versagen angesichts der neuen Forderungen, die jetzt für mich auftauchen, gezeigt wird. Das Gewissen spürt dadurch radikal mein Versagen auf,

2. Ebd. S. 289.
3. Ebd. S. 290.

daß es mein vergangenes Sein prüft angesichts der Forderungen, die jetzt aus der Zukunft auf mich zukommen und mich zu einem Handeln herausfordern.

So kommt die Perspektive der Gegenwart und der Zukunft in die Gewissensbestimmung mit hinein. In der Gegenwart begreift der Mensch den verpflichtenden Charakter der Zukunft vor dem Forum der Vergangenheit, die ihm seine Schuld präsentiert. In der Gegenwart an die Vergangenheit als das, was geschehen ist, und an die Zukunft als das, was jeweils noch aussteht, gebunden, zeigt das Gewissen den Menschen in seiner totalen Verantwortlichkeit.

Als Gewissen kann der Mensch also hören. Er kann hören auf den Schuldspruch der Vergangenheit. Er kann hören auf den Anruf aus der Zukunft. Dabei läßt die Schuld der Vergangenheit den Menschen um das Gelingen des Neuen bangen; während die neue Möglichkeit des Handelns die alten, vertanen Chancen umfassend zutage bringt.

Gewissen ist mit alledem kein bestimmtes Organ des Menschen. Gewissen ist vielmehr eine *TOtalbestimmung des Menschen.*

Das Gewissen bezeichnet das Menschsein des Menschen. Man kann vielleicht so formulieren: Der Mensch lebt »gewissenlidi«. Er selber als Mensch ist Gewissen. Das Leben des Menschen als Gewissen zeigt den Menschen im Wissen um sich selber als ein total verantwortliches Wesen.

Wir fragen nun weiter: *Was macht die Gewissensentscheidung zu einer Gewissensentscheidung des Christen?* Die Gewissensentscheidung des Christen ist zunächst einmal als Gewissensentscheidung des Menschen zu bestimmen. Die soeben aufgezeigten anthropologischen Strukturen bleiben. Es gibt keine christliche Gewissensentscheidung, die als solche, eben als christliche, aus dem Verhalten des Menschen ablesbar wäre. Die Gewissensentscheidung des Christen kann so aussehen wie jede Gewissensentscheidung des Menschen überhaupt. Zwar gibt es nun keine christliche Gewissensentscheidung an sich, aber es gibt die Gewissensentscheidung des Christen. Das bedeutet, daß die Person dessen, der entscheidet, mit ins Spiel kommt. Das wiederum heißt, daß zwar die anthropologischen Strukturen bleiben, aber sie füllen sich neu. Was Gewissen und Gewissensentscheidung meint, ist darum vertieft und erweitert. Wir können auch sagen: Wo das Gewissen überall schlägt und zutage tritt, das ist neu.

Das Gewissen bleibt für den Christen Ort der Schulderfahrung. Das Gewissen bleibt der Ort, wo die Forderungen vernommen werden. Aber Forderung wie Schuld erscheinen vertieft, weil Gottes Forderung mich an jeden Menschen über jede Grenze des Standes, des Volkstums und der Religion als meinen Nächsten radikal bindet.

Weiter ist zu sagen: Im Gewissen hört der Christ auch Gottes Gnade und Vergebung. Der Christ bringt in seine Entscheidung als ein Gewissen sowohl die Schulderfahrung wie die Erfahrung der Vergebung mit. Die Erfahrung der Vergebung relativiert nicht den Anspruch aus der Zukunft:. Es ist ja Gottes Vergebung und nicht meine eigene, also nicht die mir von mir selber zugesprochene. Das Wort der Vergebung gibt dem Christen Raum zu menschlichem Leben. Die Vergangenheit quält ihn nicht mehr in falscher Weise, so daß sie ihn nicht losläßt und ihm die Zukunft verstellt. Die Erfahrung des Versagens in der Vergangenheit hindert den Christen nicht, neu zu handeln.

Das Hören der Vergebung eröffnet dem Christen *ein gutes Gewissen.* Dieses gute Gewissen ist kein Besitz, den er ein für allemal erringen, dann festhalten und in Ruhe betrachten oder genießen könnte. Das gute Gewissen des Christen ist gleichsam ständig vor ihm. Es ist ihm voraus. Das Gewissen wird immer wieder neu durch das von ihm nicht einzukalkulierende Wort des göttlichen Zuspruchs getröstet. Der Ernst der Entscheidungen wird dadurch nicht gemindert. Die Entscheidungen müssen verantwortlich getroffen werden. Sie werden dem Christen nicht abgenommen. Forderung und Vergebung bleiben unaufgerechnet. Somit wird die Forderung nicht zum Spiel oder zum Schein, weil ich der Vergebung im voraus sicher wäre.

Das liegt daran, daß im Grunde *Christus das gute Gewissen des Christen* ist. Christus hat als Mensch, also als Gewissen, sowohl den verdammenden Schuldspruch wie die radikale Forderung des Menschseins gelebt und durchgehalten. Ist sein Leben - und wie wir hinzufügen müssen: sein Sterben - der Grund des guten Gewissens des Christen, so kann er sich dieses gute Gewissen niemals aneignen. Es ist der Handhabung des Menschen prinzipiell entzogen. Es ist nicht verfügbar. Den Christen erreicht das Wort der Vergebung eigentlich unerwartet, es trifft ihn immer neu und macht ihn betroffen. Die Gnade Gottes beschämt den Menschen.

In diesen Bestimmungen der Gewissensentscheidung des Christen ist im Grunde noch einmal die paulinische Deutung zutage getreten. Die Dialektik von Freiheit und Bindung, die das paulinische Verständnis bestimmt, tritt uns hier entgegen als die *Dialektik 'Von Vergebung und Forderung.* Die Vergebung macht frei. Sie macht mich letztlich frei von mir selbst, weil sie mich losspricht von meiner eigenen Vergangenheit. Aber diese Freiheit als Vergebung ist gewiesen an die Zukunft, die mir die neue Forderung zeigt. Die vergebene, alte Forderung, die mir als unerfüllte aus der Vergangenheit anhing, läßt mich die neue Forderung als neue Möglichkeit bewußt ergreifen. Wenn wir nun noch erkennen, daß es in den Forderungen, die aus der Zukunft fragend auf uns zukommen, eigentlich jeweils um den Mitmenschen geht, dann tritt uns hier die paulinische Bindung an den Mitmenschen in der Gewissensentscheidung entgegen.

Die Forderungen aus der Zukunft sind niemals allgemein und unbestimmt. Sie sind jeweils konkret und fordern den ihnen entsprechenden Schritt des Menschen nach vorn. Die Forderungen können deshalb nie mit allgemeinen Parolen oder Prinzipien identisch sein. Somit kann die Haltung des Gewissens nicht in die Zukunft hinein konserviert werden.

Wenn wir sagen konnten, daß der Christ als Gewissen sowohl den Zuspruch der Vergebung wie den Anruf der künftigen Forderung hören kann, so können wir nun auch sagen, er erfährt dies als Glaubender. *Für den Christen ist die primäre Gewissensentscheidung sein Glaube.* Kann der Mensch als Gewissen hören, hören auf vertane und auf kommende Möglichkeiten, so vernimmt er als Gewissen den Ruf der Verkündigung.

Gewissen und Glaube sind Ganzheitsbestimmungen christlicher Existenz. Der Mensch ist ein Gewissen, er lebt sein Gewissen so, wie er seinen Glauben leben muß. Nur hat Gewissen in dieser Ganzheitsperspektive von seiner ursprünglichen Bedeutung her (als Mitwissen des Menschen mit sich selbst) eine engere Beziehung zur Forderung, zu einem

geforderten Verhalten des Menschen und damit zur Ethik. Darauf verweist auch die Erkenntnis der schuldhaften Verfehlung des Menschen, wie sie ihm sein bisheriges Leben deutlich macht. Diese nahe Beziehung des Gewissens zum Handeln, zum Verhalten des Menschen, darf aber nicht dazu verführen, das Handeln von einer Erkenntnis im Glauben zu lösen. Wird die Erkenntnis existentiell begriffen, so wird sie eine lebensbestimmende Macht. So wird die Glaubenserkenntnis im Lebensvollzug fruchtbar, wie das Handeln des Christen ihn auf seinen Glauben verweist.

Bei der Bestimmung dessen, was als Gewissensentscheidung des Christen gelten kann, bleiben also Grundaussagen über den Menschen, wie sie in der Bestimmung von Gewissen und Gewissensentscheidung überhaupt zutage treten, erhalten. Sie werden jedoch vertieft und verschärft.

Es geht in der Gewissensentscheidung des Christen um das Menschsein des Menschen. Der Christ ist als Gewissen gefragt, wie er menschlich leben will.

Aus unseren überlegungen wird deutlich, daß der Christ Gewissensentscheidungen nicht dazu benutzen kann, um andere Menschen auszuschalten. Gewissensentscheidungen kann man sich nicht gegenseitig an den Kopf werfen. Gewissensentscheidungen können aber auch keine Begründung für ein Nichtstun des Christen abgeben. Die Bindung an den Mitmenschen bleibt. Das bedeutet, daß anstehende Entscheidungen gemeinsam bedacht und besprochen werden müssen. Das heißt, daß sie nur im Angesicht des Mitmenschen gefällt und ausgeführt werden können. Weiterhin sind Gewissensentscheidungen von Christen im gemeinsamen Wissen um Versagen und Gnade revidierbar. Die anderslautende Entscheidung darf nicht die Trennung vom Mitmenschen bedeuten. Wir werden uns nicht aufgeben oder abschreiben dürfen, weil wir nicht nur von der Gnade der Vergebung, sondern auch von dem Geschenk der neuen Forderung wissen.

Dozent Dr. H. G. Drescher *Bochum, Parkstr. 10*

Bemerkungen des Schriftleiters zur nachfolgenden Denkschrift

Die Kanzlei der EKD hat uns gebeten, die nachfolgende Denkschrift über die Arbeit der Evangelischen Akademien hier zur Diskussion zu stellen. Wir sind dieser Bitte gern nachgekommen, da dies Thema bei uns seit dem vieldiskutierten Beitrag von *H. Schelsky* »Ist Dauerreflektion institutionalisierbar?« (ZEE, 1. Jg. 1957, S. 153 ff. u. 254 ff.) nicht behandelt wurde. Daneben sei auf folgende Diskussionen verwiesen: 1. *M. Honecker* u. *E. Müller* über »Seelsorge an der Gesellschaft« (in: Evang, Theologie 1961, S. 544ff.; 1963, S. 315ff. u. 373ff.). - 2. *J. Matthes* u. a, über den Tagungsstil der Evang. Akademien (in: Die Mitarbeit, 7. Jg. 1958, H. 2, 7, 8 u. 9). - 3.]. *Matthes* u. a. über »Zellenbildung in Betrieben« (in: Luth. Rundschau, Jg. 1960/61, H. 1, Mai 1960, H. 3 u. H. 4). *W. Sch.*

Der Dienst der Evangelischen Akademien im Rahmen der kirchlichen Gesamtaufgabe

Denkschrift eines vom Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland eingesetzten Ausschusses

I. Der Auftrag der Akademien

Die Evangelischen Akademien entstanden in Deutschland aus der Situation der Nachkriegszeit. Sie führten Menschen aller Bevölkerungsschichten, die durch die moralische Katastrophe des Dritten Reiches und durch ihre Erlebnisse in Krieg und Gefangenschaft zutiefst erschüttert waren, zu einem gemeinsamen Nachdenken über die Grundlagen ihrer Existenz und über ihre Aufgabe im Alltag zusammen. Die Teilnehmer wurden nach Berufsgruppen oder auf Grund von gemeinsamen Interessen für bestimmte gesellschaftliche oder geisteswissenschaftliche Probleme eingeladen. Dabei wurde bei der Tagungsvorbereitung, der Zusammensetzung der Redner und der Methode der Einladung bewußt in erster Linie der Kontakt zu Menschen, die der Kirche ferner stehen, gesucht. Die der Kirche ferner stehenden Menschen sollten nicht nur als Hörer unter einer Kanzel oder als »verlorene Schafe« unter Christen sitzen. Die Kirche sollte vielmehr hier den Menschen in dem ihnen gewohnten Kreis begegnen und ein freimütiges, partnerschaftliches Gespräch mit ihnen führen. Aus diesem Auftrag der Akademien, der den Kirchen vielfach zunächst als ein zeitlich begrenzter Auftrag erschien, entstand eine für die Kirche in der modernen Gesellschaft wichtige und unter den gegebenen Umständen unentbehrliche Arbeitsform.

Arbeitsformen und Zielsetzungen sind nicht in allen Akademien und bei allen ihren Tagungen dieselben. Entsprechend ihren Schwerpunkten muß man deswegen die Akademien bezeichnen als

a) Stätten der Begegnung oder als

b) eine Art Erwachsenenkatechumenat oder als

c) Stätten der Seelsorge und Verkündigung in Alltagsbereichen.

a) Als *Stätten der Begegnung* sind die Akademien gewissermaßen »Zelte des Nachdenkens«, Sie sind kirchliche Institutionen, die bald hier, bald da an irgend einer Stelle, an der eine die Menschen besonders bewegende Frage besteht, für kurze Zeit ein Zelt aufschlagen, um Menschen zu einem gemeinsamen Nachdenken über diese Frage zu versammeln und um ihnen in diese Frage hinein das Wort Gottes zu sagen.

b) Eine Art *Erwachsenenkatechumenat* sind die Akademien geworden, weil ihre Tagungen in der Regel so angelegt sind, daß sich dort überwiegend solche Menschen versammeln, die nicht gewohnt sind, in die Kirche zu gehen, die aber in den Akademien entdecken, daß die Botschaft der Kirche etwas mit ihrem persönlichen Leben zu tun hat und daß sie Antwort geben kann auf mancherlei wichtige Fragen. Man könnte die Evangelischen Akademien von daher als einen *Areopag des 20. Jahrhunderts* bezeichnen, das heißt als eine Stätte, von wo die Menschen den unbekannten Gott suchen können, in ein Gespräch über ihr Suchen genommen werden und die Botschaft Christi bezeugt bekommen.

c) Mehrere Akademien gingen über diese Aufgabenstellung noch hinaus, ohne sie aufzugeben. Sie bemühten sich systematisch, *seelsorgerliche Zuständigkeiten für bestimmte Alltagsbereiche* aufzubauen, sozusagen seelsorgerliehe Ambulanzen zu schaffen, die bestimmten Personenkreisen und Handlungsgemeinschaften der modernen Gesellschaft zugeordnet sind. Es wurden Seelsorger bestellt und Tagungsreihen eingerichtet, um diesen Gruppen in allen Fragen ihres menschlichen Zusammenlebens, ihrer sozialethischen Verantwortung einen kirchlichen Dienst leisten und ihnen in ihre Situation hinein das Evangelium verkündigen zu können.

Die Akademien gingen bei ihrer Arbeit *nicht* von der Annahme aus, als sei der Dienst der kirchlichen Orts gemeinden heute überholt und müsse durch andere Arten des Dienstes ersetzt werden. Sie arbeiten aber in der Erkenntnis, daß es heute viele Fragen gibt, für die beson-

dere überparochiale kirchliche Bemühungen notwendig sind. Insbesondere gibt es viele gemeinschafHiche Verantwortungen von Personen und von gesellschaftlichen Gruppen, die nicht gemeinsam in den Ortsgemeinden leben. Der für sie notwendige geistliche Dienst kann darum auch in der Regel nicht von den kirchlichen Ortsgemeinden wahrgenommen werden. Der Dienst der kirchlichen Ortsgemeinden und überparochialer kirchlicher Einrichtungen wie der Evangelischen Akademien muß sich daher wechselseitig ergänzen.

II. Der bisherige Ertrag der Akademiearbeit

Die bisherigen Arbeitsergebnisse der Akademien bestehen

1. in der Gewinnung neuer Erkenntnisse für die Kirche,
2. in der Entdeckung neuer missionarischer Wege und
3. in der Wahrnehmung neuer diakonischer Aufgaben der Christenheit.

1. Wichtige Erkenntnisse wurden durch die Evangelischen Akademien vor allem dadurch angebahnt, daß sie einen neuartigen Prozeß eines konfrontierenden Denkens einleiteten. Dieser Denkprozeß stellt neue, bisher nur teilweise bewältigte Anforderungen an Theologie und Kirche, für deren Bewältigung noch gründlichere Studien nötig sind, als sie bisher in den Evangelischen Akademien möglich waren. Die bisherigen Ergebnisse dieser neuen Arbeitsweise der Akademien liegen vor allem auf dem Gebiet der Sozialethik.

a) Es wurden *Krankheitsherde,* die für das geistliche Leben der Menschen gefährlich sind, aufgedeckt. In den Akademiegesprächen und in der anschließenden seelsorgerliehen Arbeit wurden

institutionelle und personelle Ursachen des Gruppenhasses,

Zusammenhänge, die zu bürokratischen Verhärtungen führen,

Quellen der moralischen und beruflichen Entmutigung im Alltagsleben sowie

destruktiv wirkende technische und menschliche Zusammenhänge aufgedeckt.

