Globethics Repository

Zeitschrift für Evangelische Ethik (1958)

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	Carl Bertelsmann Verlag
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-16 19:34:04
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/173522

ZEITSCHRIFT FÜR

EVANGELISCHE ETHIK

Herausgegeben von

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

W. Sc:hweitzer, H. Thielicke, H.-D. Wendland

2. Jahrgang 1958

Carl Bertelsmann Verlag

Studien

Achinger, Hans: Materialien zur Ethik der sozialen Sicherheit 65
Barth, Heinrich: Autonomie, Theonomie und Existenz 321
Bismarck, Klaus von: Solidarität, eine Frage an den Christen heute 271
Bloemhof, F.: Das Problem der künstlichen Insemination beim Menschen. 15
Brepohl, Wilhelm: Heimat und Selbstentfremdung 358
Dippel, Cornelis Johannes: Christliche Existenz in der modernen wissenschaftlichen und technischen Welt 129
Imhoff, Christoph Freiherr von: Pressefreiheit! - Narrenfreiheit? 36
Jacobs, Paul: Das Recht auf eigene Meinung – die Existenzfrage des Journalismus. 42
Karrenberg, Friedrich: Sozialgeschichte der industriellen Arbeitswelt und die Christenheit 73
Kupisch, Karl: Pathos und Dämonie. Zur politischen Psychologie des Nationalismus in Deutschland 223
Lohff, Wenzel: Die theologische Bedeutung der Tugendlehre O. F. Bollnows 334
Legstrup, K. E.: Eros und Ethos 1
Oeter, Ferdinand: Die Familie, Randerscheinung oder Zentrum der menschlichen Gesellschaft? 91
Oyen, Hendrik van: Mann und Frau im Sinne der Bibel 155
Peursen, C. A. van: Ethik und Ontologie in der heutigen Existenzphilosophie 98
Pfeffer, Karl Heinz: Die Verantwortung der Christenheit deutscher Sprache gegenüber den Ländern raschen sozialen Umbruchs 212
Reiner, Hans: Ethik und Menschenbild 284
Scheuner, Ulrich: Grundfragen der internationalen Gemeinschaft in einer Zeit des überganges 257
Thielicke, Helmut: Probleme des Wohlfahrtsstaates 193
Vos, H. de: Zur Frage der natürlichen Sittlichkeit . 347

Kommentare und Dokumente

Alivisatos, Hamilcar S.: Kirche und nationale Interessen vom griechisch-orthodoxen Standpunkt aus 239
Aus der Atomwaffendiskussion in der niederländischen Reformierten Kirche . 296
Becker, Walter: Um die Zukunft des Strafregisters 242
Erich, Christoph: Diskussionsbeitrag zu H. Schelsky »Soziologie der Sexualität- 52
Greeven, Heinrich H.: Diskussion zur Auslegung der Bergpredigt 116
Groeger, Guido N.: Beratungsmotive und Konfliktselemente in der Eheberatung 47

Kuwada, Hidenobu: Das Gesetz gegen die Prostitution in Japan . . . . . " 49
Oyen, Hendrik van: Diskussion zur Auslegung der Bergpredigt 116
Schweitzer, Wolfgang: Diskussionsbeitrag zu C. L. Patijns Stellungnahme in Sachen Atomwaffen. 305
Stoebe, Hans Joachim: Diskussionsbeitrag zu K. E. Legstrups »Eros und Ethos- . 115
Ulich, Eberhard: Zur Frage der Nacht- und Schichtarbeit 169
Walther, Christian: Fragen zum Problem der Heimat 369
Wendland, Heinz-Dietridi: Tarifvertrag für kirchliche Arbeitnehmer? 112

Literatur

Buchbesprechungen

Anders, G.: Die Antiquiertheit des Menschen (Bodamer) 56
Beintker, Horst: Die Christenheit und das Recht bei Adolf Schlatrer (van Oyen) 180
Brunstäd, Friedrich: Gesammelte Aufsätze und kleinere Schriften (Wendt) 314
Dombois, Hans: Recht und Institution (van Oyen) 174
Dombois, Hans, und E. Wilkens: Macht und Recht (van Oyen) . 174
Fischer, Jochen: Die Lebensalter der Ehe (Kühne) 122
Freyer, Hans: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters (Schleth) . 117
Gay, Peter: Das Dilemma des demokratischen Sozialismus (Gneuß) 375
Gehlen, Arnold, und Helmut Schelsky: Soziologie (Schleth) . . 117
Greinaeher, Norbert: Soziologie der Pfarrei (von der Gablentz) . 250
Hamel, Johannes: Christ in der DDR (Schweitzer) 58
Hildebrand, Dietrich von: Wahre Sittlichkeit und Situationsethik (Steck) 313
Jantke, Kar!: Der vierte Stand (Steinjan) 181
Lang, Ludwig: Erziehung in dieser Zeit (Kühne) 251
Die mündige Welt. H. Band (Schleth) 246
Munby, Denys, L.: Christianity and Economic Problems (Rendtorff) 248
Nell-Breuning, Oswald von: Wirtschaft und Gesellschaft (Wendland) 378
Ortlieb, Heinz-Dietrich: Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik (Schleth) 117
Oyen, Hendrik van: Liebe und Ehe (Karrenberg) 55
Perrot, Jean: Grenohle. Essai de sociologie religieuse (Freytag) 310
Prunet,Olivier: La morale chretienne d'apres les ecrits johannique (Maurer) 251
Redlich, Virgil: Moralprobleme im Umbruch der Zeit (Schweitzer) . . 250
Religionssoziologische Untersuchungen in Frankreich (Freytag). . . . 310
Ritter, Klaus: Zwischen Naturrecht und Rechtspositivismus (van Oyen) 174
Schelsky, Helmut: Die sozialen Folgen der Automatisierung (Sehrey) . 121

Schilling, Kun: Geschichte der sozialen Ideen (Kühne) 122
Schilling, Wemer: Religion und Recht (van Oyen). . 181
Schönfeld, Walter: über die Heiligkeit des Rechts (van Oyen) 179
Schönfeld, Walter: über die Gerechtigkeit (van Oyen) 179
Schweitzer, Carl Gunther: Von Luther zur modernen Industriewelt (Brandt) 380
Sterling, Eleonore: Er ist wie du, Frühgeschichte des Antisemitismus (Karrenberg) . 185
Tillich, Paul: Liebe, Macht und Gerechtigkeit (van Oyen) . 174
Weizsäcker, Viktor von: Pathosophie (Bodamer) 184
Wichern, Johann Hinrich: Ausgewählte Schriften I (Thier) 307
Wolf, Ernst: Barmen (Schweitzer) 315

Aus ausländischen Zeitschriften

Banning, W.: Bemerkungen über die sozialen Folgen der Automatisierung 122
Beach, W.: The Courage of Self-Restraint 58
Bilheimer, R. S.: Ethische Probleme in der Auslandshilfe und im technischen Beistand 58
Burnet, Easton W.: Ethischer Relativismus und allgemeine Moral 186
Dickinson, Richard: Rauschenbusch und Niebuhr 252
Kirkland, W. H.: Gesucht: Eine »Kultur-Ethik-s . . . 123
Vries, E. de: Unsere gemeinschaftliche Verantwortung. 59

Bibliographien

Anthropologie 60
316
Atomfragen 381
Automation . 126
Beruf 124
Betrieb 124
Christliche Ethik 59
Demokratie 188
Ehe. 253
Erziehung 254
Familie. 253
GesellschaA: 188
317
GewerkschaA: 124
Grundlagenfragen 59
Internationales Ethos 61
Parteien 188
Philosophische Ethik 59
Politische Ethik 187
Recht 61
Sexualethik . 253
Sowjetfragen 189
Soziale Fragen 123
Soziologie 61
„ 316
Staat 188
Verbände 188
WirtschaA: 125

Eros und Ethos

von

K. E. LØGSTRUP

Im Folgenden werden drei eng miteinander verknüpfte Fragen behandelt. Zunächst wird der Versuch unternommen, eine rein phänomenologische Darstellung des modernen Erosbegriffs zu geben, indem das erotisch bedingte, echte Liebesverhältnis zwischen Mann und Frau seiner Herabwürdigung zum ausschließlich erotischen Verhältnis gegenübergestellt wird. Da diese Problemstellung erst in unserer Zeit vorliegt, also historisch bedingt ist, ergibt sich als weitere Aufgabe die Aufzeichnung der geschichtlichen Voraussetzungen unseres Liebesbegriffs. Mit der so gewonnenen Sicht zeigt sich klar, was zum Schluß behandelt wird, daß unserer heutigen Auffassung über das Verhältnis zwischen Mann und Frau ein verhängnisvoller Widerspruch innewohnt.

DAS MODERNE LIEBESVERSTÄNDNIS

Worin besteht der Unterschied zwischen dem rein erotischen Verhältnis und der eigentlichen Liebesbeziehung zwischen Mann und Frau?

Erotische Auserwählung geschieht in einem Hingerissensein vom leiblich-seelischen Wesen des anderen in seiner geschlechtlich bestimmten Anziehungskraft und Schönheit. Nicht als Wahl, sondern spontan erfolgt die Erwählung. Man hat sich verliebt.

Jedoch liebt der einzelne im nur erotischen Verhältnis nicht mit seinem ganzen Selbst. Nicht weil er seiner Berückung nicht restlos ausgeliefert wäre. Von Reservation ist im Verliebtsein nicht die Rede. Aber ein Teil der Person ist sozusagen ausgeklammert. Die Verliebtheit im rein erotischen Verhältnis ist, wie überwältigend sie auch sein mag, eingesponnen in eine Stimmung, die ohne Ursprünglichkeit ist. Vertrautes wird nicht neu, sondern wird verleugnet. Nur das Fremde, dem allein der Ungebundene begegnet, wird zum Erlebnis. Vom bisherigen Leben rückt man ab, um ein unbekanntes zu erobern. Die Kontinuität wird gebrochen.

Es geht also nicht an, dem rein erotischen Verhältnis jedes Verliebtsein abzusprechen. Es wäre ja dann auch unverständlich, daß der einzelne sich täuschen kann. Was oft genug geschieht - eben weil Liebe und nur erotisches Verliebtsein sich täuschend ähneln.

Worin besteht das echte Liebesverhältnis? Wird eine erotisch und sexuell bedingte Beziehung Liebe genannt, so meint dies, daß der andere selbst geliebt wird. Es heißt bei Hans Lipps, daß, *was* am anderen geliebt wird, Eigenschaften, Schönheit, nur in ein besonderes Licht gerückt wird, weil es der andere selbst ist, den man liebt. Liebe lehrt sehen. Wie sie auch blind macht - gegen die Schwächen des anderen, die man für nichts achtet. Liebe ist unbedingt und ignoriert sachliche Einwändet. Darum ist der Liebende seinerseits auch mit seinem ganzen Selbst in der Liebe. Es ist nicht ein Teil der Person ausgeklammert.

1. Liebe untersmeidet sich in der Hinsidrt z. B. von Mitleid, das man nie mit dem anderen selbst hat, sondern

In der sexuellen Begier und in der erotischen Hingerissenheit ist Liebe beherrscht vom Streben nach Erfüllung. Womit nicht gesagt ist, daß Liebe im Besitzenwollen besteht. Geschieht ihr nicht Erfüllung im Besitz, so erlischt sie nicht, sie ist dann eine unerfüllte, eine unglückliche Liebe. Der Besitz der geliebten Person, sagt Lipps, ist nur Bedingung zur *Erfüllung* der Liebe, nicht Bedingung der Liebe als solcher.

Der Unterschied zwischen dem nur erotischen Verhältnis und dem eigentlichen Liebesverhältnis wird vergröbert dargestellt, wenn das Verliebtsein bestritten und die bloße Sexualität als Antrieb der erotischen Beziehung betrachtet wird. Der Unterschied kann aber auch nach der entgegengesetzten Seite hin verzeichnet werden. Das eigentliche Liebesverhältnis wird ganz ins Geistige gehoben. Seine Vollendung läßt man es in einer immer geringeren Beachtung seines erotischen Inhaltes erreichen. Was, wenn es sich um die Liebe zwischen Mann und Frau handelt, ebenso verkehrend ist. Das echte Liebesverhältnis ist nicht weniger erotisch als das bloß erotische Verhältnis. Im Gegenteil. Am vollkommensten ist die Erfüllung der Sinnlichkeit in der Liebe zum anderen Selbst. Rein oberflächlich räsoniert, hat es den Anschein, als müßte die sinnliche Erfüllung am vollkommensten sein, wenn die Beziehung ausschließlich erotischer Art ist. Die Liebe als Liebe zum anderen Selbst - so folgert man - muß ein geistiges und als solches ein die Sinnlichkeit zerstreuendes Moment in das Verhältnis hineintragen. Aber gerade das Umgekehrte ist der Fall. Nur in der Liebe zum anderen Selbst ist der Mensch Geschlossenheit und Stärke, und nur so kann die sinnliche Erfüllung vollkommen sein.

Beide Verhältnisse sind sich zum Verwechseln ähnlich. Die Liebe ist erotisch. Das nur erotische Verhältnis enthält Verliebtheit. Und doch sind sie grundverschieden. Daß die Beziehungen sich gleichen und doch gänzlich andersartig sind, geht aus der Enttäuschung und Irreführung hervor, in der sich einer befindet, wenn er im Zauber des Verliebtseins eine nur erotische Beziehung für ein echtes Liebesverhältnis gehalten hat.

Ob da der einzelne zu unterscheiden vermag, ist nicht eine Frage der Moral. Die Unbedingtheit der Erwartung gibt den Ausschlag.

Nun ist es nicht allein das *Wesen* der Liebe, daß das Selbst des anderen geliebt wird, sondern zugleich ist es eine *Forderung* an sie. Wogegen eingewendet werden mag, daß, was als Wesen da ist, nicht noch gefordert werden muß. Immerhin schließen Spontaneität und Gefordertsein einander nicht aus.

Deutlich genug meldet sich das Wesen der leidenschaftlichen Liebe als Forderung. Denn so wahr nämlich, wie der andere selbst geliebt wird, kann die Liebe nur dann erfüllt werden, wenn der andere tatsächlich auch ein Selbst ist. Ein Selbst im Liebesverhältnis ist der

---

nur insofern, als dieser irgendwie betroffen worden ist, dieses oder jenes unglückliche Schicksal hat usw. (*Hans Lipps:* Die menschliche Natur, S. 126-128).

In Frhr. von Gebsattels Aufsatz »Allgemeine und medizinische Anthropologie des Geschlechtslebens« (aus dem Sammelwerk: Die Sexualität des Menschen. Hg. v. H. Giese, 1955) heißt es (5. 5), daß die personale Liebe über den Charakter der erotischen Liebe als Sehnsucht hinausgeht und der Sehnsucht Gestalt verleiht.

Giese drückt dies dahin aus, daß der Liebende den anderen in seiner Originalität erkennt, so wie er sich selbst kennt, d. h, als Person (s Die Sexualität im zwischenmenschlichen Kontakte aus o. g. Sammelwerk, S. 213).

andere jedoch nur in der Gegenliebe. Woraus folgt, daß die leidenschaftliche Liebe, gerade wenn sie am stärksten und anspruchsvollsten ist, verlangt, daß der Liebende unbedingt den anderen freigestellt und ein Selbst sein lassen muß. Die Liebe selbst verlangt das. Sonst kann sie ja nicht erfüllt werden, so wahr der einzelne gerade in seiner Leidenschaft mit nicht Geringerem sich begnügen will, als mit spontaner und freier Leidenschaft wiedergeliebt zu werden. In der Unbedingtheit der Erwartung, darin inbegriffen die Erwartung auf Gegenliebe, meldet sich die Forderungs,

Eine Spannung besteht allerdings zwischen dem erotischen Willen der Liebe zur Erfüllung im Besitz - und der Forderung, die verlangt, die Erfüllung auf der freien Gegenliebe des anderen beruhen zu lassen. Wird die Liebe nicht erwidert, so will die Leidenschaft die Liebe zur Erfüllung bringen, ohne den anderen mit in die Erfüllung hineinzunehmen. Die Leidenschaft hat die Spannung, in der sie selber lebt, nicht aushalten können. Sie hat sich über die Liebe als eine Liebe zum anderen Selbst hinweggesetzt. Das erotische Verhältnis vollzieht sich in rücksichtslos sexueller Befriedigung und rein erotischer Erfüllung, die völlig ignoriert, daß der andere ein Selbst ist, und die sich um das Ausbleiben der Gegenliebe nicht kümmert. In der Verführung wird die Liebe zu einem ausschließlich erotischen Verhältnis reduziert.

Wie lebendig jedoch die Forderung der leidenschaftlichen Liebe innewohnt und in wie hohem Maße sie auch mit deren Spontaneität vereinbar ist, läßt sich daran erkennen, daß die Leidenschaft abflaut, wenn die Forderung abgeschwächt wird. Je einseitiger erotisch eine Beziehung ist, weil die Liebe zur anderen Person untergeordnet ist, desto stärker ist die Leidenschaft bedroht. Eine sachlich-nüchterne Taxierung der leiblich-seelischen Gestalt und Schönheit, in der das Geschlecht bei der einen, zweiten und dritten Person seine Verkörperung findet, tritt in den Vordergrund. Die Leidenschaft weicht dem Vergleichen. Je weniger der andere selbst geliebt wird, desto mehr wird er taxiert. Sind sich beide Partner darüber einig, daß es sich um eigentliche Liebe bei ihnen nicht handelt, so verkümmert die Leidenschaft allmählich. Sie erlischt und entflammt erst wieder in der Eifersucht - oder angesichts eines neuen Gegenstandes.

Das Eigentümliche ist also, daß die Leidenschaft in ihrem Drang nach Erfüllung durch rücksichtslosen Besitz zwar die Liebe zu einer nur erotischen Angelegenheit zu verwandeln droht, gleichzeitig sie aber doch auch vor diesem Schicksal bewahrt. So wahr nämlich die Unbedingtheit der Leidenschaft und ihrer Erwartung jedes Vergleichen ausschließt und die Liebe allein auf den anderen selbst gerichtet sein läßt.

Weil der leidenschaftlichen Liebe ein Gefordertsein innewohnt, kann der Mensch ein Selbst darin sein. Liebe kann gerade in ihrer Leidenschaftlichkeit wahr sein. Von einem »wahren- erotischen Verhältnis zu sprechen, gäbe keinen Sinn. Im nur erotischen Verhältnis kann der Mensch nicht sich selbst offenbar sein - weil es ihn nicht verpflichtet.

---

2. Es verhält sich also nicht so, daß zwischen der Liebe in ihrer Leidenschaftlichkeit und der Forderung, ihre Erfüllung auf der spontanen und freien Gegenliebe des anderen beruhen zu lassen, *ein* Widerspruch besteht. Es handelt sich bei der Leidenschaft und Forderung gar nicht um zwei verschiedene Dinge, etwa als stelle die Leidenschaft eine Forderung, die nicht ihr selber entstammt. Sondern es ist die Liebe selbst, die - und zwar eben in ihrer Leidenschaftlichkeit - eine Forderung stellt, Leidenschaft und Forderung widerstreben sich nicht. Sie erhalten sich gegenseitig am Leben.

Worauf die Forderung ausgeht, die die Liebe zwischen den Geschlechtern gestaltet, ist traditionsbedingt. Von Kulturepoche zu Kulturepoche, von Volk zu Volk wechselt der Inhalt der Forderung, und gleichzeitig damit verändert sich der Charakter der Liebe. Der Liebesbegriff, der hier dargelegt wurde, gehört unserer heutigen Zeit an und hat nicht immer gegolten. Das »Gefühlsmusrer«, um einen Ausdruck der wissenschaftlichen Psychologie anzuwenden, wechselt auch in bezug auf die erotisch bedingte Liebe.

Wie ausgeprägt die Verschiedenartigkeit sein kann, soll angedeutet werden. Der Zweckmäßigkeit halber sei zwischen drei Elementen im Familien- und Eheleben geschieden: 1. die biologischen Phänomene, 2. der seelischeund, nicht weniger wichtig, der emotionelle Inhalt, durch den die biologischen Phänomene erlebt werden und zu dem sie Anlaß geben, 3. schließlich die kulturelle Gestalt und die unter dem Schutz des Rechts, der Moral und der Konvention stehende Institution, in denen die biologischen Phänomene und der seelische Inhalt leben.

Das biologische Phänomen, um das die Ehe als seelischer Inhalt wie auch als moralisch und rechtlich geschützte Institution sich bildet, ist z. B. in einem primitiven Volk wie beim alten Israel die Fortpflanzung. Es heißt bei Johs. Pedersen: Der seelische Inhalt der Ehe ist in erster Linie die Familienerhaltung. Das Verhältnis zwischen Mann und Frau ist von daher bestimmt. Der Mann ist der Dominierende, weil er die Familie weiterführt und darin lebt, während die Frau seine Mithelferin ist. Das ist nicht so zu verstehen, als sei das Verhältnis despotischer Art und als gäbe es keine Innigkeit darin - es ist nur eben der Mann, der nun einmal in einem sonst innigen und intimen Verhältnis die Vormundschaft besitzt.

Dem seelischen Inhalt der Ehe entspricht ihre polygame Institution. Daß der Mann mit mehreren Frauen in der Ehe lebt, ist nicht Ausdruck sinnlicher Zügellosigkeit, sondern erklärt sich daraus, daß "die Erhaltung des Geschlechts das höchste von allem ist«. Mit der vorliegenden Auffassung der Ehe kann dem Bestreben des Mannes, sich Nachkommenschaft zu verschaffen, gar keine Grenze gesetzt werden. »Genügen ihm die Ehen nicht, die er mit freien Frauen schließt, so steht es ihm frei, soviel er will, Kinder mit Sklavinnen zu zeugene-.

Dem seelischen Inhalt und der institutionellen Gestalt entspricht der Schutz der rechtlichen, moralischen und konventionellen Gesetze. Um einige Beispiele zu nennen: die Frau, die außereheliche Verbindungen hat, wurde ursprünglich mit dem Tode bestraft, weil sie in erster Linie Mirhelferirr des Mannes ist zur Hervorbringung von Nachkommenschaft seiner Sippe. "Sie hat seine Sippe zu vermehren.. Oder: der Mann, nicht die Frau, hat das Recht, die Ehe aufzulösen, in der Regel, wenn die Frau kinderlos bleibt. Oder weiter: die Initiative zur Eheschließung wird von den Eltern des Mannes ergriffen, da es nun einmal nicht eine individuelle Angelegenheit, sondern die Sache der Sippe ist.

---

3. Es sind in erster Linie Knaben erwünschr, »Sie sind die direkten Träger und Fortsetzer der Sippe des Mannes, während die Mädchen einer anderen Sippe zum Nachwuchs verhelfen.s *[obs. Pedersen:* Israel I, S.36-52.

Mit Beginn unserer Zeitrechnung setzt eine Wandlung der Auffassung ein. Dies äußert sich etwa darin, daß nun der Ehebruch, außer als Kränkung des Eigentumsrechtes des Mannes auf die Frau, zudem als sinnliche Zügellosigkeit verworfen wird. Die Auffassung hat sich kompliziert. Sie ist nicht mehr primitiv. Die Unbezwingbarkeit der sexuellen Begier ist zu einem Problem geworden. Vielleicht können wir es so ausdrücken, daß die Ehe als seelischer Inhalt wie auch als moralisch und rechtlich schützende Institution sich von nun an um zwei biologische Phänomene bildet: um die Fortpflanzung und um die Unbezwingbarkeit der sexuellen Begier. Sie dient daher einem doppelten Zweck: dem der Kindererzeugung und dem der Verhinderung von Unzucht. Die Betrachtung der Ehe unter diesem Gesichtspunkt wird in der Kirche die geltende.

Asketische Gedankengänge verursachen die Wandlung der Einstellung. Wobei aber gleich hinzugefügt werden muß, daß sie sich nicht frei und unbehindert entfalten können, sondern dauernd, gewissermaßen auf halbem Wege, von entgegengesetzten Betrachtungen angehalten werden. Zwei sich widersprechende Gedankengänge halten sich so gegenseitig in Schach. Auf der einen Seite der asketische: Lust und Begierde entheiligen die sexuelle Vereinigung. Darum darf sie nur im Hinblick auf Kindererzeugung stattfinden. Auf der anderen Seite die Gedankenfolge, die im Glauben an Gott als Schöpfer verwurzelt ist: die Ehe gehört zu Gottes Schöpferwerk. Darum ist sie ein Gutes.

Es ist klar, welcher Gedankengang, als Wertung betrachtet, der stärkere ist. Der asketische nämlich. Das Leben in der Ehe ist etwas nur Erlaubtes. Dem Christen ist die Ehe zugelassen, wenn er nicht imstande ist, in Enthaltsamkeit zu leben. Vom asketischen Gedankengang bedrängt, wird die Ehe zu einem Mittel gegen Unzucht reduziert. Sie muß entschuldigt werden mit den Gütern, die sie mit sich bringt: Kinder, häusliches Leben und Verhinderung der Hurerei. Die Ehe ist bedroht durch den asketischen Gedankengang - immerhin nur bedroht. Der Gedanke, daß die Ehe ein Gutes ist, wird nicht widerrufen. Dann wäre nämlich der Schöpfungsgedanke einem gnostischen Dualismus gewichen. Und das geschieht nicht - abgesehen von den Häresien.

Doch ist noch nicht alles gesagt. Die Ehe ist auch ein Bild der Vereinigung Christi mit der Gemeinde und somit das Zeichen eines unsichtbaren Gutes, eines Sakramentes. Die christliche Ehe ist eine Gemeinschafl: des Glaubens, seines Waltens und seiner Werke. Woraus folgt, daß sie in gegenseitiger Treue besteht.

Nur ändert dies das Rangverhältnis zwischen Zölibat und Ehe nicht. Das Leben der Mönche und Priester wird als ein unvergleichlich höheres und wertvolleres Zeichen und Bild der Gemeinschaft mit Christus angesehen als die Ehe.

Was die kirchliche Auffassung beachtenswert macht, ist ihr Realitätssinn, der sich in ihrem Erkennen der Unbezwingbarkeit der sexuellen Begierde äußert. Auch bei Luther finden wir diesen - mit einem modernen Ausdruck - Respekt vor den biologischen Tatsachen. Er ist immer mitbestimmend bei seinen überlegungen über die Ehe, über Scheidung und Klosterstand. So heißt es zum Beispiel in Luthers Formulierung: So wenig es in der Macht des Mannes steht, kein Mann zu sein, so wenig steht es auch in seiner Macht, ohne Weib zu sein. Daß ein Mann ein Weib und ein Weib einen Mann haben muß, ist nicht

unsere freie Willkür, sondern nötiger denn essen und trinken, schlafen und wachen. Es ist die uns eingepflanzte Natur, und wehren wir uns dagegen, so setzt sie sich doch durch in Hurerei, Ehebruch und Selbstbefriedigung. Mit der Ehe soll man, weil der Geschlechtstrieb nun einmal unüberwindbar ist, der Hurerei zuvorkommen. Sie ist eine Zufluchtstätte. Im Ehestand zu leben hat daher den zweifachen Sinn: Kinder zu erzeugen und in Keuschheit zu leben.

Aus Luthers Respekt vor den biologischen Tatsachen ergibt sich auch ein Teil der konventionellen, moralischen und rechtlichen Vorschriften, die er zum Schutz der Ehe fordert. Er befürwortet frühe Verehelichungen, der junge Mann soll mit zwanzig, das junge Mädchen mit fünfzehn oder achtzehn Jahren heiraten. Das Sprichwort »Früh aufstehn und früh heiraten hat noch niemanden gereut« ist ihm recht aus dem Herzen gesprochen. Die Strafe, die das kanonische Recht dem Manne auferlegte, der zur Mutter oder Sch.wester seiner Frau ein Verhältnis hatte, und die darin bestand, ihm unter Fortsetzung des häuslichen Zusammenlebens den sexuellen Verkehr mit seiner Frau zu verbieten, weist Luther mit der Begründung ab, daß dieses Verbot ebenso töricht sei, wie wenn man Feuer und Stroh nebeneinander legen würde und ihnen untersagte zu brennen-.

Zu gleicher Zeit bricht Luther bekanntlich auch. mit der asketischen Tendenz innerhalb der katholischen Kirch.e. Dies geschieht unter anderem mit dem Hinweis auf die Unbezwingbarkeit des Geschlechtstriebes. Seine Unüberwindbarkeit zeugt nämlich davon, daß der Geschlechtstrieb von Gott in den Menschen eingepflanzt ist. Er ist Gottes Schöpferwerk. Darum sind auch Mönche und Nonnen verpflichtet, sich von ihren Enthaltsamkeitsgelübden zu lösen, wenn der von Gott geschaffene Fortpflanzungswille in ihnen kräftig ist. Sie sind weder bevollmächtigt noch berechtigt, das Schaffen Gottes in ihnen selbst durch. die Gelübde, die sie abgelegt haben, zu hindern. Dies ist auch Luthers Ausgangspunkt für seine Kritik der innerhalb der katholischen Kirdie geltenden Rangordnung zwischen Ehe und Zölibat. Kein Stand soll vor Gott besser sein als der eheliche. In sich selbst ist der Keuschheitsstand viel geringere,

Trotzdem ist Luthers Bruch mit dem asketischen Gedankengang in der katholischen Kirdie nich.t vollständig. Tiefere Konsequenzen aus seiner Erkenntnis, daß die Unbezwingbarkeit der sexuellen Begier von ihrer Gesdiaffenheir zeugt, vermag er nicht zu ziehen. So geht ihm auch der Blick dafür ab, daß die Sexualität, wie jedes andere Bedürfnis im menschlichen Dasein eine bestimmte Gestaltung erfährt; er spricht infolgedessen recht undifferenziert hierüber. Weil er nidit in der Lage ist, zu unterscheiden zwischen der Unbezwingbarkeit des Geschlechtstriebes und der selbstischen Gestalt, die der Mensch ihm verleihen kann, identifiziert er Unbezwingbarkeit mit Selbstigkeit. Sinnliche Lust wird als soldie für sündhaft erklärt.

---

4. Luthers Respekt vor den biologischen Tatsachen zeigt sich auch in dem, was Luther als Scheidungsgrund anerkennen will und was nicht. Impotenz, Untreue und desertio malitiosa werden anerkannt, Boshaftigkeit dagegen nicht. Libido konstituiert nämlich die Ehe, und Boshaftigkeit hebt die Libido nicht auf.
5. Etwas anderes ist es, daß der Mensch im Keuschheitsstand besser dem Wort Gottes dienen und predigen kann. Was aber nicht besagt, daß er *in sich selbst* besser ist als der Ehestand. Dazu kommt, daß nur die Ausnahme, Gottes Wunderwerk, d. h. wer auf besondere Weise von Gott dazu berufen ist, der Ehe entsagen soll, um besser für das Evangelium arbeiten zu können. Niemand anderes soll sich dessen unterfangen.

Wie aber kann die Unbezwingbarkeit des Geschlechtstriebes Gottes Schöpferwerk bezeugen und zugleich Sünde sein? Um diesen Widerspruch zu beheben, nimmt Luther eine Unterscheidung vor zwischen der Unbezwingbarkeit als Fortpflanzungstrieb (instinctus procreandi) und als sinnliche Lust (libido). Als Fortpflanzungsinstinkt ist die Unbezwingbarkeit ein Zeichen der Geschaffenheit des Geschlechtstriebes. Als sinnliche Lust ist sie ein Zeichen der Sündhaftigkeit des Geschlechtstriebes. Als ob nicht die Unbezwingbarkeit des Geschlechtstriebes gerade darin bestünde, daß sie sich als sinnliche Lust äußert! Luthers Unterscheidung zwischen der Unbezwingbarkeit des Geschlechtstriebes als Fortpflanzungsinstinkt, der bezeugt, daß er von Gott in den Menschen eingepflanzt ist, und als sinnliche Lust, die bedeutet, daß er Sünde ist, trägt also nicht zur Klärung der Frage bei.

Da es nicht in Luthers Blickfeld liegt, daß der Mensch selbst der Sexualität ihre Gestalt verleiht, erteilt er diese Aufgabe der Ehe als Institution. Damit wird aber zweifellos der Ehe mehr zugemutet, als sie als Institution zu leisten vermag. Die Sexualität gestalten kann nur der einzelne selbst, niemals eine Institution. Jedenfalls nur in einem ganz äußeren Sinn, wie daß sie die Sexualität in Zaum hält und Unzucht verhindert. Aber stellen wir diese beiden Momente in Luthers Auffassung nebeneinander, daß nämlich der Geschlechtstrieb als solcher Sünde ist und daß die Ehe als Institution die Aufgabe erhält, die Sexualität zu gestalten, so entsteht seine zur Genüge bekannte und fatale These von der Ehe als einem "Spital der Siechen«. Damit ist zweierlei ausgedrückt, erstens, daß Gott mit der Sündhaftigkeit des Geschlechtstriebes Nachsicht übt, wenn der einzelne sich nur an die Ehe hält, und zweitens, daß die Ehe die noch tiefere Sünde der Unzucht verhindert.

Daß Luthers Auffassung für uns unzulänglich ist, hängt mit seinem Liebesbegriff zusammen. Das ist nicht so zu verstehen, daß die Ehe für ihn schlecht und recht sexuelles Zusammenleben gewesen ist, um Kinder zu erzeugen und Unzucht zu vermeiden. Auch herzliche Hingabe und gegenseitige Rücksichtnahme bedeutet sie für ihn. Doch hatte sein Liebesbegriff gleichsam nicht Fülle und Inhalt genug, um den Hang zum Asketischen aus der traditionellen Auffassung hinauszujagen. Das vermochte erst ein gänzlich neuer Liebesbegriff, wie er in der Dichtung auftaucht. Luther kannte ihn nicht",

Luthers Ansicht wird im großen und ganzen vom deutschen Pietismus übernommen, wobei aber eine gewisse Verlagerung stattfindet. Nur auf letztere soll hier hingewiesen werden.

Obgleich weiter daran festgehalten wird, daß das Geschlechtsleben als solches nicht Sünde ist, so ist nun aber die Unbezwingbarkeit des Triebes nicht mehr wie bei Luther

---

6. Das zeigt sich z. B. an der Art, wie er gegen das damals herrschende Gewohnheitsrecht argumentierte, das verbot, daß der Christ sich mit einer Türkin, Jüdin oder Ketzerin verheirate. Er behauptete, daß man, wie man mir einem Türken, Juden oder Ketzer essen, trinken, schlafen, gehen, reiten, kaufen, sprechen und handeln kann, ebenso sich auch mit einer Türkin, Jüdin oder Ketzerirr verheiraten könne. Ein Heide ist genauso gut Mann oder Weib, wie Peter, Paulus oder Lukas.

Der Unterschied zwischen sinnlicher Liebe und Nächstenliebe, wie ihn z, B. Kierkegaard in »Leben und Walten der Liebe. ausführt, finden wir daher auch nicht bei Luther. Für ihn gehen sie in eins. Die Liebe zum Nächsten ist in der Ehe die eheliche Liebe (die Brautliebe).

sowohl ein Zeichen dessen, daß er von Gott in den Menschen eingepflanzt ist, als auch ein Zeichen der Erbsünde - sondern er ist ausschließlich das Zeichen letzterer. Woraus folgt, daß die dem Christen gestellte Aufgabe nun darin bestehen muß, die sexuelle Lust zu mäßigen und zu beherrschen. Verdrängt kann sie nicht werden. Das ist undurchführbar. Aber sie muß bezähmt werden. Gelingt das, dann sieht Gott durch die Finger mit ihrem Vorhandensein in der Ehe.

Es ist also nicht die Rede von einer Einbeziehung der Sexualität in die Liebe zum anderen Selbst und ihre Gestaltung von daher. Von Formung und Gestaltung ist überhaupt nicht die Rede, sondern von etwas anderem, von Mäßigung und Beherrschung. Die Gestaltung, die der einzelne der Sexualität in der Haltlosigkeit und Rücksichtslosigkeit gibt, wäre dementsprechend nicht Sündhafligkeit. Sündhafligkeir ist vielmehr die Sexualität in ihrer Animalität, die toleriert wird, wenn sie nur temperiert wird. Nur in der Herabdämpfung des Triebes kann der einzelne seiner sexuellen Begier eine notdürftige Menschlichkeit verleihen. Niemals in einer eigentlichen Formung oder Gestaltung. Dazu gebricht es weiterhin an einem Liebesbegriff, der Inhalt und Gepräge besitzt".

WANDLUNGEN DES LIEBESVERSTÄNDNISSES IM ABENDLÄNDISCHEN KULTURBEWUSSTSEIN

Die kirchliche Auffassung des Verhältnisses zwischen den Geschlechtern ist nicht alleinherrschend - auch im Mittelalter war sie es nicht. Aus der Dichtung, vom 12. Jahrhundert ab, kennen wir eine ganz andere Auffassung. Eine emotionelle Revolution findet statt. Das Liebesverhältnis füllt sich mit Gefühlen und Affekten. Die Werbung wird dramatisiert, die Frau idealisiert. Wir stehen einem gänzlich neuen Lebensideal gegenüber. Liebesfülle und Gefühlsreichtum machen das Leben erst Iebenswerts; die Erwartung, die an das Liebesverhältnis gestellt wird, ist nichts Geringeres als die Erwartung auf Lebenserfüllung.

Eine einzelne Frage aus der Dichtung, in der der neue Liebesbegriff entsteht, soll aufgenommen werden: die Frau, der die Liebe gilt, ist meistens verheiratet. Das Thema der Troubadourendichtung ist fast immer die Liebe des Troubadours zur Frau eines Grafen, oft seines Wirtes. Will man sich nun nicht mit einer Analyse der Dichtung begnügen, sondern sucht man von ihrem literarischen Inhalt her über die historischen Fakten Aufschluß, so muß geklärt werden, wie der Graf sich in seine Lage fand. Platonisch läßt sich die Liebe, von der im provenzalischen Minnelied die Rede ist, nicht deuten. Die Hoffnungen, denen Ausdruck gegeben wird, sind, besonders bei den früheren Troubadouren, durchaus sinnlicher Art. Daß es sich um Empfindungen und Gefühle handeln sollte, in die hinein der Troubadour in der Pein der unbefriedigten und unerfüllten Liebe flüchtete, und die an Intensität und Ungewöhnlichkeit der Liebeserfüllung nichts nachgaben, wird von Jeanroy bestritten. Ein solch raffinierter Gedankengang liegt dem mittelalterlichen

7. Eine Lösung ist es nicht. Die Separatisten und Zinzendorf fanden sich nicht damit ab.
8. In Bernard de Ventadours Gedicht »La puissance de I'amour« heißt es: »Celui-lä est vraiment mort qui d'amour ne ressent en son cceur quelque douce saveur! A quoi peut servir un être sans amour, sinon a gener autrui? Que Dieu ne me haisse pas au point de me laisser vivre un mois, un jour, s'il m'arrivait d'être I'un de ces facheux er de ne plus me soueier d'amour.• *Al/red Jeanroy:* Anthologie des Troubadours, 1927, S. 2.

Menschen fern[9]. Für andre Forscher ergibt sich die Antwort aus der Auffassung, daß es sich bei der Troubadourendichtung nur um Spiel und Zeitvertreib handelte. Der Troubadour dichtete ausschließlich, um seine Geschicklichkeit vorzuführen. In der Kunstfertigkeit der Form erschöpfte sich sein Interesse. Auch diese Erklärung ist nicht überzeugend. Es ist unwahrscheinlich, daß der Troubadour in seiner Dichtung nicht auch seinem Gefühl Ausdruck verliehen haben soll.

Setzen wir die Frage in Verbindung mit der kirchlichen Problematik, die vorhin skizziert wurde, so ergibt sich folgende Überlegung. Da die Frau, der die Liebe gilt, verheiratet ist, ist die Liebe, die das Thema der provenzalischen Lyrik ausmacht, gleichbedeutend mit Ehebruch. Das darf aber nicht mit unseren Begriffen verstanden werden. Ehebruch wird bei uns mit Untreue, Wechsel der erotischen Partnerschaft, mit Promiskuität in Verbindung gesetzt. So ist es hier nicht. Die Liebe, die gepriesen wird, ist alles andere als treulos. Im Gegenteil, ideal gesehen, bindet sie fürs Leben. Ihr Wesen ist Treue.

Wie kann aber die Liebe, die Treue ist, zugleich Ehebruch sein? Offensichtlich, weil Ehe und Liebe nichts miteinander zu schaffen haben. Infolgedessen kann auch Ehebruch nicht Treulosigkeit bedeuten. Treulos kann die Frau ihrem Ehemann gegenüber gar nicht sein, denn es bindet sie ja nicht Liebe zusammen. Treulos kann sie nur ihrem Geliebten gegenüber sein - mit einem anderen Geliebten. Deswegen ist auch der Ehemann niemals der Rivale in der provenzalischen Lyrik, obgleich Rivalen darin stets mit zur Liebe gehörenw.

Jeanroy schildert das Widerspiel zwischen der Troubadourendichtung und der kirchlichen Auffassung folgendermaßen: die Troubadourendichtung ist in einer vollständig christianisierten Gesellschaft entstanden, in der die reine Moral von einer allmächtigen Priesterschaft gepredigt wurde und die auch ihre Befolgung aufs genaueste überwachte. Hinzu kommt, daß es sich um eine Gesellschaft handelt, wo die familiären Bindungen außerordentlich stark sind und wo das bürgerliche Gesetz der Frau eine höchst demütigende Rolle zuteilt. Was geschieht? Die provenzalische Lyrik stürzt die sozialen Konventionen um und ignoriert total die Auffassung der Kirche. Sie preist eine Liebe, die jedenfalls ihren Bestrebungen nach auf Ehebruch ausgeht. Gleichzeitig legt sie den Mann zu Füßen der Frau und macht ihn zu ihrem Sklaven und Spielzeug-t.

Mit Hinblick auf unser Problem darf hinzugefügt werden, daß also der Gegensatz *nicht* darin besteht, daß die Kirche verlangt, die Liebe solle sich innerhalb der Mauern der Ehe halten, während die Lyrik einer Liebe huldigt, die außerhalb der Ehe lebt. Also als seien Kirche und Troubadouren sich darüber einig, was Liebe ist, und nur darüber uneinig, wie weit sie außerhalb oder in der Ehe ihren Ort habe! So ist es nicht. Vielmehr verhält es sich so, daß weder Kirche noch Dichtung daran denken, Ehe und Liebe miteinander in

---

9. *Al/red feanroy:* La poesie lyrique des troubadours. Tome II, S. 95.
10. Es kommt vor, daß der Ehemann erwähnt wird, aber immer ziemlich banal und niemals mit Haß oder Abscheu. Der Troubadour kann mit Melancholie, doch ohne Erbitterung an den Turm denken, in dem seine Geliebte mit ihrem Gatten schläft. Im übrigen tritt er nur bei den ersten Troubadouren auf und verschwindet bald völlig. Keiner interessiert sich für ihn. Er ist ein Statist, von dem man absehen kann. Op. cir, S. 109-110.
11. jeanroy op. cit, S. 62.

Verbindung zu setzen. Der Kirche liegt es fern, einfach weil sie keinen Liebesbegriff hat. Den Sinn der Ehe, ihre Existenzberechtigung findet die Kirche in allem möglichen anderen als in der Liebe - in der Kindererzeugung, in der Unzuchtverhinderung, in ihrer Versinnbildlichung des Verhältnisses Christi zur Gemeinde, in einer religiös und sakramental begründeten Treue.

Die Liebe als Lebenserfüllung wird im westeuropäischen Kulturkreis erst von der Dichtung des 12. Jahrhunderts entdeckt. Und eine Voraussetzung dafür, daß sie mit Ehebruch gleichbedeutend wird, ist die übernahme der kirchlichen und allgemeinen Auffassung der Ehe als eines Unternehmens, das mit Liebe nichts zu tun hat, in die Dichtung. Es war ausgeschlossen, mit dem vorliegenden Ehebegriff eine leidenschaftliche und gefühlsreiche Liebe zu verbinden. Die kirchliche und allgemeine Auffassung zwingt gewissermaßen das neue Liebesgefühl. sich nach einem anderen Gegenstand als dem Ehegatten umzusehen.

Der Unterschied zwischen der Ansicht der Kirehe und der der Dichtung kann also auch nicht dahin festgelegt werden, daß die Kirche für die Treue und die Dichtung für die Treulosigkeit eintritt. Vielmehr sind ihre Auffassungen von Treue und Treulosigkeit verschieden. Die Treue, die die Kirche verlangt, und in deren Namen sie Ehebruch verbietet, ist religiös und sakramental. Die Gemeinschaft der Ehe ist im christlichen Kult, im Glauben und seinem Leben begründet; sie ist ein Zeichen der Vereinigung Christi mit der Gemeinde. Die Treue, die die Dichtung verlangt, gehört dagegen zur Liebe als Leidenschaft und als Gefühlsreichtum. Entsprechend wird die Treulosigkeit versmieden verstanden. Für die Kirche ist sie Ehebruch. Für den Dichter besteht Treulosigkeit darin, die Geliebte zu betrügen; daß Ehebruch Treulosigkeit sein könnte, kommt ihm nicht in den Sinn.

Der Liebesbegriff der Dichtung gehört in die adligen Kreise. Und lange, bis weit ins 18. Jahrhundert, hält sich die Auffassung, daß Ehe und Liebe nichts miteinander zu tun haben. In einer Gegenüberstellung der Auffassung der Puritaner und der Kavaliere heißt es bei Levin 1. Sdiücking, daß noch im 18. Jahrhundert die Aristokratie keinen Sinn für Familienleben hatte. Es war in ihren Augen Spießbürgertum. Sie reden von der Ehe als von einer Verbannung der Liebe und von der Erniedrigung der Geliebten zur Gattin. Gewiß kann der Kavalier zart und rücksichtsvoll sein, doch nur als Werbender, d. h., wenn das Verhältnis romantischer Art war. In der Ehe dagegen wäre ein soldies Verhalten Ausdruck von Schwäche gewesen's.

Das Verständnis der Liebe als Lebenserfüllung wird in den verschiedenen Zeiten verschieden variiert. Der Ideenkreis der Troubadourendichtung ist stark begrenzt. Die Physiognomie des Liebhabers hat nur wenige und stets die gleichen Züge. Dasselbe gilt von der Frau. Es heißt bei Jeanroy, es könnte an sich eine und dieselbe Frau sein, die von sämtlichen Troubadouren geliebt wird. Das Mittelalter ist ohne analytisches Verständnis's,

Ganz anders verhält es sich mit der Romantik um *1800.* An die Persönlichkeit und an die Erlebnisfähigkeit werden die allergrößten Forderungen gestellt. Die Liebe ist eine seelische Gemeinschaft. In vollkommener Weise ergänzt werden kann der einzelne Mensch

12. Leoin L. Schucking: Die Familie im Puritanismus. 1929, S. 155 ff.
13.]eanroy op. cit. Tome II, S. 106.

nur durch einen einzigen anderen Menschen. Nur mit einer einzigen ganz bestimmten Frau kann der einzelne Mann zu einem einzigen Wesen zusammenschmelzen. Wie findet man nun diese einzige eine? Nicht indem man es dem Schicksal überläßt in einem Glauben an die »Liebe auf den ersten Blidc«, Im Gegenteil. Davor wird gewarnt. Nur indem man seine eigene Individualität entwickelt, ist es möglich. Gleichzeitig damit entwickelt sich nämlich ein ständig genaueres Bild der anderen und einzigen Individualität, die imstande ist, einen selbst in vollkommener Weise zu ergänzen. Und wenn sich die beiden Individualitäten heiraten, besteht ihre Aufgabe darin, die Ehe zu einem individuellen und durchreflektierten Kunstwerk zu gestalten. Das Individuelle und Originale des einzelnen wirkt nicht entfremdend auf ihr gegenseitiges Verhältnis, sondern wird dank der Liebe erst herausgehoben und entwickelt.

Dies hing zusammen mit einem unstillbaren Drang zur Mitteilung und zur Unterhaltung. Das Thema war nämlich unzerschleißbar. Es waren ja die eigenen Gemütszustände, die in ihren feinsten Nuancen der Geliebten oder dem Freunde geschildert wurden, die dann zur Erwiderung über ihre Gefühle und Empfindungen berichten konnten. Mündlich und schriftlich vertiefte man sich in seine eigne und in die Individualität des geliebten Menschen, sich bemühend um ihr Wachstum und ihre Entfaltung. Verstehen und verstanden werden war das, worum alles ging-s,

Während die Auffassung der Liebe als Lebenserfüllung ursprünglich und Jahrhunderte hindurch nur der Oberklasse vorbehalten war, herrscht sie heute in allen Volksschichten. Auf eine so suggestive und eindringliche Art und Weise, wie nur vorstellbar, wird sie in jedem Kino jeden Abend auf der ganzen Welt verkündigt - und vulgarisiert. Jede Illustrierte, jeder zweite Roman verkündet, daß nur das Erlebnis dieser Liebe das Leben lebenswert macht. Einen Liebesbegriff entbehrt die Ehe heute jedenfalls nicht. Das bringt indessen neue Probleme mit sich,

DER INNERE WIDERSPRUCH DES MODERNEN LIEBESVERSTÄNDNISSES

Leidet die heutige Zeit nicht an einem inneren Widerspruch in ihrer Auffassung über das Verhältnis zwischen Mann und Frau? Man redet einem freieren und natürlicheren Verhältnis zwischen den Geschlechtern das Wort, womit gemeint ist, vor der Ehe wechselnde erotische Verbindungen einzugehen, ohne an eine spätere Ehe, geschweige denn an Kindererzeugung zu denken. Ferner versteht man möglicherweise darunter, daß Ehegatten nicht Treue voneinander verlangen, sondern sich gegenseitig freistellen, gelegentlich sich in einen anderen Menschen zu verlieben und in einem erotischen Verhältnis zu ihm zu stehen.

---

14. Dies führt eine sentimentale Selbstspiegelung mit sich, was sich sprachlich in Verdoppelungen äußert. Immer wieder spricht Priedridi Schlegel vom Genießen des Genusses.

    Bei Schlegel wird das Durchreflektierte mit dem Ekstatischen kombiniert. Er unterscheidet zwischen der gewollten Liebe, die man selbst hervorruft, und der erlebten, von der man passiv überwältigt wird. Und was die ekstatische Liebe anbelangt, so macht er sie zu einem religiösen Erlebnis. Das Liebeserlebnis ist ein Unendlidikeirserlebnis, in dem sich das Individuum mit dem Göttlichen identifiziert. Die Voraussetzung dafür ist eine Unendlichkeiesreligiositär, in der der Unterschied zwischen Schöpfer und Schöpfung aufgehoben ist.

Oft wird der Gegensatz zur patriarchalischen Einstellung hervorgehoben, nach der die Frau der Besitz des Mannes ist und unberührt sein muß, um dieses vortrefflichen Loses würdig zu sein. Unbestritten handelt es sich tatsächlich oft um die berechtigte Reaktion gegen eine patriarchalische Ansicht, die als eine männlich-bornierte Betrachtung der Frau als Eigentum des Mannes hervortritt und die Virginität der Frau als konventionelle Vorbedingung für eine »Ehe in Zucht und Ehre- fordert.

Eine ganz andere, sehr wichtige Frage ist es, ob die Befürwortung eines Lebens in wechselnden erotischen Beziehungen überhaupt in Einklang zu bringen ist mit dem Liebesbegriff, der unsere Zeit kennzeichnet und auf den wir so stolz sind. Er besteht darin, wie wir sahen, daß die Liebe als Lebenserfüllung betrachtet wird. Die Liebe gilt dem anderen Selbst. Und sie ist in dem Sinne schicksalsbestimmt, als sie nur in dem Verhältnis zu einem einzigen, ganz bestimmten Menschen erfüllt werden kann. Es ist ein traditionsbestimmter Liebesbegriff. Die eine Komponente ist aus der Romantik hervorgegangen und die andere reicht bis ins Mittelalter zurück. Ganz abgesehen aber von dem historischen Zusammenspiel der Komponenten und von der Frage, wie weit oder wie nah sie in die Vergangenheit zurückreidien, so ist eines gewiß, nie hat sie die Lebensauffassung und die Problemstellung derartig bestimmt wie heute.

Verträgt sich denn aber gerade dieser Liebesbegriff überhaupt mit einer Befürwortung der Promiskuität? Muß nicht ein Dasein in wechselnden erotischen Verbindungen irgendwann einmal bei dem Betreffenden selbst den Verdacht erregen, daß ihm die Fähigkeit »wirklich zu lieben. nicht beschieden ist? Eben weil das Verliebtsein in eine Stimmung verwoben und nicht Liebe ist und darum auch seine begrenzte Dauer hat, muß seine wiederholte Erfahrung, je öfter sie geschieht, desto stärker davon überzeugen, daß man zu »wirklicher Liebe- nicht veranlagt ist. Muß also nicht gewählt werden zwischen dem Liebesbegriff und der Promiskuität?

Wenn überhaupt gewählt werden kann! Denn man wählt immer auch zugleich für den anderen. Und mit welchem Recht tut man das? Gewiß können beide Partner darüber einig sein, daß von Liebe im eigentlichen Sinne in ihrem Verhältnis nicht die Rede ist. Ihre erotische Beziehung ist unverpflichtend. Aber kann es nicht leicht geschehen, daß sie für den einen der Partner doch zu einer Liebesbeziehung im eigentlichen Sinne wird? Nichts ist naheliegender, da ja - unserem Liebesverständnis nach - das erotische Verhältnis und die Liebe zum anderen Selbst so eng wie nur denkbar miteinander verbunden sind[15]. Und geschieht es nicht, wird dann die mehr oder weniger flüchtige erotische Verbindung den anderen in seinem Verdacht sich selbst gegenüber, zu wahrer Liebe nicht fähig zu sein, nicht noch mehr bestärken?

---

15. Gemäß unserem Liebesbegriff ist die erotische Hingerissenheit der Nährboden der Liebe, die sie wiederum intensiviert. Es ergeben sich daher mannigfache Konfliktmöglichkeiten, wenn das Verhältnis für den einen Partner um der Liebe und ihrer Erfüllung willen da ist und vom anderen als ausschließlich erotische Verbindung genommen wird.

    Bei Helmut *Schelsky* heißt es, daß in den wechselnden erotischen Verbindungen stets »ein monogames Liebesbedürfnis und damit das Risiko enthalten ist, in einer noch so flüchtig gemeinten erotischen Beziehung den schicksalhaft einzigen Liebespartner anzutreffen•. (Die sozialen Formen der sexuellen Beziehungen. In: »Die Sexualität des Menschen«, S. 263-265.)

Läßt man daher die heutige Auffassung über das Verhältnis zwischen den Geschlechtern sowohl den Gedanken der Liebe als Lebenserfüllung enthalten als auch die Befürwortung einer Lebensführung in wechselnden erotischen Beziehungen als einzig natürliches und freies Dasein, so ist sie von zwei sich widerstrebenden Tendenzen beherrscht. Der Mensch ist zu aller Zeit dem geltenden Liebesbegriff gegenüber zu kurz gekommen. Immer hat er sich aufgelehnt. An Konflikten hat es nie gefehlt. Aber eigentümlich für die heutige Auffassung ist es, daß sie an einem inneren Widerspruch krankt, wenn wir sie sowohl die Erwartung des einzigartigen Liebeserlebnisses als auch die wechselnden erotischen Verbindungen enthalten lassen. Woraus folgt, daß die Konflikte mannigfaltig und schmerzlich sein müssen. Je ausgesprochener die Liebe als leidenschaftlich und schicksalsbestimmt aufgefaßt wird, desto stärker erhält sie den Charakter der Lebenserfüllung, desto absoluter ist nämlich die Erwartung, die an sie gestellt wird.

Der Widerspruch kann auch auf eine andere Weise ausgedrückt werden. In der Behauptung, daß das Leben in wechselnden erotischen Verbindungen das einzig natürliche und freie sei, will man gleichsam nicht wahrhaben, daß die Unbezwingbarkeit der sexuellen Begier Anlaß zu Problemen geben kann. Man gibt die Unüberwindbarkeit der Sexualität zu, aber Probleme darf sie nicht verursachen. Nur ist dann die Frage, ob unter der Voraussetzung einer solchen Problemlosigkeit überhaupt eine andre Möglichkeit vorliegt als die rein primitive Auffassung, etwa wie wir sie beim alten Israel sahen. Für uns ist diese Möglichkeit ausgeschlossen. Was das heutige Liebesverständnis anbelangt, so stehen wir einer primitiven Ansicht ferner denn je. Was ist weiter entfernt von einem primitiven Vertändnis als eine Liebe, deren Charakter als Lebenserfüllung darauf beruht, daß das Individuelle bis zum äußersten getrieben ist im Gedanken an einen einzigen, vom Schicksal ausersehenen Liebespartner?

DAS VERHÄLTNIS ZWISCHEN DER RADIKALEN FORDERUNG UND DEM VORLIEGENDEN ETHOS

Worin besteht nun das Verhältnis zwischen der ethischen Forderung, deren Radikalität in der Verkündigung Jesu zum Ausdruck kommt, und dem historisch gesehen veränderlichen Ethos und seinen wechselnden Normen? Zwei Eigentümlichkeiten der ethischen Forderung können uns zur Klarlegung dieser Frage dienen: 1. Die Verkündigung Jesu geht darauf aus, wie dies von Friedrich Gogarten klar und zusammenfassend formuliert wird, daß sich das Verhältnis des einzelnen zu Gott ausschließlich in seinem Verhältnis zum Nächsten entscheidet. Daran anknüpfend könnte man fragen: worin besteht denn nun das Verhältnis zum anderen Menschen, wenn es so eng mit dem Verhältnis des einzelnen zu Gott zusammenhängen soll? Unter anderem darin - so lautet die Antwort - daß der einzelne stets einen Teil des Lebens des anderen in seiner Hand hält. Die Menschen sind einander Welt und Schicksal. Die Tatsache, daß wir uns stets in ursprünglichem Vertrauen aneinander ausliefern, und der damit gestellte Anspruch an uns, das uns ausgelieferte Leben zu schützen, ist eine der Voraussetzungen für den engen Zusammenhang, in den]esus das Verhältnis des einzelnen zum anderen Menschen mit dem Verhältnis zu Gott stellt. 2. Genauere Richtungslinien, auf welche Weise das Leben des anderen geschützt

werden soll, werden jedoch nicht gegeben. Eigentümlich ist es ja gerade, daß alles, was Jesus in den uns überlieferten Gleichnissen und Erzählungen gesagt hat, jede Antwort in einem Gespräch oder in einem Streit, jede kurzgefaßte Äußerung die stumme Forderung verkündigt. Weder Anweisungen, noch Vorsdiriflen, Moral oder Kasuistik werden uns vorgelegt. Seine Worte sprechen alle nur von dem Anspruch, dessen Schweigen jedoch mit keinem dieser Worte gebrochen wird. Jedes Ansinnen in dieser Riditung weist Jesus ab.

Man hat sich also bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem gegebenen Ethos und der radikalen Forderung die Voraussetzung klarzumachen. daß die Ethik gleichsam zwei Arten von Inhalt hat, einen veränderlichen, der mit dem jeweils geschichtlich vorliegenden Ethos und dessen Normen gegeben ist, und einen unveränderlichen, der mit der radikalen Forderung besteht. Der Unterschied läßt sidi, um auf das Vorausgehende zurückzugreifen, folgendermaßen ausdrücken: wohl ist unsere Auffassung der Ehe monogam, unser Liebesbegriff spätbürgerlich romantisch, unser Verständnis der politischen Verantwortung demokratisch; das bedeutet aber nicht, daß wir meinen, es gäbe nur dann Ehemoral, wenn die Ehe monogam und der Liebesbegriff spätbürgerlich romantisch ist, bzw, nur dann politische Moral, wenn demokratisch regiert wird. Unbesehen wie stark wir von der Auffassung unserer Epoche beherrscht sein mögen, so besitzen wir doch genügend Phantasie, um uns eine polygame und vorromantische Ehemoral und eine feudal bestimmte politische Moral vorzustellen. Was wir uns dagegen nicht vorstellen können, ist, daß der Unterschied zwischen gut und schlecht bestehen kann, wenn unser Ausgangspunkt nicht mehr ist, daß das Gute im Schützen des Lebens des anderen, das an uns ausgeliefert ist, und das Schlechte im Ausnutzen des anderen besteht. Zwar wissen wir, daß der Unterschied zwischen gut und böse erst von einem bestimmten Zeitpunkt in unserer Geschichte an so gefaßt wurde; aber einmal so formuliert und verstanden, können wir uns menschliches Dasein nicht anders als von dieser Unterscheidung her vorstellen.