Es wurde dadurch vielfach klargelegt, an welchen konkreten Punkten der Einsatz des Christen, seine Bereitschaft zum Kreuztragen, sein Zeugnis und seine Tatbereitschaft von Gott gefordert werden.

b) Die in der technischen Gesellschaft bestehenden sogenannten *Eigengesetzllchkeiten* konnten klarer erkannt und zugleich schärfer eingegrenzt werden. Die Akademien arbeiten laufend an der Frage, wie dort, wo scheinbar unüberwindliche Zwangsläufigkeiten bestehen, durch sachgemäße Kooperation, durch Erwekkung von Einsicht bei den Beteiligten unter der Verkündigung des Evangeliums diese Zwangsläufigkeiten abgebaut und den Menschen Wege zu einem Leben im Glauben und Gehorsam gezeigt werden können.

c) In besonderen Studienkommissionen wurden zu *sozialethischen Einzeljragen,* zum Beispiel die Frage über die berufstätige Frau, über das Eigentum, die Strafrechtsreform usw., wichtige Beiträge erarbeitet.

d) Die Akademien haben *neue Methoden des kirchlichen Dienstes* entwickelt (z. B. Methoden der Diskussionskunst, Formen des homiletischen Dienstes unter Kirchenfremden usw.),

e) Auf dem Gebiet des kirchlichen Lebens wurden neuartige *Programme für eine teilweise Umstrukturierung der Kirche* im Zeitalter der technischen Gesellschaft zur Diskussion gestellt.

2. Die missionarische Arbeit der Evangelischen Akademien trug bei zu einer

a) teilweisen überwindung antikirchlicher Affekte in weiten Gruppen der Bevölkerung, zum Beispiel der Arbeiterschaft,

b) Entdeckung neuer Methoden des Zugangs zu den kirchlich Fernstehenden,

c) Ermutigung kirchlich ungeschulter Menschen zur Äußerung ihrer Fragen und Auffassungen,

d) Übersetzung der kirchlichen Botschaft in bisher kaum erreichte Lebensbereiche der modernen Welt,

e) öffnung sozialer Gruppen für einen kirchlichen Dienst (z. B. Betriebe, Gewerkschaften usw.),

f) Vermittlung von Anstößen zu neuem Glauben und Leben an viele bisher kirchlich gleichgültige und geistlich entfremdete Menschen.

3. Im Rahmen der *gesellscha/lsdiakonischen Arbeit* der Evangelischen Akademien ging es vor allem darum, deutlich zu machen, daß evangelische Christen auch ohne naturrechtliches gesellschaftliches Ordnungsbild einen unentbehrlichen Beitrag zum Aufbau unseres gesellschaftlichen Zusammenlebens leisten. Die Akademien können dabei auf folgende Arbeitsergebnisse hinweisen:

a) Entwicklung von Evangelischen Akademien zu anerkannten Instituten auf dem Gebiet der Pflege mitmenschlicher Beziehungen in der Alltagswelt.

b) Beiträge zur Auflösung sozialer Spannungen in der pluralistischen Gesellschaft,

c) Anregung neuartiger sozialer Dienste (z. B. Aktion Gemeinsinn, Akademien und Seminare für politische Bildung),

d) Hilfe für kirchliche und weltliche Verbände bei der Klärung und Koordinierung ihrer Arbeitsweise.

Dieser bisherige Ertrag der Akademiearbeit wird heute weithin in der tHfentlichkeit unseres Volkes anerkannt.

Ill. Die bisherigen Mängel der Akademiearbeit

Es können nicht die Augen vor der Tatsache verschlossen werden, daß die Akademiearbeit trotz aller Bemühungen noch bedeutsame Mängel aufweist, die im Zusammenwirken der Akademien mit den leitenden Stellen der Kirche behoben werden sollten.

1. Bei den personell schwach besetzten Akademien entsteht die Gefahr, daß der Tagungsleiter sich in die einzelnen Fragengebiete, denen er sich zuwendet, nur ungenügend einarbeiten kann, da er sich nach Schluß der Tagung sofort völlig anderen Fragengebieten zuwenden muß. Er fühlt sich gewissermaßen auf ein Tagungskarussell gespannt, in dem eine gründliche Besinnung, je länger je mehr, gerade für den 1agungsleiter erschwert wird. Die Leiter solcher Akademien wenden sich zwar vielfach neben ihrer wechselnden Tagungsarbeit einem Gebiet gründlicher und dauerhafter zu; sie ziehen sich damit aber leicht den Vorwurf zu, daß sie einem bestimmten Hobby erlegen seien und nicht mehr die Breite der kirchlichen Anliegen in der Begegnung mit der Welt verfolgen. Es wäre zu prüfen, ob daran einseitige Neigungen der Akademieleiter schuld sind oder ob der Umstand maßgebend ist, daß ein Akademieleiter, ohne wenigstens auf einzelnen Gebieten intensivere Dauerarbeit zu leisten, geistig gar nicht existieren kann. Es wäre also zu überlegen, wieweit solchen Einseitigkeiten durch eine Vergrößerung des Akademiestabs und entsprechende Verteilung von Fachreferaten abgeholfen werden könnte.

2. Auch dort, wo die Akademien Fachreferate für bestimmte Lebensgebiete eingerichtet haben, ja, sich sogar auf die Betreuung bestimmter Betriebe und Behörden konzentrieren konnten, erreichen sie oft nicht mehr als ein bis zwei Prozent der in diesen Betrieben tätigen Menschen. Der Einfluß einer so kleinen Zahl von Betriebsangehörigen auf das Gesamtgeschehen des Betriebes reicht häufig nicht aus, um eine Veränderung des menschlichen Klimas zu bewirken. Es sollte daher geprüft werden, wie ohne eine allzu große Aufblähung des Akademie-Mitarbeiterstabs in bestimmten Schwerpunkten eine stärkere Wirkung erzielt werden kann.

3. Die Akademien erreichen die Menschen im allgemeinen in Gruppen, die anders zusammengesetzt sind als die Ortsgemeinden. Dadurch entsteht eine soziologische Ferne von der kirchlichen Ortsgemeinde, die es schwer macht, den Menschen den Weg in ihre heimatliche Gemeinde zu zeigen. *Bisher* war an die Kirche die Frage zu stellen, wieviel geistlicher Einfluß von der Arbeit der kirchlichen Ortsgemeinden im Alltagsleben zur Wirkung kommt. *Jetzt* muß auch die Frage gestellt werden, was von dem Dienst der Akademien für die Kirchengemeinde fruchtbar wird.

4. Der Mangel an Kooperation zwischen den Akademien, den kirchlichen Werken und den Gemeinden führt dazu, daß die von dem kirchlichen Dienst angesprochenen Menschen unter der Diskontinuität der kirchlichen Arbeit leiden. Es werden immer nur Teilbereiche des Menschen erreicht, ohne daß den Menschen die Gesamtbemühung der Kirche sichtbar ist. Es fehlt eine Verflechtung der kirchlichen Dienste, die eine tragende Kraft hat.

5. Es hat wiederholt Rückschläge in der Akademiearbeit gegeben, besonders dadurch, daß Hoffnungen erweckt wurden, zum Beispiel auf Änderung des Betriebsklimas oder fortdauernde seelsorgerliehe Betreuung. Diese Erwartungen konnten oft nicht in befriedigendem Maße erfüllt werden. Als Hauptgrund dafür ist zu nennen, daß den Akademien hierfür die Kräfte fehlten.

6. Den Mitarbeitern der Akademie, insbesondere den von ihnen gewonnenen ehrenamtlichen Kräften, fehlt vielfach die nötige Zurüstung für ihren Dienst. Die Theologen entbehren oft einer ausreichenden Kenntnis der weltlichen Sachverhalte. Die Laien vermissen eine gründliehe theologische Ausbildung.

IV. Aufgaben der weiteren Entwicklung der Akademiearbeit

Für die Entwicklung der Akademien gibt es verschiedene Möglichkeiten. Es muß geklärt werden, welche Zielsetzung der Akademie kirchlich erwünscht und welcher Einsatz seitens der Kirche zur Erreichung der gesetzten Ziele erforderlich ist, damit sie von den Akademien aufgenommen werden können. Auch muß überlegt werden, wie eine stärkere Verbindung zwischen der Akademie und anderen kirchlichen Diensten zur Erfüllung ihrer Aufgaben hergestellt werden kann.

1. Gesprächsbegegnungen. Manche vertreten die Auffassung, daß die Akademien keinen weiterreichenden Auftrag haben als den, sporadische Gesprächsbegegnungen („Zelte des Nachdenkens«) einzurichten. Soldie Gesprächsbegegnengen können von erheblicher Bedeutung sein. So haben zum Beispiel die Universitätstagungen der Evangelischen Akademie Loccum zweifellos stark anregend auf dem betreffenden Felde gewirkt und einen wichtigen Dienst der Gesprächsvermittlung geleistet. Das gleiche wird man von vielen sogenannten Problemtagungen sagen können. Sie werden in vielen Einzelfällen wichtige, manchmal für die betreffenden Menschen geistlich und beruflieh entscheidende Anstöße geben. Sie können wie Feuerschiffe wirken, die an einer bestimmten Stelle des alltäglichen Lebens vor Untiefen und Kollisionen warnen und auf die rechte Fahrstrecke hinweisen. Sie haben *nicht* die Aufgabe, einen begleitenden Lotsendienst zu leisten, bis die erreichten Menschen im Hafen einer sie bergenden und geistlich versorgenden kirchlichen Gemeinde angekommen sind. Sie können darum auch nidn nachweisen, wie vielen Menschen sie den Weg zur Kirdie Christi gezeigt haben.

Damit ist nicht gesagt, daß sie im Unverbindlichen steckenbleiben. Letztlich verbindlich kann immer nur das Wort Gottes selbst sein, von dem Menschen konkret in ihre Lebenslage hinein getroffen werden. Es wäre Falsch, wollte man das Engagement eines Menschen in einer Gliederung der Kerngemeinde zu dem vorherrschenden Maßstab dafür machen, ob er einen verbindlichen geistlichen Dienst empfangen und angenommen hat. Die Auswirkungen einer erneuerten Bindung an Gott, die im beruflichen Alltag der Menschen in Erscheinung treten, sind nicht weniger wichtig als solche, die in ihrer Wohn- und Kirehengemeinde sichtbar werden.

2. Kontaktpflege und Schwerpunktbildung. Es darf nicht übersehen werden, daß gerade in der Arbeit der Evangelischen Akademien die Vereinzelung des Menschen in der Alltagswelt, sein Bedürfnis nach immer wiederkehrender Ermahnung und Tröstung sowie sein Suchen nach einer ihn tragenden Gemeinschaft erschütternd deutlich wird. Wo diese Nöte nur sichtbar gemacht werden, aber kein gangbarer Weg aus der Vereinzelung gewiesen wird, entsteht die Gefahr, daß der einzelne seine Lage als unabwendbares Schicksal versteht und daß von daher die Verbindlichkeit des Wortes Gottes verdunkelt wird. Es kommt zu einer fruchtlosen Kritik an den Zuständen der Welt und der Kirche, ohne daß dem einzelnen der konkrete Punkt deutlich gemacht wird, an dem er selbst sich in die Kette einreihen und an einer Veränderung der beklagten Verhältnisse mitwirken könnte. Unverbindlicher Intellektualismus herrscht immer dort, wo Fragen zwar grundsatzlieh aufgegriffen, aber nicht zuende gedacht werden. Es werden entscheidende Teile der Wirklichkeit ausgelassen, wenn der Weg zur konkreten Verwirklichung des theoretisch Geforderten nicht verantwortlich mitbedacht wird.

In vielen Fällen kann der einzelne, selbst wenn er in Schlüsselstellungen steht, sich den Weg zu den gesteckten Zielen allein nicht bahnen und diese darum auch nicht erreichen. So kann selbst nach ernsthaftem Mühen um geistliche und weltliche Erkenntnisse der Eindruck entstehen, als ob in der Kirche im allgemeinen und in den Evangelischen Akademien im besonderen zwar immer wieder Entwürfe für eine Brücke zwischen Kirche und Welt, für das »Christsein im Alltag« und für eine Veränderung der sozialen und politischen Verhältnisse diskutiert werden, daß aber der reale Bau des Entworfenen unterbleibe.

Die Evangelischen Akademien haben in der Regel nicht die Aufgabe, solche »Bauvorgänge« selbst zu veranlassen; aber sie sollten immer wieder versuchen, diejenigen zusammenzubringen, die gemeinsam wirken müssen und aufeinander angewiesen sind, wenn etwas Gutes entstehen soll. Jeder seelsorgerliehe Dienst, auch der seelsorgerliehe Dienst der Evangelischen Akademien an der modernen Gesellschaft, sollte so weit Beistand zu leisten versuchen, bis die Menschen einen für sie gangbaren Einstieg für ihr verantwortliches Handeln in Gesellschaft und Kirche gefunden haben.

Aus diesen Gründen sollten die einzelnen Evangelischen Akademien sich lieber auf die Begegnung mit wenigen weltlichen Lebensgebieten beschränken als in der Vielfalt ihrer Problematik diesen Dienst einer helfenden Seelsorge versäumen. Die Kirdienleitungen, die die Veranstaltung von Begegnungen zwischen Kirdie und Welt in ihren Akademien wünschen, sollten sich überlegen, welche Voraussetzungen personeller und finanzieller Art sie schaffen müssen, um diese Begegnungen fruchtbar zu gestalten. Wenn die Mitarbeiter der Akademie nur gelegentliche Problemtagungen veranstalten, jedoch keine Dauerkontakte zu bestimmten Alltagsbereichen aufbauen können, müssen sich auch die Kirchenleirungen fragen, ob der bei ihren Akademien manchmal beklagte »unverbindliche Intellektualismus« nicht dadurch mit verursacht worden ist.

3. Seelsorgerliehe Zuständigkeiten in den Bereichen der technischen Gesellschafl. In vielen Landeskirdien ist die Notwendigkeit erkannt, zu bestimmten großen Lebessbereichen und Alltagsgruppen von der Kirche her eine ständige Verbindung zu halten und Dienste einzurichten, die dafür seelsorgerlieh zuständig sind. Jede Landeskirche muß die Frage klären, wieweit dies die Aufgabe der Evangelischen Akademien ist oder wieweit sie diesen Dienst anderen kirdilidien Einrichtungen übertragen will. In manchen Landeskirdien haben sich zum Beispiel Sozialämter bzw. Sozial- und Männerpfarrer intensiv um den Lebensbereich der Industrie bemüht. Wenn sie damit eine Art Zuständigkeit für dieses Arbeitsfeld erworben haben, muß geklärt werden, wie sich diese Zuständigkeit zu dem Auftrag der Akademien verhält. In den meisten Fällen wäre es sicher unangebracht, nachträglich solche kirchlichen Spezialämter, deren Dienst sich auf bestimmte Problemkreise oder Gruppen der modernen Gesellsdiafl (gesellschaftsbezogene kirchliche Ämter) bezieht, der Akademieleitung zu unterstellen. Vielfach werden aber diese Ämter selbst eine Zusammenarbeit mit ihrer Evangelischen Akademie vermissen.

Vermißt wird die Zusammenarbeit zwischen gesellschaflsbezogenen kirchlichen Ämtern und den Evangelischen Akademien in der Regel dort, wo nur die Akademie eine Tagungsstätte besitzt und die anderen Dienste genötigt sind, ihre Arbeit in Form örtlicher Abendveranstaltungen durchzuführen. Vermißt wird der Dienst der Evangelischen Akademien auch dort, wo die anderen gesellschaftsbezogenen kirchlichen Dienste von einem bestehenden christlichen Kreis aus arbeiten und über ihn schwer hinauskommen. Oft können sie ohne die Akademien nur schwer erreichen, daß sich weltliche Gruppen und Verbände als solche für eine Begegnung mit ihnen öffnen.

Manche alltagsbezogene kirchliche Dienste haben freilich selbst Tagungsheime aufgebaut oder haben mit Erfolg im Stil der Akademien Tagungen durchgeführt und eine Anerkennung ihrer seelsorgerlichen Zuständigkeit für bestimmte Bereiche der Alltagswelt erworben. Häufig geht aber diese Zuständigkeit über den ursprünglichen kirchlichen Auftrag hinaus. Wenn zum Beispiel Männerpfarrer für ihre Landeskirche den Dienst an der Industrie übernehmen, müssen sie sich auch der Frauen und

der Jugendlichen der betreffenden Betriebe annehmen und geraten dadurch auf Felder, für die das Frauen- und das Jugendwerk zuständig sind und für die sich außerdem auch in der Regel die Akademien mit einsetzen. Es erscheint darum angezeigt, daß alle auf die Gesellschaft bezogenen kirchlichen Dienste in eine geordnete Arbeitsverbindung gebracht werden.