Soviel über den Unterschied zwischen der radikalen Forderung und dem veränderlichen Ethos. Worin aber besteht nun ihre gegenseitige Beziehung? Darauf ist die Antwort: Die Forderung bricht sich sozusagen in einem Prisma je nach dem Verhältnis, in dem wir zueinander stehen, sei es als Ehegatten, als Eltern und Kinder, als Arbeitgeber und -nehmer, oder Lehrer und Schüler usw. In allen diesen Beziehungen hält nämlich in verschiedenen Weisen der eine Mensch etwas vom Leben des anderen Menschen in seiner Hand. Jede dieser Beziehungen ist in ihrer Weise eine abgewandelte Form der Tatsache, der die radikale Forderung entspringt. Da aber hinzukommt, daß der Inhalt der betreffenden Beziehungen von Volk zu Volk wie von Epoche zu Epoche verschieden ist, so wird die Forderung auch in der Hinsicht höchst verschieden gebrochen. Die Fürsorge der Ehefrau geschieht in der Monogamie anders als in der Polygamie, wie auch zur Behütung des Lebens des Kindes andere Handlungen in der Familien- und Gesellschaftsstruktur einer patriarchalischen Lebensform geboten sind, als dies in unserer heutigen Gesellschaft der Fall ist. Um nun zu dem Beispiel über die Veränderlichkeit des Ethos zurückzukehren, so tritt der einzelne in der erotischen Liebe in ein solches Verhältnis zum anderen Menschen, daß dieser ihm in vielen und entscheidenden Hinsichten ausgeliefert ist. So ist er

ihm etwa darin ausgeliefert, ob er das Verhältnis als eine unverpfliditende, rein erotische Beziehung betrachtet oder ob es ihm ein verpflichtendes Liebesverhältnis ist. Der geschichtlich bestimmte Charakter des Liebesbegriffs bestimmt also näher, was gut und was böse ist, was den anderen beschützt und ausnützt - einfach deshalb, weil auch der andere Mensch unter dem herrschenden Liebesbegriff steht. Vom Liebesbegriff. der uns beherrscht, kennt jeder einzelne die Erwartung des anderen, wie er auch die Konflikte voraussehen kann, in die er den anderen bringt, wenn er dessen Erwartung ignoriert. Auf welche Weise der einzelne das Leben des anderen in seine Obhut nehmen soll, weiß er - in diesen Zusammenhängen jedenfalls — von der traditionsgebundenen Gestalt der leidenschaftlichen Liebe her. Sie ist das Prisma, in dem sich die Forderung bricht.

Prof. Dr. K. E. Løgstrup *Skedstrwpl Jütland (Dänemark)*

Das Problem der künstlichen Insemination beim Menschen

von

F. BLOEMHOF

Wer sich in das Problem der künstlichen Insemination des Menschen vertieft, wird alsbald zu der Entdeckung kommen, daß dieses Problem viele Aspekte hat. Es gibt kaum einen menschlichen Lebensbereich, der nicht in der einen oder anderen Weise einbezogen wäre. Da es sich um ein ausgesprochen menschliches Problem handelt, haben wir es in allererster Linie mit ethischen Fragen zu tun. Alle anderen Aspekte, darunter besonders die soziologischen, medizinischen und juristischen, sind dem ethischen Aspekt untergeordnet. Moonen! hat mit Recht darauf hingewiesen, daß die künstliche Insemination in erster Linie eine Frage der Moral ist. Man darf sich dabei nicht von biologischen oder medizinischen Erwägungen leiten lassen. Die Fortpflanzung ist eine menschliche Fortpflanzung und daher Normen unterworfen». Auch Dölle" weist darauf hin: "In erster Linie handelt es sich um ein sittliches und religiöses Problem. Das darf man niemals übersehen, auch wenn man den Vorgang unter sozialen, medizinischen oder rechtlichen Aspekten betrachtet. Die reine Ratio eines Sachgebietes bedarf stets der Steuerung durch das Ethos-.« In der Diskussion um dieses Problem geht es nicht um leere Prinzipien, die nichts mit der Wirklichkeit des menschlichen Lebens zu tun haben, sondern um dieses Leben selbst. Wer sich mit der künstlichen Insemination des Menschen befaßt, befaßt sich mit der Menschlichkeit des

t. C. Moonen, C.ss R.: De Paus over de toespraak van kunstmatige bevruditing. R. K. Artsenblad, 29. Jhrg. Nr.11 (Nov. 1950), S. 233—244.

2. C. Moonen, a. a. O.

3. Hans DölIe: Die künstliche Samenübertragung. Eine rechtsvergleichende und rechtspolitische Skizze. In: Festschrift für Ernst Rabe, Tübingen 1954. S. 187-250.

4. Hans Dölle, a.a.O., S. 189.

Menschen. Die künstliche Insemination ist eine Handlung, die von Menschen an Menschen vorgenommen wird-.

Es ist daher auch zumindest merkwürdig, daß man in der protestantisch-christlichen Ethik dieses Problem bisher so wenig beachtet hat. Es gibt kaum Handbücher, die sich mit dieser Frage befassen", und auch kurze Studien darüber sind sehr selten. Die evangelische Ethik hat offenbar in manchen Fällen die Eigentümlichkeit, hinter den Problemen herzuhinken", Sie ist sich der wichtigen Rolle, die sie bei der allmählichen Bildung und dauernden Umformung einer christlich fundierten communis opinio spielen könnte, zu wenig bewußt und begnügt sich damit, den Prozeß der Meinungsbildung aus einiger Entfernung zu beobachten und zu beurteilen und ihn schließlich, wenn in der Regel auch mit einigem Zögern, zu akzeptieren.

Die römisch-katholische Kirche hat ihren Standpunkt klar bestimmt und ausführlich erläutert",

1. DIE TERMINOLOGIE

Seitdem Männer wie Wilhelm[9] und Rohledert? die Fragen der künstlichen Insemination wissenschaftlich genau untersucht haben, hat die Diskussion darüber noch kein Ende gefunden. Besonders nach dem zweiten Weltkrieg war sie in vielen Ländern Gesprächsgegenstand. Die Terminologie, derer man sich bedient, ist jedoch nicht überall die gleiche. Vom wissenschaftlichen Standpunkt aus muß man sich aber Rechenschaft zu geben suchen über die Begriffe, die man benutzt. Anfangs sprach man meist von künstlicher Befruchtung. Unter Befruchtung versteht die Wissenschaft die Verschmelzung der männlichen Geschlechtszelle (Spermatozoon) mit einer weiblichen Geschlechtszelle (Eizelle) zur befruchteten Eizelle oder Zygote. Künstliche Befruchtung hieße also, daß man diesen natürlichen Prozeß einer Verschmelzung von Spermatozoon und Eizelle durch einen anderen, künstlichen Prozeß ersetzt, der das gleiche Ergebnis zeitigt. Obwohl Bemühungen in dieser Richtung unternommen wurden, hat es *die* Wissenschaft bisher nicht vermocht, etwas Derartiges zustande zu bringen. Becker-! will den Ausdruck. »künstlidie Befruditung« nur anwenden auf den »Versudi eines Ersatzes der Samenzelle durch einen mechanischen,

---

5. Auch die künstliche Insemination bei Tieren ist ein menschliches Problem. Die nahezu völlig unkritische Leichtfertigkeit, mit der man heutzutage Tiere inseminiert, ist vom Standpunkt der protestantisch-christlichen Ethik aus außerordentlich bedenklich, ob man nun, und unter welchen Umständen, einem solchen Eingriff bei Tieren zustimmen oder ob man ihn ablehnen mag.
6. Zwei lobenswerte Ausnahmen sind hier zu nennen: H. v. Oyen: Liebe und Ehe. Basel 1957 und die Ethik von Alfred de Quervain: Ehe und Haus. Ethik H, 2. Bd., Zollikon-Zürich 1953 (S. 139-141).
7. Es ist unverständlich, daß auch in dem neuen ausführlichen Werk von Piper (0. Piper: Die Geschlechter, ihr Sinn und ihr Geheimnis in biblischer Sicht. Hamburg 1954) die künstliche Insemination überhaupt nicht berührt wird.
8. Siehe S. 21 ff.
9. Eug. Wilhelm: Die künstliche Zeugung beim Menschen und ihre Beziehungen zum Recht. Juristisch-psychiatrische Grenzfragen, Heft 7, 1911.
10. H. Rohleder: Normale, pathologische und künstliche Zeugung beim Menschen. Leipzig 1918.
11. W. Becker: Das Problem der künstlichen Samenübertragung und ihre rechtlichen Folgen. Der öffentliche Gesundheitsdienst, 13. Jhrg. (Mai 1951), Heft 2.

chemischen oder physikalischen Reiz, der die Eizelle zur 'Teilung und weiteren Entwicklung anregen soll„12. Alfred Kühn meint jedoch, daß in diesem Fall nicht von Befruchtung, sondern von Parthenogenesis oder Entwicklungsanregung ohne Befruchtung gesprochen werden mußl3. Kühn hat recht, denn der Ausdruck "künstliche Befruchtung« ist unrichtig, eine contradictio in terminis, Befruchtung im eigentlichen Sinne kann niemals künstlich geschehen. Will man aber auf künstlichem Wege die günstigsten Umstände für eine Befruchtung herbeiführen, so ist das durchaus möglich. Man kann Spermatozoon und Eizelle künstlich zusammenbringen, wenn man das Sperma des Mannes künstlich in den Genitalien der Frau deponiert, meist im Uterus oder im Cervix uteri, Der Ausdruck Samenübertragung ist daher befriedigend, ebenso wie der dem Lateinischen entnommene Ausdruck Insemination.

Die Insemination kann mit dem Sperma des eigenen Ehemannes der Frau oder mit dem Sperma eines anderen als des Ehemannes durchgeführt werden. Im ersten Fall spricht man von homologer, im zweiten von heterologer Insemination. Die Literatur kennt noch als dritte Möglichkeit die Anwendung einer Mischung vom Sperma des eigenen Ehemannes mit demjenigen von einer oder von mehreren anderen Personen, den sogenannten Spermacocktail, Diesen Vorgang kann man getrost als heterologe Samenübertragung bezeichnen. Denjenigen, der das Sperma spendet, nennt man den donor,

2. MOTIVE UND METHODEN

Im allgemeinen wird man die künstliche Insemination in solchen Fällen anwenden, in denen der natürliche Mechanismus der Fortpflanzung nicht, nicht mehr oder nicht genügend funktioniert. Sie dient dann dazu, eine Schwangerschaft zu bewirken, die sonst infolge einer bestimmten physischen oder psychischen Kondition des Mannes oder/und der Frau nicht oder doch sehr wahrscheinlich nicht möglich gewesen wäre. Sie trägt in diesem Falle einen deutlich therapeutischen (und zwar symptomatisch-therapeutischen) Charakter.

Es können auch eugenetische Erwägungen zugrunde liegen, z. B. um eine hochwertige Nachkommenschaft (!) heranzuzüchten. Ein sonderbares Beispiel dafür ist der Entwurf, der im Jahre 1945 der Kommission für militärische Angelegenheiten des Abgeordnetenhauses in den USA vorgelegt wurde. Worauf dieser Entwurf abzielt, erhellt aus einem Artikel in der Sunday Despatch vom 21. Oktober 1945, in dem es heißt: Eine Super-Rasse von Reagenzglasbabies (test-tube-babies) wird eines Tages das Geheimnis der Atombombe hüten, wenn ein Entwurf, der heute Präsident Truman eingereicht wurde, Gesetz wird. Die Väter sollen von den eugenetischen Experten aus allen Vereinten Nationen ausgewählt werden. Die Mütter will man unter dem Gesichtspunkt der Gesundheit, der Schönheitsrnasse, des familiären Hintergrundes und der Leistungen in der Schule und an der Universität auslesen. Es soll das Ziel sein, die besten Gehirne der Welt zu züchten, um die Atomkraft der Zukunft zu kontrollieren. Es sollen Hunderte von Reagenzglasbabies gezüchtet und von Wohlfahrtsspezialisten (welfare specialists) der ganzen Welt betreut

12. W. Becker, a.a.O., S. 49 ff.
13. Siehe Hans Dölle, a.a.O., S. 188. Fußnote 4.

werdent-, Es können auch andere Motive geltend gemacht werden. So sieht Forbes in der künstlichen Insemination ein Mittel zur Steigerung absinkender Geburtenziffern-e.

Für die Insemination benötigt man Sperma. Theoretisch läßt sich dieses in verschiedener Weise gewinnen'", aber in der Praxis nimmt man dann schließlich doch meistens seine Zuflucht bei der Masturbation. Der Ethiker wird bei der Bestimmung seines Standpunktes auch die Methoden zur Erlangung des Spermas nicht außer Betracht lassen können. Gleichzeitig wird er *sich* auf *die* Stichhaltigkeit der verschiedenen Indikationen und Gegenindikationen besinnen müssen, auf die er stößt. Als wichtigste Indikation gelten Hypospadie, Ejaculatio praecox, oligo-, astheno- oder azoospermie beim Mann und Vaginismus, Abweichungen der Cervix und eine unüberwindliche Abneigung der Frau. Kann auch die Erwartung einer minderwertigen Nachkommenschaft als haltbare Indikation gelten? In manchen Ländern wie z. B. den USA und Dänemark gelten Schizophrenie, Chorea von Huntington oder Taubstummheit bereits als Indikation einer eugenetischen Sterilisierung. Es ist verständlich, daß in vielen Fällen, in denen beim Manne eine stringente eugenetische Indikation besteht, durch eine Samenübertragung mit Donorsperma den Eheleuten eine verlockende Möglichkeit für Nachwuchs geboten wird, der nicht erblich belastet ist. Die Befürworter der heterologen Insemination weisen darauf hin, daß von der Frau her die Erblichkeit jedenfalls erhalten bleibt und außerdem drohendem Ehebruch und Ehescheidung vorgebeugt wird.

3. DIE GESCHICHTLICHE ENTWICKLUNG

Obwohl das Problem künstlicher Insemination gerade in letzter Zeit besonders aktuell geworden ist, wäre es falsch, zu glauben, diese Praktiken seien früher unbekannt gewesen. Sie sind älter, als man gemeinhin annimmt. Die Araber scheinen bereits im Altertum die künstliche Insemination bei Pferden vorgenommen zu haben-r, andere sind der Meinung, daß die Talmudjuristen bei ihren Erläuterungen die künstliche Befruchtung beim Menschen meinten». Nach den Experimenten Jan Swammerdams versuchte Ludwig Jacobi im Jahre 1765, Fischlaich künstlich zu befruchten. Der italienische Arzt Spallanzini setzte die Versuche an Tieren fort und veröffentlichte seine Ergebnisse im Jahre 1789. Kurze Zeit 'später, im Jahre 1799, gelang es dem englischen Chirurgen lohn Hunter, die künstliche Insemination erfolgreich bei Menschen durchzuführen. Ebenfalls bekanntgeworden sind die Untersuchungen des amerikanischen Frauenarztes Marion Sims nach dem Jahre 1866 und die Ergebnisse, die Professor Bossi in Genua erzieltew, In verschiedenen Ländern

14. F. T. Diemer-Lindeboom: Kunstmatige inseminatie bij de mens, In: Rechtsgeleerde Opstellen, Kampen 1951, S. 37.

15. K. Forbes: The medico-legal and criminological Review, Vol. 12, P. 3, Juli-Sept. 1944, S. 139-153.

16. Eine ausgezeichnete übersichtliche Zusammenfassung findet sich bei F. Hueber: Artificie1e Inseminatie. R. K. Artsenblad, 27. Jhrg. Nr. 2 Febr. 1948, S. 21-29.

17. A. F. Guttmacher: Artificial Insemination, Progress in Gynecology. New York, *1950* berichtet dies neben vielen anderen Einzelheiten.

18. W. Beeker, a. a. O., S. 49.

19. Ober historische Einzelheiten orientiere man sich außer bei den genannten Quellen von Guttmacher und Beeker auch bei Rohleder (s. Anm. *10).*

wird die künstliche Insemination heute in zahlreichen Fällen durchgeführt, aber es ist außerordentlich schwierig, wenn nicht sogar völlig unmöglich, zuverlässige Angaben darüber zu erhalten. In Amerika ist diese Praxis anscheinend sehr verbreiretw. Als die Ehefrauen der amerikanischen Soldaten, die an der Pazifikfront lagen und von ihren Familien getrennt waren, den Wunsch äußerten, von ihren Männern Kinder zu bekommen, sorgte die amerikanische Heeresleitung dafür, daß der Same der Männer unter sorgfältiger Beachtung medizinischer Vorsichtsmaßregeln mit dem Flugzeug in die Heimat befördert wurde, so daß man dort die Frauen homolog inseminieren konnte. Offenbar verwendet man dort nicht nur die homologe, sondern auch die heterologe Insemination in großem Umfang. Berufsdonors liefern ihr Sperma gegen eine geldliche Entschädigung. Als einige Leute in New York im Verkauf von Sperma ein aussichtsreiches Geschäft erblickten und sich daranmachten, analog zu den bekannten Spermabanken für Rinder jetzt auch Banken für menschliches Sperma zu errichten, hielt der Volksgesundheitsdienst es für notwendig, einzugreifen. Das Gesundheitsgesetz für die Stadt New York erhielt einige ergänzende Bestimmungen, die am 1. Juli 1947 in Kraft traten und - abgesehen von einigen Änderungen vom 31. Oktober *1950* – heute noch gelten. Durch diese offizielle Regelung wird die heterologe Insemination offiziell sanktioniert und an einige Voraussetzungen geknüpft. Man geht einfach davon aus, daß die Praxis gebräuchlich ist, und versucht, sie bestimmten Regeln zu unterwerfen. Der donor muß zum Beispiel vorher untersucht werden, vor allem auf eventuell vorhandene übertragbare erbliche Krankheiten. Sowohl der donor wie die zu inseminierende Frau müssen auf Rhesus-Antagonismus untersucht werden, und in dem Protokoll des Arztes müssen enthalten sein: Name des Arztes, Name und Adresse der Frau, Name und Adresse des donors, die Ergebnisse der medizinischen und serologischen Untersuchungen und der Zeitpunkt der Insemination. Obwohl diese Protokolle lediglich offiziellen Instanzen zugänglich sind, bedeuten sie im Grunde eine Abweichung von den Regeln, die von den Fürsprechern immer wieder für die künstliche Insemination aufgestellt werden, daß nämlich der donor unbedingt unbekannt bleiben muß und nur der Arzt von seiner Existenz wissen darf[21]. Man muß aber darauf hinweisen, daß in Amerika die Juristen weniger als die Ärzte dazu geneigt sind, die heterologe Insemination gutzuheißen. Nach Dölle ist nur in einem einzigen Fall ein nach heterologer Insemination geborenes Kind als »nicht illegitim« anerkannt worden. Aber auch diese Entscheidung wurde angefochrenw,

In übereinstimmung mit dem offensichtlichen Zögern der Juristen, eine heterologe Insemination anzuerkennen, empfiehlt eine kürzlich von medizinischer Seite erschienene Veröffentlichung den Ärzten, die Ehepaare auf die rechtlichen Komplikationen und auf

---

20. Statistiken finden sich in: Minneseta Law Review (1949), 146, 147, Anm. 10; The Yale Law Journal (1949), 470; während J. A. M. A. (The Journal of American Medical Association) und Year Books of Obsterrics & Gynecology regelmäßig zusammenfassende übersichtliche Artikel über dieses Thema veröffentlichen. Wichtig F. J. Seymour and A. Koerner: Art. lnsern., Present Status in the United Stares as shown by Recent Survey. J. A. M. A., 116:2747, (June 21),1941.
21. Einzelheiten in J. A. M. A., Sepr.s--Dez. 1951,251, in dem man auch eine umfassende Erklärung vorschlägt, die von den Eheleuten mitunterzeichnet wird. S. auch Hans Dölle, a. a. O., S. 246, 247.
22. Hans Dölle, a, a, O., S. 205.

die Unsicherheitsfaktoren hinzuweisen, die eine Operation im Hinblick auf die Stellung des Arztes und die rechtliche Stellung des Kindes mit sich bringts",

Demgegenüber zeigen Veröffentlichungen aus skandinavischen Ländern, namentlich Finnland und Dänemark, daß die Juristen dort erheblich weniger gegen diese Maßregeln einzuwenden haben, und daß man dort auf staatlichen Wunsch die Möglichkeiten einer gesetzlichen Regelung untersuditw, In Dänemark erwägt man sogar eine gesetzliche Regelung für die künstliche Insemination bei unverheirateten Frauen'". Eine ausführliche Erörterung der juristischen Problematik liegt nicht im Rahmen dieses Aufsatzes, außerdem halten wir uns durchaus nicht für kompetent, ein Urteil darüber abzugeben. Die Argumente, die von den Juristen für und gegen die künstliche Insemination in die Debatte geworfen werden, enthalten aber reiches Informationsmaterial für den Ethiker und bestärken ihn in seiner überzeugung, daß es auch in der Ethik höchste Zeit wird, sich gründlich mit den verschiedenen Fragen, die bei dem Problem der Insemination auftauchen, auseinanderzusetzen.

Auch in anderen Ländern als den oben angeführten scheint man die künstliche Insemination immer mehr anzuwenden. Levie, ein Mediziner, widerspricht seinem Kollegen van Loghem, der die Insemination mit Donorsperma grundsätzlich ablehntw, und meint, daß "keineswegs alle holländischen Ärzte diese überzeugung teilen«, Besonders jene Kollegen nicht, die auf Grund eigener Sterilität künstliche Befruchtungen mit Donorsperma bei ihren Ehefrauen durchführen ließen, »wie ich (d, h, Levie) es selbst gerade in letzter Zeit einige Male erlebte«21. In die gleiche Richtung weist eine Bemerkung von Hueber, in der es heißt: »Ich unterhielt mich mit einem bekannten katholischen Gynäkologen, der mir berichtete, daß mehrere seiner Kollegen eine künstliche Insemination durchgeführt hatten'",« Wie leichthin einige Ärzte offenbar über diesen Eingriff denken, zeigt die ergänzende Bemerkung, daß alles ohne Wissen des donor geschehen war, und zwar mit Samen, den man ihnen zu Untersuchungszwecken überlassen hatte[29]. Auch Bouwer erwähnt die Durchführung künstlicher Insemination in den Niederlandenw, während der Jurist Berkhouwer meint: »Unter Medizinern scheint man allgemein der Ansicht zu sein, daß die künstliche Insemination nach geltendem niederländischem Recht zulässig ist«31. In Deutschland treten

23. Year Books of Obstetrics and Gynecology, 1955-56series, p. 304.
24. Ein reiches Tatsachenmaterial bringt die dänische Veröffentlichung Betaenkning om en saerlig lovgivning om kunstig befrugtning, afgivet af det ved justitsministeriets skrive1se af 29. Maj 1948 nedsatte udvalg, Kopenhagen 1953. Da Prof. O. A. Borum, der Vorsitzende der dänischen Staatskommission, wegen einer Krankheit nicht mit mir korrespondieren konnte und aus diesem Grunde seine Frau, Frau Ebba Borum, so freundlich war, mir die genannte Veröffentlichung zuzusenden, bin ich ihr zu großem Dank verpflichtet, ebenso wie Herrn und Frau De Ham-Rasmussen und Herrn H. S. Doele in Leeuwarden, die mir bei der Übersetzung behilflich waren.
25. Betaenkning u.s.w, S. 37-41; Hans Dölle, a. a, 0., S. 235, 236.
26. J. J. van Loghem: Ned, Tijdsdirifl v. Geneesk., 95. In. 28 (Juli 1951), S. 1070ff.
27. L. H. Levie: Ned. Tijdschr. v. Geneesk., 95. IH. 32 (August 1951), S. 2358.
28. F. Hueber: Arrificiele Inseminatie. R. K. Artsenblad, 27. Jhrg. Nr. 2 (Febr. 1948), S. 24.
29. S. Anm, 28.
30. C. J. Bouwer: Kunsrmatige Bevruchting bij de mens (pro). Vrij Nederland, 9. Jhrg. Nr, 49, 6. Aug.1949, S.8.
31. C. Berkhouwer: Juridische Problematiek van de kunstmatige inseminatie bij de mens. Ned. Juristen*blad,* 9. Jan. 1954, Nr. 2, S. 37.

u. a. Lönne[32] und Volkmann[33] für die heterologe Insemination ein. Für die Schweiz lese man bei Pfenningere- nach. Auch in England beschäftigt man sich mit der künstlichen Inseminationw. Da im geltenden Recht im allgemeinen keine Strafen für solche Eingriffe vorgesehen sind, hat sich offenbar die Auffassung verbreitet, diese Eingriffe seien damit zulässig, ja sogar moralisch unbedenklich. Die Anhänger halten es für einen Vorteil, daß der Vorgang einen unverkennbar sachlich-technischen Charakter trägt und daß jede gefühlsmäßige Bindung zwischen dem donor und der inseminierten Frau möglichst ausgeschaltet bleibt. Walker spricht von einer »rein wissenschaftlichen Prozedur«[36], und Newsholme charakterisiert die Handlung als einen mühsamen, unromantischen und unerfreulichen, überdies allgemein zugänglichen Weg zu einer eigenen Pamiliest. Von selbst stellt sich jetzt die Frage, warum man sich in den Fällen, in denen eine Zeugung auf normalem Wege nicht möglich ist, nicht einfach mit einer Adoption behilft. Die Anhänger lehnen diese Möglichkeit jedoch ab, weil sich ein nach einer Insemination geborenes Kind viel stärker an die Mutter bindet, und weil es einem außerdem vorbehalten ist, bei der Suche nach einem geeigneten donor außerordentlich wählerisch vorzugehen. Außerdem wird immer wieder darauf hingewiesen, daß das Verlangen der Frau nach Mutterschaft nicht unbefriedigt bleiben dürfe, solange dies aus zwingenden Gründen nicht anders möglich sei. "Ich kann Ihnen versichern, daß es kein Element von zerstörerischerem Einfluß auf die eheliche Gemeinschaft gibt als die Gewißheit einer fruchtbaren Frau, daß ihr Mann ihr niemals ein Kind wird schenken könnene[38], erklärt Mary Barten, und Walker schreibt, »er habe viele Ehen gekannt, die nur durch die Geburt eines Kindes gerettet worden seien«39. Voraussetzung ist jedoch, daß der donor unbekannt bleibt und die Gefahr ausgeschlossen ist, daß er in den Gedanken der Eheleute eine Rolle spielt. Auf keinen Fall darf das Kind das Geheimnis seiner Abstammung entdecken. Wie fast alle Anhänger legt Mary Barton hierauf großen Wert. Sie nennt es »den schrecklichsten Schaden«, den man einem kleinen Kind zufügen kann, sobald es entdeckt, daß derjenige, den es bisher immer für seinen Vater gehalten hat, gar nicht sein Vater ist[40].

4. DER RÖMISCH-KATHOLISCHE STANDPUNKT

Die römisch-katholische Kirche beschäftigt sich schon seit langer Zeit eingehend mit dem Problem der künstlichen Insemination. Eine umfangreiche Literatur zeugt von dem Ernst

32. Lönne: Medizinisch-juristische Gedanken zum Problem der künstlichen Befruchtung, insbesondere der künstlichen Befruchtung ab alieno. In: Zentralblatt für Gynäkologie, 1943, Nr, 40.
33. H. Volkmann: Künstliche Befruchtung. Medizinische Klinik, 1943, Nr. 4-7.
34. H. F. Pfenninger: Ist künstliche Befruchtung strafbar? Schweizer juristenzeitung, 41. Jhrg. (1945), Heft 9.
35. Ein fünf jähriges Experiment wird von Mary Barton, Kenneth Walker und B. P. Wiesner in: Artificial Human Insemination beschrieben, S. British Medical Journal, 1945. S. außerdem den Beitrag von Kenneth Walker in: Artificial Human Insemination, Report of a Conference held under the auspices of the Public Morality Council, London, 1948, p. 13-20 und den Beitrag von Mary Barton in der gleichen Veröffentlichung, p. 42-49.
36. Kenneth Walker, 1. c., p. 15.
37. Newsholme in dem in Fußnote 35 angeführten Bericht, p. 6.
38. Mary Barton, 1. c., p. 42. 39. Kenneth Walker, 1. c., p. 16. 40. Mary Barten, 1. c. 45.

und der Ausdauer, mit der sich römisch-katholische Moraltheologen mit dieser Frage auseinandergesetzt haben. Das Heilige Offizium in Rom hatte bereits durch Dekret vom 24. März 1897 die künstliche Insemination beim Menschen verboten. Vom Standpunkt der römisch-katholischen Moraltheologie aus liegen die Gründe für dieses Verbot auf der Hand. Sie ist zu der Erkenntnis gekommen, daß die Fortpflanzung nur durch einen normalen Koitus stattfinden darf, da nur dieser als ein »actus ex se aptus ad generationem prolis« (aus sich zur Erzeugung eines Nachkommen geeigneter Akt) bezeichnet werden kann. Außerdem geht in der Regel jeder Insemination ein masturbatorischer Akt voraus, der als ein »grave malum intrinsicum« (schweres übel in sich selbst) angesehen werden muß, da er seiner Natur nach (ex fine operis) nicht auf eine Fortpflanzung abzielt, und die subjektive Absicht der die Masturbation treibenden Person, diese ihre Handlung in den Dienst der Fortpflanzung zu stellen (finis operantis), diesen der Handlung selbst innewohnenden Mangel nicht zu beheben vermag.

Die künstliche Insemination setzt einen Gebrauch der Geschlechtsorgane voraus, wie ihn die römisch-katholische Kirche für unvereinbar mit der natürlichen Ordnung hält und aus diesem Grunde ablehnt. Der ganze psychophysische sexuelle Apparat des Menschen ist seinem Wesen nach abgestellt auf die Erhaltung der Art. Diese Struktur der Geschlechtsorgane schließt ihre einzigartige Zielsetzung mit ein. Ausgehend von diesen Erwägungen gelangt die römisch-katholische Moraltheologie zu außerordentlich minutiösen und scharfsinnigen Auseinandersetzungen über die Umstände, unter denen eine künstliche Insemination als zulässig angesehen werden müsse. Es muß jedoch darauf hingewiesen werden, daß trotz einer übereinstimmung in den wichtigsten Punkten, die Ansichten anfänglich doch bis zu einem gewissen Grade voneinander abwichen. So haben einige Moraltheologen wie Palmieri-' und Berardiw vor dem Ausspruch des Heiligen Offiziums im Jahre 1897 die Zulässigkeit der Masturbation für die Gewinnung von Samen naturgemäß nur für die homologe Insemination bejaht, während einige – darunter vor allem Salsmans[48], Tiberghienw und Tessonw - nach jenem Dekret die copula condornata als für diesen Zweck zulässig ansahen.

In seiner Ansprache am 29. September 1949 hat der Papst in Castel Gandolfo vor Teilnehmern am 4. Internationalen Kongreß römisch-katholischer Ärzte eine Ansprache gehalten, in der die künstliche Insemination für in fast allen Fällen unzulässig erklärt wurde. Als einzige Ausnahme ließ der Papst jedoch die Möglichkeit offen, in den Fällen auf eine künstliche Insemination zurückzugreifen, »in denen sie einzig und allein entweder zur Erleichterung des natürlichen Aktes bestimmt sei, oder dem natürlichen, auf normalem Wege vollzogenen Akte helfen könne, seinen Zweck zu erfüllen«, Nach Dölle, der sich auf Anderes beruft, haben sich jedoch einige Katholiken auf dem genannten Kongreß nicht nur für die homologe, sondern auch unter gewissen Umständen für die heterologe Inse-

41. Ballerini-Palmieri: Opus theologicum morale, VI. Prati 1892, S. 685.
42. A. Berardi: Praxis confessariorum, II2. Bononiae 1891, S. 726.
43. Genicot-Salsmans: Casus consc., ed. 4a. Bruxellis 1922, p. 698-699. In ed. 6a, Bruxellis 1928, p. 731 jedoch abgelehnt.
44. P. Tiberghien: La fecondation artificielle, In: melanges de science re1igieuse, Lille 1944, p. 341-344.
45. Tesson, S. J.: L'inseminarion artificielle et la vie morale. In: Cahiers Laennec, 1946, Nr, 2, p. 39.

mination ausgesprochen-". Auf Grund des päpstlichen Ausspruchs hält der niederländische Moraltheologe Moonen das künstliche Auffangen des Spermas, das sich nach einem normalen Koitus in der Vagina befindet, für zulässig, wenn es anschließend tiefer in die weiblichen Geschlechtsteile versenkt würde: die sogenannte »uneigentliche künstliche Inseminationee". Radikale Moraltheologen verurteilen jedoch auch diese Handlungsweise.