Die Aufteilung des Dienstes der Kirche an der Welt unter verschiedene kirchliche Werke kann die Gefahr mit sich bringen, daß sich die auf verschiedene soziale Gruppen bezogenen Dienste voneinander isolieren. Das kann zu Einseitigkeiren in der theologischen und sozialen Betrachtungsweise und zu werksegoistischen Abkapselungen führen. Für die Akademien könnte es bedenkliche Folgen haben, wenn die gesellschaftsbezogenen Dienste vorwiegend an andere kirchliche Landesbeauftragte abgegeben würden. Die Evangelischen Akademien selbst würden dann mehr oder weniger nur noch Tagungshotels für vielerlei derartige Einzelunternehmungen sein und auf allgemein interessante Bildungsfragen abgedrängt. Für viele weltliche Lebensbereiche sind außer den Akademien noch keine kirchlichen Werke und Einrichtungen bestimmt, die mit diesen Bereichen in dauerndem Kontakt stehen und sich für sie seelsorgerlieh zuständig wissen sollen. Es wäre zu prüfen, ob nicht die Akademien noch mehr als bisher die Verantwortung erkennen sollten, Dauerkontakte zu diesen Bereichen zu entwickeln.

4. Die Zusammenordnung aller gesellschaftsbezogenen kirchlichen Dienste. Die Zusammenordnung der Evangelischen Akademien mit den sonstigen gesellschaftsbezogenen kirchlichen Diensten kann auf verschiedene Weise geschehen. In manchen Fällen könnte in beiderseitigem Einvernehmen die Zusammenarbeit in der Weise geordnet werden, daß die Leiter solcher Dienste gleichsam als die zuständigen Studienleiter der Evangelischen Akademien auf ihrem besonderen Felde bezeichnet werden, auch wenn sie der Akademieleitung nicht unterstehen. Wo das nicht tunlich erscheint, wäre zu prüfen, ob nicht unter anderem Namen ein eng zusammenarbeitendes Team der Leiter aller gesellschaftsbezogenen kirchlichen Dienste einschließlich der Akademie gebildet werden kann. Die Landeskirchen sollten prüfen, ob sie nicht einen helfenden Dienst der Koordination solcher verschiedenen, in die gesellschaftlichen Gruppen vorstoßenden kirchlichen Dienste mehr als bisher zu leisten haben. Eine kirchliche Flurbereinigung auf diesem Gebiet sollte rechtzeitig angestrebt werden.

Bei der Überlegung, wie diese Koordination und die Einordnung aller dieser auf die Gesellschaft gerichteten Dienste in der Kirche vorzunehmen ist, sollte ihrem besonderen Auftrag Rechnung getragen werden. Diese neuen kirchlichen Einrichtungen sollen *primär* nicht dem kirchlichen Gemeindeaufbau, sondern den Gruppen der modernen Gesellschaft selbst ohne Rücksicht auf die örtliche und konfessionelle Zugehörigkeit ihrer Glieder dienen. Der Dienst an diesen Gruppen der Gesellschaft und die Beschäftigung mit ihren Problemen muß schon im soziologischen und methodischen Ansatz unterschieden werden von dem Dienst der Sammlung und geistlichen Zurüstung der Gemeindeglieder auf der Ebene der Gemeindearbeit. Zwar sollten sichdie auf die Gesellschaft bezogenen kirchlichen Dienste in einem zweiten Arbeitsgang, der weiter unten ausgeführt wird, auch um eine Verbindung ihrer Arbeit mit den Kirchenbezirken und Gemeinden bemühen. Ihre Arbeit stellt aber ein ergänzendes Gegenüber zum Gemeindeaufbau und nicht einen Teil dessen selbst dar. Dies sollte in den organisatorischen Ordnungen darin seinen Ausdrude finden, daß zuerst die gesellschaftsbezogenen kirchlichen Dienste einschließlich der Akademien zusammengefaßt und dann erst in eine partnerschaftliche Zusammenarbeit mit den dem Gemeindeaufbau dienenden kirchlichen Diensten und Einrichtungen gebracht werden.

Die in den einzelnen Landeskirchen gefundenen Ordnungen und Bezeichnungen sind sehr verschieden. Darüber sollte soweit als möglich eine Abstimmung unter den Gliedkirchen der EKD angestrebt werden. Die gegenseitige Verständigung über kirchliche Dienste an weltlichen Gruppen unseres Volkes und die Bereitstellung von Arbeitshilfen für diesen Dienst würde dadurch wesentlich erleichtert.

5. Das Wechselverhältnis zwischen der gesellschaftsbezogenen leirehliehen Arbeit und der

Arbeit der Gemeinden und der Kirchenbezirke. Es wäre bedauerlich, wenn unsere Gemeinden und ihre Glieder durch die Arbeit der Akademien von der Mitverantwortung für die Alltagswelt enthoben, statt für sie erschlossen würden. Ebenso bedauerlich wäre es, wenn die auf die Gliederungen der modernen Gesellschaft bezogenen kirchlichen Dienste darauf verzichten würden, die der Kirdie ferner stehenden Menschen, denen sie begegnen, auch mit der kirchlichen Gemeindearbeit in Verbindung zu bringen. Um dies beides mehr als bisher anzubahnen, müssen Anstrengungen von *belden* Seiten unternommen werden.

In vielen Kirdienbezirken und Gemeinden werden laufend Versuche gemacht, um mit bestimmten weltlichen Gruppen (Gewerkschaften, Ärzten, Lehrern, Sportvereinen usw.) ins Gespräch zu kommen. Solche Kontakte sollten weit mehr als bisher gefestigt und ausgebaut werden. Dabei zeigt sich freilich, daß diese weltlichen Gemeinschaften in der Regel von zentralen Stellen abhängig sind, die außerhalb des Wirkungsbereichs der Gemeinden und Kirdienbezirke liegen und auf Landesebene arbeiten. Diese Abhängigkeiten wird eine im Kirdienbezirk ansetzende seelsorgerliehe Bemühung um weltliche Gruppen immer in Rechnung stellen müssen. Jede örtliche kirchliche Arbeit, die zum Beispiel mit den Gewerkschaften in einer Stadt Fühlung sucht, wird davon abhängig sein, daß auch auf Landesebene kirchliche Kontakte hergestellt sind. Außerdem werden die Gemeinden und Kirchenbezirke auch bei der Begegnung mit bestimmten Alltagsgruppen in ihrem methodischen Vorgehen von Erfahrungen Gebrauch machen müssen, die von den Evangelischen Akademien und anderen gesellschaflsbezogenen kirchlichen Diensten erarbeitet wurden.

Auf die Dauer ist es freilich nicht die Aufgabe der auf Landesebene arbeitenden Akademien, über weite Ortsentfernungen hinweg den Kontakt mit gesellschaftlidien Gruppen zu pflegen, die auf Bezirks- und Gemeindeebene bestehen. Es erscheint zwar als wünschenswert und notwendig, daß die Kirdie zu den Ortsverwaltungen der Gewerkschaft, zu den Personalleitungen der wichtigsten Firmen, zu den Bezirksverbänden der Sportvereine und zu manchen anderen weltlichen Gruppen eine menschliche Verbindung unterhalt und sie von Zeit zu Zeit zu besonderen Begegnungen einlädt. Aber gerade dieser Dienst sollte in wachsendem Maße unter Beteiligung, möglichst bald unter maßgeblicher Mitverantwortung der Kirchenbezirke und ihrer kirchlichen Einrichtungen geschehen. Die Weiterentwicldung der Akademiearbeit auf der Ebene der Kirchenbezirke schafft in der Regel erst die Möglichkeit, die dabei angesprochenen Menschen auch in Verbindung zur Gemeindearbeit zu bringen.

Personen und ganze Gruppen, die nur auf der Ebene einer Landesakademie von der Kirdie her angesprochen werden, können in der Regel nidit dem Leben einer Ortsgemeinde zugeführt werden. Das wäre genauso schwierig wie umgekehrt die geistige Beeinflussung einer außerparochialen Alltagsgruppe von der Ebene einer Kirchengemeinde aus. Wo aber Tagungen für Alltagsbereiche unter Mitwirkung von haupt- und ehrenamtlichen Kräften der Gemeinden auf Kirchenbezirksebene stattfinden (zum Beispiel Begegnungen mit den Gewerkschaftsvertretern), entstehen persönliche Kontakte, die eine direkte Einladung der Angesprochenen auch zu parochialen Veranstaltungen erlauben. So findet ein persönlicher Austausch, eine Art Osmose, zwischen parochiebezogenen und gesellschaftsbezogenen Personengruppen statt. Soweit dies der Fall ist, wird die Gemeindeseelsorge von ihrer Isolierung auf Wohnwelt und Kerngemeinde, die gesellsdiaflsbezogene kirchliche Arbeit von ihrer Isolierung auf gelegentliche Gesprächsbegegnungen gelöst.

Die Evangelischen Akademien sowie die sonstigen gesellschaftsbezogenen kirdilldien Dienste sollten selber dazu mithelfen, daß die Kirchenbezirke instand gesetzt werden, mehr als bisher ihre seelsorgerliehe Zuständigkeit für die weltlichen Lebensbereiche ihres Gebietes (zum Beispiel ihrer Industriebetriebe) wahrzunehmen. Die Zurüstung der Kirchenbezirke, der Pfarrer und der Gemeindeglieder für diese Aufgabe umfaßt folgendes:

a) eine allgemeine Einführung der Gemeindepfarrer und anderer kirchlicher Mitarbeiter in die Problematik der modernen Gesellsmafl:,

b) eine Einführung in die Aufgabe der Diskussionsleitung und ihre Einübung,

c) eine spezielle Einarbeitung von einzelnen

Gemeindepfarrern, kirchlichen Mitarbeitern und ehrenamtlichen Kräften in bestimmte weltliche Lebensbereiche, zum Beispiel in die kirchliche Industriearbeit. Dazu gehört die Vermittlung eines gewissen Maßes von Sachkenntnis und von kirchlichen Erfahrungen, die auf diesem Felde gewonnen wurden,

d) die Einrichtung einer regionalen, auf die gesellschaftlichen Gruppen bezogenen Tagungsarbeit zusammen mit Kräften der Kirchenbezirke,

e) die Entwicklung neuer Tagungs- und Veranstaltungsformen zur Erreichung der der Kirche Fernstehenden auf der Ebene der Gemeinden.

6. Personelle und sachliche Voraussetzungen. Es ist erforderlich, daß die auf Landesebene arbeitenden Dienste und Akademien instand gesetzt werden, ihre Erfahrungen systematisch zu sammeln, auszubauen und der ganzen Kirche nutzbar zu machen. Dazu braudien sie diejenige Zahl von theologischen und anderen Mitarbeitern, die erforderlich ist, um die großen Lebensbereiche (Industrie, Handel, Handwerk, Verwaltungs- und Behördenwesen, Erziehungs- und Bildungswesen, Gesundheitswesen, Landwirtsdiafl, Publizistik, Vereins- und Freizeitwesen) in einen dauernden Kontakt zur Kirdie zu bringen, ihre wichtigsten menschlichen Probleme kennenzulernen, die maßgeblichen Personen dieser Gruppen von Zeit zu Zeit in ein Gespräch mit der Kirche zu ziehen und schließlich diese ganze Arbeit in Verbindung mit den Kirdienbezirken und Gemeinden zu bringen.

Wo die Kirchenbezirke selbst in Zusammenarbeit mit der Akademie mehr und mehr wieder ihre seelsorgerliche Zuständigkeit für die Alltagsgruppen ihres Gebietes wahrnehmen, wird es notwendig sein, sie im Laufe der Zeit auch mit dem dafür erforderlichen Tagungsraum auszurüsten. Solche Maßnahmen sind in einzelnen Landeskirchen bereits im Gang. Die räumliche Verbundenheit eines akademieartigen Tagungsheimes mit einem oder mehreren Kirdienbezirken kann die Voraussetzungen dafür schaffen, daß eine wechselseitige Begegnung zwischen der gemeindebezogenen und der alltagsbezogenen kirchlichen Arbeit in breitem Umfang stattfindet.

Abschließend kann über die Weiterentwicklung dieser ganzen nach dem zweiten Weltkrieg entstandenen kirchlichen Bemühungen um die Alltagswelt gesagt werden, daß die Kirche dort keine Früchte wird sammeln können, wo nicht gesät wird. Für das praktische methodische Vorgehen bedeutet das, daß man im allgemeinen keine Dauerwirkungen von gelegentlichen Gesprädtsbegegnungen erwarten kann und daß keine sidubaren Auswirkungen auf die Ortsgemeinden erwartet werden können bei Akademien, die lediglich in der Lage sind, sich auf der Landesebene bestimmten Allragsbereichen zuzuwenden, ohne die Möglichkeit, diese Kontakte bis in die Kirdienbezirke hinein systematisch zu pflegen und weiterzugeben. Die Befruchtung des Lebens der Kirche und ihrer Gemeinden, die überall von den Akademien und von anderen alltags bezogenen kirchlichen Diensten erwartet wird, kann keinesfalls stattfinden, wenn diese kirchlichen Einrichtungen nur als schwach besetzte Beobachtungstürme für weltliche Bereiche ausgestattet werden. Es ist eine kirchliche Planung erforderlich, in der die damit verbundenen Erwartungen mehr als bisher der Art und dem Umfang des Einsatzes entsprechen. Es wäre erwünscht, wenn Planungen auf der Ebene der Evangelischen Kirche in Deutschland zwischen Vertretern der Kirchenleitungen und Vertretern der Evangelischen Akademien gemeinsam beraten würden.

V. Mögliche Arbeitsziele in der Zukunft

1. Es kann *nicht* das Ziel der Evangelischen Akademien sein, *»Paragemeinden«*, das heißt stabile, regelmäßig zusammenkommende evangelische Gruppen, in Betrieben, Behörden oder sonstigen weltlichen Gliederungen zu gründen, die mit den Parochialgemeinden durch eigene regelmäßige Veranstaltungen und Gottesdienste in Konkurrenz treten. Die laufende geistliche Betreuung und Versammlung von Menschen kann in der Regel nicht auf der Ebene der Alltagsbereiche der technischen Welt geschehen. Der Dienst der Kirche in den Ortsgemeinden bleibt auch im Zeitalter der Technik der grundlegende Dienst der kirchlichen Sammlung und Unterweisung. Er kann nicht entbehrt werden, muß

vielmehr weiter intensiviert, verlebendigt und stärker für die Probleme der modernen Welt geöffnet werden.

2. Es sollte aber erstrebt werden, daß *Tagungen weltlicher Gruppen,* zum Beispiel von Betrieben, Verwaltungen, größeren Meistereien und sonstigen weltlichen Verantwortungsgemeinschafl:en des Landes, die dazu bereit sind, vielleicht jährlich einmal in einer kirchlichen Tagungsstätte stattfinden können, um die sie bewegenden Fragen gemeinsam zu besprechen und in ihre Fragestellung hinein eine Verkündigung des Evangeliums zu empfangen.

3. Soweit es für die Durchführung dieser durch Tagungen geschehenden Seelsorgearbeit notwendig ist, sollen in den weltlichen Bereichen *Arbeitskreise* von ehrenamtlichen Kontaktleuten gesammelt und geistlich und geistig gefördert werden. Auf dem Gebiet der Indusrriearbeir ist mit der Sammlung solcher Dienstgruppen aus Arbeitnehmern und Arbeitgebern begonnen worden.

4. Die Veranstaltung von Tagungen ist nicht nur für die besonderen menschlichen Probleme von Alltagsgruppen erforderlich. In weit größerem Umfang als bisher sollte auch die Möglichkeit geschaffen werden, daß Menschen in *geistlichen Rüstzeiten (Retraits)* ihre persönlichen Fragen klären können und für die Auseinandersetzung mit anderen geistigen Mächten zugerüstet werden. In vielen Fällen werden Menschen, die zunächst in ihrer Alltagsgruppe zu einer kirchlichen Tagungsstätte eingeladen wurden, das Bedürfnis haben, die sie bewegenden persönlichen Fragen auch in anderem Zusammenhang und nicht nur in Gemeinschaft mit ihren Berufskollegen weiter zu klären. Auch die kirchlichen Gemeinden bedürfen für ihren Aufbau vermehrter Möglichkeiten, um die von ihnen erreichten Menschen geistlich zu fördern und für eine aktive Mitarbeit in der Gemeinde zu gewinnen. Eine Gemeinderüstzeit ist erfahrungsgemäß ein gutes Mittel, um die Bereitschaft zu aktiver Mitarbeit zu erwecken.

5. Ehrenamtliche Mitarbeiter aller kirchlichen Dienste auf der Ebene der Ortsgemeinde und auf der Ebene der alltagsbezogenen kirchlichen Dienste bedürfen einer besonderen Zurüstung für ihre Aufgaben. Soweit dieses Bedürfnis besteht, sollte die Möglichkeit geschaffen werden, sie während ihres Urlaubs oder an Wochenenden zu Rüstzeiten zu versammeln. In vielen Fällen wird es möglich sein, durch die Veranstaltung von abendlichen Seminarreihen in Verbindung mit einer abschließenden Wochenendfreizeit solche Zurüstungen durchzuführen.

6. Diese Aufgaben können in einer Zusammenarbeit von landeskirchlichen Diensten und parochialen bzw, kirchenbezirkliehen Kräften nur vorgenommen werden, wenn dafür die nötigen *Tagungsheime* zur Verfügung stehen. Sofern sie nicht vorhanden sind, werden sie am besten zunächst von mehreren Kirchenbezirken gemeinsam errichtet und nach ihrer Auslasturig durch weitere Tagungsheime ergänzt. Derartige Maßnahmen sind in einigen deutschen Landeskirchen bereits im Gang.

7. Die bisherigen *Landesakademien* sowie andere auf Landesebene arbeitende alltagsbezogene Dienste sollten im Lauf der Zeit auf folgende Aufgaben begrenzt werden:

a) die Erörterung und Klärung von Grundsatzfragen, die für das Leben des Christen im Alltag und für die geistige Begegnung zwischen Kirche und Welt in den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft von Bedeutung sind,

b) die Veranstaltung von Landestagungen, insbesondere die Pflege von Kontakten zu Landesstellen der verschiedenen Alltagsbereiche (zum Beispiel zum Gewerkschaftsbund, den Unternehmervereinigungen, den Landesorganisationen anderer gesellschaftlicher Gruppen),

c) die Veranstaltung von Ersttagungen für bisher noch nicht erreichte weltliche Gruppen, mit denen ein Gedankenaustausch wichtig und seelsorgerlich notwendig erscheint,

d) die Veranstaltung von Partnerschaflsgesprächen und von Problemtagungen für Menschen gemeinsamer Verantwortung aus verschiedenen Gesellschaftsgruppen,

e) die laufende Beratung und methodische Unterstützung der kirchlichen Mitarbeiter, die auf der Ebene der Kirchenbezirke die Verbindung zu weltlichen Gruppen suchen,

f) die Entwicklung neuer Methoden kirchlichen Dienstes, die den immer neu entstehenden Situationen der modernen Welt entsprechen,

g) die Zusammenführung aller kirchlichen Beauftragten, die als Mitarbeiter der Akademie

oder als direkte Landesbeauftragte den verschiedenen Alltagsbereichen zugewandt sind.

Schlußbemerkung

Alle Arbeit der Evangelischen Akademien beruht auf dem Glauben, daß Gott Herr ist über das ganze Leben und daß er für die Menschen der Gegenwart mehr als bisher der Herr ihres Alltags werden muß. Diese Einrichtungen der Kirche wollen dem einzelnen Christen in der Anfechtung beistehen und ihn, wo es immer möglich ist, der Vereinzelung seines Glaubens und Lebens entnehmen. Ihre Mitarbeiter sind von der Kirche entsandte Stoßtrupps, die in solche Lebensgebiete vorzustoßen beauftragt sind, die der Kirche fremd geworden sind. Ihre Arbeit steht gegenwärtig an einem Punkt, wo sich die Kirche entscheiden muß, ob sie sich für große Lebensbereiche und Lebensfragen für mehr oder weniger unzuständig erklären oder ob sie den Trägern dieser Arbeit die nötigen Menschen und Mittel zur Verfügung stellen will. Nur so wird es möglich sein, die von den Akademien erkundeten Lebensräume in eine dauernde Verbindung mit der Kirche zu bringen.

Oberkirchenrat Flohr, Hannover
Oberkirchenrat Greijenstein, München
Oberkirchenrat Dr. Pabst, Düsseldorf
Vizepräsident D. *Thimme, Bielefeld*
Vizepräsident Dr. Weeber, Stuttgart
Akademiedirektor D. *t». Müller, Bad Ball*
Kirchenrat Hildmann, Tutzing

Durch schriftliche Voten haben sich beteiligt:

Prof. D. *Wendland, Münster*
Hauptpastor Dr. Wölber, Hamburg

Das »Recht auf Heimat« als Schlüssel zum deutschen Ostproblem?

Ein juristischer Diskussionsbeitrag

VON LUDWIG RAISER

Es kostet einige Überwindung, sich nicht von der überheblichkeit abstoßen zu lassen, mit der Herr von Braun! seine und seiner Freunde Auffassung zum deutschen Ostproblem nicht nur als politische Zielvorstellung entwickelt, was ihm freisteht, sondern zugleich als den rechtlich und ethisch allein zulässigen Kurs darstellt. Nachdem er nun gar in der Nachfolge von weiland Minister Schellhaus etwas verhüllter zwar, aber doch noch deutlich genug nach dem Staatsanwalt ruft, um die zu verfolgen, die anderer Meinung sind als er[2], kann er nicht mehr erwarten, als Diskussionspartner ernst genommen zu werden. Wohl aber fühle ich mich als einer der Mitverfasser des Tübinger Memorandums den Lesern dieser Zeitschrift gegenüber verpflichtet, als Jurist auf die in seinem und Dr. Rabls Beirragent vorgetragenen Thesen zur Rechtslage zu antworten. Allerdings zwingt mich der Rahmen dieser Zeitschrift zu einer doppelten Beschränkung: ich kann den politischen Aspekt des Problems nur andeuten, und ich kann auch das im Beitrag Dr, Rabls angeschnittene Naturrechtsproblem hier nicht in der Ausführlichkeit abhandeln, die es erforderte. Doch hoffe ich zugleich der dringend nötigen Versachlichung der Diskussion zu dienen, wenn

1. In dieser Zeitschrift ZEE 1963, S. 234 **ff.** Vgl. auch die von ihm verfaßte Denkschrift des Göttinger Arbeitskreises e. V. über »Das Tübinger Memorandum der Achr«, 2. Aufl. 1962.
2. ZEE 1963, S. 236, Anm. 5.
3. ZEE 1963, S. 245 **ff.** Vgl. ferner das von Dr. Rabl herausgegebene Sammelwerk: Das Recht auf Heimat, 4 Bde., 1958-1960, sowie seinen Aufsatz über »Die völkerrechtliche Unzulässigkeit von Zwangsumsiedlungsabkommen. in »Heimatrecht in deutscher und polnischer Sicht«; Schriften zur Deutschen Frage, Heft 7 (1962). Dort auch ein Aufsatz des polnischen Völkerrechtlers Bierzanek über »Volksgruppenrecht und Heimatrecht. und Hinweise auf weitere Literatur.

ich mit betonter Nüchternheit an den Anfang die Frage stelle, was das geltende Völkerrecht zur Lösung unseres Problems hergibt. Dabei nehme ich bewußt in Kauf, von den Spezialisten des Völkerrechts, zu denen ich nicht gehöre, eines Besseren belehrt zu werden; sie aus ihrer bisherigen Reserve herauszulocken, ist einer der Zwecke dieses Beitrags.

Geltendes Völkerrecht - schon diese beiden Worte bedürfen, wie die Diskussion zum xRecht auf Heimat« zeigt, einer E.rläuterung. Wer die Rechtsgeltung nur auf die Allmacht des Staates und den von ihm organisierten Zwang zurückzuführen vermag, für den ist Völkerrecht ein nichtssagender Begriff. In totalitären Staaten denkt und handelt man so; darum glaubte auch Hitler, das Völkerrecht mißachten zu können. Aber man rettet die Existenz des Völkerrechts auch nicht, indem man in das andere Extrem verfällt und es nur als Teil eines überzeitlichen und überpositiven Naturrechts versteht. Die sehr kritische Haltung, die evangelische Theologen und Juristen heute überwiegend gegenüber dem katholischen Naturrechtsdenken einnehmen - die Kontroverse Schweitzer-Rabl wies darauf hin -, müßte dann unversehens auch zur Leugnung des Völkerrechts führen. Vielmehr gibt es positives Völkerrecht als ein von Menschen geschaffenes und anerkanntes, also geschichtlich gewordenes und geschichtlich sich entwickelndes Recht. Tragende Rechtsgemeinschaft ist hier die Gemeinschaft der zivilisierten und zu Staaten organisierten Völker. In ihr bildet und betätigt sich die Überzeugung von der Geltung bestimmter Rechtsprinzipien und Institutionen für das Zusammenleben der Völker. Sie tritt in Gerichtsurteilen, in zwischenstaatlichen Verträgen und Deklarationen oder auch in allgemein anerkannten wissenschaftlichen Lehrmeinungen zutage. Daß es zum großen Teil nicht kodifiziert ist und einer zentralen Organisation des Rechtszwangs entbehrt, schwächt zwar die Durchsetzungskraft und gelegentlich auch die eindeutige Sicherheit von Völkerrechtssätzen, hebt aber ihren Charakter als geltendes Recht nicht auf. Ihr Zusammenhang mit sittlichen Postulaten ist enger als beim voll ausgeformten innerstaatlichen Recht, aber sie können nicht mit solchen Postulaten gleichgesetzt oder gar aus einseitigen politischen oder ethischen Forderungen, die noch nicht als geltendes Recht anerkannt sind, vorschnell abgeleitet werden.

Auf dieser Grundlage gilt es also zu fragen, ob das »Redit auf Heimat« nicht nur ein uns Deutschen durch bittere Erfahrungen dringlich gewordenes Postulat, sondern geltendes Völkerrecht darstellt. Die mit so viel Emotionen darüber geführte Diskussion würde sehr viel an Klarheit und überzeugungskraft gewinnen, wenn man die darin enthaltenen Teilfragen deutlicher trennen wollte. Ich nenne drei solcher Teilfragen:

a) Gestattet das Völkerremt, einem im Krieg unterlegenen Staat einen Teil seines Staatsgebiets wegzunehmen?

b) Ist es erlaubt, die Bevölkerung aus einem derart annektierten Gebiet zu vertreiben?

c) Sofern das Völkerreche Verbote der unter a) oder b) genannten Art enthält, was folgt aus ihrer Verletzung?

Sdion die erste Frage führt in schwierige Probleme. Die Geschichte Europas ist voll von Gebietsänderungen, die mit Waffengewalt erzwungen wurden, aber gleichwohl die Anerkennung der europäischen Staatenwelt fanden. Immerhin pflegten die Sieger Wert darauf zu legen, sich ihren Landgewinn vom Unterlegenen in einem Friedensvertrag bestätigen zu lassen. In der neueren Geschichte empfindet der Sieger auch immer stärker das Bedürfnis, unter Berufung auf »historisdie Redite«, auf den angeblichen Anspruch auf »natürliche Grenzen« oder ähnliches den Landgewinn auch moralisch vor der Welt zu rechtfertigen, Erst nach den Verträgen von Versailles und Sr. Germain, die mit den europäischen Staatengrenzen noch ziemlich willkürlieh umsprangen, beginnt der Gedanke der Ächtung des Angriffskrieges, des Gewaltverzichts und damit auch des Annexionsverzimts aus einer moralischen Forderung fortschrittlicher Geister zu einem Rechtssatz des Völkerrechts zu werden: Die Völkerbundssatzung, der Briand-Kellog-Pakr von 1928, die Atlantik-Charta und die UNO-Charta sind Schritte auf diesem Wege, wennschon keines dieser Dokumente ein ausdrückliches Annexionsverbot enthält und nicht nur Hitler, sondern auch die Sowjetunion (gegenüber den baltismen Staaten und gegenüber Polen) das Verbot offen rniß-

achtet haben. Doch kann man wohl heute von einer gefestigten Rechtsüberzeugung der Völkerrechtsgemeinschaft des Inhalts sprechen, daß jedenfalls einseitige Annexionen unzulässig sind und daß auch der Zwang zur Zustimmung des betroffenen Staates einer besonderen Rechtfertigung bedarf. Im Falle der deutschen Ostgebiete fehlt es bisher an der deutschen Zustimmung, die das Potsdamer Abkommen gar nicht ersetzen wollte und die eine Erklärung Ulbridits nicht ersetzen kann. Daß man sich in Polen darüber klar ist, zeigen die fortgesetzten Bemühungen von polnischer Seite, den Landzuwachs geschichtlich und moralisch zu rechtfertigen.

Seit Wilsons 14-Punkte-Erklärung von 1916 hat auch das zunächst als politisches Prinzip aufgestellte Postulat, die Völker über die Herrschaftsform, unter der sie leben wollen, selbst bestimmen zu lassen, Eingang ins Völkerrecht gefunden. Aber so stark die politische überzeugungskraft ist, die dieses Prinzip heute ausstrahlt, so vorsichtig geht das Völkerrecht noch immer damit um. Kein Völkerrechtssatz gebietet etwa einem Staat, einen Teil des Staatsgebiets an den Nachbarstaat abzutreten, weil die in dem Gebietsteil wohnende Bevölkerung dies wünscht. Von einem subjektiven Recht einer Bevölkerungsgruppe, den Staat zu wählen, zu dem sie gehören will, kann also nicht gesprochen werden; auch die Menschenrechtserklärung der UNO von 1948 kennt kein solches Gruppenrecht. Wohl aber spielt das Selbstbestimmungsprinzip unter den erwähnten besonderen Rechtfertigungsgründen für oder gegen eine Gebietsabtretung heute vielleicht die stärkste Rolle: Der Staat, der eine Abtretung fordert, legitimiert sie eindeutig durch eine Abstimmung; fällt sie gegen ihn ans, so wird selbst eine erzwungene Zustimmung des abtretenden Staates wertlos.

Zur zweiten Frage des Vertreibungsverbotes muß zunächst festgestellt werden, daß es an unmittelbaren Zeugnissen dafür in den Quellen des Völkerrechts fehlt. Das hat geschichtliche Gründe. Wo in der neueren Staatengeschichte Gebietsabtretungen begehrt und erzwungen wurden, hätte der Erwerber das gewonnene Land ohne die darin wohnende Bevölkerung für wertlos gehalten. Das Völkerrecht entwikkelte also zwar Regeln über den Status und den Rechtsschutz neu zugewonnener Bevölkerungsteile im fremden Staat; noch nach dem ersten Weltkrieg galt ein wesentlicher Teil der Völkerrechtspraxis und -lehre dem Ausbau des Minderheitenrechts. Aber es hatte, abgesehen von dem Fall der Vertreibung der zwei Millionen Griechen aus Kleinasien, noch bis an die Schwelle des zweiten Weltkrieges keinen Anlaß, für Zwangsaussiedlungen und Massenaustreibungen Rechtsregeln zu entwickeln. Es ist der traurige Ruhm unserer Generation, solche in der Antike geübten Praktiken wieder in die Politik eingeführt zu haben. Nun gilt freilich im Völkerrecht sowenig wie im innerstaatliehen Recht der Satz, daß alle, auch moralisch verwerfliche Praktiken, so lange erlaubt sind, bis eine feste Völkerrechtspraxis sie ausdrücklich verbietet. Wenn das neuere Völkerrecht den Minderheitenschutz besonders pfleglich entwikkelt hat, so kann es einem Staat nicht erlaubt sein, sich der ihm damit bei einem Gebietserwerb auferlegten Pflichten gegenüber der Bevölkerung dieses Gebiets dadurch zu entledigen, daß er diese Bevölkerung brutal vertreibt; das Völkerrecht kennt zur Lösung der hier entstehenden Konflikte das Rechtsinstitut der Option der Betroffenen, also das Recht, auszuwandern, für den, der sich dem neuen Staat nicht einfügen mag. Wenn ferner das Kriegsrecht dem kriegführenden Staat, der fremdes Gebiet okkupiert, den Schutz der Zivilbevölkerung dieses Gebiets auferlegt, so kann es weder während noch nach Abschluß der Kriegshandlungen zulässig sein, sie von Haus und Hof zu jagen. So nötig und dringlich es also ist, der im zweiten Weltkrieg – unter der maßgeblichen Beteiligung NS-Deutschlands! - eingetretenen Verwilderung der Staatenpraxis zu steuern und dagegen auch im Völkerrecht neue Dämme zu errichten, so steht man doch schon heute auf sicheremGrund, wenn man die Massenvertreibungen - nicht nur, aber auch die der Bevölkerung Ostdeutschlands - für einen schweren Verstoß gegen alle sittlichen Normen, aber auch gegen die Regeln des geltenden Völkerrechts erklärt.