5. WARNENDE STIMMEN

Abgesehen von den begeisternd Zustimmenden erheben jedoch viele ihre warnende Stimme gegen die künstliche Insemination. Eine nur oberflächliche Kenntnis der umfangreichen juristischen Literatur überzeugt denjenigen, der über diese Fragen seine Untersuchung anstellt, daß man mit der Zeit immer deutlicher die fast unlösbaren Konflikte sieht, die die Anwendung künstlicher Insemination, vor allem aber der heterologen Insemination beim Menschen mit sich bringt. Und man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß jener Optimismus, mit dem man diesen Parvenü unter den gesellschaftlichen Erscheinungen begrüßte, allmählich immer mehr von einem gewissen Mißtrauen verdrängt wird. Wohin kommen wir, wenn diese Operation in wachsendem Ausmaß durchgeführt wird? Besonders die juristische Unsicherheit kann als wirksame Bremse für eine schnelle Ausbreitung angesehen werden. Dieses um so mehr, als die juristische Problematik nicht nur in den wissenschaftlichen Studierzimmern abgeschlossen von der Außenwelt existiert, sondern durch die modernen Publizitätsorgane an die breite öffentlichkeit dringt. Man denke nur daran, wie in Amerika durch einige um diesen Eingriff geführte aufsehenerregende Prozesse Tausende auf das Labyrinth von Problemen und Hindernissen aufmerksam wurden, in das man unter Umständen geraten kann[48]. Die juristischen Komplikationen werden auch in Medizinerkreisen lebhaft diskutiert und dürften gewiß dazu beitragen, die anfängliche Begeisterung etwas abzukühlenw, In einem Artikel, der kürzlich in einer führenden amerikanischen medizinischen Zeitschrift erschien und der sich eingehend mit den vielfältigen komplizierten juristischen Problemen auseinandersetzte, steht ein bemerkenswerter Satz. Wenn davon gesprochen wird, daß eine zunehmende Anwendung künstlicher Insemination die Gelegenheit bietet, sich die Erfahrungen derjenigen zunutze zu machen, die sich schon eher mit dem Problem befaßt haben, wird hinzugefügt: »wenn sie wirklich zunehmend angewandt wird«, Ein solcher Zusatz spricht Bände[50].

46. Hans Dölle, a. a, 0., S. 233. 234. Vgl, Anderes: Zur Frage der künstlichen Befruchtung. Schweizerische Med. Wochenschrift, 80. Jhrg. 1950, Nr. 26,688.
47. C. Moonen, a, a. 0., S. 233-244. Ders.: Een pauselijk woord over de kunstmatige inseminatie. Ned. Kath. Stemmen, Jhrg. XLVI, 1950, S. 19-28. Dieser Artikel von Moonen ist außerordentlich reichhaltig dokumentiert.
48. Wir weisen nur auf das hin, was der Autor von »Zu spät« und »Und wenn tausend fallen«, Hans Habe, hierüber in einem Artikel geschrieben hat. In: Vrij Nederland, 9. Jhrg. Nr. 48, 30. Juli 1949, S. 8 unter dem Titel »Vooruitgang ... of begin van het Einde?
49. Außerordentlich aufschlußreich sind zwei Artikel in]. A. M. A.: J. A. M. A., Vol. 147, Nr. 3, 15. Sept. 1951, p. 250-253 und J. A. M. A., Vol. 157, Nr. 18, 30. April 1955, p. 1638-1640, heide unter dem Titel: Medicolegal aspects of Art. Ins., mit reichem Tatsachenmaterial, u. a. der Erwähnung wichtiger gerichtlicher Entscheidungen und Bemühungen, in verschiedenen Staaten zu einer gesetzlichen Regelung zu gelangen.
50.].A.M.A., Vol. 157, Nt. 18, 30. Apri11955, p. 1639.

Auch von Medizinern, Psychologen und Soziologen wird gewarnt. Interessant ist die Mitteilung O'Sullivans, derzufolge der berühmte Gynäkologe Marion Sims die Insemination anfangs als eine große Errungenschaft pries, sie aber später als eine unmoralische Handlung resolut ablehnte'". Mayer kommt zu dem Ergebnis, sie »bedeute eine bedenkliche Gefahr für Ehe, Familie und Staat, Volk und Kultur, die wir ablehnen müssene-", Becker zögert nicht, sich noch bestimmter auszudrücken, und sagt: »Wenn aber die künstliche Samenübertragung überhand nimmt, dann wird die Herabwürdigung des Menschen zur tierischen Kreatur vollendet'<.e Und der Holländer Bruins stimmt Loeffler zu, der die künstliche Insemination ein überschreiten der Grenzen und ein Absinken in den Materialismus nanntes-.

Der Erzbischof von Canterbury legte diese Frage vor einigen Jahren einer zu diesem Zweck von ihm ausgewählten Kommission vor, die über die von ihr erzielten Ergebnisse ein Protokoll geführt hat. Die Kommission bejahte die homologe Insemination auch für die Fälle, in denen man den Samen durch Masturbation gewinnt, verurteilte aber die Einschaltung eines donor[55]. Russell (Church of England) und Dunning (Free Churches) haben sich ebenfalls gegen die heterologe Insemination gewandt[56]. Becker weist darauf hin, daß der deutsche Bischof Otto Dibelius, Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland, sich Ende Dezember 1949 ebenfalls gegen die Insemination in jeder Form ausgesprochen hat[57]. Nach Dibelius' Worten ist sie widernatürlich und versachlicht eine persönliche Bindung, macht das tiefste Geheimnis des Lebens zu einem technischen Geschehen und entwertet die Stellung der Frau[58]. Professor Wolf soll sich Becker zufolge weniger ablehnend geäußert haben und sich für eine homologe Insemination in Fällen drohender Kinderlosigkeit ausgesprochen haben[59]. Der Studienkreis Geburtenregelung und Eugenik der Evangelischen Akademie Hamburg hat in einer schriftlich fixierten Stellungnahme die homologe Insemination als Zeugungshilfe bejaht, die heterologe hingegen abgelehntw, In Holland wurden von zwei reformatorisch denkenden Juristen, Frau F. T. Diemer-Lindeboom und Rechtsanwalt Berkhouwer, starke Bedenken gegen die heterologe Insemination geäußert, während im Sommer 1956 im gleichen Lande der Vorstand der interkonfessionellen protestantischen Vereinigung »Zedenopbouw- die Resultate einer von

---

51. Artificial Human Insemination, Report a, svo., p. 69.
52. August Meyer: über künstliche Samenübertragung und ihre Zulässigkeie, In: Universitas, Tübingen 1954, S. 355-367, das Zitat findet sich auf S. 367. Auch dies ein Artikel, der reiches Tatsachenmaterial enthält.
53. W. Becker, a. a. 0., S. 59.
54. W. J. Bruins: Medisch-genetisch aspect der kunstmatige inseminatie bij de mens, Nachdruck aus Geloof en Wetenschap, Loosduinen, o. J. (1956), S. 146; S. L. Loeffler: Künstliche Befruchtung. Nürnberg 1952.
55. Aus: A. H. Tromp: De kunstmatige bevruditing bij de mens, Ned. Tijdsdirifl voor Geneeskunde, 93. 11. 14, (2. April 1949), S. 1054-1062, besonders S. 1055; W. Becker: a. a. 0., S. 52, verweist auf: Deutsches Pfarrblatt, 1949, Nr. 15, S. 352; S. auch: Betaenkning usw., S. 21.
56. Artificial Human Insemination, Report a. svo., bzw. p. 50-59, Beitrag Rev. G. L. Russell und S.72-78, Beitrag Rev. *T.* G. Dunning.
57. W. Becker, a. a. 0., S. 52, verweist auf Pressemeldungen *v;* 12. 12. 1949.
58. Hans Dölle, a, a. 0., S. 232.
59. W. Becker, a, a. 0., S. 52, verweist auf EPD *62/50* vom 11. 7. 1950.
60. Die Evangelische Akademie Hamburg war so freundlich, mir diese Stellungnahme (Entwurf P. Dr. Bornikoel, 3. Fassung, Ende Juli 1952) zu übersenden, wofür ich ihr zu großem Dank verpflichtet bin.

diesem Vorstand eingesetzten Kommission veröffentlichte, nach denen die homologe Insemination bejaht, die heterologe hingegen entschieden abgelehnt wird'". Bemerkenswerterweise hat der Bischof Johannes Smit in der Norwegischen Staatskommission, die die Möglichkeiten einer gesetzlichen Regelung der künstlichen Insemination untersuchte, eine Meinung geäußert, die von dem fortschrittlichen Urteil der Mehrheit abwich, und der sich Frau Siri Thoresen anschloß. Der Theologe Dr. Stig Hellsten, das Mitglied der Kommission Göta Rosén und der Arzt Dr. Torsten Ramer verhielten sich den Äußerungen der anderen Kommissionsmitglieder gegenüber zurückhaltendes.

6. ETHISCHE BETRACHTUNGEN ZUR HOMOLOGEN INSEMINATION

Wenn wir das Vorstehende erwägen und unseren Standpunkt zu bestimmen versuchen, müssen wir zwischen homologer und heterologer Insemination deutlich unterscheiden. Erstere kann als medizinische Hilfeleistung gelten mit dem Ziel, eine Unzulänglichkeit auszugleichen. Dabei gehen wir davon aus, daß die Indikationen deutlich erkennbar und ethisch zu vertreten sind, und daß man einen normalen Koitus mit Aussicht auf Empfängnis nicht zu erwarten hat. Wie man gegen einen chirurgischen Eingriff bei einem der beiden oder bei beiden Ehegatten keine Bedenken hat, mit dem man ein bestimmtes physisches Hindernis beseitigen will, und wie man ebenfalls nichts gegen eine psychotherapeutische Behandlung sagen kann, durch die ein psychischer Widerstand überwunden werden soll, kann man nach unserer Meinung auch keine schwerwiegenden Gründe gegen die homologe Insemination geltend machen. Im Gegenteil: Hier leisten Wissenschaft und Technik sehr schätzenswerte Dienste, indem sie dabei helfen, die körperliche Gemeinschaft in einer Ehe als Komponente der körperlich-geistigen und der geistig-körperlichen Verbundenheit der Ehepartner zu ergänzen und zu krönen. Ich spreche hier absichtlich von körperlicher Gemeinschaft, obwohl ihr vieles fehlt, was sie normalerweise kennzeichnet. Sie existiert zwar nicht in dem Sinne, daß etwa eine normale Kohabitation mit einer Aussicht auf Befruchtung stattfinden kann. Sie besteht aber - abgesehen von der Möglichkeit einer normalen Kohabitation mit der Aussicht auf eine Befruchtung - insoweit, als den Eheleuten dennoch eine ganze Reihe von Möglichkeiten offensteht, ihre gegenseitige Liebe durch körperliche Kontakte zu beleben und gegenseitig zum Ausdruck zu bringen. Man könnte sagen, daß die körperliche Annäherung der Ehegatten in diesem Falle beeinträchtigt sei. Es fehlt ihr die Möglichkeit, Abschluß und Höhepunkt in einer Kohabitation mit Aussicht auf Befruchtung zu finden. Und ebendort, wo sich diese Unzulänglichkeit geltend macht, hilft der medizinische Eingriff. Ihrer Natur nach bleibt diese Hilfe durch ihren sachlich-technischen Charakter auch selbst unzulänglich. Das Ehepaar, das sich der homologen Insemination bedienen will, wird zunächst eine ganze Reihe gefühlsmäßiger Widerstände zu überwinden haben. Man denke ja nicht zu leicht darüber. Es ist nicht einfach, sich darüber

61. Kunstmatige lnseminatie bij de mens, Zedenopbouw, Zeitschrift der Christl. Vereinigung »Zedenopbouw«, Juni 1956. S. 2-14. Als ich die Korrektur las, empfing ich das wichtige Gutachten über die Künstl. Insem., das die Generalsynode der Nederlandse Hervormde Kerk am 1. Juli 1957 veröffentlichte.
62. Betaenkning usw., S. 6.

hinwegzusetzen, daß ein Vorgang, der so sehr der persönlichen Sphäre angehört, derartig stark durch Sachlichkeit und Technik beeinflußt wird. Es kann sein, daß die Ehepartner diese Unzulänglichkeit derart stark als einen störenden Einbruch in die Exklusivität ihrer gegenseitigen Zuneigung empfinden, daß sie ihr die Unzulänglichkeit einer beeinträchtigten körperlichen Gemeinschaft vorziehen werden, bei der die Geburt eines Kindes von vornherein ausgeschlossen ist. Es ist jedoch ebenfalls möglich, daß sie die Nachteile eines medizinischen Eingriffs in Kauf nehmen, da sie bereit sind, diese für das Kind, das sie sich beide wünschen, auf sich zu nehmen. Man kann hier keine allgemein gültigen Regeln aufstellen. Die Ehepartner werden gemeinsam einen Entschluß fassen müssen, und darin ihre Verantwortung sich selbst und Gott gegenüber zum Ausdruck bringen müssen.

In jedem Fall wird die christliche Ethik die homologe Insemination nur bejahen können, wenn diese getragen wird von der körperlich-geistigen und geistig-körperlichen Gemeinschaft der Ehe. Denn dann ist der Eingriff in der Liebesgemeinschaft der Ehepartner verankert: Der Samen des Mannes, den sie liebt, wird übertragen auf die Frau, die er liebt. Und das Kind, welches mittels dieses Eingriffs möglicherweise geboren wird, ist in jeder Beziehung beider Kind. Es ist das Kind, das ganz speziell aus einer körperlich-geistigen und geistig-körperlichen Verbindung entstanden ist, die durch ernsthafte Inkonvenienzen zwar getrübt, aber dennoch tatsächlich vorhanden ist. Im anderen Fall hingegen, wenn also die Eheleute von homologer Insemination absehen, ist das Kind, das nicht geboren wird, gerade das Kind, dessen Ausbleiben sie gemeinsam zu ertragen sich entschlossen haben, denn in der Verantwortung, die sie auf sich genommen haben, haben sie ja bewußt und mit Vorbedacht davon Abstand genommen, die bestehende Inkonvenienz einer unvollkommenen körperlichen Gemeinschaft durch einen medizinischen Eingriff zu beseitigen. Es muß klar sein, daß man vom Standpunkt der christlichen Ethik aus keinen der beiden Standpunkte bevorzugen kann. Wie man die Anwendung künstlicher Insemination an sich nicht höher bewerten kann als das Abstandnehmen von einer solchen, kann man umgekehrt nicht die Ablehnung eines medizinischen Eingriffs über ihre Anwendung stellen. Die christliche Ethik hüte sich davor, hier eine Entscheidung zu treffen. Sie hätte damit ihr Recht auf die Bezeichnung »christlich« verspielt und sich in die direkte Nachbarschaft eines legalistisch-formalistischen Moralismus begeben. Denn dieser kann sich ebensogut kleiden in das moderne Gewand sklavischer Ergebenheit allem gegenüber, was Wissenschaft und Technik uns an neuen Möglichkeiten bieten, wie in das altmodische Kleid einer ebenso sklavischen Ablehnung dieser Möglichkeiten. In diesem Fall geht es weder um das eine noch um das andere.

Wenn wir davon ausgehen, daß die eheliche Gemeinschaft eine durch Gottes Gebot geheiligte Beziehung ist, in der die körperliche Annäherung der Ehepartner ein Mittel darstellt, um diese Gemeinschaft zu beleben und sich gegenseitig immer wieder zum Bewußtsein zu bringen; wenn wir weiter wissen, daß in bestimmten Fällen diese körperliche Annäherung entweder durch physische oder durch psychische Hemmnisse behindert wird und ihren Höhepunkt und Abschluß in einer geschlechtlichen Vereinigung mit einer sich möglicherweise anschließenden Empfängnis nicht finden kann; wenn wir außerdem bedenken, daß der Gedanke an diesen Mangel und an die Unmöglichkeit, ein Kind bekommen zu

können, sich immer störender zwischen die Ehepartner stellen kann; wenn wir sdließlidi bedenken, daß unter diesen Umständen die eheliche Gemeinschaft einer so schweren Belastung ausgesetzt wird, daß sie ernsthaft gefährdet ist, werden wir es der Wissenschaft und der Technik danken, daß sie uns die Mittel in die Hand geben, diesen Mangel zumindest in den meisten Fällen beheben zu können.

Wenn wir das Problem von dieser Warte betrachten, ist es klar, daß wir dabei nur an die Fälle denken, in denen von einer Ehe als einer körperlich-geistigen und geistig-körperlichen Gemeinschaft gesprochen werden kann. Wenn eine der beiden Komponenten, sei es die körperlich-geistige oder sei es die geistig-körperliche, überhaupt nicht oder nur in so schwachem Maße vorhanden ist, daß von einer totalen, sämtliche Lebensäußerungen umfassenden Gemeinschaft schwerlich mehr die Rede sein kann, so wird die Durchführung einer homologen Insemination bedenklich. Man kann sie dann nämlich nicht mehr als ein Mittel zur Behebung einer die eheliche Gemeinschaft belastenden Unzulänglichkeit betrachten oder als Hilfeleistung auf Grund eines vorhandenen Hindernisses, sondern sie sinkt dann herab zu einem Ersatz für die Kohabitation, da diese selbst, auch wenn sie an sich möglich wäre, als persönlich bestimmtes Erlebnis und als Ausdruck einer alle Lebensäußerungen umfassenden Gemeinschaft nicht mehr möglich ist. Sie ist dann als Handlung losgelöst aus dem Zusammenhang und kann nicht mehr als integrierender Bestandteil in die eheliche Gemeinschaft aufgenommen werden.

Es ist das Verdienst Thielickes'", auf diese Seite des Problems hingewiesen zu haben. Und diese Warnung an die christliche Ethik ist durchaus nicht bedeutungslos. Vor noch gar nicht allzu langer Zeit verlegte sich die christliche Ethik noch darauf, zum Schutze der Ehe die körperlich-geschlechtliche Vereinigung von Mann und Frau als Mittel zur Fortpflanzung besonders in den Vordergrund zu schieben. Diejenigen im christlichen Lager, die auf Grund der überlegung, daß die geschlechtliche Gemeinschaft auch abgesehen von einer Empfängnis von Bedeutung ist, für die Geburtenkontrolle eingetreten sind, wissen darüber einiges zu berichten. Und sie werden nicht ohne ein gewisses Schmunzeln abwarten, wie sich die leidenschaftlidten Gegner der Geburtenverhütung, wenn sie überhaupt ihre Stimme noch zu erheben wagen, zu der Rechnung stellen werden, die ihnen jetzt unter der überschrift »Homologe Insemination« präsentiert wird. Wer nämlich dem persönlichen Charakter der Ehe und in ihrem Rahmen der körperlich-geschlechtlichen Gemeinschaft - ganz abgesehen von der Fortpflanzung – eine so geringe Bedeutung zumißt, daß er sie der Erzeugung einer neuen Generation unterordnet, ja sie lediglich als ein Mittel dazu ansieht, dem fehlt jede Handhabe in allen jenen Fällen, in denen die Insemination als wirkungsvoller Ersatz der körperlichen Vereinigung und nur als Zeugungsakt gepriesen wird. Wir wollen deswegen nachdrücklich darauf hinweisen, daß unserer Meinung nach die homologe Insemination nur dann zu vertreten ist, wenn sie im Glauben, das heißt in der gemeinschaftlich getragenen Verantwortung voreinander und vor Gott, von beiden Ehepartnern als bewußter und wohlüberlegter Entschluß angesehen werden kann, die vorhandenen körperlichen Kontakte durch einen medizinischen Eingriff zu ergänzen, um

63. In dem von Bischof Lilje herausgegebenen »Sonntagsblatt«, H. Thielicke: Die künstliche Befruchtung, Ein Modellfall christlicher Ethik, Sonntagsblatt 13. 1. 57, S. 12, 13, 19 (I), 20. 1. 57, S. 14, 15 (Il).

somit die Möglichkeit zu haben, nach einer Empfängnis ein Kind zur Welt zu bringen. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß das Ehepaar in diesem Fall eine Unzulänglichkeit, die in ihrer Heirat beschlossen lag (und diese beiden haben sich doch gewählt in der tatsächlichen Bestimmtheit ihres Mensch-Seins miteinander), durch eine Unzulänglichkeit anderer Art auszugleichen versuchen, indem sie sich nämlich für den medizinischen Eingriff als solchen entschließen. Vielleicht kann es ihnen nützen, wenn die praktische Seelsorge, die ihnen bei dem Zustandekommen ihrer gemeinsamen, im Glauben getroffenen Entscheidung und bei den Vorbereitungen dazu zur Seite stehen soll, ihnen zu der Einsicht verhilft, daß auf dieser Erde jede Ehe und innerhalb jeder Ehe die geschlechtliche Gemeinschaft stets mehr oder weniger unvollkommen ist. Die sogenannte »vollkommene Ehe« ist, ebenso wie die sogenannte »vollkommene geschlechtliche Gemeinschafl«, eine Fiktion!

Auch der künstlich-technische Charakter des Eingriffs kann nicht als Einwand gelten, jedenfalls nicht, was seine ethische Rechtfertigung angeht. Auf den verschiedensten Gebieten bedient sich der Mensch jener Möglichkeiten, die Wissenschaft und Technik ihm bieten. Man hüte sich davor, aus Furcht vor einer Vergötzung von Wissenschaft und Technik die Natur und den natürlichen Verlauf verschiedener Lebensabläufe anzubeten, denn das eine unterscheidet sich nicht wesentlich vom anderen. Dieser Gefahr entgeht Dibelius nicht, wenn er in einem Artikel in der »Rheinisdien Post« erklärt: »Was aber den Menschen zum Menschen macht, ist das geistige Leben, das die Instinkte beherrscht und sie dem Willen Gottes unterwirft. Dazu gehört nicht zuletzt, daß der Mensch die Schranken anerkennt, die seiner Natur durch den Schöpfer gesetzt sind. Wo ihm die Natur etwas versagt hat, da muß er das als den Willen des Schöpfers anerkennen und der Gewißheit leben, daß seine Lebensaufgabe auf einem anderen Gebiet liegr.« Hier wird allzu einfach und arglos der »Natur« - und was ist eigentlich diese Natur? - eine normsetzende Funktion zuerkannt, vor der die christliche Ethik sehr auf der Hut sein muß, gerade weil sie *christliche* Ethik sein will, das heißt also eine Ethik, die lebt vom Worte Gottes, wie sie es in Jesus Christus als Verheißung und Gebot hört[64].

Für einen Christen ist letzten Endes nicht die Frage ausschlaggebend, ob ein Vorgang natürlichen oder künstlich-technischen Charakter trägt, sondern vielmehr, ob er diesen Vorgang mit seinem gläubigen Gehorsam Gottes Gebot gegenüber in übereinstimmung bringen kann oder nicht. Wenn Mann und Frau sich gegenseitig im Glauben, unter Einschluß aller Beschränkungen und Mängel, die in der tatsächlichen Bestimmtheit ihres Mann-oder-Frau- und ihres Mann-und-Frau-Seins einbegriffen sind, bejaht haben, so scheinen uns hier keine Schwierigkeiten zu liegen.

Wie steht es jedoch mit der Samenbeschaffung? Wir haben gesehen, daß man diesen fast immer durch die Masturbation gewinnt. Ist sie in unserem Fall abzulehnen, oder kann man sie gutheißen unter der ausdrücklichen Bedingung, daß sie unter gegenseitiger Zustim-

64. Fräulein Pal, Sekretärin der Niederländischen Gemeinde Berlin-Lichterfelde, war so freundlich mir diesen Artikel zu übersenden, in dem der Standpunkt von Bischof Dibelius mitgeteilt wird. Er erschien unter dem Titel »Gegen die Entwürdigung des Menschen« in der Rheinischen Post (Düsseldorf) vom 28. 12. 1949.

mung und in der Verantwortung einander und Gott gegenüber stattfindet? Wir glauben, daß wir sie gutheißen können. Die Masturbation verliert gerade dadurch ihren selbstbefleckenden, perversen Charakter, daß sie nicht in absichtlich gewählter Einsamkeit geschieht, nur von dem Wunsch gelenkt, sich selbst zu genießen und zu genügen, sondern im Rahmen der grundsätzlichen Zweisamkeit des menschlichen Lebens, die in jeder Ehe ganz besonders bestimmt wird durch die tatsächliche Bestimmtheit der Existenz eben dieses Mannes und eben dieser Frau, die einander in dieser tatsächlichen Bestimmtheit ihrer Existenz gewählt haben. Die Masturbation geschieht in diesem Falle ganz bewußt im Hinblick auf die Ausrichtung der Geschlechter aufeinander.

7. BETRACHTUNGEN ZUR HETEROLOGEN INSEMINATION

Wenn die homologe Insemination keine Empfängnis mit nachfolgender Geburt eines Kindes bewirkt, werden sich die Ehepartner damit zufriedengeben müssen. Dasselbe gilt auch für den Fall, daß von vornherein festgestellt werden kann - soweit die Wissenschaft überhaupt etwas festzustellen in der Lage ist -, daß ein solcher Eingriff keine Aussicht auf Erfolg hat. Sollten sie sich damit nicht begnügen wollen und sich zum Beispiel unter Einschaltung eines donor für eine heterologe Insemination entschließen, so würden sie das Grundprinzip der Ehe verletzen, welches die totale, ausschließliche, voraussetzungslose gegenseitige Anerkennung jener tatsächlichen körperlich-geistigen und geistig-körperlichen Bestimmtheit ihrer Existenz durch die Ehepartner voraussetzt. Der Mann, der seine Zustimmung zu einer heterologen Insemination seiner Frau geben muß, wird zur Seite geschoben, ob dies nun in grober oder in äußerst taktvoller und vorsichtiger Weise geschieht. Er muß dem unbekannten donor platz machen, der körperlich befähigter ist als er selbst. Er wird in der tatsächlichen Bestimmtheit seiner Existenz durchaus nicht anerkannt. Søe vertritt die Ansicht, daß von seiten der christlichen Ethik gegen die heterologe Insemination keine Bedenken geltend gemacht werden können, wenn der Mann nach langer, ernsthafter überlegung nicht nur seine Zustimmung gibt, sondern die heterologe Insemination sogar wünscht[65]. Das Kind, das danach geboren wird, ist für ihn kein fremdes Kind, das er adoptiert, sondern das Kind jener Frau, die er liebt, und damit auch sein eigenes Kind. Søe widerspricht sich jedoch selbst. Wo er sich über die Möglichkeit einer Adoption äußert, führt er nämlich an, daß Mann und Frau in diesem Fall das gleiche Verhältnis zu dem adoptierten Kind haben. Dieses Gleichgewicht des Verhältnisses, in dem Mann und Frau zu dem Kind stehen, ist grundsätzlich gestört, sobald es mittels heterologer Insemination gezeugt wurde. Deswegen können wir Søe in seiner Befürwortung der heterologen Insemination nicht recht geben. Wir wollen jedoch auf eine überlegung hinweisen, die von ihm angestellt und in den meisten Fällen nicht beachtet wird. Søe weist nämlich darauf hin, daß eine kinderlose Ehe für die meisten Menschen eine Sorge ist, deren Last noch drückender wird, wenn sich erweist oder jedenfalls als wahrscheinlich herausstellt, daß die Ursache bei einem der beiden Ehepartner liegt. Das ist in der Tat eine überlegung, die

65. N. H. See, Artikel in: Kristue Medicinere, Sept. 1949; ArtikeIreihe in: Nationaltidende, 8., 16. en 29. Jan. 1952. Vgl. Betaenkning, usw. S. 24, 25.

man ernsthaft berücksichtigen muß. Bevor man, sei es von ärztlicher, sei es von seelsorgerlidier Seite, die Eheleute, deren Ehe kinderlos geblieben ist, auf die Möglichkeit einer künstlichen Befruchtung aufmerksam macht, ist zu bedenken, daß bei einer ärztlichen Untersuchung in der Regel zunächst einmal die praktische Durchführbarkeit geprüfl wird. Wenn der Befund beispielsweise auf Azoospermie des Mannes lautet und sich damit also herausstellt, daß die Ursache der Kinderlosigkeit bei ihm liegt, so bleibt der Grund nicht länger dahingestellt, sondern geht zu Lasten des Mannes. Auch der umgekehrte Fall, daß nämlich die Ursache der Kinderlosigkeit bei der Frau liegt, ist möglich, er scheint aber nach der medizinischen Statistik erheblich seltener vorzukommen. Wo die Ursache auch immer liegen mag, in beiden Fällen hat man viel gelernt und muß man viel leiden. Und es bedarf eines starken Glaubens und viel treuer Liebe, dieses Leid gemeinsam zu tragen, viel mehr, als wenn über die Ursache nichts bekannt wird. Wir weisen hierauf nicht deswegen hin, weil wir die homologe Insemination von vornherein so schwer belasten wollen, dáß man sie kaum noch in Betracht zieht, sondern weil wir vor einem vorschnellen Entschluß warnen wollen.

Wie dem auch sei, nach unserer überzeugung bedeutet die hererolege Insemination eine ernsthafle Gefährdung der ehelichen Gemeinschaft. Und diese Gefährdung ist um so ernsthafter, als ihr in so großem Ausmaß sorgfältige Vorbereitung und ruhige überlegung vorangehen müssen. Mann und Frau müssen sich einig sein über die Voraussetzungen, die man an die Wahl des donor knüpfen muß, mag dieser selbst auch unbekannt bleiben. Dieser theoretischen Auslese von seiren der Eheleute muß sich in übereinstimmung damit eine Auswahl durch den Arzt anschließen. Diese ruhige überlegung, dieses kühle Erwägen von allerlei Faktoren bewirkt, daß der Eingriff sich immer stärker und immer peinlicher als eine fundamentale Beeinträchtigung jener Totalität, Ausschließlichkeit und Voraussetzungslosigkeit herausstellt, mit der Mann und Frau sich in einer Ehe akzeptieren sollen. Wenn einer den anderen nur bis zu einem bestimmten Grade und, wie in diesem Fall, unter dem Vorbehalt anerkennt, daß für eine Empfängnis ein unbekannter Dritter herangezogen werden kann, so akzeptiert man sich im Wesentlichen nicht. Ehepaare, die sich für die heterologe Insemination entschließen, müssen sich klarmachen, daß ihr Zusammenleben nur unvollständig ist, mag es im übrigen auch noch so viele Lebensgebiete umfassen, und mögen beide sonst auch noch so viel zu einer wechselseitigen Bereicherung und Vertiefung ihres Lebens beitragen. Und ein unvollständiges Zusammenleben ist im Wesentlichen kein Zusammenleben! Mögen sie auch weiter ihren Weg gemeinsam gehen, im Hinblick auf die Empfängnis und die Geburt dieses Kindes, das niemals vollständig als »ihr« Kind gelten kann, gehen sie verschiedene Wege. Eine unheilvollere Gefährdung der Ehe als der höchsten Konkretisierung des Verhältnisses zwischen Mann und Frau kann man sich nicht vorstellen. Denn dieses Verhältnis ist grundsätzlich ein menschliches, d. h. ein mitmenschliches, welches schwerlich entscheidender getroffen werden kann als durch den genannten Vorgang. Anhänger haben ihn zwar mit einer Bluttransfusion oder einer Hornhautübertragung verglichen, aber dieser Vergleich hinkt. Die männlichen Geschlechtszellen, die mit dem Sperma übertragen werden, sind vom Spender des Spermas erblich belastet. Wenn eine männliche Geschlechtszelle (Spermatozoon) mit einer weiblichen Geschlechts-

zelle (Eizelle) zu einer befruchteten, Eizelle oder Zygote verschmilzt und die Frucht sich gedeihlich entwickelt, so daß ein Kind zur Welt kommt, dann tritt der unbekannte donor in der Person dieses Kindes in Erscheinung. Die Zweisamkeit der ehelichen Gemeinschaft, die sonst in dem Kind erst ihre Krönung und Bestärkung erfährt, wird damit zerstört. Jede Kritik an der hererologen Insemination wird sich vornehmlich und in erster Linie hiergegen richten müssen. Die Menschlichkeit des Menschen wird dadurch bedroht. Die Begegnung der Geschlechter, die so stark subjektiv und persönlich gefärbt ist und sich gerade dadurch als ein eminent menschliches Verhältnis offenbart, wird durch ein vollkommen unpersönliches, objektives, sachlich-technisches Verfahren ersetzt. Es gibt zu denken, daß man gerade in den Ländern, wo die Technisierung des öffentlichen Lebens die größten Fortschritte gemacht hat, dem genannten Verfahren am unkritischsten begegnet. Und es ist die Aufgabe der christlichen Ethik, in sachlichen und wohlfundierten Ausführungen darauf hinzuweisen, daß das große Problem der künstlichen Insemination nicht nur in dem Eingriff als solchem liegt, sondern ebenso in der arglosen und problemlosen Selbstverständlichkeit, mit der man sich seiner bedient.

Ganz abgesehen von dieser Seite des Problems erheben sich noch genug Bedenken. Der Rahmen dieses Artikels läßt ein tieferes Eindringen in diese Problematik nicht zu, und wir begnügen uns deswegen mit einigen kurzen Andeutungen. Wir möchten die Aufmerksamkeit in der Hauptsache auf den donor lenken, der das Sperma liefert und sonst unbekannt bleibt, auf den Vater, der Vater wird, ohne es zu sein, und auf das Kind, das sein Leben mit einer Fiktion beginnt. Die Anhänger erklären immer wieder, daß der donor unbekannt bleiben muß. Sie wollen jede gefühlsmäßige Bindung zwischen der inseminierten Frau und dem möglicherweise gezeugten Kind auf der einen und dem donor auf der anderen Seite von vornherein ausschließen. Das Kind muß den Mann seiner Mutter für seinen Vater halten, und es muß dem Mann so einfach wie möglich gemacht werden, das Kind seiner Frau und des unbekannten Dritten für sein eigenes zu halten. Es muß gleichfalls verhindert werden, daß die Frau, möglicherweise Jahre nach der Insemination, die Verbindung mit dem donor sucht.

Die Insemination mit einer Spermamischung, die von verschiedenen Personen herrührt- dem sog. Spermacocktail -, ist wohl eine der raffiniertesten Methoden, um die Anonymität des donors zu garantieren. Wer garantiert aber, daß sich Mann und Frau nicht trotz aller dieser Vorsichtsmaßnahmen oder gerade deswegen in Gedanken unablässig mit dem namenlosen Spender des Spermas beschäftigen? Man braucht kein großer Menschenkenner zu sein, um nicht ernstlich mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der unbekannte donor sie zeit ihres Lebens quälen wird.

Wenn der donor unbekannt bleiben soll, so lastet auf den Schultern des beratenden Arztes eine hohe Verantwortung. Es wundert uns nicht, daß in der Literatur von Ärzten die Rede ist, die anfänglich der heterologen Insemination wohlwollend gegenüberstanden, ja, sie auch anwandten, die sich aber später entschieden gegen diese Methoden wandten, da sie inzwischen sehr betrübliche Erfahrungen gemacht hatten. Der donor muß überdies den an seinen körperlichen Zustand und seine gesamte Persönlichkeitsstruktur gestellten hohen Anforderungen entsprechen. Wie soll man aber jemanden beurteilen, der gegen

Bezahlung[66] mithilft an der Erzeugung eines Kindes, das ihm weiter vollkommen unbekannt bleiben wird, und um das er sich nicht kümmern darf und auch überhaupt nicht kümmern kann? Dennoch bestimmt er die erbliche Anlage des Kindes mit. Denjenigen, der das Sperma liefert, nennt man den donor, ganz in übereinstimmung mit der Bezeichnung desjenigen, der das Blut für eine Bluttransfusion spendet. Wie so häufig, gilt auch hier: Nomen est omen (der Name ist ein Wahrzeichen). Die Tatsache, daß man in beiden Fällen den Spender mit der gleichen Bezeichnung »donor« nennt, läßt bereits darauf schließen, daß man zwischen einer Spende von Sperma für eine Insemination und einer Spende von Blut für eine Bluttransfusion keinen derart fundamentalen Unterschied zu sehen vermochte, daß man sich davon bei der Nomenklatur hätte leiten lassen. Man darf doch wohl nicht annehmen, daß man sich dieses fundamentalen Unterschiedes zwar bewußt war, ihn aber absichtlich hat abschwächen wollen, indem man sich eines Wortes bediente, das dank der Arbeit des Bluttransfusionsdienstes bereits Allgemeingut geworden ist und damit durchaus günstige Gedankenverbindungen hervorzurufen pflegt. Das Wort donor läßt an einen Retter in der Not denken, der seinem in Not befindlichen Mitmenschen etwas von seiner Lebenskraft überläßt. Thielicke hat darauf hingewiesen, daß sich im Hinblick auf den Spermator, wie er den donor nennt, die Parallele zur Prostitution aufdrängt. »Denn auch hier wird der Geschlechtsvorgang anonym und personlos. Die Prostituierte wechselt ihre Partner beliebig, gerade weil sie keine personenhaften Bindungen besitzt und weil die Auswahl dieser Partner nicht unter dem Gesichtspunkt der Kommunikation, sondern des Honorars erfolgr".« Das Wort donor weist jedoch mit den Assoziationen, die es hervorruft, in eine andere Richtung. Man darf sich daher durch dieses Wort nicht allzu arglos auf eine falsche Fährte führen lassen, sondern muß sich immer den Unterschied vergegenwärtigen, der besteht zwischen einer Spermaübertragung und allen anderen Formen der übertragung lebender Zellen von einem menschlichen Körper auf den anderen. »Die Besonderheit der Geschlechtszellen bei Mann und Frau macht es unmöglich, sie mit der Blutflüssigkeit oder den Hornhautzellen bei einer Hornhautübertragung zu vergleichen. Letztere werden durch die Absonderung vom Ganzen gewissermaßen -personfremd-, d. h., sie verschmelzen völlig mit dem anderen Körper und gehören in keiner Weise mehr zu dem früheren. Verschmilzt aber eine Samenzelle mit dem weiblichen Ei, so taucht der zuvor als Person nicht zwischen die Eheleute getretene -Dritte, im Kinde mit unvorhergesehener und nicht mehr zu beseitigender Deutlichkeit auf[68].« Aber es stellen sich noch mehr Fragen. Wie wird der Pseudovater auf die Ankunft und später auf die Anwesenheit des Kindes reagieren? Mayer weist darauf hin, daß das »fremde- Kind, der »Eindringling«, den Mann fortwährend an seinen Mangel erinnern wird und so der Anlaß zu einem Haßkomplex sein kann[69]. Er nennt Vorbilder aus der medizinischen Literatur und teilt die Ansicht eines bekannten amerikanischen Gynäkologen

66. Die Beträge, die in der Literatur genannt werden, differieren stark und lassen sich schwer nachprüfen. W. J. Bruins, a. a, O., S. 139 nennt eine Bezahlung zwischen 5 und 15 Dollar (in Amerika), Frau Diemer-Lindeboom sogar einen Betrag von 50 Dollar, den sie wahrscheinlich von Hijmans übernommen hat. Vgl. F. T. Diemer-Lindeboom, a. a. O., S. 38 und den Artikel von A. Hijmans in der Zeitschrift Zedenopbouw vom Nov, 1949, zitiert in Zedenopbouw etc., S. 11.

67. Helmut Thielieke, a. a, O., S. 15. 68. Stellungnahme usw., S. 4. 69. August Mayer, a. a. O., S. 360.

mit, derzufolge man in fünfzig Prozent der Fälle, in denen der Mann seine Zustimmung gegeben hat, mit einem Umschwung seiner Einstellung rechnen muß70. Was geschieht, wenn das Kind den Erwartungen nicht entspricht? Kommt es nicht in eine besonders ungünstige Position, in erster Linie seinem »Vater«, möglicherweise aber auch seiner Mutter gegenüber? Werden Mann und Frau in der Lage sein, das Geheimnis seiner Herkunft geheimzuhalten? Das ist zumindest zweifelhaft! Wie schnell können sich unvorhergesehene Komplikationen ergeben! Wenn sich zum Beispiel anläßlich einer bevorstehenden Heirat des auf dem genannten Wege gezeugten Kindes Schwierigkeiten ergeben auf Grund seines vermuteten biologischen Verhältnisses zu seinem Pseudovater und infolge einer vermeintlichen erblichen Abweichung oder einer ungünstigen erblichen Prädisposition dieses Kindes, dann kann sich der Erblichkeitsfaktor, den man hatte ausscheiden wollen, gerade in entgegengesetzter Richtung auswirken. Diejenigen, die von dem Geheimnis seiner Zeugung unterrichtet sind, stehen dann vor der Wahl, entweder das Kind die Bürde jenes Entschlusses tragen zu lassen, den seine »Eltern« vor Jahren gefaßt haben, und es im Hinblick auf die näheren Umstände seiner Herkunft weiter im Ungewissen zu lassen, oder es mit einem Schlage den zahlreichen Problemen gegenüberzustellen, die auftauchen, sobald es über die Einzelheiten seiner Geburt unterrichtet wird'". Man braucht nicht viel Phantasie dazu, um sich auszumalen, wie schwierig eine solche Situation sowohl für die »Eltern« als auch für »ihr« Kind sein muß. Sie bedeutet einen ethischen Konflikt von ungeheurem Ausmaß. Wer sich mit der Literatur vertraut macht, kann sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Anhänger nicht mit einer solchen Konsequenz gerechnet haben. Das gesamte geistige Klima, das den Menschen im heutigen technischen Jahrhundert umgibt, ist bereits so stark vom Geist der Versachlichung aller Lebensverbände bestimmt, daß man jenes Organ, das den Menschen vor einer solchen gefährlichen Situation warnen könnte, nach und nach zu verlieren droht. Der »technical approach« (die Gewohnheit, technisch an die Dinge heranzugehen) ist den Menschen derart in Fleisch und Blut übergegangen, daß man alles nach dem wirtschaftlichen Vor- oder Nachteil bewertet. Man hat sich derartig stark an die Sphäre des Diensthauses einer technisierten Gesellschaft gewöhnt, daß man sich oft gar nicht mehr davon befreien möchte. Dennoch wird die christliche Ethik, gerade weil sie eine *christliche* Ethik sein will, die Menschen dazu aufrufen. Sie wird es so deutlich wie möglich zu erklären versuchen, daß die Freiheit in Christus nicht nur heißen kann, der Mensch mache sich guten Gewissens, das heißt in einer im Glauben auf sich genommenen Verantwortung, die Errungenschaften von Wissenschaft und Technik zunutze, sondern auch, daß er an einer bestimmten Stelle mit gutem Gewissen entschieden »nein« sagen kann, wenn ihm der Gebrauch dieser Errungenschaften angeboten wird. Denn Freiheit heißt: Verantwortung, Mandatarschafl'". Und diese Ver-

---

70. Ebendort. Er verweist auf die Frankfurter Allg. Zeitung Nr. 237 vom 12. 10. 1953, S. 5 und Weltwoche, 1949, Nr. 835, S. 7.

71. Hierauf wird durch den Psychologen William Brown in der unter 21 zitierten Veröffentlichung hingewiesen. Der Schock kann für das Kind sehr unheilvoll sein. Vgl. Art. Human Ins., Report a. svo., S. 28. Auch Bizzarrini weist darauf hin: Bizzarrini: La fecondazione artificiale. Minerva Medica, Anno XLVI, Vol. 1, Nr. 1 (6. Jan. 1950). Vgl. Hans Dölle, a, a, 0., S. 238, Anm, 169.

72. Vgl. H. v. Oyen: Evangelische Ethik, I (Grundlagen). Basel o. J., spez. S. 146-148.

antwortung bringt mit sich, daß man niemals mit nahezu kritikloser Selbstverständlichkeit alles das, was Wissenschaft und technische Entwicklung an neuen Möglichkeiten anzubieten haben, annimmt. Wer christlich denken und handeln will, fragt zunächst nach dem guten, wohlgefälligen und vollkommenen Willen Gcttes'". Man muß dabei aber bedenken, daß die christliche Ethik nicht nur die Gebiete berührt, wo Mensch und Mitmensch sich begegnen, sondern sich auch auf das Verhältnis des Menschen zum Tier und auf das Verhältnis des Menschen zur sogenannten leblosen Natur erstreckt. Denn sie beschäftigt sich damit, wie der Mensch sich zur Gesamtheit der geschaffenen Wirklichkeit verhält. Stellt er sich hochmütig über diese durch Gott, den Vater unseres Herrn Jesus Christus, geschaffene Wirklichkeit, oder lebt er in dem Bewußtsein, daß er dort hineingestellt und selbst ein Teil davon ist, sei es auch auf eine ganz besondere Art? So wie auch das Tier, sein Mit-Geschöpf, dort hineingestellt ist und ein Teil davon ist und auch der "tote Stoff" daran teilnimmt. Ist er von dem Bewußtsein durchdrungen, daß er von Gott, dem Schöpfer (denn erschaffen heißt zugleich scheiden, ordnen), in einer ganz bestimmten Weise in die Gesamtheit der geschaffenen Wirklichkeit gestellt wurde, dann schließt das ein, daß er von dem Bewußtsein durchdrungen ist, nicht darüberzustehen, daß er also nicht nach seinem Belieben damit schalten und walten kann. Die sinnlose Materialversdrwendungt-in der modernen Gesellschaft ist vom Standpunkt der christlichen Ethik aus genauso bedenklich wie der Mangel an Ehrfurcht vor allem Lebendigen.

Spricht die Heilige Schrift aber nicht von einer dem Menschen verliehenen Herrschaft über alle Geschöpfe, die ihn umringen? Gewiß! Aber diese Herrschaft ist nicht unbeschränkt, und sie trägt dienenden Charakterts. Die Erde wurde dem Menschen anvertraut, damit er sie erhalte und versorge, indem er jedes Geschöpf seiner Art entsprechend mit Ehrfurcht behandele. Und wenn Geschöpf-Sein bedeutet: Leben durch die Güte Gottes, des Schöpfers, dann bedeutet es auch, daß das Tier seiner Art entsprechend ebenso daran teilnimmt wie der Mensch. Unter diesem Gesichtspunkt wird die Bemerkung verständlich, daß künstliche Insemination bei Tieren auch ein menschliches und damit ethisches Problem seiTI. Es wird auch höchste Zeit, daß die christliche Ethik jener gedankenlosen Unbesonnenheit und Selbstverständlichkeit Einhalt gebietet, mit der man heutzutage diese Methode aus ganz nüchternen überlegungen heraus anwendet. Das Tier ist kein Gebrauchsgegenstand, den man lediglich auf Grund von sachlichen und wirtschaftlichen überlegungen benutzt. Aus der Art und Weise, wie der Mensch sein Mit-Geschöpf, das Tier, behandelt, zeigt sich, bis zu welchem Grade er bereits dem Geist der Technisierung und Rationalisierung der modernen Gesellschaft zum Opfer gefallen ist oder wieweit er seine Unabhän-

73. Röm. 12, 2.

74. Man denke nur an die ungeheuren Mengen Kriegsmaterial, die im letzten Weltkrieg überall in der Welt von den kämpfenden Parteien hinterlassen wurden. Es geht dabei nicht nur um den Geldwert, denn was ist Geld? Es geht vielmehr um die grenzenlose Verachtung des »toten Materials«, des Blutes, des Schweißes und der Tränen von Millionen Menschen, das in dem angefertigten Material investiert worden ist. Man denke auch einmal an die stets umfangreichere Produktion von Produkten, die zu einmaligen Gebrauch bestimmt sindl

75. Vgl. dazu, was Barth darüber schreibt. Karl Barth: Die kirchliche Dogmatik, IUf4. Zollikon-Zürich 1951, S. 396-404.

76. S. Anm. 5.

gigkeit bewahrt hat. Aber wie viele sind denn unabhängig geblieben? Wie viele sind nicht gefesselt mit den Ketten moderner Sklaverei? Das Denken in Geldrnaßstäben, die abgöttische Verehrung von Effizienz und Ertrag, die Beurteilung der Brauchbarkeit von Menschen, Tieren und Dingen nach rein wirtschaftlichen Maßstäben nimmt von Tag zu Tag zu. Dies ist eine moderne Version vom »Seufzen der ganzen Schöpfung«, dem man nur wenig Aufmerksamkeit schenkt, so daß auch die »Hoffnung« einen schweren Stand hat, »daß auch die Kreatur frei werden wird von dem Dienst des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes«?", Die christliche Ethik hat die Aufgabe, zu erläutern, daß die christliche Freiheit einschließt, daß man es ablehnen kann und es in bestimmten Fällen sogar ablehnen muß, seine Freiheit aufs Spiel zu setzen.

Wenn wir also auf unser Thema zurückkommen und die heterologe Insemination als eine Pervertierung der Ehe als Liebesgemeinschaft betrachten, so wollen wir die Ehe als Liebesgemeinschaft nicht zu einem legalistisch-formalistischenPrinzip erheben. Denjenigen, die sich in dieser Angelegenheit entscheiden müssen, soll damit auch nicht von vornherein die Entschlußfreiheit und damit die Verantwortung genommen werden, vielmehr sollen sie mit dem größten Nachdruck darauf hingewiesen werden, daß sie auf Grund ihrer Entscheidungsfreiheit, und damit ihrer Verantwortung, diese Freiheit auch verspielen können, indem sie in ihrem Verhältnis als Mann und Frau zueinander als auch in ihrer beider Verhältnis zu Gott als Mensch, als Person, d. h. als Subjekt, leben und handeln. Wir beabsichtigen durchaus nicht, die formalistische Argumentation, durch die die christliche Ethik so oft die menschliche Sehnsucht nach einer vertrauenswürdigen Autorität zu befriedigen suchte, wiederauferstehen zu lassen, weil sich die christliche Ethik damit zwischen den Handelnden und den sich auf sein Handeln besinnenden Menschen und Christus stellt, weil sie ihm damit Freiheit und Verantwortung nimmt und selbst zum Abgott wird. Aber gerade weil wir christliche Ethik, d. h. Ethik der Freiheit, üben wollen, müssen wir auf die Pervertierung der Ehe als Liebesgemeinschaft durch die heterologe Insemination hinweisen. Diese Pervertierung besteht darin, daß der Mensch von einer Person zu einem Fall degradiert wird. Ein Exemplar, das notfalls durch ein anderes, sich besser in die Situation einfügendes und für einen bestimmten Zweck besser geeignetes Exemplar ersetzt werden kann. Der Mensch wird zum Objekt. Wo das geschieht, hat er seine Freiheit verloren und ist er ein Sklave geworden, so glatt und verführerisch sich diese Sklaverei von außen auch immer ausnehmen mag.

Die Anhänger einer künstlichen, heterologen Insemination weisen immer wieder darauf hin, wie unglücklich viele Frauen durch fehlende Mutterschaft werden. Tatsächlich verbirgt sich hier unsägliches Leid, in bestimmten Fällen mitverschuldet durch die Gesellschaft. Vielen Frauen bedeutet Kinderlosigkeit täglich neues Leid. Was kann man in solchen Fällen tun? Soll man ihnen aus Mitleid die künstliche Insemination empfehlen? Wir müssen sehr vorsichtig sein. Es gibt auch eine Barmherzigkeit, die im Grunde grausam ist, so wie eine scheinbare Härte barmherzig sein kann. Das soll nicht heißen, daß es nicht Grund genug gibt, sich um das Leid kinderloser Frauen zu kümmern. Immerhin könnten wir ihnen vielleicht schon damit einen Gefallen tun, indem wir uns immer nach-

rr. Röm. 8,18-23.

drücklieber gegen eine weitverbreitete naturalistische Auffassung der Ehe und der Bestimmung der Frau wehren, nach der eine kinderlose Frau, verheiratet oder nicht, mit einer gewissen Teilnahme zu einem Wesen gestempelt wird, das seine »Besrimmung« verfehlt hat. Diese biologisch-naturalistisch orientierten überlegungen sind es, die das Mitleid für die kinderlose Frau - und auch ihr Selbstmitleid - unnötig verstärken. Christliche Nüchternheit ist in diesem Fall gleichzeitig Barmherzigkeit!

Als das britische Oberhaus sich gegen die heterologe Insemination aussprach", verteidigte es mehr als nur eine ehrwürdige Tradition und die Notwendigkeit, die Herkunft eines jeden rein zu halten und deutlich erkennbar zu machen. Es hat nicht nur die Gefahr der Inzucht bannen wollen - und sogar einer völlig unkontrollierbaren Inzucht, die gegeben ist, sobald die heterologe Insemination in größerem Ausmaße angewandt wird. Es hat die Menschlichkeit des Menschen in Schutz genommen, sei es bewußt und mit überlegung, sei es auch in einer durch die Tradition gewonnenen Intuition. Durch seine Haltung hat es gezeigt, daß der Mensch, wenn er Wert darauf legt, tatsächlich menschlich zu leben und zu handeln, nicht unbedingt und zwangsläufig die Errungenschaften der experimentellen Veterinärbiologie sich selbst und seinen Mitmenschen aufzuerlegen braucht, sondern die Freiheit besitzt, diese Errungenschaften abzulehnen.

PI. t». F. Bloembo] *Bergum, Fr. (Niederlande) Noordersingel66*

Pressefreiheit! Narrenfreiheit?

von

CHRISTOPH VON IMHOFF

Die Zeit, in der auch in Deutschland der Glaube an das gedruckte Wort als einer siebten Weltmacht unbestritten war, ist noch nicht lange vorüber. Das waren die Tage, in denen es innerhalb des Deutschen Reiches nicht nur irgendwie lebende Bürger, sondem Staatsbürger gab, die auf diesen Staat, auf dieses Reich etwas hielten. Sie haben dem gedruckten Wort die Wirksamkeit und damit dem Journalisten erst die Möglichkeit zu seinem Wirken verliehen. Der totale Zusammenbruch nach dem zweiten Weltkrieg, die Vertreibung und Umsiedlung von Millionen von Menschen, die Wurzellosigkeit, in die der Mensch dadurch hineingestoßen worden ist, hat das Heimat- und Staatsgefühl verlorengehen lassen. Der Staatsbürger wurde zum Bürger, der dem Staat mit dem äußersten Mißtrauen begegnet. Damit aber hat auch der Journalismus seine ursprüngliche Macht verloren. Man bringt dem gedruckten Wort nicht mehr jenes schrankenlose Vertrauen entgegen wie in den Zeiten des Kaiserreiches oder der Weimarer Demokratie, weil der Bürger von heute erleben mußte, wie - zu Hitlers Zeiten - das gedruckte Wort rücksichtslos korrumpiert und zum Propagandamittel egozentrischer und nationalistischer Ziele ausgemünzt worden ist, ohne daß er selbst es merkte.

78. The Parliamentary Debates (Hansard), House of Lords, Session 1948, 1949, III, 400, 401.

Hand in Hand mit dieser Entwicklung ging natürlicherweise auch eine Umstrukturierung der gesellschaftlichen Ordnung. Es gehört zu den Kennzeichen unserer Tage, daß die Autorität alter, individueller Art im Schwinden begriffen ist. An ihre Stelle tritt die kollektive Autorität großer Verbände und Gruppen. War früher der Name einer Persönlichkeit für die Begründung eine echten Autorität von Bedeutung, so ist es heute eben der anonyme, aber mit sozialer Macht ausgestattete Verband. Diese soziologische Umschichtung traf zwangsläufig den Leserkreis der Zeitungen. Sie bildete ihn um und damit eben auch die Erfordernisse und Bedingungen der Zeitungen.

Schließlich begegnet sich diese Neugliederung der Gesellschaft, in der wir noch immer begriffen sind, mit einer ungeahnten technischen Entwicklung, die vorwiegend die öffentliche Meinungsbildung in Mitleidenschaft zieht. Das menschliche Auge wird ganz anders als früher von einer Anzahl jüngerer publizistischer Mittel beansprucht und vom gedruckten Wort abgelenkt. Hier wären zu nennen das Kino, die illustrierten Zeitungen, die Tag und Nacht auf den Normalleser einer Tageszeitung einstürmende Licht- und Bildreklame und schließlich das Fernsehen, das - anders noch als das Kino - die ganzen Sinneskräfte des Menschen täglich beeinflußt und das offenbare optische Bedürfnis des Menschen noch verstärkt. Der Rundfunk und das Fernsehen nehmen das menschliche Gehör in Anspruch, blockieren es zuweilen derart, daß das Wort in seiner ursprünglichen Kraft entwertet wird und gewöhnen es so an die »Geräuschkulisse«, so daß man mit einigem Recht heute bereits von einer Berieselungsanlage spricht.

Hierher gehört auch die rasende Entwicklung der Zeitungstechnik. Der Vierfarbendruck ist heute bereits weithin eine Selbstverständlichkeit. Die Technik ist heute in der Lage, Nachrichtentexte von einer Zentralredaktion in der Stadt X mittels Fernschreiber in die Setzmaschinen der Stadt Y hineinzuschreiben. Das heißt machtpolitisch gesehen, daß eine relativ kleine Gruppe von Redakteuren und Verlegern in der Lage wäre, eine bestimmte Zeitung zu ein und derselben Stunde in einigen Dutzend Großstädten erscheinen zu lassen und damit die öffentliche Meinung zu lenken, zu beeinflussen und zu beherrschen. Mindestens ebenso gefährlich ist die dem Leser entgegenkommende Neigung, die übliche Spaltenbreite der Zeitung erheblich zu verringern, die Zahl der Spalten auf einer Zeitungsseite also zu vergrößern; denn damit steht der Redakteur vor der durch die Bildwirkung notwendig gewordenen Verkürzung des Textes. Das heißt: die Meldungen und Berichte müssen kurz sein, weil sonst ein dem Leser ins Auge springender lebendiger Zeitungsumbruch nicht mehr möglich ist. Das aber wiederum bedeutet Konzentrierung der Nachricht auf ein Maß, das sich oft nicht mehr verantworten läßt, weil nicht jedes Geschehen in der Welt in nur wenigen Zeilen beschrieben, die Analyse eines politischen Vorgangs als Voraussetzung für eine echte Meinungsbildung nicht in zwei oder drei kleinen Absätzen vollzogen werden kann. Im Endeffekt also käme man dann dahin, daß wohl derjenige, der über die entsprechenden Nachrichtenmittel verfügt, die Einzelheiten in der politischen und geistigen Entwicklung kennt und sie beurteilen kann, daß er den Leser aber darüber aus technischen Notwendigkeiten heraus im unklaren lassen muß und ihm nur eine mehr oder weniger grobschlächtige Polemik offerieren kann, die dann als Meinungsbildung gewertet wird.

Wenn gesagt wird, es sei die Aufgabe des Journalisten, beim Leser »erzieherisch« im Sinne der Meinungsbildung einzuwirken', so steht dem, durch die technische Entwicklung bedingt, die Tendenz gegenüber, den Leser nur noch fragmentarisch zu unterrichten und ihm damit die Möglichkeit zur eigenen Meinungsbildung zu nehmen. Die Zeitung würde sich demnach ihrer Initiative zur Bildung von Staatsbürgern berauben, die man als eine vordringliche Aufgabe der Publizistik ansieht. Freilich hat diese Aufgabe, wenn man sie überhaupt anerkennt, eine Schattenseite. »Erziehungsaufgabe« der Presse *kann* bedeuten) die Eigenverantwortlichkeit des Menschen aufzuheben und der Führung des Menschen durch die Presse den Weg zu bereiten. Das aber wäre in jedem Fall der Anfang zu einer totalitären Staatsführung. »Erziehungsaufgabe« *darf* also nur so verstanden werden, daß der Journalist dem Leser die Möglichkeit einer umfassenden Information gewähren muß. Das aber setzt voraus, daß auch den Journalisten jenes Maß an Informationsfreiheit gewährt wird, auf Grund dessen eine Orientierung der Leserschaft überhaupt erst möglich wird.

Hier aber tun sich nun - seit Jahr und Tag bemerkbar - hintergründige Diktaturen auf) die dem Journalisten und seinem Amt gegenüber der öffentlichkeit im Wege sind. Der wichtigste Diktator ist der Leser selbst und sein Geschmack. Es ist nur zu verständlich, daß er nach den schweren Erlebnissen der Vergangenheit und bei der überbeanspruchung des Einzelmenschen in der Gegenwart dazu neigt) neben den notwendigen politischen Nachrichten dem »Menschlichen«, dem Einzelschicksal, den Vorrang zu geben. Das Entscheidende bei der Erfüllung dieses Leserbedürfnisses durch den Journalisten ist nun die Methode. Wird die Privatsphäre des Menschen respektiert oder wird sie neugierig und penetrant überschritten? Das Einzelschicksal kann beispielhaft im Guten sein. Es kann aber ebenso sensationell dargestellt werden und damit Moral, Gesellschaftszusammenhang und Jugend gefährden. Hier also kommt es darauf an, von welcher Grundhaltung her der Journalist einem legitimen Leserbedürfnis entgegenkommt. Störenfried der Gesellschaft zu sein, ist sehr leicht. Aufzubauen im Sinne eines sauberen und sozial gesunden staatlichen Organismus, ist überaus schwer.