Von diesem Vertreibungsverbot zu dem in der innerdeutschen Diskussion heute so leidenschaftlich postulierten »Redit auf Heimat« ist indessen noch ein weiterer Schritt, den der Völkerrechtler, wenn er bei seiner Sache bleibt,

nicht mitgehen kann. Denn dabei handelt es sich nicht bloß, wie bei der Feststellung dieses Verbots, um das jedem Juristen vertraute Verfahren, aus Sinn und Gesamtzusammenhang der geltenden Völkerrechtsordnung eine bisher so nicht ausdrücklich aufgestellte, aber nun geschichtlieh notwendig gewordene Regel vollends klar heraustreten zu lassen. Vielmehr soll damit ein neuer und in seinen Umrissen noch nicht genügend deutlicher Rechtsgedanke in diese Ordnung eingeführt werden. Den Menschen, die in einem Lande ihre »Heimat« haben, soll ein subjektives Redir auf Verbleib in diesem Land und, nach einer Vertreibung, auf Rückkehr in die verlorene Heimat zugesprodien werden. Nun erkennt das hergebrachte, »klassisdie« Völkerrecht als Subjekte, die seine Ordnung tragen und in ihr mit Rediren ausgestattet sind, nur Staaten, nicht Einzelpersonen und, von Ausnahmen abgesehen, auch nicht Bevölkerungsgruppen an. Allerdings vollzieht sich hier gerade in unserer Generation ein Wandel der Auffassungen. So bilden namentlich die Mensdienreditsdeklaration der UNO von 1948 und die auf ihr beruhende europäische Menschenrechtskonvention von 1950 wichtige Marksteine in dieser Entwicklung. Aber unter den dort anerkannten und mit Rechtsschutz ausgestatteten Menschenrechten der einzelnen befindet sidi das »Redit auf Heimat« nicht, und andere völkerrechtliche Akte, die seine Anerkennung aussprechen oder bezeugen könnten, sind bisher nicht aufweisbar. Der Grund dafür liegt auch nicht bloß in den politischen Spannungen der Nachkriegszeit, also etwa der Scheu mancher Staaten, eigene böse Taten zu desavouieren. Die Schwierigkeit liegt zugleich darin, daß die Voraussetzungen des postulierten Rechts nicht klar sind. »Heimat« ist ein mit Gemütsgehalt gefülltes Wort der deutsdien Sprache, aber bisher auch im innerdeutsdien Recht kein Rechtsbegriff. Wer soll Subjekt dieses Rechtes sein? Jeder, der dort geboren ist? Oder der in dem Gebiet - wie lange? - gewohnt hat? Oder nur, wer schon von den Eltern her daraus stammt? Auch der, der es als Kind verlassen oder gar selbst nie bewohnt hat? Es genügt, in die Vertriebenenverbände hineinzuhorchen, um die Verwirrung zu erkennen, die hier besteht. Natürlich sind diese Abgrenzungsfragen nicht unlösbar, wenn es etwa für die Zwecke einer Volksabstimmung darauf ankäme, sie vertraglich zu regeln. Aber es sind subtile Fragen, die sich einer Antwort im Wege der hier behaupteten Gewohnheitsremtsbildung entziehen. überdies könnte das Völkerreche solche Rechte nicht nur einer Seite zuerkennen. Dann folgt aber aus dem Ansatz unausweidlieh, daß auch die in den Ostgebieten seit nunmehr 18 Jahren angesiedelte polnische Bevölkerung dort heute Heimatredrrs hat. Es ist schlechterdings nicht zu erkennen, wie das Völkerredit den dann sich erhebenden Konflikt gegensätzlicher »Redite auf Heimare von vielen Millionen von Menschen sollte lösen können - es sei denn auf dem Wege des Vertrages, der aber prinzipiell auch ohne soldie gewagte Rechtsbehauptungen offensteht. Es liegt an den hier angedeuteten Schwierigkeiten, nicht an einer böswilligen Verkennung der Lage der deutsehen Vertriebenen, wenn der Ruf nadi Anerkennung eines »Redits auf Heimat« bisher, so viel ich sehe, in der internationalen völkerrecheliehen Diskussion kein Echo gefunden hat. Ich zweifle, ob die deutsche Wissenschaft und Staatspraxis gut beraten sind, wenn sie unter dem verständlichen, aber dodi rein emotional bestimmten Druck der Wortführer der Vertriebenen diesen Weg weiterverfolgen.

Es zeigt sich, daß dem geltenden Völkerrecht zwar nicht das vielberedete »Recht auf Heimare aller einzelnen, wohl aber ein an die Staaten gerichtetes Annexions- und Vertreibungsverbot zu entnehmen ist. Nun gilt es, die Folgerungen daraus für das Verhältnis zwischen Deutsdiland und seinen östlichen Nachbarn, vor allem Polen, zu ziehen. Für die Sprecher der Vertriebenen und ihre rechtliehen Berater ist hier alles sonnenklar: Polen hat gegen beide Verbote verstoßen, indem es die deutsdien Ostgebiete besetzte, die Deutsdien daraus vertrieb und polaisehe Bevölkerung darin ansiedelte. Der deutsehe Rechtsstaadpunkt, an den auch die deutsdie Außenpolitik verfassungsrechelieh gebunden sein soll-, könne darum nur heißen: Polen hat die

4. Auf diese, in den zitierten Arbeiten von Brauns und Rahls mehrfach aufgestellte, aber ebenso unhaltbare verfassungsrechtliche These kann hier nicht eingegangen werden.

Gebiete herauszugeben; die deutsche Bevölkerung hat das Recht, in sie unter deutscher Souveränität zurückzukehren. Wer von solchen Forderungen abrät, ist ein Verräter an der deutschen Sache. Noch mehr: Da »restitutio wesensmäßiges Ziel alles Rechts ist«s, ist ein Zurückweichen an diesem Punkt ein Verrat an der Idee des Rechts, für die hier einzustehen Deutschland heute allen Völkern der Erde schuldig ist[6].

Es ist unsäglich bedrückend, an solchen Beispielen zu erleben, wie leicht es vielen Deutschen offenbar fällt, zu vergessen oder als abgetan beiseite zu schieben, wieviel bitteres Leid und schweres Unrecht in unserer Generation anderen Völkern, und zumal dem polnischen Volke, im Namen Deutschlands um unserer vermeintlichen »Lebensrechtee willen zugefügt worden ist. Der sonst so geschichtskundige Herr v. Braun hält diese Vorgeschichte der Besetzung Ostdeutschlands durch Russen und Polen keiner Erwähnung für wert; seine Abhandlung liest sich, als seien diese deutschen Provinzen mitten im tiefsten Frieden von Räuberbanden überfallen worden. Und wo in anderen Auslassungen die Vorgeschichte wenigstens erwähnt wird, geschieht es höchstens mit einem bedauernden Achselzucken: Peinlich, gewiß, aber rechtlich irrelevant, denn die Bundesrepublik ist Völkerrechtssubjekt geblieben, und Unrecht läßt sich nicht gegen Unrecht aufrechnen. Was sollen also diese alten Geschichten unserem Rechtsstandpunkt anhaben?

Zum Glück gibt es genug andere Deutsche, auch und gerade solche, die selbst vom Krieg hart getroffen wurden und denen darum auch der Schmerz der Heimatvertriebenen nahegeht. Sie schämen sich für das, was im Namen Deutschlands geschehen ist. Auch ihnen ist das Recht teuer, aber sie ertragen es nach allem, was unter Hitler in Verachtung des Rechts gesagt und getan worden ist, nur schwer, wenn die Unbedenklicheren dem Volk einreden wollen, ausgerechnet an der Wahrung eines deutschen Rechtsstandpunktes müsse die Welt genesen. Wenn die Erinnerung an das Vergaugene zu nichts anderem taugte, so sollte sie wenigstens den Ton dämpfen, in dem von deutschen Rechten gegenüber Polen die Rede ist.

Doch zurück zur nüchternen Reditsbetrachtung. Es trifft zu, daß die deutschen Unrechtshandlungen so wenig zur Rechtfertigung der polnischen dienen können wie umgekehrt. Mit dem Rechtsinstitut der yölkerrechtlichen Repressalie, aber auch mit dem einer Notstandshandlung des um seine eigenen Ostgebiete von Sowjetrußland geprellten polnischen Staates lassen sich geschichtliche Ereignisse dieses Ausmaßes völkerrechtlich nicht angemessen erfassen. Aber gerade weil es sich um Vorgänge handelt, die sich am Ende eines langen, Polens Staat und Volk in der Existenz bedrohenden Krieges mit elementarer Wucht abspielten, und die Grenzverschiebungen herbeiführten, die von den Siegermäditen, voran von Sowjetrußland, dem polnischen Volk fast ebenso aufgezwungen wurden wie dem deutschen, drängt sich eine andere Überlegung auf. Der Satz, wesensmäßiges Ziel alles Rechts sei die Wiederherstellung des irgendwie gestörten status quo, verdammt das Recht zu unfruchtbarer Starrheit und trägt der geschichtlichen Bedingtheit des Rechts, zumal des Völkerrechts nicht Rechnung. Das Recht kann geschehenes Unrecht sühnen, aber nicht ungeschehen machen, und es ist immer wieder genötigt, das Ergebnis einer praeter oder contra legern vollzogenen Veränderung politischer und gesellschaftlicher Verhältnisse anzuerkennen, ohne deshalb die Handlungen zu billigen, die den neuen Zustand herbeigeführt haben. Das allzuoft und meist am falschen Platz zitierte Wort Georg Jellineks von der »normativen Kraft des Faktisdiene hat hier seine Berechtigung. Revolutionen brechen geltendes Recht, aber gelungene Revolutionen schaffen neues Recht, das auch die Völkerrechtsgemeinschaft anerkennt. Das heißt nicht, daß jeder Räuber und Friedensbrecher sich auf diesem Wege in die Rechtsgemeinschaft einschleichen darf, oder daß jede Gewaltherrschaft von einiger Dauer damit legitimiert wird. Aber es bedeutet, daß der Restitution nicht nur faktisch, sondern auch von Rechts wegen Grenzen gesetzt sind, sobald der neue Zustand sich stabilisiert und Menschen unter ihm Frieden gefunden haben. Das gilt vollends, wenn den, der Restitution begehrt, ein großer Teil der Ver-

5. 50 *u. Braun*, ZEE 1963, 5. 236.
6. Dazu *Rabl*, ZEE 1963, 5. 259 ff.

antwortung für die geschichtlichen Vorgänge trifft. Hitler, als er den Krieg gegen Polen begann, mußte sich darüber klar sein, daß er ein hohes und gewagtes Spiel spielte, weil er mit der Störung des höchst komplizierten europäischen Gleichgewichts Kräfte auslöste, die ihm über den Kopf wachsen konnten. Er hat sein Spiel verloren, und der von ihm mutwillig in Bewegung gesetzte gewaltige Erdrutsch in Europa hat am Ende auch deutsches Gebiet und die dort wohnende Bevölkerung verschüttet. Das Völkerrecht, dem Hitler getrotzt hat, kann nicht dazu dienen, jetzt, nachdem die Katastrophe abgeklungen ist, das deutsche Staatsgebiet unversehrt wiederherzustellen und die ganze Last der Katastrophenfolgen auf die Schultern des damals angegriffenen polnischen Volkes zu wälzen.

Wer den Beitrag Ostdeutschlands zur deutschen Kultur und seine Rolle in der deutschen Geschichte kennt, empfindet die Bitterkeit dieser Einsicht schwer, auch wenn er nicht in Breslau oder Königsberg geboren ist. Aber er kann sich nicht mit dem Argument an ihr vorbeidrücken, die deutsche Bevölkerung dieser Gebiete dürfe nicht zum Sündenbock für das Unheil gemacht werden, das eine von der großen Mehrheit des deutschen Volkes getragene Staatsführung in Europa angerichtet hat. Das richtige Argument steht hier am falschen Platz. Es hat sein volles Gewicht, wenn es gilt, innerhalb unseres Volkes die Opfer auszugleichen, die der Krieg mit der Gewalt eines grausam blinden Schicksals von all denen gefordert hat, die ihr Leben, ihre Habe, ihre Heimat verloren haben. Auch die Gefallenen und ihre Familien oder die im Bombenkrieg Umgekommenen waren nicht schuldiger als die, die glimpflich davongekommen sind. Aber vor dem Forum des Völkerrechts müssen wir als Volk und Staat gemeinsam einstehen für das, was im Namen und mit den Machtmitteln des ganzen deutsdien Volkes und Staates geschehen ist.

Die Restitutionspolitiker, die diese Verantwortung mit ihren moralischen und völkerrecheliehen folgen nicht wahrhaben wollen, glauben die deutsche Politik aus Rechtsgründen an die Alternative fesseln zu können, entweder die volle Wiederherstellung der Staats- und Volksgrenzen von 1937 zu fordern oder mit einem Verzicht das den Vertriebeaen zugefügte Unreche gutzuheißen. Aber sie verkennen damit das moralische wie das rechtliche Problem und verurteilen die deutsche Ostpolitik, die weder den einen noch den anderen Weg gehen kann, zu völliger Sterilität. In Wahrheit ist diese Alternative ein Hirngespinst. Der Restitutionsanspruch steht, wie wir sahen, auf schwadien Füßen, und selbst wenn er keinen rechtlichen Einwendungen unterläge, bliebe es eine Frage der politischen Entscheidung, ob er erhoben werden soll, wenn davon nur neue Verwirrung im Verhältnis zu unseren östlichen Nachbarn droht. Andererseits bedeutet ein Verzicht auf diesen vermeintlichen Anspruch nicht, daß damit auch die Vertreibung nachträglich gutgeheißen und als völkerrechtsgemäß anerkannt ist. Ein Vergleich zwischen streitenden Parteien hat, wie jeder Jurist weiß, nicht die Wirkung, vergangenes Unrecht zu rechtfertigen, sondern soll den Streit darüber beendigen und eine neue Rechtsgrundlage schaffen. Nur darum kann es auch hier gehen.

Damit zeichnet sich die Aufgabe ab, die vor uns liegt. Man kann das deutsch-polnische Verhältnis vereinfacht so beschreiben, daß vor dem Forum des Völkerrechts hier weniger Recht gegen Recht als vielmehr Unrecht gegen Unrecht steht.

Mit Juristenhänden allein ist dieser Knoten nicht zu lösen. Beschäftigen wir uns weiterhin auf beiden Seiten nur damit, auf das Unrecht des anderen zu deuten und aus ihm Ansprüche abzuleiten, so schaffen wir nichts als wachsende Erbitterung, Angst und Mißtrauen mit der daraus drohenden politischen Gefahr neuer Unrechtshandlungen. Aus dieser Sackgasse müssen wir ausbrechen. Das bedeutet nicht Verzicht aus mutloser Resignation, kein bloßes Zurückweichen vor der Gewalt. Das Ziel muß vielmehr sein, neues Recht zwischen Polen und Deutsdien zu stiften, eine bessere als die zerbrochene alte Ordnung, um in gegenseitiger Anerkennung die Zukunft beider Völker und den Frieden Europas an dieser empfindlichen Stelle zu sichern.

Es ist hier nicht der Ort, über Art und Zeitpunkt der politischen Schritte zu reden, die dazu unternommen werden müßten. In der höchst schwierigen weltpolitischen Situation, die un-

seren Bewegungsspielraum einengt, ist der Weg dahin zweifellos steinig und von mancherlei Rückschlägen bedroht. Die entscheidende Frage ist, ob wir das Ziel wollen, und ob wir Kraft und Mut aufbringen, es zu verfolgen. Es ist eine Frage an das ganze deutsdie Volk, nicht nur an die Vertriebenen. Darum kann auch keine Rede davon sein, daß nur die Vertriebenen, wie ihre Verbände fordern, darüber entscheiden dürften, ob und welche förmlichen Verzichte eines Tages um dieses Zieles willen auszusprechen sind. Wohl aber gilt es, auch und gerade sie für das Ziel zu gewinnen. Das kann nur gelingen, wenn die Schranke niedergelegt ist, die ihre Juristen bisher vor ihnen mit der trügerischen Parole eines »Reehts auf Heimat« errichtet haben. Ist diese Parole einmal als Illusion erkannt, als eine das Völkerrecht überschreitende Ideologie (wie W. Schweltzer sie mit vollem Recht genannt hat), so wird erst der Blick frei für das größere Ziel und für die wahrhaftig nicht leichte, aber im letzten Grunde sittliche Entscheidung, die das deutsche Volk hier zu treffen hat.

Prof. t». L. Raiser *Tübingen*

Antwort an Dornbois

Von

WILHELM DANTINE

Wer bei seinen Lebzeiten davon überzeugt ist, kopernikanische Wendungen herbeigeführt zu haben, mag vielleicht das Recht für sich in Anspruch nehmen, seinen Kritikern Zensuren zuzuteilen und ihnen als Platzanweiser für allfällig genehme Gespräche zu begegnen. Es lohnt sich daher kaum, auf den Stil der Polemik einzugehen, den sich Herr Stiftsrat Dr, Dombois in seinem Beitrag »Zur Geschichtlichkeit des Rechtes« (ZEE, Heft 5/1963) meint leisten zu sollen.

Immerhin dürfte es um der Sache willen geboten sein, auf dem Rechte zu bestehen, in einer Zeitschrift für Evangelische Ethik der Relation von Ethik und Recht nachzugehen, und dabei Gedanken aufzugreifen, und unter Umständen auch anzugreifen, die diese Relation in breiter Grundsatzüberlegung behandeln. Ebensowenig kann zugestanden werden, daß die Erörterurigen systematischer, ja auch ausdrücklich dogmatischer Zusammenhänge hier ausgeschlossen sein sollten. Nichts beleuchtet die Inferiorität der Relevanz, die nach Dombois der Ethik als solcher zukomme, besser, als diese Zumutungen.