Kalkuliert man ein, daß diese Art von Journalismus heute besonders gefragt ist - mehr gefragt als die des politischen Kommentators oder Analytikers - und daß seine Produkte täglich - im Gegensatz zu den mehr oder weniger ortsgebundenen Tageszeitungen - in Auflagen von Millionen an die öffentlichkeit herangetragen werden (Höchstauflage einer Tageszeitung in der Bundesrepublik etwa 350000, Höchstauflage einer Boulevardzeitung in der Bundesrepublik rund 3,5 Millionen), so erkennt man auch zugleich das Maß an Verantwortung, das dieser jüngsten Sparte des Journalismus heute in einem Staatsgefüge zufällt. Ihre Entwicklung wird davon abhängen, ob der Journalist in solchen Blättern seinen Beruf nur als ein Erjagen von Sensationen, als nackten Broterwerb, oder als Berufung mit aller dazugehörigen Verantwortung versteht.

Auf der Rückseite dieser neuen Form des Journalismus, die sich als Gegebenheit nicht mehr hinwegdiskutieren oder entfernen, wohl aber zum Guten überwinden lassen könnte, steht eine ebenso neuartige Entwicklung in der Beschaffung des »menschlichen« Nachrichtenmaterials, der Story. War bisher der Auslandskorrespondent in den großen Städten

1. So Prof. Jacobs in nachfolgendem Beitrag.

der Welt der Mann, der für die großen Tageszeitungen direkt oder für die kleinen über die Nachrichtenagenturen die politische, geistige und wirtschaftliche Entwicklung sorgfältig verfolgte und verantwortungsvoll berichtete, so ist es für die Boulevardblätter nunmehr weithin der Korrespondent in den kleinen Provinzorten. Er weiß mehr von den gesellschaftlichen Entwicklungsvorgängen, mehr von den menschlichen Schwächen und Sensationen, von den Unglücken und Widerwärtigkeiten des Alltags zu melden als der Korrespondent in den Weltstädten. Das aber bedeutet die Wertminderung der politischen Nachricht, des geistesgeschichtlichen Berichts, des Feuilletons alten Stils. Es bedeutet vielleicht einmal den Vorrang der Provinznachricht vor derjenigen, die das politische Geschehen umreißt. Das aber hieße, daß wir einer Entwicklung gegenüberstehen, die nicht mehr den Staatsbürger fördert, sondern den Spießbürger.

Wir hätten es also - wenn die Entwicklung tatsächlich so ablaufen sollte - mit einer weitgehenden Entpolitisierung der Zeitung zu tun. Das ist an sich nichts Neues. Schon in der Zeit der Weimarer Republik war der Hang dahin erkennbar, ja schon in der Kaiserzeit. Die Generalanzeigerpresse war der Typ des politisch im Grunde nicht mehr verantwortlichen Organs. Dieser Typ von Zeitung - der nicht immer den Namen »Generalanzeiger« trug, während mancher, der ihn trug, nicht zur Kategorie gehörte - brachte Nachrichten quer durch alle politischen Schichtungen und Strömungen, öffnete mit seitenlangen Berichten dem Nationalsozialismus den Weg einfach deshalb, weil diese Verlage der Vergangenheit keine Leser und keine Inserenten zu verlieren wünschten. Man mußte allen gerecht werden, um an allen zu verdienen, und leistete so ungewollt einer politisch verhängnisvollen Entwicklung Vorschub. Wir treffen diesen Hang auch heute wieder in manchen der in der Bundesrepublik erscheinenden Tageszeitungen. Mehr und mehr treffen wir auf den Typ der sog. »Unabhängigen Tageszeitung« im Firmenschild. Unabhängig - das kann heißen, niemandem verpflichtet, keiner Partei, keiner Gruppe dienlich, um in Wirklichkeit Leser und Inserenten aus allen Parteien, Kreisen und Gruppen zu chartern und so das Unternehmen wirtschaftlich rentabel zu machen. Verlage dieser Art fragen sich zwei- und dreimal, ob sie sich im redaktionellen Kommentar gegen eine bestimmte Partei- oder Wirtschaftsgruppierung wenden sollen, wenn dadurch ein Abonnenten- oder Inserentenschwund eintreten könnte. In derartigen Blättern trifft man auch die Groteske an, daß das Feuilleton möglicherweise auf hoher moralischer Warte steht, der Anzeigenteil aber niedriger Reklame zugängig ist, die nicht weit entfernt liegt von »Sex und Crime«, daß also weniger der Text, wohl aber der Inseratenteil einer Zeitung jugendgefährdend wirken kann. Wir werden hier zuweilen Zeuge einer bedenklichen Entwicklung, die dem politischen, geistigen und auch religiösen Neutralismus aus rein materiellen Erwägungen heraus und damit der Charakterlosigkeit in der öffentlichen Meinungsbildung Vorschub leistet.

Der Hinweis auf solche Gefahren, die gemäß unseren Erfahrungen durchaus in der Lage wären, Staatskrisen zu beschleunigen, soll nun keineswegs bedeuten, daß es Aufgabe der Journalisten wäre, Nachrichten über wichtige Vorgänge zu unterdrücken. Ein Journalist hat die Aufgabe, seine Leserschaft rückhaltlos über wichtige Vorgänge und Entwicklungen aufzuklären. Von der platten Sensation abgesehen, hat er die Pflicht, dem

Leser alles zu sagen. Für ihn gibt es keine Tabus. Er muß an Nachrichten das Wichtigste objektiv und ohne eingearbeiteten Kommentar wiedergeben. Er muß aber - entsprechend seiner eigenen Verantwortung als ein wesentliches Korrektiv im demokratischen Staatswesen - zu der Nachricht den entsprechenden Kommentar pflegen, der dem Leser jederzeit die Möglichkeit gibt, den Hintergrund der Nachricht, ihre gefährliche oder ihre gute Seite zu erkennen. Das mag ihn oftmals in Gewissenskonflikte mit seinem eigenen Verlag oder in Auseinandersetzungen mit Staats- oder Parteiführungen bringen; Auseinandersetzungen, die für ihn deshalb so schwerwiegend sind, weil er in den allermeisten Fällen ein wirtschaftlich abhängiger Mensch ist, weil oftmals von ihm verlangt wird, das Partei- oder Gruppengewissen dem eigenen Gewissen überzuordnen.

Hier treten jene Fälle in Erscheinung, unter denen der Christ in der Redaktion - an sich schon ein zur Einsamkeit verurteilter Mensch - mit am meisten zu leiden hat. Verfolgt er seinen publizistischen Auftrag als Christ, als Glied seiner Kirche, so sieht er sich nur allzu häufig einem inneren Zwiespalt gegenüber. Denn angesichts des Ost-West-Gegensatzes, in den der Publizist in Westdeutschland unmittelbar hineingestellt ist, muß er es erleben, daß die Politik häufig den kirchlichen Auftrag zu überflügeln droht. Wir stehen nun einmal vor der Gefahr, daß wir unseren kirchlichen Auftrag nur noch unter politischen Aspekten sehen und daß die Betonung der Gemeinsamkeit beider Konfessionen innerhalb der Christlichen Demokraten zu einer Art Glaubensersatz wird, der das tatsächliche Getrenntsein überkleistert. Das heißt, daß der journalistische Auftrag für die Kirche nur dort publizistisch voll erfüllbar ist, wo er - wie etwa im Kampf der EKD-Synode gegen die Regierung der Sowjetzone um die Militärseelsorge oder im Kampf um den 8. Kirchentag in Thüringen - im Ost-West-Gegensatz begründet liegt. Hingegen wird die Auseinandersetzung z, B. um die Wehrdienstverweigerung bereits ein Stück parteipolitischer Gegensätzlichkeit innerhalb der Bundesrepublik. Das führt dazu, daß das Problem für die nach der sozialistischen Seite neigende Presse zum Argument gegen die Regierung wird, für die zur Regierung neigende Seite höchstens Notizen oder bereits eine Polemik gegen die Opposition abwirft. Das eigentliche Gewissensproblem aber, das dahinter verborgen ist, kommt nicht mehr zum Austrag. Hier wird jene Liste von Tabus, hier wird jener Konformismus sichtbar, der die Journalistik in der Bundesrepublik zu lähmen droht. Dabei ist es gleichgültig, ob es sich nun um einen Konformismus nach »links« oder um einen nach »rechts« handelt. Das geht bei der Auseinandersetzung um den Regierungschef an und endet bei der Auseinandersetzung mit dem Marxismus, die oftmals eben nur noch oberflächlich und politisch-polemisch betrieben wird, weil sich niemand der Gefahr aussetzen will, als Parteigänger der Kommunisten dann verschrien zu werden, wenn er die Auseinandersetzung gleichsam wissenschaftlich führt und nun eben nicht *alles* in Grund und Boden verdammt, was jenseits des Eisernen Vorhanges geschaffen worden ist. Der Antibolschewismus als Weltanschauung, als Ausdruck des »Christlichen Abendlandes«, der Antibolschewismus, der den christlichen Glauben als Kampfinstrument auf die gleiche Ebene mit dem Kommunismus stellt und damit die wenige erhaltene Glaubenssubstanz gefährdet, ist für den Journalisten - gleich welcher Richtung - heute häufig eine Fessel, die ihn hindert, die eigentliche Meinungsbildung vorwärtszutreiben.

Das heißt, daß in der Praxis die Nachbarschaft zum kommunistischen Staat für die öffentliche Meinungsbildung in der Bundesrepublik als Gespenst wirkt und nicht mehr die rechte Freiheit zur echten Auseinandersetzung aufkommen läßt. Dieser Prozeß wird gefördert durch das Bestreben der beiden Staatswesen von Bonn und Pankow, die Informationsfreiheit weitgehend in der eigenen Hand zu halten. In der Sowjetzone gehört das zum Wesen der Diktatur, in der die öffentliche Meinungsbildung immer eine Funktion des Staates ist, der Journalismus also lediglich eine Staatsfunktion erfüllt. Je mehr sich aber die westlichen Demokratien - mehr oder weniger gezwungen durch den Ost-West-Gegensatz - in das ideologische Fahrwasser begeben, tritt auch in der westlichen Demokratie die Neigung in Erscheinung, die Pressefreiheit einzuengen. Offenbar gehört das zum Wesen des modernen Massenstaates. In Bonn hat man das eine Zeitlang auf dem Weg über ein eigenes Pressegesetz versucht. Dieser Versuch wurde von den Journalisten schon 111 den Anfängen radikal unterbunden. Ein anderer Versuch geht nun dahin, die Informationen gegenüber den Journalisten zu verbieten und alle derartigen Verlautbarungen über das Bundespresseamt zu leiten, sie also amtlich durch ein dem Regierungschef direkt unterstelltes Amt zu filtrieren. Was man bei der Industrie, den Gewerkschaften, den Parteien, auch bei den Kirchen in Gestalt des Filters »Pressesrelle« häufig auch zur Überwindung technischer oder zeitlicher Notstände erlebt, würde damit auch bei der Regierung eines Staates Lebensprinzip. Das aber bedeutet im Effekt die Beschneidung der Informationsfreiheit für den Journalisten und damit die Beschneidung der Informationsmöglichkeit für den Leser, den Staatsbürger. Erziehung zum Staatsbürger hieße dann eben nichts anderes als Kundmachung der geschlossenen Regierungsansicht.

Verschlungen also sind die Pfade, vor denen der Journalist heute steht, um seiner Aufgabe als Mittler echter Meinungsbildung gerecht werden zu können. Der eben durchschrittene Irrgarten aber mag deutlich machen, daß es für den Beruf des Journalisten keine Reglementierung geben kann. Er kann seinem Auftrag nur nach der von Gott gesetzten Verantwortung nachkommen. Kennt er die Grenze nicht und nicht das Maß, die ihm geboten sind, wird er schuldig am Leser und damit am Menschen. Das heißt letzten Endes eben, daß die Qualität einer Zeitung von der Persönlichkeit des Journalisten und von der Art seiner inneren Bindung abhängt. Verliert er die Bindung oder kennt er sie nicht, so wird die Pressefreiheit zur Narrenfreiheit oder zum Wegbereiter der Diktatur. Denn die Freiheit der Presse gibt es nur, wenn der Journalist in selbstgewählten Bindungen und in seinem sauberen Wettbewerb lebt, der die Wahrheitsqualität täglich auf die Probe stellt. Insofern ist der Wettbewerb das tägliche Gottesgericht für den Journalisten. Von diesem Gottesgericht, von der Bewährung der Wahrhaftigkeit des Journalisten, hängt die Vollmacht ab, die vom Journalisten und seiner Zeitung gefordert wird.

Dr. ehr. Frhr. v. lmhoff *Büderich bei Düsseldorf, Necklenbroicherstr. 28*

Das Recht auf eigene Meinung - die Existenzfrage des]ournalismus"

von

PAUL JACOBS

In der in jüngster Zeit akut gewordenen Frage nach dem Recht auf eigene Meinungsbildung, nach der *Pflicht* zur eigenen Meinungsbildung wird der Finger gelegt auf die Verantwortung und Leistung des Journalismus sowohl in seinem Ringen um die eigene Meinungsbildung selbst, im Kampf um die Bekanntgabe der eigenen Meinung, wie in der Erziehungsaufgabe, die Leserschaft zur eigenen Meinungsbildung zu initiieren. Andererseits wird aber auch in dieser Frage der Finger gelegt auf eine zentrale Krankheit des Journalismus und ihre Folgen in Gesellschaft, Volk und Staat. Denn ein gewisser, quantitativ sicher nicht geringer Teil des Journalismus hat hier Recht und Pflicht in bezug auf die eigene Meinung nicht wahrgenommen, d. h. die eigene Meinung nicht geweckt, gepflegt und ausgesprochen, sondern geschwiegen - evtl, auch schon gedacht, *wonach der Leserschaft die Ohren jücken,* und was der Umsatz der Presse, also die Finanz- oder Parteipolitik diktiert. Wo die eigene Meinung nicht gebildet und auszusprechen gewagt wird, da wird man natürlich auch nicht initiierend und *erzieherisch* auf die Meinungsbildung der Leserschaft einwirken. *Wer sich unter eine Diktatur begibt, wird selbst immer nur die diktierte Meinung weiterdiktieren können* und alle eigene Meinungsbildung der Leserschaft überrennen müssen. Wer aber um die eigene Meinung ringt, wird allein schon durch dieses Beispiel die Leserschaft zur eigenen Meinungsbildung veranlassen. Durchführung der Aufgabe wie Versagen in der Aufgabe werden immer diese doppelte je positive und negative Auswirkung haben.

Recht auf eigene Meinung - wieso besteht dieses Recht zu Recht? Das Recht auf eigene Meinung liegt im Wesen des Menschen begründet. Es gehört zu dem, was den Menschen zum Menschen macht, zu seiner Wortfähigkeit, zu seinem Vermögen, hören und sprechen zu können, zu seiner Verantwortlichkeit und Entscheidungsfähigkeit, zu seinem Gemeinschaftsbezug und seinem Auftrag, zu regieren und zu erziehen-Iauter Strukturphänomene des Menschen, die in demselben Maße Tatsachen und Gaben wie Entfaltungsmöglichkeiten und Aufgaben sind. Sie stellen keinen statistisch erhebbaren Befund dar. Man hat diese Gaben nur so lange, wie man sie gebraucht.

Theologisch gesehen erscheinen diese Gaben in dreifacher Ausrichtung: einmal als die Gabe der Ebenbildlichkeit. Der Mensch hat seine Wortfähigkeit, Verantwortlichkeit und Entscheidungsfähigkeit als geschöpfliehe Gabe aus der Urbildlichkeit des Schöpfers. In dem Maße, wie der Mensch sein Angesicht zu Gott erhebt, fängt er wie in einem Spiegel Gottes Urbild als Abbild auf. So lebt der Mensch im Horchen und in der Verantwortung nach

---

* Nach einem Vortrag vor Verlegern und Journalisten, gehalten in der Evangelischen Akademie zu Iserlohn am 4. 3. 1956.

oben. Nur in der Verantwortung nach oben vermag der Mensch sein Leben verantwortlich zu vollziehen. Zum anderen kann der Mensch nur in der Verantwortung nach oben leben, wenn er zugleich in der Verantwortung nach nebenan, zum Nächsten lebt. Die Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen ist an den Gemeinschaftsvollzug gebunden. Und schließlich ist der Mensch in seiner Ebenbildlichkein zum Regieren und Herrschen berufen. Der Satz: Wer nicht gehorchen gelernt hat, kann auch nicht herrschen, ist nur dann richtig, wenn er nicht im Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart verstanden wird, sondern so, daß der Akt des Herrschens immer als solcher ein Akt des Gehorchens sein muß. Der Herrschaftsvollzug nach unten ist in der Verantwortung nadi oben und nebenan verankert. Der Mensch lebt immer in der dreifachen Relation, zu Gott, zum Nächsten und zur ihm unterstellten Kreatur. In dieser dreifachen Ausrichtung qualifiziert sich der Mensch als Gewissen, als der Mensch unter dem Gesetz; er befindet sich jeweils in der Entscheidung zwischen gut und böse, nicht nur zwischen stark und schwach und auch nicht nur zwischen erfolgreich und schlecht, Er steht in seinem Handeln zwischen Leben und Tod, zwischen der Güte und Verfallenheit dieser seiner Welt. Dabei ist das Gewissen noch keineswegs die Stimme Gottes oder gar Gott selbst in uns. Vielmehr kann das Gewissen mißbräuchlicherweise auch gerade die Stimme Gottes zum Schweigen bringen. Es kommt eben alles darauf an, ob sich das Gewissen in der Richtung der Ebenbildlichkeit versteht, zum Hören bereit ist, im Akt des Gehorsams für den Nächsten lebt und nach unten hin herrscht, oder ob es sich totschweigen läßt. Dann ist der Verlust des Rechtes auf eigene Meinungsbildung und der Verlust der eigenen Meinung selbst fällig. Der Verlust der eigenen Meinung macht den Verlust der Relation zu Gott, zum Nächsten und zur untergeordneten Schöpfung offenbar, den Sündenfall aus der Verantwortung nadi oben, nebenan und unten. Dann erscheint diese dreifache Relation in der Verzerrung: die Glaubensrelation zu Gott in dem Zerrbild des Aberglaubens an Menschen, Ideen oder untermenschliche Kreaturen, die Gemeinschaftsrelation zum Nächsten in dem Zerrbild der Unterdrückung oder Vergötterung des Nächsten, die Herrschaftsrelation zur untergeordneten Kreatur in dem Zerrbild der Vernachlässigung oder Grausamkeit. Es sind die Verzerrungen, die sich heute vordergründig in doppelter Weise ausprägen: in der Botmäßigkeit des Menschen unter die Diktatur des Man, unter die Diktatur anonymer Größen in der Gestalt von Partei, Sitte, Tradition und Mode - hier gibt der Mensch sein großes Privileg, seine Entscheidungsgabe und -aufgabe preis und *degradiert zur Funktion* - und im Versinken des Menschen in den Kollektivismus - hier gibt der Mensch den Lebensraum der Gemeinschaft preis und *degradiert in die Masse.*

Beides geht merkwürdigerweise Hand in Hand, der Verfall in die Diktatur wie in den Kollektivismus. Dabei kann es geschehen, daß der Verfall in die Diktatur einen und denselben Menschen sowohl zum Diktator wie zum Sklaven zugleich macht und daß der Verfall in den Kollektivismus einem und demselben Menschen sowohl seine Individualität, *sein Ich, wie den Gememschafisbezug zugleich raubt* und ihn mitten im Kollektivismus der Masse zum einsamen Individualisten werden läßt.

Soviel über die Hintergründe zum Verlust der eigenen Meinungsbildung. Es geht aber letztlich nicht um diese Diagnose, sondern um die Heilung, um die Wiedergewinnung der

eigenen Meinungsbildung, um den *Rückruf des Menschen* aus den verschiedenen Diktaturgrößen und *aus dem Sog des Kollektivismus* in Verantwortung und Entscheidung und damit in die Gemeinschaft und den Nächstendienst der Erziehung.

Was bedeutet das in christlicher Sicht? Das Recht auf eigene Meinungsbildung muß ein zentrales Anliegen christlichen Glaubens sein, und es ist in der Tat gegenwärtig eine besonders brennende Frage christlicher Ethik. Der Mensch des Glaubens ist in ethischer Beziehung der Mensch in der Entscheidung. *Christus selbst ist sozusagen die Entscheidung in Person.* Er stellt sich vom ersten Tage der Versuchungsgeschichte bis zum letzten Tage von Gethsemane in die Entscheidung und ruft jeden, der ihm begegnet, in die Entscheidung hinein: Den Mann mit dem Zinsgroschen wie den nach der Auferstehung fragenden Sadduzäer, den Nikodemus wie das Weib am Jakobsbrunnen. Christus vertieft in der Bergpredigt die 10 Gebote *so,* daß sie jeden Menschen zu jeder Zeit unmittelbar vor die Entscheidung stellen. Er reißt den Menschen gleicherweise aus der kasuistischen scheinbaren Gesetzeserfüllung wie aus der adiaphoristischen Flucht vor dem Gesetz heraus und stellt ihn in die Entscheidung. Im ersten Fall ist Jesus Vorbild mit seinem Leben, im zweiten Fall ist Jesus Lehrer mit seinem Wort. Aber das Geheimnis der Person Jesu Christi besteht nicht nur in diesem Vorbild und Lehrerturn, sondern darin, daß er über Vorbild und Lehrer hinaus zum Urbild wird, das den Menschen in seinen eigenen Entscheidungsvollzug mit hineinnimmt, so daß der Mensch sich »in Christus« entscheidet. Die Glaubensdimension des »in-Christuse-Sein, der Realpräsens Christi ist bekanntlich nicht an der Sakramentsfrage, sondern an der Frage nach der Glaubensentscheidung vor 100 Jahren neu aufgebrochen. Das moderne Existenzproblem der Entscheidung ist geistesgeschichtlich gesehen entstanden und beantwortet in bezug auf die Einmaligkeit und Gleichzeitigkeit Christi.

Diesen Zusammenhang hat Kierkegaard in seiner Abkehr von Orthodoxie, Rationalismus und Hegelscher Geschichtskonzeption neu entdeckt und in gültige Begriffe zu fassen vermocht. Für Kierkegaard stellte sich die Frage: Wie geschieht das Wunder, daß Jesu Lebensvollzug in der Glaubensentscheidung zu meinem Lebensvollzug wird und daß mein Lebensvollzug in Christus ein solcher seiner Entscheidung sein kann? Christus war in Gott, und Gott war in ihm, indem Christus mit seinem himmlischen Vater in Gleichzeitigkeit lebte. Und so kann auch ein Mensch mit Christus in Gleichzeitigkeit leben, wenn er über Christus Anteil an dem Leben Gottes in Christus hat. Nur die Komponente der Ewigkeit vermag zeitliche Bezüge zur Gleichzeitigkeit zu erheben. Mit keinem anderen Menschen,auch nicht mit einem zeitgenössischen, kann der Mensch in dieser Gleichzeitigkeit leben. Gleichzeitig kann ich über allem Ablauf von Vergangenheiten nur mit Gott sein. Der Erweis der Gottessohnschaft und Einmaligkeit Jesu Christi besteht für Kierkegaard darin, daß man mit Christus allein gleichzeitig sein kann. Und diese Gleichzeitigkeit ist kein statistisches Faktum, sondern ereignet sich jeweils in der Entscheidung, im Wagnis des Glaubens.

Was bedeutet diese Entdeckung Kierkegaards im geistesgeschichtlichen Zusammenhang? Kierkegaard war zur Entdeckung der Einmaligkeit Christi und des Gleichzeitigkeitsphänomens in der Abkehr von Orthodoxie und Rationalismus gekommen. Lessing hatte den Dogmenglauben der Spätorthodoxie unter dem Thema der zufälligen Geschichts-

tatsachen angegriffen: Das Geschichtliche an Jesus Christus gehört in das Gebiet der geschichtlichen Zufälligkeiten und darf kein Gegenstand des Glaubens sein. Gegenstand des Glaubens ist die Wahrheit, wie sie Jesus gelehrt hat. Hier griff Kierkegaard ein und stellte heraus, daß es keine Wahrheit gibt, die nicht gelebt wird, keine Wahrheit ohne Existenzbezug. Die Geschichtstatsachen sind nicht zufällig, sondern an ihnen hängt die Wahrheit wie an der Lehre. Wahrheit ist immer gelebte Wahrheit oder gar keine Wahrheit. - So löste Kierkegaard in seiner Abkehr vom Rationalismus die Wahrheitsfrage zugleich aus der Verzerrung des Dogmenglaubens der Spätorthodoxie und holte sie in den Existenzbezug zurück. Der Verfall der fides qua creditur in die fides quae creditur wurde aufgefangen. Die Glaubenswahrheit kommt nicht schon im Hersagen eines Dogmas zur Geltung, sondern wie in Christus selbst und mit Christus zugleich nur im Existenzvollzug. Die fides quae creditur muß als fides qua credirur lebendig sein. Die fides quae creditur, alleingenommen, ist eine Traditionsgröße, der der Mensch im Kollektiv der Kirche und unter der Diktatur kirchlicher Sitte und Gewohnheit Genüge leistet und den Glauben lahmlegt. Die Glaubenssätze müssen persönliches Bekenntnis sein, im Existenzvollzug bekanntwerden, den Existenzvollzug bestimmen.

So ist die Frage nach der persönlichen Meinungsbildung nicht nur von der Frage nach der Ebenbildlichkeit und Verantwortungsfähigkeit des Menschen her und auch nicht nur von dem Entscheidungsvollzug in Christus her, sondern im geistesgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Orthodoxie und Rationalismus von Kierkegaard her eine eminent christlich-kirchliche Frage. Von hier her ist sie aufzurollen und zu beantworten, weil sie hier in Gründung und Geschichtsverlauf beheimatet ist. Von hier her allein wird auch der Maßstab nach rechter und falscher eigener Meinungsbildung zu gewinnen sein, denn mit dem Recht und Vollzug eigener Meinungsbildung ist ja noch nichts ausgemacht über die Rechtmäßigkeir der jeweils gewonnenen eigenen Meinung. Welche eigene Meinung zu Recht besteht, relativ bleibenden Wert hat und zu Mitteilung verantwortlich weitergegeben werden darf, wird davon abhängen, wie der Mensch in ihr nach Ebenbildlichkeit und Verantwortung recht gewertet ist.

Die Begründung des Rechts auf eigene Meinungsbildung und die Zurückgewinnung der eigenen Meinung kann nur geschehen aus dem Wissen um die Ebenbildlichkeit und den Lebensvollzug in Christus. Hier ist die Kirdie vom Worte Gottes her wissend, und hier ist die Kirche durch den Geist Christi mit der Kraft zur Gestaltung ausgerüstet: Den Menschen in seiner Gewissensanlage zu wecken und in die Entscheidung zu rufen und - was Kierkegaard und der Existenzialismus bis heute nicht vermochten - an den Nächsten, an die Gemeinschafl: zu binden! In der Aufdeckung der Diktatur des Man und des Kollektivismus ist das Gemeinschafl:smoment, das nur in dieser Verzerrung lebt, gering geachtet, übersehen, ja über Bord geworfen worden. Es gilt, unter Wahrung des individuellen Entscheidungsmomentes, das Gemeinschaftsmoment neu zu gewinnen. Sonst wird der Existenzialismus im Individualismus versanden.

Recht auf eigene Meinung! *Wenn der Journalismus beim Pochen auf dieses Recht verharrt und dieses Recht nicht den Lesern vorlebt und anbietet, so wird ihm dieses Recht auch von der Leserschaft nicht gewährt.* Das Recht auf eigene Meinungsbildung und -äuße-

rung fällt dem Journalisten nicht in den Schoß - es muß immer wieder errungen werden. Aber es muß, wenn es jeweils errungen ist, auch weitergetragen, dem Leser einladend vor Augen gemalt werden. Der Journalist darf seine eigene erworbene Meinung der Leserschaft weder vorenthalten noch diktieren. In beiden Fällen gerät er unter die Diktatur des Publikumsgeschmackes. Das ist die große doppelzüngige Versuchung der Schlange »Diktatur des Man« für den Journalisten selbst. Wenn er selbst zum Diktator wird und wenn er auf die eigene Meinungsbildung verzichtet: Beide Male gerät er unter die Diktatur kollektiver Größen.

Ein Vorfall um die vorletzte Jahreswende macht das schlaglichtartig klar: Bei einer personellen Verdächtigung in einem westdeutschen Ministerium stellten die Journalisten für ihre Presseberichte etwa folgende unsachlichen Fragen: Welche Wohnung leistet sich der Minister? Welche Sektmarke wird von ihm bevorzugt? In welchem Verhältnis steht er zu seiner Frau? Die allein berechtigten Fragen wären etwa diese gewesen: Was versteht der Minister von seinem Fach? Welche Leistungen hat er im Wiederaufbau des Landes nachzuweisen? Welches kameradschaftliche Verhältnis hat er zu seinen Kollegen? - Warum stellte die Presse die unsachlichen und unterdrückte die sachlichen Fragen? Weil die neugierige Leserschaft wie bei einer Filmdiva sich für die gestellten Fragen und die darauf fälligen Antworten interessiert.

Der Journalist hat sich von dem, was man gerne hören möchte, in seiner Meinungsbildung frei zu machen und statt dessen diesen dreifachen Forderungen gerecht zu werden: Er hat die kritischen Dinge, um die nicht jeder schon von selbst weiß, zu erkennen; das ist ein Erkenntnisvollzug scharfer Diagnose. Er hat die kritischen Dinge in gültige, möglichst nicht schon abgenutzte Begriffe zu fassen; das ist ein Dolmetschvollzug besonderen Sprachvermögens. Und er hat die kritischen Dinge ohne Rücksicht auf Verluste offen bei Namen zu nennen; das ist ein Entscheidungsvollzug besonderen Mutes. Es ist eine Erscheinung unserer Zeit, daß im allgemeinen hundertmal gesündigt wird durch Zurückhaltung aus Vornehmheit oder Feigheit, bevor einmal gesündigt wird durch Aufdringlichkeit aus überzeugung und erzieherischem Auftrag. So hat der Journalist die Aufgabe, um die eigene Meinungsbildung zu ringen, die gewonnene eigene Meinung auszusprechen und für eigene Meinungsbildung zu werben, aber nicht die noch so mutvoll errungene eigene Meinung zu diktieren.

Wenn der Journalist dieser hohen Aufgabe nachkommt, ist sein Dienst am Volke und an der Menschheit von unübersehbarer Fruchtbarkeit - es ist auf breitester Ebene ein Dienst von pädagogischem Rang, ein Beruf zur Heilung akuter wie chronischer Krankheitsherde.

Prof. Dr. P. Jacobs *Münster i. W., Saarbrücker Str. 98*

Beratungsmotive und Konflikte1emente m der Eheberatung

von

G. N. GROEGER

In den nach dem Kriege neu- und wiedergegründeten Eheberatungsstellen ist in den vergangenen Jahren eine wichtige Arbeit, größtenteils in der Stille, getan worden, von der bisher zweifellos zu wenig bekannt ist. Veröffentlichungen über Erfahrungen, Arbeitsweise und ähnliches liegen insbesondere in der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung! vor. Ferner haben einzelne Verbände und einzelne Eheberatungsstellen Berichte herausgegeben. Es ist aber nötig, die gewonnenen Erfahrungen und das vorliegende Material einem größeren Kreis von Interessenten zugänglich zu machen. Hinsichtlich der Beratungsmotive und Konfliktelemente wird nachfolgend ein informatorischer Bericht vorgelegt.

Die Unterlagen für diesen Bericht stammen aus dem Material der *Hauptstelle der eu. Kirche im Rheinland für Ehe- und Familien/ragen,* die in Düsseldorf ihren Sitz hat. Die in den Beratungsstunden angegebenen sowie diagnostizierten Beratungsmotive und Konfliktelemente stammen von 1305 Ratsuchenden, von denen 675 Männer und 630 Frauen sind. Diese wurden in 4297 Konsultationen beraten und betreut. Die Berichtszeit erstreckt sich auf fünf Jahre, 1951 bis 1955.

Beratungsmotive von *Konfliktelementen* hundertprozentig zu trennen, ist in der praktischen Arbeit nicht möglich, teils überschneiden sie sich, teils decken sie sich, teils sind sie voneinander verschieden. Daher müssen beide zusammengenommen werden, um einen überblick zu erhalten. Teilweise wurde von Ratsuchenden mehr als ein Beratungsmotiv angegeben, teilweise wurde mehr als ein Konfliktelement diagnostiziert. Dies ist in der Aufstellung entsprechend berücksichtigt, wobei noch anzumerken ist, daß die Prozentzahlen sich auf die Gesamtzahl der Ratsuchenden beziehen. Die Diagnose Neurose oder Psychopathie wurde nur in eindeutigen Fällen gestellt. Von den aufgeführten Neurotikern und Psychopathen sind z. T. noch detaillierte Angaben gemacht, so daß z, B. ein Neurotiker als solcher angeführt ist, aber gleichzeitig z. B. als einer, der sich in einer Scheidungssituation befindet. Entsprechendes gilt für die Psychopathen.

Der überblick umfaßt zwei Teile:

1. Allgemeine psychiatrische und psychotherapeutische Diagnosen,

11. Motive und Kategorien im einzelnen.

1.	a) Neurosen	19,9 0/0
	b) Psychopathien	9,7 0/0
	c) Psychosen	3,2 0/0
	d) Debilität	0,8 0/0

Der verhältnismäßig hohe Anteil an Neurosen erklärt sich z. T. dadurch, daß bekannt war, daß an dieser Beratungsstelle u. a. psychotherapeutisch gearbeitet wird. Es darf aber nicht übersehen werden, daß die Zahl der Ehekonflikte, die durch einen neurotischen Partner hervorgerufen werden, tatsächlich recht erheblich ist. - Auch der verhältnismäßig hohe Anteil von Psychopathen wird nicht überraschen, handelt es sich doch um eine Menschengruppe, die anderswo kaum Hilfe erfährt.

Die unter c) und d) angeführten psychotischen und debilen Ratsuchenden erscheinen im Gegensatz zu den Gruppen a) und b) nicht noch einmal in der nachfolgenden Tabelle Il.

11.	1.	Unerfülltheit	14,7 0/0
		a) fehlende Gemeinschaft	9,2 0/0
		b) innere Eheablehnung	5,5 0/0
	2.	Vita sexualis	10,6 0/0
		a) Störungen	5,6 0/0
		b) allgemeine Fragen	3,1 0/0
		c) Geburtenregelung	1,9 0/0
	3.	Untreue des Mannes	6,8 0/0
	4.	Partnerwahl	5,5 0/0
	5.	Finanzielle Fragen	4,1 0/0
		allgemein	2,7 0/0
		Unterhalt	1,4 0/0
	6.	Frau stärker als Mann	3,6 0/0
	7.	Scheidungssituation	3,6 0/0
		a) beabsichtigt	0,6 0/0

1. Geschaflsstelle: Detmold, Woldemarstr. 15. (Dort kann auch Material angefordert werden.)

b) eingeleitet	1,8 o/0	
c) durchgeführt	1,2 %	
8. Berufsschwierigkeiten		3,0 %
9. Verlobtenberatung		2,9 %
10. Untreue der Frau		2,3 o/0
11. Schwiegerelternproblem		2,2 %
12. Körperliche Krankheiten		2,2 %
13. Mischehe		1,9 %
14. Uneheliche, außereheliche und eingebrachte Kinder		1,5 %
15. Erziehungsfragen		1,4 %
16. Alkohol (Sucht)		1,4 %
17. Perversionen		1,3 %
a) verschiedene	0,7 %	
b) Homosexualität	0,6 %	
18. Schlechte Haushaltsführung		1,2 %
19. Weltanschauung		0,9 %
20. Rechtliche Verfehlungen		0,8 %

An der Spitze steht die Gruppe »Unerfülltheit in der Ehe«, Diese Beobachtung deckt sich sowohl mit den Angaben einer ähnlichen Auswertung der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Jugend- und Eheberatung wie u. a. mit den Erfahrungen der protestantischen Eheberatung in Zürich (Dr. med. Stolba-Huber). Die Untergruppe »fehlende Gemeinschaft« meint die Tatsache, daß die Eheleute sich nichts mehr zu sagen wissen, wobei insonderheit ein Versagen des Ehemannes aus verschiedensten Gründen (Gedankenlosigkeit, Bequemlichkeit, Müdigkeit, Unwilligkeit) anzuführen ist. Die Untergruppe »innere Eheablehnung«, die mehr Männer als Frauen betrifft, führt genauso zu einer Unerfülltheit in der Ehe wie die vorher genannte Kategorie.

Daß die Fragen der vita sexualis eng mit dem Problem der Gestaltung der Ehe und der Bez.iehung der Ehegatten untereinander zusammenhängen, ist bekannt. Wenn daher diese Kategorie mit ihren Unterabteilungen an der zweiten Stelle steht, so liegt in vielen Fällen ein innerer Zusammenhang mit der Problematik der ersten Kategorie vor. Die Untergruppe a) »Störungen« umfaßt im wesentlichen die Impotenz (einschließlich Ejaculatio praecox) des Mannes sowie Frigidität und Anorgasmie der Frau. Die allgemeinen Fragen (2 b) zielen zum großen Teil auf eine Klärung der inneren Stellungnahme zur vita sexualis und werden überwiegend von christlich gebundenen Ratsuchenden gestellt. Hier wird die Schwierigkeit deutlich, zwischen dem Leben in der Welt von Eros und Sexus auf der einen Seite und dem Leben in der Welt des Glaubens auf der anderen Seite eine Beziehung herzustellen. In diesem Zusammenhang werden auch meistens die Fragen nach der Geburtenregelung gestellt.

Als drittstärkste Kategorie ist die »Untreue des Mannes« zu nennen, hauptsächlich nach einem Ehealter von durchschnittlich zwanzig Jahren. Danach folgen die Fragen der »Partnerwahl«, Diese Kategorie (sowie 9) betrifft Menschen, die noch vor der Ehe stehen, während die übrigen Gruppen sich alle auf Verheiratete beziehen. - Bei der folgenden Kategorie, den »finanziellen Fragen«, ist zwischen allgemeinen Schwierigkeiten dieser Ursache und mangelnder Erfüllung der Unterhaltspflicht zu unterscheiden. Beides wurde hier zusammengefaßt.

Eine Sondergruppe, die herauszunehmen und zu trennen notwendig war, stellt (6) dar mit der nicht ganz glücklichen, aber die Sache wohl treffenden Bezeichnung »Frau stärker als Mann«. Hier spiegeln sich wohl auch Schwierigkeiten wieder, die durch das veränderte Selbstbewußtsein der Frau und durch die Problematik der Gleichberechtigung entstanden sind. - Ratsuchende, die sich irgendwie in einer Scheidungssituation befinden, stellen die nächste Gruppe dar, wobei in den Unterabteilungen noch zwischen beabsichtigter, eingeleiteter und durchgeführter Scheidung zu unterscheiden ist. Hier wird deutlich, daß die Eheberatungsstellen zwar mit Eheleuten in diesen Situationen zu tun haben, aber keineswegs nur mit solchen. Es wird zuweilen angenommen, daß die Arbeit der Beratungsstellen sich nur auf solche Personengruppen bezöge; das ist aber nicht der Fall, es wird zu einem guten Teil eine prophylaktisdie Arbeit geleistet.

»Berufssdiwierigkeiten«, die zu Ehestörungen führen, kommen an achter Stelle. Die Tatsache, daß die Unerfülltheit oder Disharmonie einer Ehe sich auf die Einstellung zum Beruf und auf die berufliche Leistung auswirkt, ist oft betont worden. Hier wäre darauf hinzuweisen, daß es audi die umgekehrte Beeinflussung gibt. — An neunter Stelle steht sodann die »Verlobtenberatung«.

Die folgenden Gruppen umfassen die sUntreue der Frau«, die, worauf hier nicht näher

eingegangen werden kann, in der Regel grundsätzlich anders zu bewerten ist, als die Untreue des Mannes (3). Es folgen »Sdrwiegerelrernprobleme«, wobei die Bindung des einen Gatten an seine Eltern oder an einen Elternteil die Hauptrolle spielen. Wie sehr auch »körperlidie Krankheiten« das Eheleben gefährden können, zeigt die folgende Kategorie mit einem immerhin nicht unerheblichen Prozentsatz.

Probleme der »Mischehe« (13) erscheinen nicht so oft, wie vielleicht erwartet werden kann. Vielleicht hängt das damit zusammen, daß Menschen, die sich in einer solchen Situation befinden und daran leiden, zu einem größeren Teil die Sprechstunde der Geistlichen aufsuchen. - Die Problematik durch »unehelidie, außereheliche und eingebrachte Kinder« folgt als nächste Kategorie, der sich die Gruppe der Eheschwierigkeiten durch »Erziehungsfragen« anschließt. Daß diese so verhältnismäßig selten auftreten, dürfte wohl vor allem in der Tatsache einer weitgehenden Distanzierung der Väter von den Erziehungsfragen zu suchen sein.

Die letzten Gruppen betreffen Alkoholiker, unter Perversionen leidende Ehegatten, die Gruppe der Frauen mit schlechter Haushaltsführung, weltanschauliche Differenzen und schließlich rechtliche Verfehlungen, die auf die Ehe einwirken. Als eine prozentual nicht angegebene Gruppe wäre noch auf die Schwierigkeiten durch Wohnverhältnisse hinzuweisen, die in dieser Aufstellung nicht besonders erfaßt sind.

Daß diese Vielfalt von Beratungsmotiven und Konfliktelementen die Mitarbeit von Beratern verschiedenster Fachberufe notwendig macht, liegt auf der Hand. Gleichzeitig wird etwas von den Schwierigkeiten sichtbar, die einem hier begegnen. Sachlicher Rat, sachliches Eingehen und sachliche Hilfe sind immer wieder gefordert. Aber in irgendeiner Weise stehen alle diese Kategorien in einer Beziehung zur Ehe als der Stiftung Gottes. Die Mitarbeiter der evangelischen Eheberatung tun diesen Dienst zuerst und zuletzt im Namen und im Auftrag Jesu Christi. Auch wenn es viele Ratsuchende gibt, denen dieser Name nicht genannt werden kann oder nicht wichtig wird, so werden sie doch alle Ihm anbefohlen.

Dr. med, G. N. *Groeger*

Düsseldor],Südstr. 6

Das Gesetz gegen die Prostitution in Japan

von

HIDENOBU KUWADA

1.

Am 21. Januar 1946 sandte das Hauptquartier der Alliierten Streitkräfte in Japan eine Note an die japanische Regierung, in der gesagt wurde, daß »die Beibehaltung der konzessionierten Prostitution gegen den Gedanken der Demokratie verstößt und der freien Entwicklung des Menschen im ganzen zuwiderläufl«. So wurde die konzessionierte Prostitution in Japan auf Befehl der Alliierten und nicht durch die Japaner selbst abgeschafft. Die hauptsächlich von Christen geführte japanische Bewegung zur Bekämpfung des Lasters konnte trotz ihres jahrelangen Kampfes nicht selbst die Früchte ernten; das hat gewisse Schwierigkeiten mit sich gebracht, die bis heute noch nicht völlig behoben werden konnten.

Man muß sich vor Augen halten, daß zahlreiche Prostituierte aus ländlichen Gebieten, aus Gebirgs- und Fischerdörfern, stammen. Dieser Zustrom hat auch nach dem erwähnten Verbot der Alliierten nicht sofort aufgehört; vielmehr haben auch nach 1946 Eltern in diesen Gebieten immer noch ihre Töchter zum Teil wie Pferde und Kühe verkauft, vor allem, wenn sie in wirtschaftlicher Not waren und ihnen das ernste Bewußtsein der Würde des Menschen fehlte. Töchter, die sich als Prostituierte verkaufen, werden in diesen Gebieten häufig als Musterbeispiele wahrer Tochterliebe verehrt, weil sie sich zum Wohle der ganzen Familie opferten. - Durch die erwähnte Verordnung wurde auch rechtlich die Prostitution nach dem 2. Weltkrieg nicht völlig aufgehoben. Man hielt es vielmehr

allgemein für richtig, einige ihrer Formen beizubehalten, um unerlaubte Beziehungen zwischen gewöhnlichen Japanerinnen und amerikanischen Soldaten zu verhindern. Eine Verordnung der japanischen Regierung vom 14. November 1946 hat deshalb zwar einerseits die Prostitution verboten, andererseits aber hinzugefügt: Zur Kontrolle der »als notwendiges soziales übel angesehenen unerlaubten Beziehungen werden besondere Gaststätten unter polizeilicher Aufsicht eingerichtet und in besonderen Gebieten zusammengefaßt werden«, Daher bestehen im Japan der Nachkriegszeit trotz der alliierten Verordnung immer noch diese Bezirke mit einer Art konzessionierten Prostitution, die »rote oder blaue Bezirke« und ähnlich genannt werden.

Nach diesem Entscheid der Regierung wurden verschiedene Versuche gemacht, die Prostitution völlig abzuschaffen. Eine kaiserliche Verfügung vom 15. Januar 1947 erklärte, daß die Prostitution keine gesetzliche Grundlage mehr habe und daß Personen, die Frauen prostituieren lassen, bestraft werden. Damit war auch den sogenannten roten und blauen Bezirken die gesetzliche Grundlage entzogen; trotzdem blieben sie weiter bestehen, weil die Maßnahme der Regierung zum Schutz und zur Besserung der Prostituierten unvollkommen waren. Nach Erhebungen des Büros für Frauen- und Kinderfragen im Arbeitsministerium vom 30. April 1956 hat es in diesen Bezirken mehr als 120000 Prostituierte gegeben; wenn die Straßendirnen einbezogen werden, ergibt sich eine Gesamtzahl von 150723.

Im Jahre 1948 wurde von der Regierung zum erstenmal ein »Gesetz gegen die Prostitution« vorgelegt; es wurde aber vom Parlament nicht angenommen. Später wurde dasselbe Gesetz von einigen Mitgliedern des Oberhauses eingebracht, jedoch wieder nicht angenommen. Der dritte Versuch wurde von einigen weiblichen Mitgliedern des Unterhauses in dessen 19. und 20. Session gemacht, bis schließlich das Gesetz am 21. Mai 1956 im Reichstag angenommen wurde.

11.

Die wichtigsten Punkte dieses »Gesetzes zur Verhinderung der Prostitutione können folgendermaßen zusammengefaßt werden:

a) *Der Zweck dieses Gesetzes* besteht darin, die Prostitution wegen ihres antisozialen Charakters in Zukunft unmöglich zu machen. Es begnügt sich deshalb nicht damit, die Prostitution einfach zu verbieten (wie dies die kaiserliche Verordnung vom Januar 1947 tat), vielmehr werden ausdrücklich Maßnahmen ergriffen, um Frauen vor der Gefahr zu bewahren, der Prostitution zu verfallen und zugleich den jetzigen Prostituierten zu helfen, ein neues Leben zu beginnen. Deshalb wird nicht etwa die Prostitution selber bestraft, sondern bestraft wird die Beihilfe und Anstiftung zur Prostitution.

Da solche Erscheinungen wie die Prostitution tief in der Armut und den feudalen Traditionen, vor allem der ländlichen Bezirke Japans, verwurzelt sind, müssen die im Gesetz vorgesehenen Maßnahmen dort mit besonderem Nachdruck durchgeführt werden.

b) *Die Definition der »Prostitution«* lautet: Ausübung des Geschlechtsverkehrs mit jedem nicht für alle Zeit festgelegten Partner, wobei »Entlohnung« erwartet wird. Als Entlohnung gilt nicht nur Barzahlung; ebenso muß die Entlohnung nicht notwendigerweise vom Partner selbst gezahlt oder angenommen werden: es sollen ja gerade die Personen vom Gesetz erfaßt werden, die hier nur »Beihilfe« leisten.

Auslegungsschwierigkeiten könnten entstehen angesichts der Frage, was unter einem »nidit dauernd festgelegten- Partner zu verstehen ist. Auf den ersten Blick könnte es scheinen, als ob das Gesetz die Konkubinate nicht treffen würde, da ja hier eine Partnerschaft auf längere Zeit besteht. Tatsächlich wird aber das Konkubinat doch unter das Gesetz fallen, und zwar einmal, weil auch hier der Geschlechtsakt der Frauen und das Angebot wirtschaftlicher Gewinne in wechselseitigem engem Verhältnis zueinanderstehen und zum anderen, weil damit zu rechnen ist, daß die Partner neue Beziehungen eingehen werden, sobald die Beziehungen mit einem Partner aus irgendeinem Grunde gelöst werden. (Anm, des übers.: Vgl. in Deutschland die Kategorie der sogenannten H.-W.-G.-Personen.)

Das Gesetz befaßt sich nicht mit den sogenannten »dem Geschlechtsverkehr ähnlichen Handlungen«. Das liegt hauptsächlich daran, daß diese Handlungen in Japan bis heute glücklicherweise nicht sehr weit verbreitet sind. Man war der Meinung, daß eine gefestigte öffentliche

Moral hier zunächst mehr erreichen würde als neue Paragraphen in diesem Gesetz. Zudem schien die Definition solcher Handlungen recht schwierig zu sein. Es muß aber beachtet werden, daß »männlidie Prostitution« vom Gesetz mit erfaßt wird; das Gesetz richtet sich also keineswegs nur, wie die meisten Gesetze dieser Art, nur gegen die Prostitution von Frauen.

c) *Die Strafbestimmungen des Gesetzes* richten sich bezeichnenderweise nicht gegen die Handlung der Prostitution selbst, sondern gegen alle Handlungen, die die Prostitution herbeiführen oder begünstigen. Hierzu gehört vor allem die Verleitung zur Prostitution in der öffentlichkeit. Der Verzicht darauf, die Prostitution selbst zu einer strafbaren Handlung zu erklären, scheint auf den ersten Blick eine Schwäche des Gesetzes zu sein. Es hat sich aber als sinnlos erwiesen, ein Verbot zu erlassen, dessen übertretung vor Gericht nur bewiesen werden könnte, wenn die Zeugen die grundlegenden Menschenrechte der demokratischen Ordnung verletzen dürften. Deshalb sind die Strafbestimmungen des Gesetzes so gefaßt, daß ein Nachweis der vollzogenen Prostitution vor Gericht nicht erbracht zu werden braucht. Die Strafbestimmungen richten sich statt dessen gegen alle Begünstigungen der Prostitution. Darunter werden verstanden alle Handlungen, mit denen jemand Gewinne zu erzielen sucht, indem er andere zwingt, sich direkt oder indirekt der Prostitution zu ergeben; also zum Beispiel Vermittlertätigkeit, schriftliche Vereinbarungen über Prostitution, Angebote von Räumlichkeiten, Geben und Nehmen von »Entlohnungen«, Gewährung von Vorschüssen, sogenannte Prostitution unter Aufsicht, und schließlich Kapitalangebote. Unter dem Titel »Angebot von Räumlichkeiten« können zum Beispiel auch Hotelbesitzer, Pensionsinhaber oder Wohnungseigentümer bestraft werden, wenn sie wissen, daß ihre Räume zum Zwecke der Prostitution gemietet wurden. Erst recht strafbar machen sich natürlich diejenigen, die ihre Räume bewußt zu diesem Zwecke anbieten. Es wird sehr wichtig sein, daß diese Bestimmungen in Zukunft auch auf die »Roten« und »Blauen« Bezirke angewandt werden - auch wenn dort die Prostitution unter dem Deckmantel der Selbstkontrolle oder ähnlichen schönen Namen betrieben wird.

Fast ebenso wichtig ist - jedenfalls in Japan - das Verbot, durch finanzielle Mittel einen Druck auf Frauen auszuüben. Nur so wird man künftig verhindern können, daß verarmte Bauern ihre Töchter gegen Anleihen und ähnliches der Prostitution zuführen.

d) Bemerkenswerterweise werden in dem Gesetz neben den Strafbestimmungen auch *Maßnahmen zum Schutz und zur Rehabilitierung der Frauen ergriffen.* Es wird vor allem in der ersten Zeit vieles darauf ankommen, die Frauen zu erfassen, die nach dem Inkrafttreten des Gesetzes des Schutzes bedürfen, zumal viele von diesen armen Frauen kein Dach über dem Kopf haben. Die Präfekturen werden deshalb angewiesen, Abteilungen für vorübergehenden Schutz dieser Frauen in Zusammenarbeit mit den bestehenden öffentlichen Wohlfahrtseinrichtungen einzurichten. Weiterhin soll jede Präfektur eine nebenamtliche Beraterin für Frauenfragen berufen sowie eine dauernde Stelle für Frauenschutz einrichten. Ihre Hauptaufgaben werden darin bestehen, die Frauen in Fragen des Lebensunterhaltes, der Berufsausbildung zu beraten und ihnen zu helfen, passende Arbeitsstellen zu finden. Soweit geeignete Institute oder Vereinigungen bereits am Ort bestehen, können die Präfekturen einige dieser Aufgaben auch diesen übertragen, wobei allerdings die Präfektur und die Regierung die Kosten anteilweise zu tragen haben.

e) *Inkrafltreten des Gesetzes:* Um eine Frist zur Besserung zu geben, werden die Strafbestimmungen des Gesetzes erst am 1. April 1958 in Kraft treten, das heißt also, ein volles Jahr nach der Veröffentlichung. Man hofft vor allem, daß in dieser übergangszeit eine möglichst große Zahl der bisherigen Prostituierten einen Weg in ein menschenwürdiges Leben zurückfindet.

III.

Japan, das einzige Land der Welt, das die Prostitution gesetzlich zuließ, hat also nun ein »Gesetz zur Abschaffung der Prostitution« erlassen. Dennoch sind die Ziele dieses Gesetzes nicht von einem Tag zum anderen zu erreichen. Wir werden da wohl noch einen weiten Weg gehen müssen. Eine besondere Gefahr besteht darin, daß die Prostitution nun gleichsam in die Illegalität abwandert: Die Gangsterbanden

in den Großstädten, denen die Polizei in letzter Zeit das Leben immer schwerer macht, haben bereits begonnen, ihre Tätigkeit auf dies Gebiet zu verlagern. Sie arbeiten dabei mit den Mädchenhändlern zusammen, die ihrerseits ja ebenfalls ihre bisherigen Einnahmequellen verloren haben. Einige dieser Mädchenhändler haben allerdings ihre Arbeitsgebiete in Pensionen, Hotels, Bars usw. verlegt. Dies werden zum Teil echte Umwandlungen, zum Teil aber auch nur Tarnungen sein.

Das Problem hat aber auch politische Aspekte: Tatsächlich haben nämlich einige Mitglieder des Parlaments, die der konservativen Partei (Liberaldemokraten) angehören, heimlich versucht, die Inkraftsetzung und Durchführung dieses Gesetzes hinauszuzögern. Dafür bestehen vor allem in der Wahlzeit gewisse Chancen. Reaktionäre Politiker verkünden, »Wiederbewaffnung« und »Kontrollierte Prostitutions seien zwei notwendige übel der Gesellschaft. Sie unterstützen sogar die Wiedereinführung des Systems der »Konzessionierten Prosritution«, In ihrer Kampagne werden sie fraglos von den Mädchenhändlern finanziell unterstützt.

Was die Prostituierten selbst betriffi, so ist zu berichten, daß seit der Verkündung des Gesetzes etwa ein Drittel geheiratet hat, ein weiteres Drittel arbeitet in Hotels, Cafes und ähnlichen Stellen; der Rest jedoch übt die Prostitution in den sogenannten roten oder blauen Bezirken weiterhin aus. Immerhin ist der Prozentsatz derer, die aus eigener Kraft zur Besserung gelangt sind, verhältnismäßig hoch. Wenn die staatlichen Stellen diesen Prozeß weiterhin tatkräftig unterstützen, kann erwartet werden, daß dieser Prozentsatz noch steigen wird.

Jedenfalls ist die Verwirklichung des »Gesetzes zur Verhinderung der Prostitutione ein glückhafter und bemerkenswerter Gewinn in Richtung auf die Demokratisierung Japans. So wie das Gesetz jetzt vor uns liegt, ist es tatsächlich das Ergebnis der langjährigen Bemühungen der Bewegung zur Abschaffung der Prostitution in Japan. Wir denken deshalb mit besonderer Dankbarkeit an die christlichen Mitglieder dieser Bewegung, die vor der Verkündung dieses Gesetzes heimgegangen sind, vor allem an General Gunkei Jamamuro von der Heilsarmee, Saburo Shimada, Isoö Abe, Kajako Yajima, Uta Hayashi. Mit Dank nennen wir auch Frau Ochimi Kubushiro vom W. C. T. U., die noch lebt und die viel Zeit und Kraft für das neue Gesetz eingesetzt hat.

President Professor Dr, H. Kuwada

Tokio (Japan), Union Theological Seminary

Diskussionsbeitrag zu H. Schelsky: Soziologie der Sexualität (Hamburg 1955)

Im Einverständnis mit dem Verfasser veröffentlichen wir den folgenden Brief, den unser Mitarbeiter H. Schelsky von einem Pastor erhielt:

Sehr verehrter Herr Professor!

Aus akutem Anlaß kaufte ich mir unlängst Ihr Budn im Verlaufe meines Konfirmandenunterridrts bin ich gerade so weit gekommen, daß ich mit meinen fünfzehnjährigen Jungen und Mädeln das sechste Gebot zu besprechen habe. Ich stehe da also vor der gewiß nicht leichten Aufgabe, diesem jungen Volk ein paar faßliche und wegweisende Dinge zu sagen. Und ich hoffte, aus Ihrem Buch für diese Aufgabe Hilfe zu finden. Sie haben mich nicht enttäuscht.

Nach der Lektüre Ihres Budies bin ich Ihnen für eine ganze Reihe von Einzelheiten dankbar. Ich habe mandie Zusammenhänge im Blick auf das »sechste Gebot« neu sehen gelernt. Sie haben mir besonders die vielfältigen sozialen Bezüge allen sexuellen Verhaltens neu gezeigt. Ebenso den ständigen Wandel der »sexuellen Leitbilder und Normen« im Ablauf menschlicher Kulturgeschichte.

Man hat für die Vorbereitung einer Unterrichtsstunde durchaus nicht immer Zeit zum Lesen einer Neuerscheinung. Wenn man sich diese Zeit zum Lesen Ihres Buches dennoch

nahm, so geschah das gewiß aus einem Gefühl der eigenen Unsicherheit heraus. Man ahnte (und wußte zum Teil auch), wie stark sich die als »normal« geltenden Ansichten und Verhaltensweisen auf diesem Gebiet verändert haben. Man war auch ein wenig bange darum, ob manche Leitlinien, die man den jungen Menschen in vergangenen Jahren zu geben versuchte, denn wirklich »der« christlichen Ethik entsprangen. Ob sie nicht vielfach Leitlinien seien, die der ganz bestimmten Ausprägung christlicher Motive in einem ganz bestimmten, im Grunde schon überholten Zeitabschnitt unserer kulturellen Entwicklung entsprachen. Ihre Ausführungen haben diese leise Unsicherheit als durchaus zu Recht bestehend bestätigt.

Ich darf vielleicht zunächst Ihre Ausführungen über die Wandelbarkeit sexueller Leitbilder und Verhaltensweisen noch ein wenig ergänzen, und zwar durch ein paar Beispiele aus der Bibel.

Mir war schon häufig aufgefallen, daß die Heilige Schrift in ihren einzelnen Büchern ein ganz verschiedenartiges Bild dessen entwirft, was unter einer »der Norm und den Forderungen entsprechenden« Ehe zu verstehen sei. (Wie überhaupt mit dem Wortlaut des sechsten Gebots durchaus nicht gesagt ist, was denn unter »Ehe« bzw. unter »Ehebruch« zu verstehen sei, bzw, ob voreheliche sexuelle Beziehungen erlaubt seien; die vielfältigen sonstigen ethischen Vorschriften des altrestarnen't-lichen Gesetzes gelten der Christenheit auch im Blick auf andere Gebote durchaus nicht mehr unbedingt als ethische Norrn.) Da die Bibel innerhalb eines sehr langen Zeitraumes geschrieben ist, kann es nicht wundernehmen, daß mit dem Wandel kultureller Verhältnisse in ihren einzelnen Abschnitten auch die Eheanschauung sich wandelte. In der josephsgeschichte z, B., besonders in 1. Mose 30, wird völlig ungeniert von der Polygamie dieses Stammvaters berichtet, ohne diese Tatsache irgendwie zu kritisieren. In 1. Mose 16 begegnet uns die Sitte, daß unfruchtbare Frauen ihrem Manne die eigene Sklavin zuführten. Ja, in 1. Mose 19 wird von dem sehr eigenartigen Fall berichtet, daß zwei unverheiratete Mädchen in besonderer Situation das Inzestverbot übertreten. Und ein durchaus geistvoller Ausleger bemerkt zu dieser Stelle, daß man diese Handlungsweise der beiden Töchter des Lot ursprünglich durchaus positiv beurteilte: Zwei Mädchen, die sich zu helfen wußten ...

Gerade wenn man die Wandelbarkeit sexueller Normen und Leitbilder im Zusammenhang mit der Wandelbarkeit kultureller Epochen als Tatsachen sieht und anerkennt, wird die zu Beginn Ihres Buches umrissene Aufgabe um so dringlicher: »neue Traditionen zu begründen«, und an der Bildung eines »neuen Bewußtseins« mitzuarbeiten. und damit die nun schon wieder veraltete Sicht zu überwinden, die ausschließlich natur»wissenschaftliche« und biologische Bezüge anerkannte.

Mit solcher Bemühung steht man im kirchlichen Unterricht an den Heranwachsenden natürlich unmittelbar an der »Front«. Und man muß sich auch im Unterricht der Kirche darüber klarwerden, durch welche Merkmale denn Situation und Aufgabe gekennzeichnet sind, die man vor sich hat.