Dombois hat nun in seinen vier Punkten die Notwendigkeit einer kritischen Anfrage an seine Konzeption nur noch deutlicher gemacht. Denn *erstens* ist es in der Tat eine dogmatische Grundfrage ersten Ranges, ob es angängig ist, die von mir nicht bezweifelte Rede des Neuen Testamentes in juristischen Kategorien zu einem beherrschenden hermeneutischen Prinzip christlicher Aussage über das Gottesverhältnis des Menschen auszubauen. Wenn ich recht sehe, ist vor allem die in der Reformation wieder aufgenommene theologia crucis des Neuen Testamentes die Ursache dafür, daß der theologische Begriff der Gnade eben nicht von einem juristisdren »Vorverständnis«, das sich als existentiale Interpretation des Evangeliums ausgibt, bestimmt werden kann. Zwar löst das Kreuz Christi auch nach meiner Überzeugung nicht die forensische Struktur des menschlichen Existierens coram deo auf, aber es zerbricht jedes rechtliche Schema, auch ein statusredirliches; »durchgehalten« wird die Verantwortlichkeit des mit Gnade überschütteten Menschen, und darum korrespondiert nach evangelischer Einsicht dem »sola gratia« das »sola fide«, Ob die durchhaltende Bundestreue Gottes mit den juristischen Begriffen von Institution und Restitution echt bedacht werden kann, steht eben zur Debatte; angesichts der beachtlichen Rolle, die die alte Inkarnationstheologie, bzw. deren Rekapitulationstheorie im Denken Dombois spielt, ist seine Bejahung zwar begreiflich, aber deshalb noch lange nicht überzeugend.

Mit dieser Erkenntnis fällt aber *zweitens* die Nötigung, der unbestrittenen Differenz zwischen normativem und statusrechtlichem Rechtsdenken eine nahezu fundierende Schlüsselstellung zuzuschreiben, Dann aber gibt es auch keine hinreichende Gründe dafür, der geschichtlichen Entwicklung des Rechtsdenkens eine geradezu heilsgeschichtliche (genauer im Sinne Dombois': unheilsgeschiditliche) Bedeutsamkeit zu verleihen. Vermutlich verweisen auch diese Fragen auf schwerwiegende dogmatische Differenzen im Hintergrund - so ist doch erst zu fragen, ob man so selbstverständlich mit dem tertius usus legis als einem »theologisdien Ort« rechnen kann, zumal in Sachen des Rechtes.

Damit ist aber *drittens* deutlich geworden, daß »Geschichrlichkeit« nicht notwendigerweise ein diffuses Gerede sein muß, wenn auch, wie man sieht, recht Verschiedenes darunter verstanden werden kann. Gerne weiß ich mich mit Dombois darin verbunden, daß dieser Begriff vom »Geschehen« her zu interpretieren sei, wobei ich freilich zugebe, weniger an dem, an seinem Ort zweifellos wichtigen, Problem interessiert zu sein, wieweit im Wechsel der Geschiehre bestimmte institutionelle Zuordnungen durchgehalten erscheinen oder nicht, sondern mich primär darum bemühe, von der einzigen durch das Evangelium bezeugten Geschichte Gottes, nämlich dem Geschehen auf Golgatha, aus zu denken. Dann aber rückt Freilich die Rechtfertigung ganz anders in den Vordergrund und kommt als Aussage und Ziel menschlicher Rechtsverantwortung ins Blickfeld. So aber scheint es mir ein gutes Recht theologischer (wie auch philosophischer) Ethik zu sein, von sich aus Fragen an die Jurisprudenz zu stellen, die zweifellos ihr eigenes und gewichtiges Wort in unserer Sache mitzusprechen hat. Ja, es sei erlaubt, die überzeugung auszudrücken, daß solcher Art die eminente Bedeutsamkeit des Rechtes für den Menschen, und zwar auch hinsichtlich seiner Geschichte mit Gott, schärfer und deutlicher gesehen und akzentiert werden kann, als wenn man es gleichsam von vornherein zur Mutter der Gnade macht.

Prof. Dr. W. Dantine *Wien*

Literatur

Schilling, Otto: Handbuch der Moraltheologie. Bd. I, 1952; Bd. 11, 1954; Bd. III, 1957. Sturtgarr: Schwabenverlag. Zus. 927 S.

Der frühere Ordinarius für Moraltheologie an der katholisch-theologischen Fakultät in Tübingen legt hier sein abschließendes Werk vor in Form einer Erweiterung seines »Grundrisses« (2. Aufl. 1949). Das dreibändige Werk soll eine »Synthese des thomistischen Systems mit den Ergebnissen moderner Wissenschafl:« sein. In dieser durch Kommunisten, Sozialisten und Freimaurer übel zugerichteten Welt handelt es sich darum, »zu retten, was zu retten ist, und mindestens die noch treuen Gläubigen gegen Irreführung zu sichern«, »Der Kampf gegen die sozialistische Diesseitsmoral muß, soll er Erfolg haben, systematisch geführt werden.« Dem Leser wird darum ein besonderes Eingehen auf die sozialethischen Fragen versprochen. Das ganze Werk sei im Geiste des Thomas konzipiert, der mit F. X. v. Linsenmann in Synthese gebracht sei; aber auch der große Kasuist des 18. Jahrhunderts, Alphons v. Liguori (dessen Buch für die Beichtväter 118 Auflagen erlebtel), wird am Anfang lobend erwähnt und später in zahllosen Fußnoten herangezogen, ist er doch seit *1950* der »Patron der Moralisten und Beichtväter«, für die auch dieses Handbuch vornehmlich geschrieben ist.

Das Werk ist eingeteilt in einen »Allgemeinen Teil« (Lehre von der sittlichen Ordnung und von den Sakramenten, Bd. I) und einen »Besonderen Teile, der in der ersten Hälfl:e (Bd. 11) eine Lehre der Pflichten der ,.eigenen Persönlichkeit-s und in der zweiten (Bd. 111) eine Lehre der »Pflidiren des sozialen Lebens« bietet. Das Ganze ist übersichtlich in 136 Paragraphen mit insgesamt *530* Randziffern (nach ihnen wird zitiert) aufgeteilt. Ein Sachregister ermöglicht die Benutzung als Handbuch; ein Namenregister fehlt; das ,.Imprimatur« ist im

3. Band versehentlich weggelassen. Die zahlreichen Fußnoten geben Thomas und Alphons, auch Augustin, den größten Raum; danach kommen die Enzykliken der Päpste sowie 153 Hinweise auf Schillings eigene Werke; andere neuere Werke datieren größtenteils aus den ersten beiden Jahrzehnten dieses Jahrhunderts; evangelisch-theologische Literatur ist dem Autor nicht bekannt.

Man weiß nicht, ob man bei der Lektüre lachen oder weinen soll. Das Werk hat wenig gemein mit dem antikasuistischen Geist anderer katholischer Theologen oder auch mit den antilegalistischen Gedanken Linsenmanns oder mit Tillmanns Betonung der Nachfolge. Es ist vielmehr eine ängstliche Nacherzählung der tridentinischen Dogmatisierung der thomistischen Systematik und der Grundlagen der späteren Bußbücher, aber auch dies wohl kaum zur Freude des Thomas von der S. Contra Gentiles.

Offenbar steht die katholische Theologie, trotz der ernsthaften modernen Dogmatik, noch ohne wirkliche Lösung vor der Frage, was Ethik eigentlich sei. Besonders die Beziehung zwischen Fundamental- und Moraltheologie scheint flüssig und unbestimmt zu sein (in der evangelischen Theologie ist es nicht viel anders). Schilling weiß sich einer bestimmten Thomasinterpretation verpflichtet und scheut sich nicht, bei allen konkreten Entscheidungen frei - aber darum nicht mehr überzeugend - mit naturrechtlichen Begründungen das zu ergänzen, was er theologisch nicht, oder nur ungenügend, ableiten kann. Dogmatische Bedenken außer acht lassend, beruft er sich nicht nur ständig auf Aristoteies und einmal auch Seneca, sondern zieht auch freimütig Clemens von Alexandria und den späten Tertullian heran, wenn es seiner Kasuistik dienlich scheint. Dabei treibt ihn eine seltsame Alternative in die Enge: als mögliche Wege sieht er nur „das System des heiligen Thomas« oder »eine Ethik Jesu oder Pauli« und wählt dann begreiflicherweise das erstere (Einleitung, S. XI). Warum sind die reichen und tiefen dogmatischen Arbeiten der großen katholischen Theologen wie John Henry Newman, Karl Adam, Karl Rahner (und vieler anderer!) nicht ausgeschöpft und für die Moraltheologie nutzbar gemacht, ja, nicht einmal in den Fußnoten genannt? (Nicht-deutsche Literatur ist überhaupt nicht erwähnt!)

Aber das dreibändige Werk wiIl "streng wissenschaftlich« sein. Nachdem TiIImann schnell der Abschied gegeben ist (Nr. 1 und 33), werden die "Grundbegriffe« dargelegt. Die Dogmen lehren, "was zu glauben ist, und die Moral zeigt, was auf Grund dessen zu tun ist« (6). Aber dieser Zusammenhang ist nur postuliert, nicht im einzelnen dargelegt. Die sDogmen«, und unter ihnen die Christologie, werden im folgenden nicht erwähnt, jedenfalls nicht explizit. Kant wird auf einer halben Seite erledigt, Luther und die Protestanten (sie sind alle Lutheraner) auf anderthalb Seiten. An Luther wird kritisiert, was er bei Augustin gelernt hat (9). »Moderne« philosophische Ethik ist durch Paulsen und Wundt repräsentiert (13), aber auch was sie sagen ist »falsdi«. Ohne die Begriffe Natur und Übernatur verfehlt man die Erkenntnisquellen der Moraltheologie. Als solche werden dann genannt: die Vernunft (18), die Heilige Schrift (19, wobei das Alte Testament "unvollkommene«, das Neue svollkommene« Moral lehrt, aber verschlüsselt), die kirchliche Lehre (20), das Leben der Heiligen (21) und die kirchliche Wissenschaft. Ein rascher überblick über die Patristik, unter Außerachtlassung aller Fachliteratur und ihrer Ergebnisse, sowie über das Mittelalter und die nachtridentinische Zeit rechtfertigt den von Schilling eingenommenen Standpunkt. Schilling würde gerne einen überblick über die heutige Literatur geben, aber "dem Verfasser- ist es »nur möglich, die von ihm selbst veröffentlichten aufzuführen« (S. 41). Danach widmet er eine Zeile "den neueren protestantischen Darstellungen: Harless, Rothe, Martensen, Luthardt, Köstlin, Herrmann, Mandel, Lemme, Seeberge. Das ist alles! Man stelle sich einen Physik- oder Medizinprofessor vor, der eine solche wahrheitswidrige Nachricht in seiner Fachliteratur drucken ließe!

Luther kennt »kein Gesetz der Liebe«, weil Christus alles getan hat (65); wie unrecht Luther hat, lehrt schon Aristoteles. Danach folgt eine Erörterung der neutestamentlichen Stellen über das Gesetz, um wiederum Thomas und die naturreditlidie Argumentation als riditig zu erweisen. Exegetische Arbeiten auch katholisdier Gelehrter werden nicht erwähnt (Pau-

lus ist der Autor von Hebr, 256). Urteile über Philosophen und die wenigen Bemerkungen über evangelische Theologie scheinen aus Sekundärliteratur zu stammen (über Luther z. B. aus Mausbach, Die katholische Moral und ihre Gegner, 1921). Nach einer längeren Darstellung der Unterscheidungskriterien von Todsünde und läßlichen Sünden geht der Autor zur Beschreibung der Sakramente als Gnadenmittel über (181 ff.), wobei auch die klassische Idee des Ablasses gebilligt (195) und Probleme der Ehe-ethik (199 ff.) gelöst werden. So wird *z:* B. empfohlen, im »Brautexamen« »die sexuelle Aufklärung, wenn nötig, zu vollenden« *(202).*

Nicht ohne Sympathie liest man im 2. Band, in der Personalethik, weitere Beispiele solcher Weltfremdheit. So etwa: »Eine nicht direkt unsittliche Entblößung der Brust ist läßliche Sünde« (215); »vom weiblichen Schmuck gilt, daß er schwer sündhaft ist, wenn die Absicht vorwaltet, andere zur Begierlichkeit zu reizen« (ebd.), Der Staat muß bessere Wohnungen bauen, weil die Menschen sonst Tuberkulose bekommen (216). Es ist »ein verwerfliches Motiv«, beim Sport »Hödisrleistungen erzielen« zu wollen (217). ,.Ausschluß der Jugendlichen ... und strenge Bewachung des Wildbadens muß« in Familienstrandbädern »gefordert werden« (ebd.), »Zu befürchtender Streit mit dem den Besuch fordernden Ehemanne kann eine Entschuldigung sein zum Besuch schlechter Theaterstücke, der sonst "schwer sündhaft wäre« (ebd.). Selbstmord ist zwar verboten, aber es »diirfte sich eine Jungfrau vom Felsen hinabstürzen, um dem (bereits eingeleiteten) Angriff auf ihre Keuschheit zu entgehen« (223). Nach guter Vätertradition ist dann auch »der Soldatentod fürs Vaterland« ein .Martyrium, wenn die »Beziehung auf Gott und Christus objektiv und subjektiv zugleich gegebene ist (226).

Die Frage der Euthanasie ist im katholischen Sinne beantwortet, an dem wir gewiß nichts auszusetzen hätten (226); eigentümlich ist nur, daß zugleich dem Staat das Recht eingeräumt wird, wegen "wesentlicher Kriegszwecke« menschliches Leben in Todesgefahr zu bringen (ebd.) sowie auch »im Namen der Gerechtigkeit und zum Schutz des Ganzen« (226) Menschen hinzurichten (ausführlicher in Nr. 385).

Mit ermüdendem Formalismus (,.Glaubenszweifel bildet den Gegensatz zur Festigkeit des Glaubens« usw., 275) werden die Fragen des Berufes, der Arbeit, des Eigentums und schließlich des Glaubens und seiner Früchte verhandelt. Der »Index« der verbotenen Bücher wird willkommen geheißen (278 und 362), nicht-konfessionelle Schulen können nur »in Notfällen« besucht werden, »nicht zu billigen sind Veranstaltungen, die katholische Kinder mit anderen zu gemeinsamem Ferienaufenthalt auf dem Land vereinigen- (278), wie überhaupt »die uneingeschränkt proklamierte Gewissens- und Kultfreiheit grundsätzlich verwerfliehe ist (273).

Schwer zu lesen, aber vielleicht von uns Evangelischen nur halb verstanden und ungerecht beurteilt, sind die zahllosen Anweisungen darüber, wann man welche Hore zu lesen habe und was zu tun sei, wenn man mitten im Gebet bemerkt, daß man die falsche Hore liest! Wie wenig und wie sehr dies sündhaft sei, ist bis ins einzelne ausgeführt.

Einer längeren Besprechung bedürfte der dritte Band, der die Sozialethik bietet. Nach längeren Ausführungen über Nächstenliebe und Wahrhaftigkeit geht der Verfasser zur Diskussion über die Sklaverei über. »Niemals« ist »in der christlichen Auffassung« (aber nicht Kirche?) »der Sklave Mittel zum Zweck« gewesen. Christus, der »selbst nur als religiöser Reformator aufgetretene ist (was heißt das?), hat die Sklaverei nicht abschaffen wollen, aber die Kirche hat den Greueln des Sklavenhandels widerstanden, besonders in »moderner Zeit«, Die hier aufgerissenen Fragen übersteigen völlig das Format des Buches.

Der Verfasser ist mehr in seinem Element, wenn er Einzelfälle diskutieren kann, wie diesen: Wann darf man auf einen Dieb schießen, so daß er eventuell stirbt? Antwort (388): nicht, »wenn er einen Gegenstand ohne bedeutenden Wert dem Eigentümer« entreißt, aber doch, »wenn der Dieb einen wertvollen Gegenstand mit sich fortnimmt und trotz Warnung ihn nicht zurückläßt«. Es folgen etwa *150* Seiten einer thomistischen Paraphrase des Deutschen Bürgerlichen Gesetzbuches über die Themen Finden und Verlieren von Gegenständen, herrenlose Tiere, abgeleitete und mittelbare Erwerbsarten, Verträge, Ersatzpflichten usw. Jedes dieser Themen könnte Anlaß zu einer höchst ernst-

haften und komplizierten theologischen Diskussion werden, aber davon ist auf diesen Seiten nicht viel zu finden.

So wird man im letzten Teil nicht mehr überrasche sein, das Naturrecht über das Christusrecht siegen zu sehen, wenn es um die höchst; wesentlichen Fragen des Staates geht: die Trennung der beiden ist nicht gut (508); der Krieg ist erlaubt, weil naturrechtlich normal (518 ff.); die sKommunisren« sind an der allgemeinen Aufrüstung schuld (522); die Abschreckung mit H-Bomben ist erlaubt (524); der National Health Service in Großbritannien ist vom übel (512, woher weiß das derTübinger?); LeoXIII. wird zwar zitiert (522) mit seiner Mißbilligung der »modernen Institution des obligatorischen allgemeinen Militärdienstes«, aber schon in Nr. 526 wird dem Staat die »Pflicht und das Redit« gegeben, die »allgemeine Wehrpflicht .., einzuführen«, An wen soll man sich nun halten? Diese erschreckenden Äußerungen kann der Moraltheologe machen, obwohl er an den Anfang seiner Überlegungen (517) den schönen Satz stellt: »Nach christlicher Auffassung, wie sie von Augustin und Thomas vertreten wird, bilden die Menschen und die Völker eine große Gottesfamilie, eine respublica sub Deo.e

Wie kann es nur sein, daß ein Mann der älteren Generation zehn und mehr Jahre nadi dem Krieg so schreibt) Es kann ihm doch nidit entgangen sein, daß wir in einer mit Haß und Angst beladenen Welt leben, daß während seiner besten Jahre Juden geschlachtet und Städte in Trümmer gelegt wurden, als eine furchtbare Prudit unserer langen europäisdr-diristlidien Geschichte, Der Leser hat den Eindruck, als sei Schillings Buch vor 60 Jahren gegen die Modernisten geschrieben worden, als hätten Protestanten nie von Katholiken gelernt und umgekehrt, als nähmen sie sich heute noch nidie gegenseitig ernst, als sähen wir nidrt, daß die große Belastungsprobe der Kirdie noch vor uns liegt! Wie kann es nur sein, daß sich ein Mann so freudlos und humorlos in Kasuistik und Verrechtlichung der Aufgaben der Christen vergräbt, wo er doch offenbar die großen Theologen Augustin und Thomas liebt und kennt? Sie hätten beide in unserer Zeit etwas anderes zu sagen gehabt.

Prof. Dr. D. *Ritschl* *Pittsburgh, Pa.*

Lüthi, K.: Gott und das Böse. Eine biblisch-theologische und systematische These zur Lehre vom Bösen, entworfen in Auseinandersetzung mit Schelling und Kar! Barth. Zürich und Stutrgarr: Zwingli Verlag 1961. 296 S.

Zum erstenmal seit Jahrzehnten wieder eine Monographie über die Sünde des Menschen, die untergründigen und nichtigen Mächte in der Welt, das Böse in seinem Gottesbezug. Dieses Thema ist in der theologischen Disziplin unserer Tage erneut akut geworden durch die Behandlung des Nichtigen in der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths, die ihrerseits eine Auseinandersetzung darstellt mit der Bedeutung des Nichtigen in der Existenzphilosophie bei Heidegger und Sartre. Indessen sind die gegenwärtigen Aussagen über das Nichtige nicht ohne geistesgeschidieliehen Zusammenhang, sondern nachweislidi eine Wiederaufnahme der Lehre vom Niditigen und der Wertung des Nichts im spekulativen Idealismus, bei Augustin, in der Gnosis und bei Plato, Religionsgeschichtlich gesehen, ist die Frage nach dem Bösen, der Finsternis und der Verfallenheit der Welt zweimal zur klassischen Ausprägung gelangt: im Parsismus des Zweistromlandes und im spekulativen Idealismus deutscher Zunge.

Während in dieser Beziehung die "tapfere Religion« des Parsismus den Urgrund der vormenschlichen und übermenschlichen Macht der Finsternis in die Gottheit verlegt und so zu einer dualiscisdien Gottesvorstellung gelangt, weiß sich der spekulative Idealismus im Erbe des christlichen Abendlandes dem monotheistisehen Gottesglauben verpflichtet, gibt aber damit das biblische Zeugnis von der Sünde und die Erkenntnis des radikalen Bösen, der widergöttlichen und menschenzerstörenden Macht des Bösen preis: das Böse, in theologischer Wertung die Sünde, wird der negative Pol des Guten und »der Tod der Kunstgriff der Natur, viel Leben zu haben». Das Böse, die Sünde, der Tod werden als negative Antithese gewertet, der die Thesis immer wieder bedarf, um zur neuen, höheren Synthesis zu gelangen. Dieser einflußreichen Konzeption - eine Deutung, der der Rang einer wahrhaft geistesgeschichtlichen Konzeption gebührt - kommt die platonische und durch Augustin verchristlichte Begrifflidikeit

vom Nichts zur Hilfe. Während die Wertung des Nichts, des Nichtigen und des Nichtigenden bis zur Mitte des vorigen Jahrhunderts in christlichem Gewand dominiert, wird sie bei Kierkegaard einerseits und Nietzsche andererseits dem theologischen Gespräch entzogen und so für das atheistische Denken frei.

Allein der atheistische Existentialismus steht zum Teil wissend, zum Teil unwissend im christlichen Spracherbe. und Karl Barth nimmt die Auseinandersetzung über das Nichtige auf, indem er sich der Sprache - und möglicherweise nicht nur der Sprache! - des spekulativen Idealismus bedient.

Der hier der christlichen Botschaft und der biblischen Sprache am nächsten verhaftete unter den spekulativ-idealistischen Philosophen ist Schelling. »Schelling zeigt hier mehr als seine Zeitgenossen eine Bereitschaft zum -Iogischen Einsturze; so sehr er auch dem Idealismus verpflichtet ist, so sehr stößt er an die Grenzen desselben vor. Sodann ringt er sich bis zu dem Punkt durch, die Frage des Bösen als Aspekt der Gottesfrage zu sehen« (S. 8). »Sdielling konnte der Bedrängnis, die die Frage des Bösen bedeutet, nicht anders standhalten als damit, daß er die Frage in einem sich Verhalten zur Gottesfrage sah ... Die Realität und Faktizität des Bösen wurde für Schelling Ereignis außerhalb der Gottheit, im Kreaturbereich ... Der eine Gott offenbart sich in einer Fülle von Eigenschaften, die in sich den eigentlichen Gotteskosmos bilden. Diese Eigenschaften sind in Gott als Vollkommenheiten zu beschreiben. Das Böse ereignet sich außerhalb der Gottheit, indem eine Gotteseigenschaft isoliert, nackt erlebt wird und als solche unter der Maske der Göttlichkeit böse wird und böse ersdieint« (S. 266 f.).

Dies ist der Grund, warum Lüthi in einem grundlegenden ersten Teil das Problem des Bösen bei Schelling untersucht. Was veranlaßt Lüthi zur Untersuchung der Lehre vom Nichtigen bei Karl Barth? »Barths Sicht ist bekanntlich deshalb so erregend, weil bei ihm das Thema des Bösen eingeklammert ist vom Triumph der Gnade- (S. 8). "Die Frage des Bösen ist biblisch nie abgesehen von der Gottesfrage zu stellen, m. a. W. Satanologie ist nur Aspekt der Gotteslehre oder der Christologie. Damit allein ist die entscheidende Höhenlage der biblischen Zeugnisse erreicht und wir möchten versuchen, sie nicht zu verlassen. Darum fallen in dieser Arbeit gewisse Fragen überhaupt und zum vornherein weg, Fragen, die vielleicht scheinbar wichtig sind, in Wirklichkeit aber auf Banalitäten hinauslaufen; wir denken jetzt an Themen wie: ist der Teufel eine transsubjektive Wirklichkeit? oder: das Rätsel des Bösen als Rätsel für unseren Verstand - eine Aussage, die dem Bösen einen Ort innerhalb der guten Schöpfung Gottes einräumt und ihm so die eigentliche und wesentliche Rätselhaftigkeit gerade nimmt: die Rätselhaftigkeit vor dem Ereignis der Gnade und der Schöpfung als Gnade« (S. 9/10). »Eine wirkliche Erkenntnis des Nichtigen gibt es nur als eine christologische oder es gibt sie gar nicht! Weil Jesus Christus exemplarisch das tödlich gefährdete, bedrohte, angefochtene, von einem Fremden zu einer ausweglosen Existenz getriebene Geschöpf war, wissen wir um die Macht des Nichtigen« (S. 91). "Vom Engagement Gottes her ist, noetisch, die Macht und Ohnmacht in ihrer Größe und Hinfälligkeit des Bösen einzusehen. Und: Vom Engagement des Menschen im Gegenüber zu diesem Gott, ist im Blick auf das Böse die totale menschliche Bedrohung durch dieses und zugleich die totale Behütung durch Gott einzusehen! Diesen Abschnitt schließend, sagen wir: Es ist das Verdienst Karl Barths, das alles mit einem solchen theologischen Ernst auszusagen, daß man hier nicht hinter Barth zurückgehen sollte und dürfte« (S. 272).

Nach dem theologiegeschichtlichen Teil unternimmt es der Verfasser, »Das Problem des Bösen nach den Zeugnissen des Alten und Neuen Testamentes« zu erhellen, auch dies wieder in einer anschließenden Konfrontation mit Schelling und Kar! Barth, Ein kurzgefaßter systematischer Teil bietet schließlich den "Versuch einer Neufassung der Lehre vom Bösen«, Er will nicht' mehr als ein Entwurf sein und geht deshalb mehr thesenhaft vor. "Es geht um das Thema -Gott und das Böse-, Mitverhandelt sind damit primär Fragen der sogenannten Satanologie und Dämonologie, der Theodizee, Fragen um Dualismus und Monismus und nur sekundär die Fragen um Sünde und Schuld« (S. 8). »Unsere Arbeit zielt auf eine neue systematische These. Es handelt sich, kurz gesagt, um den Versuch,

Schellingsche Denkformen und Formalaspekte aufzunehmen und mit exegetischen Gehalten zu füllen« (5. 10).

Was besagen die thesenhafte Ausblicke, die einer weiteren Wegweisung für die zukünftige Lehre vom Bösen dienen sollen, substantiell? »Im Bereich der Schöpfung und Herrschaft Gottes ereignet sich, ohne letztlich durchschaubare Kausalität, eine bedrohliche und böse Mächtigkeit, die sich zum Widersamer Gottes setzen will und in das Verhältnis zwischen Gott und seinem Geschöpf störend eingreift ,,. Redire Einsicht in Macht und Ohnmacht des Bösen ist nur möglich von der Einsicht in die Übermacht von Gottes Handeln in seinem Messias jesus« (5. 271). »Die Begegnung mit Gott, mit diesem Gott, endet mit der Einsicht in die ganze Gottheit Gottes und zeigt das Transitorische einer Begegnung mit einer isolierten Eigenschaft Gottes, die in ihrer Isoliertheit als böse und bedrohlieh erscheint ... Gerechtigkeit, ja Gericht und Zorn als Gottes Gerechtigkeit und Gericht und Zorn ist letztlich nichc böse, sondern gut, final nicht bedrohlich, sondern hilfreich und darum vollkommen ... Wir schließen diesen Absdmitt mit dem Hinweis, daß wir im oben skizzierten Sinn, das kritisch zurechtgestellte gültige Anliegen Sdiellings (und Böhmes: -Gottes Herz- als Liebe ist die eigentliche Gottheit Gottes) aufnehmen und zugleich die befreiende Sicht Barths in der Lehre von den Eigensdiaflen Gottes heranziehen ... Macht an sich und in ihrer Isoliertheit ist böse, und Macht als Gottesmacht und damit in Relation zu Gottes Liebe und Barmherzigkeit ist gut und vollkommen« (5.273/74). »Das biblische Problem des Bösen ist auf weite und weiteste Strecken hin Problem des personhaft Bösen: Es geht um den Bösen, nicht um das Böse. über Möglichkeit oder Unmöglichkeit, Wirklimkeit oder Nidirwirklichkeit eines soldien personhaften Bösen haben wir nicht zu handeln, weil diese Frage sich nicht von der Exegese her erhebt, sondern an sie herangetragen ist« (5. 275).

Prof. Dr. P. [acobs *Münster*

Blume.Otto, lngrid Heidermann, EI/riede Kuhlmeyer: Wirtsmaftsorganisatorisme Wege zum gemeinsamen Eigentum und zur gemeinsamen Verantwortung der Arbeitnehmer. Aus dem Institut für Selbsthilfe e. V. Köln, Direktor Prof. Dr. Gerhard Weisser. Forschungsberichte des Landes Nordrhein-Westfalen, hg. vom Kultusministerium, Nr. 678. Köln und Opladen: Westdeutsmer Verlag 1959. 403 S. als Manuskript gedruckt.

Die vorliegende Gemeinschaftsarbeit ist sehr verdienstvoll. Unterrichtet sie doch in zuverlässiger Weise über Versuche, die in Großbritannien, Frankreich und Deutschland gemacht worden sind, die Mitarbeiter von Unternehmungen durch Mitbestimmung, Gewinnbeteiligung und Miteigentum am wirtschafllidien Geschehen ihrer Unternehmung mitgestaltend und verantwortungtragend teilnehmen zu lassen. Die Untersuchung zerfällt in zwei Hauptteile. Im Teil A werden Vorschläge und Stellungnahmen politischer Parteien und sozialer Gruppen zu Unternehmungsreform, Miteigentum und Mitverantwortung in den drei Ländern behandelt. In Frankreich konnte sich die öffenrlidie Aussprache über diese Probleme an einem Gesetz über die »Societes anonymes à participation ouvriere« vom 26. April 1917 entzünden. In der Auseinandersetzung wurde immer wieder betont, daß die Unternehmung als eine gemeinsame Aufgabe derjenigen anzusehen sei, die ihm die Arbeit ihrer Gehirne und die Arme zur Verfügung stellen. In England haben die Gewerksdiaflen nach dem Krieg zunächst jede Form der Gewinnbeteiligung und die Schaffung von Arbeiteraktien abgelehnt. Audi nach der Verstaatlichung einzelner Wirtschaftszweige waren die Gewerksdiaflen der Ansicht, daß ihre Interessen am besten gesichert seien, wenn sie von der Geschäftsleitung unabhängig blieben. Sehr differenziert sind die Ansichten in Deutschland, Den größten Raum der Untersuchung nimmt der Fall B ein, der morphologische Untersuchungen wirtschaftsorganisatorischer Experimente zur Verwirklichung von gemeinsamemEigentum und gemeinsamer Verantwortung in Unternehmungen enthält. Daß die Verf. dabei auf die Erörterung der allgemeinen wirtschaftlichen Probleme dieser Unternehmungen verzichten, ist bedauerlidi, Die Untersuchung beschränkt sich nicht nur auf Unternehmungen, die den reinen Typ gemeinsamen Eigentums und gemeinsamer Verantwortung darstellen, sie erstreckt sich auch auf

solche Unternehmungen, die den gemeinsamen Unternehmungen »stilverwandt« sind. Acht britische Unternehmen und Unternehmensgruppen, neun französische Unternehmen und Unternehmensgruppen, und sechs deutsdie werden näher beschrieben. Eine soldie Zusammenstellung hat es bisher in der wissenschaftlichen Literatur nicht gegeben. Die Analyse zeigt, wie verschiedenartig die Wege sind, die einfallsreiche Unternehmer oder Genossenschaftsführer eingeschlagen haben, um Zusammenarbeit, Beteiligung am Eigentum und übernahme von Verantwortung zu verwirklichen, Aus zahlreimen Angaben kann man entnehmen, wo die Schwierigkeiten und Probleme liegen, die die Entwicklung dieser Unternehmungen bestimmt haben. Die Folgerungen, die sich daraus ziehen lassen, systematisch zu untersuchen, könnte Gegenstand einer weiteren Untersuchung sein.

Sieg/ried Wendt *Göttingen*

Margull, Hans Jochen: Theologie der missionarischen Verkündigung. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1959. 336 S. 24,- DM.

Der Verfasser greift mit seiner gründlichen und umfassenden Arbeit eines der dringlichsten Probleme der gegenwärtigen kirchlichen und rheologischen Arbeit auf. Es geht ihm um die theologische Klärung jener Frage, wie die Aufgabe der Verkündigung an den aus der Kirdie emigrierten oder von ihr noch nicht erreichten Menschen gelöst werden kann. Seine Absicht ist es, diese schwierige Frage aus den Klammern eines bloßen kirchlichen Pragmatismus herauszulösen und jenen theologischen Horizont zu erhellen, innerhalb dessen sie theologisch zureichend in den Blick kommt.

Besondere Beachtung verdient diese Arbeit vor allem deswegen, weil sie sehr subtil den Ertrag der ökumenischen Diskussion über die rnissionarische Verkündigung erschließt. Hier wird erstmalig dem deutschen Leser in einer sorgfältigen Auswahl das in der ökumene erarbeitete Material unterbreitet.

Gegenüber einem oft unreflektierten, mehr von der methodischen Frage geleiteten missionarischen Aktivismus: »Wie kommenwireigentlich an die Menschen der Gegenwart heran?«, weist der Verfasser nach, daß das Problem der missionarischen Verkündigung nur dann richtig erkannt wird, wenn es zu einem grundsätzlichen Problem der Theologie und des Selbstverständnisses der Kirche erhoben und in den Zusammenhang der theologischen Arbeit gestellt wird. Die missionarische Verkündigung der Kirche bleibt dann nicht mehr eine Sonderaktivität der Kirche, sondern sie steht im Zusammenhang jener Partizipation an dem sich allen Menschen an allen Orten selbstverkündigenden Herrn der Kirdie. Evangelisation und Mission ist ein Urauftrag der Kirche als des in die Welt gegebenen Leibes ihres Herrn. Der theologische Aspekt, der sidi von diesem Ansatz her auftut, beschließt in sich den Ruf zur dringenden Erneuerung der bestehenden Kirche,

An vielen Stellen seiner Arbeit zeigt sich, daß die vom Verfasser bearbeiteten Gesichtspunkte über die Frage der Evangelisation und Volksmission hinausreimen in den Bereich der gesellschaftlichen Diakonie der Kirche, wie er vor allem von H.-D. Wendland in seinen dem Verhältnis von missionarischer Verkündigung und sozialer Gestaltung gewidmeten Arbeiten (vgl. vor allem dessen Aufsatzsammlung »Botschaft an die soziale Welt«, 1959) wiederholt zum Gegenstand eingehender Erörterungen gemacht worden ist.

Die vom Verfasser aufgewiesenen Wege einer missionarischen Erneuerung der kirchlichen Verkündigung, sind für die Aufgaben der gesellschaftlichen Diakonie überaus belangreich. Gerade deswegen verdient diese Arbeit von der Sozialethik aufmerksame Beachtung.

PI. t». ehr. Walther *Hannover*

Sontheimer, Kurt: Antideniokrarisches Denken in der Weimarer Republik. 1962. 416 S. L. 45,- DM, br. 40,- DM.

Man spricht heute viel von dem Versagen auch der Christenheit unter der Herrschaft des Nationalsozialismus. Aber das eigentliche Versagen liegt viel früher. Wenn erst eine totalitäre Macht sich etabliert hat, wenn freie Meinungsäußerung lebensgefährlich wird, wenn Rechtsstaatlichkeit und Opposition ausgeräumt sind, dann sind die Chancen des Widerstands verstandlieherweise gering.

Das Buch von Sontheimer hat sich unter Dar-

legung eines umfangreimen Materials die Erhellung der polirischen Ideen des deutschen Nationalismus in den Jahren 1918-1933 zur Aufgabe gernacht.

Antidemokratisches Denken gab es an sich auch auf der politischen Linken, aber der Verf. beschränkt sein Thema auf die Parteien, Gruppen und Persönlichkeiten der viel einflußreicheren politischen ,.Rechten«. Es ist unsagbar, was dabei an geistiger Wirrnis zutage kommt.

Der erste Teil befaßt sich mit dem »politischen Irrarionalismuse, also mit den antidemokratischen Gruppen, mit dem weitverbreiteten »Anti-Intellektualismus«, mit der Bedeutung des Kriegserlebnisses im ersten Weltkrieg und besonders mit der deutsdien Staatsrechtslehre in der Weimarer Republik.

Im zweiten Teil geht es um die antidemokratischen Ideen, also um das antidemokratische Selbstverständnis bei den Deutschnationalen, den ,.Nationalbolschewisten«, den Deutsch-Völkischen, den Nationalsozialisten und den Vertretern einer »konservativen Revolution«,

Ihre Kritik richtete sich gegen den Liberalismus, den Parlamentarismus, den Parteienstaat, den demokratischen Gedanken überhaupt und speziell gegen die Weimarer Verfassung.

Angesichts der Schärfe der Kritik ließen die "positiven Zielsetzungen« an Klarheit sehr zu wünschen übrig. Neben ständestaatliehen Ideen spielte der Gedanke des autoritären Staates eine große Rolle, wobei die maßvolleren Vertreter antidemokratischer Gedanken in der Vorstellung lebten, die Grenze zwischen »autoritärem« und »totalitärem« Staat wohl innehalten zu können. Mächtig wurde für die Konzeption des Neuen schließlich der Ruf nach einem Führer, also die in einer Industriegesellschaft etwas romantische Vorstellung vom möglichen Aufbau des Staates nach geschichtlichen Vorbildern von Führer und Gefolgschaft, und die Vision des ,.Reiches«. Der Verfasser schließt diesen Abschnitt, indem er verschiedene Grundbegriffe besonders unter die Lupe nimmt, die in diesem Zusammenhang damals weite Kreise fasziniert haben: Volk, Gemeinschaft, Nation, Organismus, nationaler Sozialismus usw.

Der dritte Teil stellt dar, wieso die versdiiedenen antidemokratischen Ideen und Richtungen, weil sie in sich zu unklar waren und keine Massen hinter sich bringen konnten, im Augenblick der Machtübernahme »abgemeldet« waren. Sonrheimer hat recht: »Für die leichtfertige Annahme, daß mit dem Ende der Republik die große Stunde der konservativen Geisteskämpfe schlagen würde, gab es im Verhalten der NSDAP nicht den geringsten Anhaltspunkt.e

Im ganzen freundlich weggekommen sind die kirchlichen Vertreter antidemokratischen Denkens in der Weimarer Republik, obwohl die Demokratie gerade in diesen Kreisen kaum irgendwelche Sympathien besaß. Selbst so ,.fromme« Blätter wie »Licht und Leben« waren in jener Zeit erfüllt von Haß und Verachtung gegenüber dem Parlamentarismus und den führenden Politikern der damaligen Zeit, vor allem gegenüber der Sozialdemokratie, der Arbeiterschaft und dem Judentum. Erschütternd dabei war die Arroganz des Auftretens, unvorstellbar die Phraseologie mancher Leute, die damals viel gelesen wurde.

Daß de Quervain am stärksten auf den konservativen Nationalismus gewirkt haben soll, stimmt aber sicher nicht.

Die politische Geschichte der evangelischen Christenheit zwischen den beiden Kriegen, insbesondere ihr Verhältnis zur Demokratie, bedarf noch weiterer sorgfältiger Untersuchungen. Sie ist wahrscheinlich wichtiger (und peinlicher) als die Geschichte des Kirchenkampfes.

Das Buch ist mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft gedruckt worden. Leider ist es trotzdem sehr teuer. Das ist angesidits der Bedeutung dieses Buches sehr zu bedauern.

Prof. Dr, F. Karrenberg *Velbert*

Bibliographie: Soziologie und Gesellschaft

Bader, Joseph: Jugend in der Industriekultur, ihre Verhaltensweisen zwischen Ideologie und Apparatur. München: Manz 1962. 357 S. 24,50 DM.

Bain, Read (Hg.): Sociologie. Philadelphia: Lippincott 1962. 483 S. $ 4.75.

Bennboldt-Tbomsen, Carl: Das Kind und der junge Mensch in der heutigen Zivilisation. Universitas 1962/10. S. 1103-1111.

Bismarck, Klaus u.: Volkskirche im Prozeß der Industrialisierung. Pastoraltheologie 1962/6. S. 213-219.

Bloch, Herbert Aaron David, und Gilbert Gén: Man, Crime, and Society. New York: Random 1962. 642 S. $ 9.95.

Bodzenta, Erich: Industriedorf im Wohlstand. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1962. 208 S. 24,80 DM.

Bokelmann, Hans: Christliches Selbstverständnis vor Gott und Gegenwart. Frankfurter Hefte 1961/10. S. 655-666.

Bornemann, Ernst, und Hans Böttcher: Jugend und ihre Freizeit. Göttingen: Verlag für Psychologie 1963. 40 S. 4,80 DM.

Bottomore, Thomas Burtons Sociology. London: Allen and Unwin 1963. 330 S. $ 32.-.

Brepobl Wilhelm: Christlicher Glaube in der werdenden Industriegesellschaft. Die Mitarbeit. Evangelische Monatshefte zur Gesellschaftspolitik 1963/7/8. S. 304-305.

Bucher, Anton: Lebensstil und Persönlichkeit des Akademikers. Civitas 1962/11. S. 592-602.

Demarchi, Franeo: Introduzione ad una sociologia positiva. Humanitas 1962. S. 589-603.

Dessauer, Friedrich: Technik und Gesellschaft. Studium Generale 1962/7. S. 490–493.

Dronkers, A.: De kerk en her nieuwe psychologische klimaat der moderne massamedia. Wending 1962/7. S. 430–440.

Flitner, Andreass Soziologische Jugendforschung. Heidelberg: Quelle & Meyer 1963. 164 S. Karr, 7,80 DM.

Fröbe-Kapteyn, Olga (Hg.): Der Mensch im Spannungsfeld der Ordnungen. Eranos-Jahrbuch XXXI 1961. Zürich: Rhein-Verlag 1962. 348 S.34,50DM

Fürstenberg, Friedrich: Das Aufstiegsproblem in der modernen Gesellschaft. Sturrgart: Enke 1962. 179 S. 27,50 DM.

Geiger, Theodor: Soziologie der modernen Großgesellschaft. Neuwied: Luchterhand 1962. 300 S. 21,-DM.

- Geist einer freien Gesellschaft. Festschrift zu Ehren von Senator James William Fulbrighr, Heidelberg: Quelle & Meyer 1962. 391 S. 32,-DM.

Gurvitch, Georges: Dialectique et sociologie. Paris: Flammarion 1962. 242 S. 14,50 NF.

Gustafson, James: Autorität in einer pluralistischen Gesellschaft. Lutherische Rundschau 1963/1. S. 35 bis 49.

Habermas, Jürgen (Hg.): Strukturwandel der Offentiidikeit. Neuwied: Luditerhand 1962. 292 S. 28,-DM.

Hasselhorn, Johannes: Kirche auf dem Land. Berlin und Hamburg: Lutherisches Verlagshaus 1962. 128 S. 4,20 DM.

Hastenteujel, Paul: Kirchliche Jugendarbeit heute. München: Kösel 1963. 124 S. Kt. 6,50 DM; Ln. 8,80 DM.

Heintz, Peter: Einführung in die soziologische Theorie. Stuttgartr Enke 1962. 275 S. 32,- DM.

Heitger, Marian: Bildung und moderne Gesellschaft. München: Kösel 1963. 290 S. Kt. 17,80 DM; Ln. 19,80 DM.

Höffner, [oseph: Industrielle Revolution und religiöse Krise. Köln: Westdeutscher Verlag 1961. 65 S. 7,25 DM.

- Christliche Gesellschaftslehre. Kevelaer: Butzen & Bereiter 1962. 264 S. Kt. 9,80 DM; Ln. 12,80 DM.

Horowitz, lrving L.: L'objectivire dans les sciences sociales: problemes historiques et perspectives d'avenir. Diegene 1962. S. 22--49.

Jaccard, Pierre: Sociologie de l'education. Paris: Payor 1962. 254 S. 15,- NF.

Kantorowicz, Hermann: Rechtswissenschaft und Soziologie. Karlsruhe: Müller 1962. 172 S. Kart, 16,50 DM.

Karrenberg, Friedrich, und Hans Albert (Hg.): Sozialwissenschaft und Gesellschaftsgesraltung.Festschrift für Gerhard Weisser. Berlin und München: Dunelter & Humblot 1963. 500 S. 56,- DM.

Koeck, Wolfgang: Existenzfragen der Industriegesellschaft. Düsseldorf: Econ 1962. 360 S. 24,80 DM.

König, René (Hg.): Handbuch der empirischen Sozialforschung. 1. Bd. Stuttgarc: Enke 1962. 649 S. 106,-DM.

Krüger, Karl: Gesellschaftskrisen durch Technisierung. Studium Generale 1962/8. S. 512-518.

Künzli, Arnold: Engagierte Soziologie. Gewerkschaftliche Monatshefte 1962/10. S. 615-620.

Laloux, Joseph: Die religiöse Entwicklung auf dem Lande. München: Manz 1962. 108 S. 9,80 DM.

Leemans, Victor: De sociologie russen ideologie en empirie. Tijdschrift voor Filosofie 1962/4. S.738-772.

Lensky, Gerhard: The Sociology of Religion in the United Stares. Social Compass 1962/4. S. 307-337.

Lepsius, M. Rainer: Soziologie und politische Wissenschaft. Studium Generale 1963/3. S. 137-147.

Lipset, Seymor Martin: Soziologie der Demokratie. Neuwied: Luditerhand 1963. 388 S. Pp, [amin, 29,-DM.

Litt, Theodor: Freiheit und Lebensordnung. Heidelberg: Quelle & Meyer 1962. 170 S. 12,– DM.

Man in Contemporary Sociery, New York: Colurnbia University Press 1962. 1000 S. $ 7.50.

Marabini, /ean: Jugend zweier Welten. Wiesbaden: Rheinische Verlags-Anstalt 1962. 359 S. 16,80 DM.

Marty, Martin E.: Evangelium und öffentliche Meinung. Lutherische Rundschau 1963/1. S. 3–16.

Matthes, [oachim: Le pluralisme vertical en Allemagne. Sozial Compass 1962. S. 21-38.

Mauss, Marcel: Sociologie et anrhropologie. Paris: Presses Universitaires de France 1960. 391 S. 20,– NF.

McGulloeh, Frank W.: Der Einzelne und die Gruppenmädite, Die Mitarbeit 1962/11. S. 487–490.

Metz; [obannes B.: Weltverständnis im Glauben. Christliche Orientierung in der Weltlichkeit der Welt von heute. Geist und Leben 1962/3. S. 165 bis 184.

xuu, Cbarles Wright: Die amerikanisdie Elite. Gesellschaft und Macht in den Vereinigten Staaten. Harnburg- Holsteu-Verlag 1962. 448 S. 23,80 DM.

- Kritik der Soziologischen Denkweise. Neuwied: Luchzerhand 1963. 300 S. 19,80 DM.

Mitseheriich, Alexander: Auf dem Weg Zur vaterlosen Gesellschaft. München: Piper 1963. 498 S. Kart. 10,80 DM; Ln. 14,80 DM.

Müller, Eberhard: Klerikalisierung des öffentlichen Lebens? Zeitwende 1962/7. S. 440–460.

Niebubr, Reinhold: Moral Man and Immoral Society. New York: Scribner's Sens 1960. 284 S. $ 1,45.

Op penbeimer, Pranz: System der Soziologie. 2. Aufl. Bd. 1-5. Stuttgart: Gustav Fischer 1963. 5000 S. 540,-DM.

Ossowski, Stanislaw: Class Structure in the Social Consciousness, London: Routledge & Kegan Paul 1963. 202 S. $ 25.-.

Pbilibert, Michel: Enracine et deracine aujourd'hui. Christianisme Social 1963/1-2. S. 3–12.

Pin, Emile.: Les dasses sociales. Paris: Spes 1962. 254 S. 9,60 NF.

Rendtorff, Trutz: Subsidiaritatsprinzip und Rechtsgemeinschaft. Lutherische Monatshefte 1963/7. S.340-349.

Rex, lohn A.: Key Problems of Sociological Theory. New York: Humanities 1961. 194 S. $ 6.-.

Röpke, Wilhelm: Um das Ganze des Menschen und der Gesellschaft in der Krise der Gegenwart. Universitas 1963/2. S. 113-121.

Schmölz, F.-M.: Der gesellschafl:liche Mensch und die menschliche Gesellschaft bei Thomas von Aquin. Die neue Ordnung 1962/5. S. 328-335.

Schnell, Hugo: Die überschaubare Gemeinde. Berlin und Hamburg: Lutherisches Verlagshaus 1962. 123 S. 4,20 DM.

Schreuder, Osmund: Kirche im Vorort. Freiburg/Br.: *Herder* 1962. 512 S. 39,50 DM.

Simon, Adele: Das Alter in unserer Gesellsdiafl; Die neue Ordnung 1963/2. S. 122-126.

Smltb, Ernest Allyn: American Youth Culture. New York: Free Press 1962. 264 S. $ 5.-.

Tenbruek, Friedricb H.: Jugend und Gesellschaft. Soziologische Perspektiven. Freiburg: Rombach 1962.128 S. 7,80 DM.

Tlmmer, M.: Vruchtbaarheid en honger. Wending 1962/2. S. 98-116.

Tiryakian, Edward Asbod: Sociologism and Existentialism, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice Hall 1962. 176 S. $ 1.95.

Trillhaas, Wolfgang: Die evangelische Ethik vor den unbewältigten Fragen der Wohlstandskultur. Zeitwende 1962/11. S. 748-756.

Utz, Artbur-Pridolin: Grundsatzfrtgen des öffentlichen Lebens. 2 Bde. Freiburg/Br.: Herder 1956/61. 446 und 419 S. Ln. 36,80 DM.

Weber, Wilhelm: Der Einfluß der sozialen Umwelt auf das religiös-sittliche Verhalten. Theologie und Glaube 1962/3. S. 176-189.

Weisser, Gerhard: Grundfragen heutiger Gesellschaftsordnung. Die Mitarbeit. Ev, Monatshefte Zur Gesellschaftsordnung 1963/7/8. S. 309-315.

Weltz, Friedrich: Wie sieht der Arbeiter die Gesellschaft? Die neue Gesellschaft 1962/6. S. 439–444.

Whang, t. H.: Die Entwicklung der pädagogischen Soziologie in Deutschland. Ratingen: Henn 1963. 133 S. 8,50 DM.

Zapico, Mareelino: Vocaci6n ética de la sociologia, Estudios Filosöficos 1961/10. S. 235-263.

Diesem Heft liegt der Prospekt »Jahresschau 1963. des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, bei. Wir bitten um Beachtung.

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