Ich glaube nach der Lektüre Ihres Buches, daß dabei drei Punkte zu beachten sind.

Zum ersten muß man sich davor hüten, solche sittlichen Maßstäbe als verbindlich hinzustellen, die der sexuellen Moral der »hodibürgerlichen Epoche« entstammen. Sich von solchen Idealen frei zu machen, fällt demjenigen nicht ganz leicht, der kirchlichen Unterricht zu erteilen hat: verstand sich doch die hochbürgerliche Epoche als christlich! Und doch wäre es unbarmherzig, die hochbürgerlidi-schristliche« Sexualmoral den Fünfzehnjährigen von heute verbindlich zu machen: Dabei überfordert man leicht die Jungen und Mädchen im Blick auf ihre nivellierte Umwelt und sorgt dafür, daß sich in ihnen auch da gegebenenfalls ein schlechtes Gewissen festsetzt, wo es vielleicht gar nicht schlecht zu sein brauchte. Und man täte das, weil man an ethischen Normen einer vergangenen Epoche festhielte!

Es gilt also, als erstes zu sehen, daß auch die Sexualmoral des Hochbürgertums in all ihrer bewußt gewollten Christlichkeit eine durchaus zeitbedingte ethische Norm darstellt, an der daher keineswegs starr festgehalten werden darf.

Als zweites muß auch schon den Fünfzehnjährigen aufgezeigt werden, daß die sogenannte

naturwissenschaftliche, die rein biologische Einstellung in sexuellen Dingen des Menschen unwürdig ist. (Ich verwende ganz allgemein die Vokabel »sexuell« nicht gern, weil sie von vornherein nur die biologische Seite einer menschlichen Begegnung nennt, die doch immer eine ganzmenschliche sein solll)

Wenn man diesen zweiten Punkt im kirchlichen Unterricht beachten will, muß man wohl davon ausgehen, daß die meisten Heranwachsenden heute über sexuelle Dinge zunächst rein biologisch-naturwissenschaftlich denken. Sie wachsen zum größeren Teil in einer Umgebung auf, in der diese Denkart noch gang und gäbe ist. Darum geht jeder kirchliche Unterricht an der Wirklichkeit der Jugendlichen vorbei, der nicht mit dieser Gegebenheit rechnet. Es gilt, den Stier bei den Hörnern zu packen und die heute gängige Einstellung kurz zu skizzieren. Sie ist mit dem von Ihnen erwähnten Stichwort ,.Genuß ohne Reue« klar umrissen. Die rein körperliche Genußsuche - vergleichbar dem Eislutschen oder dem Konfektnaschen — muß den Jungen und Mädeln als »zu wenig« erläutert werden. Man muß ihnen klarmachen. daß gerade demjenigen, der durch die heutige Technik alle Möglichkeiten hat, die menschliche Aufgabe gestellt ist, aus der Vielzahl der Möglichkeiten auszuwählen, die Aufgabe, um eines echten Menschentums willen auf viele der vorhandenen Möglichkeiten zu verzichten, bzw. aus der Breite der Möglichkeiten nur diejenigen auszusuchen, die der Würde des Menschseins entsprechen.

Wenn man die Tatsache etwa einmal anthropologisch-philosophisch durchdenkt, daß vor etlichen Jahrzehnten die Verhütungsmittel erfunden wurden, muß man sich - zumindest für das eigene Denken - über folgende Zusammenhänge klar sein: die ,.teclmischen Möglichkeitene der Empfängnisverhütung (denn um diese handelt es sich hier) sind der Menschheit durch den tedmischen »Portschrirr« der letzten Jahrzehnte in die Hand gegeben worden. Die Tatsache ihrer Erfindung kann nicht isoliert gesehen werden, sondern hängt mit der gesamten kulturellen Situation unserer Epoche zusammen und hat sich aus ihr heraus ergeben. Mit diesen Erfindungen ist eine neue Etappe erreicht, vergleichbar derjenigen, die den Menschen vom Tier trennt. — Sie haben diese in Ihrem Buch mit den Stichworten »Antriebsvermehrung«, »Loslösung vom reinen Instinkthandeln« und vor allem »Ablösung der Lust vom rein biologischen Zweck« definiert. Gerade die »Ablösung der Lust vom rein biologischen Zweck« ist dem Menschen seit Erfindung und Massenherstellung von Verhütungsmitteln in ungeahntem Maße erleichtert und als risikoarme Verhaltensweise ermöglicht worden. Um so dringlicher ist dem Menschen von heute die Aufgabe »kulrureller Einordnung und Formung« gestellt, wie Sie es nennen.

Im Ganzen zeigt sich auch und vielleicht gerade auf diesem Gebiet, was in anderer Beziehung bereits oft gesagt wurde: die heutige Menschheit ist durch die Technisierung des modernen Lebens vor ganz neue Situationen gestellt und beginnt erst ganz allmählich, diese neuen Situationen als neue ethische Fragestellungen und Forderungen zu sehen. Die ethische Verarbeitung hinkt noch sehr hinter dem technischen Fortschritt her. Technischer Fortschritt *kann* dem eigentlich Menschlichen aber durchaus dienlich sein. Das zeigt sich in der Frage der Verhütungsmittel: Erst demjenigen, dem alle »tedmisdien Möglichkeiten« eines risikoarmen Handeins offenstehen, ist die Frage nach der Menschenwürdigkeit erotisch-sexuellen Handeins mit ganzer Schärfe gestellt.

Damit ist der dritte Punkt, den es zu beachten gilt, bereits angeklungen: die Frage, was es in der sexuellen (besser: der erotischen) Begegnung um ein volles, rundes, echtes Menschsein sei. Diese Frage stellen, hieße »rnodern« sein, weil eine solche Fragestellung die Epoche der nurbiologischen Betrachtungsweise zu überwinden sucht.

Wenn im Zusammenhang erotisch-sexueller Begegnungen damit also einer erforderlichen Askese das Wort geredet werden soll, dann muß dem jungen Volk klargemacht werden, daß jede letzte und ganze Begegnung mit einem Angehörigen des anderen Geschlechtes eine ganzmenschliche Angelegenheit sein soll und muß.

Gerade dem Jugendlichen gegenüber wird es nicht schwer sein, hier ein paar anschauliche Beispiele zu finden. Er lernt es heutzutage auch auf andern Lebensgebieten, daß der Verzicht auf technische Möglichkeiten zum Erreichen »echten Mensdienturns« nicht selten nötig ist.

Er beginnt z. B. wieder zu begreifen, daß eine Fußwanderung dem echten Erleben fremder Gegend mit ihrer Natur und Kultur viel zuträglicher ist als die Busreise.

Um ihm klarzumachen, daß es sich auch bei »sexueller« Begegnung letzten Endes um eine ganzmenschliche Angelegenheit handelt, muß vielleicht von Sinn und Bedeutung der Zärtlichkeit ausgegangen werden: wie alles echte menschliche „Bewegtsein« von innen nach außen geht (Lachen als Ausdruck der Freude, Weinen als solcher der Trauer, Beifall als Äußerung des Begeistertseins), so sucht sich menschliches Liebhaben ebenfalls seinen »Ausdruck« in der Zärtlichkeit. Dabei wäre zunächst an die Zärtlichkeit zwischen Mutter und Kind zu erinnern, und dann die sexuelle Gemeinschaft als höchstmögliche »Zärtlichkeit« sehen zu lehren, also als letztvorhandene Möglichkeit, einem anderen Menschen zu zeigen, daß man ihm »nahe-sreht«. Versucht man in etwa dieser Weise, die sexuelle Begegnung als einen Vorgang von ganzmenschlicher Bedeutung aufzuzeigen, so ist hier auch die beste Gelegenheit, spezifisch christliche Wahrheiten anklingen zu lassen. Wer um die »Ganzmenschlichkeit« sexueller Gemeinschaft weiß, kann den Partner als Geschöpf Gottes erkennen, wird vor seiner Geschöpflichkeit, seinem Menschentum Achtung und Ehrfurcht haben, wird um seine Verantwortung für das »Eigentum eines größeren Herren« wissen und sein Gegenuber niemals zum »Instrumenr der eigenen Lust« erniedrigen.

Heinz-Dietrich Wendland hat uns in seinem Buche »Die Kirche in der modernen Gesellschaft« darauf hingewiesen, daß es in der heutigen Situation erforderlich sei, dem Menschen »mittlere ethische Axiome« an die Hand zu geben. Damit meint er solche Richtlinien ethischen Handelns, die weder zu allgemein, blaß und theoretisch sind (und dem einzelnen in ihrer Blaßheit nicht helfen könnten), noch auch zu konkret und kasuistisch, weil man damit der unendlich großen Vielfalt gelebten Lebens nie gerecht werden kann.

Ich hoffe, die drei von mir genannten Punkte könnten dem jungen Volk als solche mittlere Axiome dienen und ihm damit helfen, von diesen Gedanken und Wahrheiten her sich in der konkreten Situation ihres Lebens zurednzufinden.

Ihnen, sehr verehrter Herr Professor, möchte ich abschließend noch einmal danken für manchen wichtigen Hinweis, der zur Erarbeitung dieser Axiome führte.

Pastor Christoph Erich

Hamburg-Duvenstedt, Beim Ziegelhof Ja

Literatur

H. van Oyen: Liebe und Ehe. Evangelische Ethik 11. Basel: F. Reinhardt 1957. 393 S., kart. 13.95 sfr., Lw. 18.65 sfr.

Daß es eine große Zahl evangelischer Ehebücher gibt, ist gewiß ein Ausdruck für die Unsicherheit des Denkens und Handelns auch auf diesem Gebiet. Es sind alles Versuche, dem heutigen Menschen vom Grund der Heiligen Schrift her zu helfen. Dabei müssen viele alte Ansichten und törichte Vorstellungen über das Wesen des Geschlechtlichen im christlichen Denken über Bord. Die Christenheit ist - das wird einem bei diesem Buch wieder deutlich - selbst schuld daran, wenn sie mit dem, was sie über Liebe und Ehe zu sagen hat, heute nicht mehr recht ankommt. Vor allem aber geht einem auf, wie zeitnah die einzelnen Fragen von der Bibel her durchleuchtet und hilfreich geklärt werden können. Der Verfasser besorgt das mit großer Offenheit und mit außerordentlichem Verständnis für die psychosomatischen Zusammenhänge. Das zeigt sich in dem Kapitel über die Verschiedenartigkeit der Geschlechter, über Eros und Sexus, in den schönen Darlegungen über philia als mirmenschliche Zuordnung und über agape als Leben aus der Vergebung. Das zeigt sich auch in den Abschnitten, die sich mit den beiden typischen Gefährdungen unserer Zeit befassen, der Naturalisierung und der Spiritualisierung des Geschlechtslebens und ihren Folgen. Dabei ist wohltuend die Behutsamkeit, mit der die vielen Einzelfragen behandelt werden, die sich auf diesem Gebiet ergeben: die Frage der Unverheirateten, die mancherlei Konfliktsmöglichkeiten in der Ehe, die Frage der Eheschei-

dung, der Mischehen, Zivilehe und kirchliche Trauung, Geburtenregelung, Schwangerschaftsunterbrechung usw.

Wir haben wenig Kritisches zu diesem Buch zu sagen, von Einzelheiten abgesehen. Dem Lob der großen Familie könnten wir so nicht zustimmen. Hier sind doch wohl noch andere Dinge mitzubedenken, wozu uns Gott »Vernunft und alle Sinne« gegeben hat. Wir glauben auch nicht, daß man sagen kann, die Ehe mit zwölf Kindern sei die eigentlich keusche Ehe, sie sei die Ehe des Glaubens, sie sei die Ehe mit mehr Menschlichkeit und mit größerer Aufgeschlossenheit für die Not des Nächsten. Das kommt doch sehr darauf an.

Etwas zu kurz kommen, so scheint uns, angesidits der Bedeutung, die diese Dinge haben, die schreckliche Erotisierung und Sexualisierung des öffentlichen Lebens, die wir alle, nicht nur die Jugend, dauernd und von allen möglichen Seiten über uns ergehen lassen müssen und gegen die Staat und Kirche, Betriebe und Familie offenbar vielfach machtlos sind. »Wir danken dem Recht, der Sitte, der Arbeit, dem Staat, daß es menschliche Gemeinschaft in geordneten Formen geben darf«? Gut! Aber mit den hier angerührten Dingen werden Recht, Sitte, Familie, Arbeit und Staat offenbar heute zum großen Teil nicht mehr fertig.

Einige äußere Bemerkungen: Das Buch hätte insgesamt kürzer sein dürfen, es dürfte auch weniger Fremdworte enthalten. Es richtet sich wohl in erster Linie an Theologen, jedenfalls an Menschen, die an akademisches und theologisches Denken gewöhnt sind. Für Seelsorger - denken wir uns - wird es eine hervorragende Hilfe sein. Aber die Dinge, um die es hier geht, sind viel zu wichtig, als daß man ein derartiges Buch auf solche, relativ kleine Kreise beschränkt sehen möchte. Es ist stellenweise leider u. E. ein wenig zu schwer, um es etwa jungen Eheleuten in die Hand zu geben. Und das wäre, gerade weil es in der evangelischen Freiheit wurzelt und in seiner Offenheit etwas von dieser Freiheit ausstrahlt, doch so wichtig. Vielleicht hätte man die geschichtlichen Teile und die Auseinandersetzung mit anderen Eheauffassungen, z. B. der katholischen Kirche, kleiner drucken sollen. Wir sagen das, ohne den Wert solcher Vergleiche zu unterschätzen. Gleichwohl scheint uns die unterschiedliche Druckweise in dem 1953 erschienen Buch von A. de Quervain (Ehe und Haus, Ethik 11) besser.

Friedrich und Waltraut Karrenberg, Velbert

G. *Anders:* Die Antiquiertheit des Menschen, München: Beck 1956. 353 S., Ln., 18,50 DM.

»Traurige Seiten« über die Verwüstung, die das Zeitalter der zweiten industriellen Revolution der Seele des Menschen zugefügt hat, so kennzeichnet *Günther Anders* seine kulturkritischen Essays, die jetzt als Buch unter dem Titel: *»Die Antiquiertheit des Menschen<* im Verlag C. H. Beck, München, erschienen sind. Dieser Entwurf einer Anthropologie des technisierten Menschen ist nach Sprache und Geist ein rücksichtsloser, aus wahrer Verzweiflung entstandener, mit den Waffen einer schonungslosen, philosophischen Dialektik geführter Totalangriff gegen jede Verschleierung und Verharmlosung unserer Situation. Der Autor, dessen Vater, William Stern, einst die Psychologie der »Person« begründet hat, legt mit einem Scharfsinn, der durch seine Kälte den Leser zuweilen erstarren läßt, dar, was aus dieser Person des Menschen nun geworden ist, seitdem dieser in einer Welt sich aufhalten muß, die nur noch aus technischen »Geräten« besteht. Und dies in einem so hohen Maß, daß man von einem »Gerätesystem« sprechen kann, das den Menschen lückenlos umschließt und ihn zwingt, sich seiner zu bedienen, so daß von einer Wahlfreiheit gegenüber den technischen Mitteln keine Rede mehr sein kann. Denn diese sind, wie das Phänomen des Konsumzwanges zeigt, keine Mittel mehr, sondern »Vorentscheidungen«, insofern die Produktion ohne Rücksicht auf Konstitution und Bedürfnis des Menschen sich selbst produziert. Die zunehmende Sdmelligkeit des Produktionsprozesses, sein rapides Verwandlungstempo hat zur Folge, daß der Mensch immer größere Mühe hat, ihm nachzufolgen, seine ihm »entlaufenen Geräte« kaum einzuholen vermag. Aber nichr allein die Kluft zwischen der biologisch festliegenden zeitlichen Verfassung des Menschen und diesem sich überstürzenden Vorwärtsdrang der Produkte - was Anders das »prometheische Gefälle« nennt - wird immer

klaffender, sondern auch das Mißverhältnis nimmt zu zwischen menschlicher Vorstellungskrafl: und dem, was das technische Bewußtsein wie bewußtlos hervorbringt, zwischen unserem Tun und unserer Gefühlskapazität, zwischen technischem Wissen und menschlichem Gewissen. Da wir zwar die Wasserstoffbombe herstellen konnten, aber ganz außerstande sind, uns die Konsequenzen ihrer Anwendung auch nur annähernd vorzustellen, sind wir zwar in der Lage, durch die Bombe Millionen Menschen mit einem Schlag auszulöschen, aber unser Gefühl reicht nicht zu, diesen millionenfachen Tod angemessen zu beweinen, geschweige denn zu bereuen. Die Frage ist also, ob wir nicht Geräte geschaffen haben, die das Vermögen der mensdlichen Seele, wie etwa Gewissen, Verantwortung oder sittliche Phantasie, so ungeheuerlich übertreffen, daß der Mensch durch die Drohung seiner eigenen Produkte in einen »kollektiv pathologischen Zustand« hineingetrieben wird. Entweder also bleibt der Mensch hinter seinen Geräten zurück in einer Art asyndironisierter Antiquierrheit oder er wird gewaltsam angepaßt, verändert, muß gegen seine Natur sich auf Gleichstand mit seinen Geräten bringen lassen. Beide, der zurückgebliebene und der angepaßte Mensch, sind Zentralfiguren des Buches, und Anders erfüllt damit einen Teil der Forderung, die er selbst an eine mögliche Philosophie des tedmischen Zeitalters richtet, nämlich nach der kantischen Kritik der Vernunft, nun die viel notwendigere und umfassendere Grenzbestimmung alles menschlichen Vermögens zu ziehen, was auf nichts anderes hinausläufl: als auf eine Morallehre für den sich technisierenden Menschen, nicht also den Menschen an sich in seiner Allgemeinheit. Zu dieser legt der Autor den Grund mit einer subtilen Untersuchung über das Verhalten des Menschen vor seinen eigenen tedmischen Gebilden, die ja schneller, präziser und zuverlässiger arbeiten und funktionieren als er. Denn in seiner Haut ist die Fehlerhafl:igkeit mitgegeben. Längst dienen dem Menschen seine Maschinen nidit mehr, sondern er bedient sie, als ob, in einer paradoxen Umkehrung, das rechnisdie Produkt Subjekt sei und er, der Mensch, nur noch ihr Objekt. Folgerichtig muß er sich mehr und mehr »verdinglichen«, wenn er der Maschine konform sein will. Die Freiheit liegt also heute bei den Geräten, nicht mehr bei ihrem ursprünglichen Schöpfer. Denn sie sind ihm nicht nur funktional, sondern dank ihrer Subjektanmaßung auch moralisch überlegen. So entschied auf der Höhe der Koreakrise nicht der Präsident der USA, ob Amerika seine ganze kriegerische Macht in die Waagschale werfen solle, sondern das Votum einer Elektronenmaschine, was Anders dahin interpretiert, daß bei diesem Ereignis der Mensch zum ersten Mal in seiner Geschichte sich selbst der »Unzuredinungsfähigkeit« bezichtigt habe. Die Faktis die Unterlegenheit des Menschen vor der Maschine erzeugt in ihm eine neuartige Form der Scham, die »prometheisdre«. Denn sein Makel gegenüber der Maschine und ihren Produkten besteht in seiner Einmaligkeit, Unwiederholbarkeit und Individualität. Er ist kein Serienprodukt und behält noch immer sein eigenes Gesicht und seinen spezifischen Leib. Wie sehr der Mensch, in Analogie und nach Vorbild seiner Waren, danach strebt, gesichtsloses, gleichförmiges Massenprodukt unter Massen zu werden, analysiert Anders am Beispiel des »make UP", der Bildersucht und des Tanzes, und wenn er dabei seine Formulierungen bitter übertreibt, dann doch nur »in Richtung auf die Wahrheit«. Entlassen aus seiner Arbeitswelt, die ihn verändert, weil er sich ihr anpassen muß, füllt der moderne Mensch die Leere seiner Freizeit wieder auf vor Fernseh- und Rundfunkgeräten. Er glaubt dabei, im unentwegten Hören und Schauen Welt zu erfahren, während ihm doch nur Phantome vorgesetzt werden, die er passiv als Waren konsumiert unter Verlust der eigenen Sprache und Imagination. Wohl wird ihm Welt und Ferne frei ins Haus geliefert, doch in Wirklichkeit sind sie nur scheinbar und lügenhafl:, in Wahrheit aber vorfabrizierte Unwahrheit. Gegenwart und Nähe gehen dabei dem Menschen verloren, weil »die Zerstreuungstechnik« dieser Medien ihn seines stellungnehmenden Ichs konstant berauben, ihn künstlich sdiizophrenisieren, weil Subjektivität und Welt auseinandergerissen werden. Günther Anders' philosophische Berrachtungen über Rundfunk und Fernsehen, in denen als dem Hauptstück seines Buches die heutige Welt als Phantom und Matrize gedeutet wird, zwischen denen sich der Mensch als völlig sich selbst Entfremdeter bewegt, sind von einer so bösartigen Schärfe der Beobachtung, daß der durchgehende Warenzustand unserer Welt sich ähnlich ent-

hüllt, wie eine Krankheit im Röntgenschirm. Wie blind wir demgegenüber sind, wird zum Schluß exemplifiziert am Beispiel der Atombombe, die gar nicht zu fallen braucht, um die Menschheit physisch zu vernichten, denn solange sie drohend über uns hängt, zerstört sie uns schon. Der Mensch scheint unfähig zu sein, auch nur die Angst aufzubringen, die diesem apokalyptischen Monstrum gegenüber notwendig wäre. Er stellt sich lieber blind, und sehend könnte er nur werden durch eine bewußte, mit Anstrengung unternommene Steigerung seiner moralischen Phantasie und seines Verantwortungshorizontes. Diese Bemühung schließt freilich die Meinung aus, daß technische Aktionen, gleich welcher Größe und Art, weder gut noch böse seien und im Felde gewissenloser Neutralität sich abspielen dürften.

Man kann Anders den Vorwurf machen, daß er nach einer so unwiderleglichen Diagnose unseres verzweifelten Zustandes kein Wort darüber verliert, wie denn der moderne Mensch seinem selbst geschaffenen Elend entrinnen könnte. Aber gerade weil unsere Lage als bar jeder Hoffnung geschildert wird, kann ein Versuch dieser Art schon Vorstufe werden zur Bildung eines neuen Bewußtseins aller, das die Technisierung hinter sich läßt.

Kierkegaard hat zu Beginn des technischen Zeitalters als erster bezweifelt, ob der Mensch noch Mensch sei. Er sah es als seine Aufgabe an, die Masse auf ihren eigenen Ruin aufmerksam zu machen. Aber er wußte, daß ein einzelner Mensch seiner Zeit nicht helfen noch sie retten kann, »er kann nur ausdrücken, daß sie untergeht«,

Dr. J. Bodamer *Winnenden*

Johannes Hamel: Christ in der DDR »unterwegs«, eine evangelische Zeitbuchreihe, Nr, 2. Berlin: K. Vogt Verlag 1957,50 S.

Der bekannte ehemalige Studentenpfarrer in Halle und jetzige Dozent am katechetischen Oberseminar in Naumburg/S. ruft hier in überaus eindrücklicher Weise auf, »das Ja Gottes zu dieser gottfeindlichen Welt, in der die Gemeinde auch im Leiden und Sterben den Herrn preist und für ihre Bedrücker betet«, heute in der DDR in rechter Weise zu verkündigen; dabei werden viele kurzschlüssige und vordergründige Reaktionen der Christen in Ost und West auf die kommunistische Ideologie und Taktik einer abgewogenen Kritik unterzogen. Der zweite Teil der kleinen Schrift stellt einen 1955 gehaltenen Vortrag »Mut zur Wahrheit« dar, in dem die Gedanken Bonhoeffers (Ethik, S. 283 ff.) auf die Lage der Christen in der DDR angewandt werden. Man wird künftig über die Christenheit in der DDR nicht reden können, ohne sich mit dieser Schrift auseinandergesetzt zu haben.

Schweitzer

Aus ausländischen Zeitschriften

W. Beach: The Courage of Self-Restraint. In: Christianity and Crisis, 14. 10.1957, S. 129f.

Ein kurzes, aber sehr eindrucksvolles Loblied auf die Disziplin der Neger in den Streitigkeiten in den Südstaaten der USA um die Aufhebung der Rassentrennung in höheren Schulen, vor allem in Little Rock. Während die örtlichen Kirchengemeinden in dieser Streitfrage bezeichnenderweise weithin den Standpunkt vorsichtiger Passivität einnahmen, haben einige schwarze Pfarrer die in Frage kommenden Schüler sehr eindringlich auf die Notwendigkeit der Selbstdisziplin hingewiesen, die ja angesichts der militärischen Machtentfaltung auf der andem Seite besonders wichtig, für Jugendliche aber auch besonders schwer durchführbar war.

R. S. Bilbeimer: Ethische problemen bij buitenlandse hulp en de technische bijstand (Ethische Probleme in der Auslandshilfe und im technischen Beistand). In: Wending, Okt. 1957, S. 532-553. (Der englisch vervielfältigte Text kann von der Studienabt. des Oekum. Rates, Genf, 17 rt, Malagnou, bezogen werden.)

Der Direktor der Studienabteilung des ökumenischen Rates in Genf spricht in diesem Aufsatz in der holländischen Zeitschrift zunächst über die »unpersönlichen Kontakte zwischen Menschengruppen« (ihre Motive, die historische Lage und die Organisation), wendet sich dann den persönlichen Kontakten zu, die vor allem die Mitarbeiter im technischen Beistand in den Entwicklungsländern betriffi:, um sich besonders ausführlich mit der »Begegnung zwischen verschiedenen Gesellschaftsformen« zu befassen. Diese Begegnung wird gewöhnlich eingeleitet auf dem Gebiet der Technik, greift aber dann schnell wie eine Kettenreaktion auf das ganze soziale Leben über. B. fordert, daß solche Gesamtwirkungen planmäßiger als bisher bedacht werden müssen; die Planer denken oft zu ausschließlich an die möglichst schnelle Hebung der Produktion, zu wenig an die immer mitbetroffenen nichttechnischen Sektoren des sozialen Lebens. -

Ethisch sehr wichtig ist es auch, daß der Beistand, der den Entwicklungsländern gewährt wird, vom Streit um die internationale Macht getrennt wird.

E. de Vries: Onze gemeenschappelijke verantwoordelykheid (Unsere gemeinschaftliche Verantwortung). In: Wending, Okt. 1957, S. 529 bis 532.

Der in ökumenischen Studien sehr aktive jetzige Rektor des Institutes für Soziale Studien in den Haag weist in einem kurzen Einleitungsartikel zu Bilheimers Aufsatz nachdrücklich darauf hin, daß der technische, wirtschaftliche und finanzielle Beistand an die unterentwickelten Gebiete nicht zu einem Werkzeug eines politisch-strategischen Konfliktes gemacht werden darf. Der Umfang der Hilfe ist heute noch viel zu gering, und diese Aufgabe wird uns wahrscheinlich in der ganzen zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts beschäftigen. V. erinnert die Christen an ihre besondere Verantwortung in dieser Frage und weist auf die Maßnahmen hin, die von kirchlichen und politischen Stellen bisher in Holland ergriffen wurden (insbesondere die Niederländische Organisation für Auslandshilfe: NOVIB). Wir werden in unserer Zeitschrift in Kürze auf die von Bilheimer und de Vries aufgeworfenen Fragen näher eingehen.

Bibliographie: Grundlagen

1. Christliche und philosophische Ethik

Barone, Vincenzo: Norme di vita, Modica: Poidomani 1956. 181 S.

Beach, Waldo: Christian Ethics. New York: Ronald 1957. 500 S.

Brunton,]. A.: Egoism and Morality. Philos. Quart. 1956, S. 289-303.

Chisholm, Roderick M: Epistemio Statements and the Ethics of Belief. Philos phenomeno!. Rev. 1955 bis 1956, S. 447-460.

Connery, lohn R.: Notes on Moral Theology. Thcological Studies, Bd. 17/4, S. 549-583.

Contenson, P. M. de: Bulletin d' ethique et de theologie morale. Revue Sc. phil. theol, 1956, S. 315 bis 385.

Dahmen, Hans: Das Zeitalter des Gesprächs und der Begegnung. Nürnberg: Glock & Lutz 1956. 319 S., 9,-DM.

DeI Vecchio, Giorgio: Liberrä, moralitä e cultura. Rom: Conte Editore 1957.

Dessauer. Friedrich: Weltmann - Christ? Frankfurt a, M.: Knecht 1956. 2. Aufl., 85 S., 4,20 DM.

Duméry, Henry: La tentation de faire du bien. Paris: Ed. du Seui11957. 324 5., 600 Hrs.

Ebeling, Gerhard: Der feste Grund des Glaubens und die Erschütterungen unserer Zeit. Universitas 1956/12, S. 1241-1251.

Franke, Viktor E.: Der Mensch von heute und die Sinndeutung des Leidens. Universitas 1957/9, S. 897 bis 906.

Fuchs, E.: Christliche und marxistische Ethik. Teil 1. Hamburg-Bergstedt: Reich 1957. 183 5., 4,80 DM.

Fuchs,].: Ethique objective et ethique de situation. Nouvelle revue rheclogique 1956/8.

Ginsberg, Moms: On the Diversity of Morals. Vol. 1. London: Heinemann 1956. 329 S., 25 s/-.

Ginsberg. M.: Reason and Experience in Ethics, London: Oxford University Press 1956. 44 5., 6s/-.

Gobry, lvan: Les niveaux de la vie morale. Paris: Presses Universitaires de France 1957. 112 5., 240 Ffrs.

Gonzalo Casas, Manuel: La causa y la culpa. Revista Brasileira de Filosofia 1956, S. 177-180.

Halpern, Ben: The Nature of Common Sense Morality. Ethics 1956/3.

Häring, Bernbard: Das Gesetz Christi. 3. Auf!. Freiburg: Wewe11956. 14465.,48,- DM.

Hildebrand, Dietrich v.: Wahre Sittlichkeit und Situationsethik. Düsseldorf: Patmos 1957. 194 5., 13,80 DM.

Hojstadter, Albert: The Seriousness of Moral Philosophy, Ethics *1956/4.*

Kahn, facob: The Moral Life of Man. New York: Philosophical Library 1956. X, 252 5., 3.75 $.

Leclercq, facques: Christliche Lebensgestaltung. Bd. 3. Luzern/München: Rex 1957. 214 5., 9,- DM.

Liener, [ose]: Leben aus Verantwortung. Wien: Herder 1957. 350 5., 14,80 DM.

Mandelbaum, Maurice: On the Use of Moral Principles, J. Philos. 1956, S. 662-670.

Mehl, Roger: Marxist - Existenzialist - Christ. Zürich: Zwingli 1957. 64 5., 2,80 DM.

Meyenfeldt, F. H. o.: De christelijke Levenswandel. Wageningen: Zomer 1957. 8.50 hfl.

Meyer, A. E.: Education for a New Morality. New York: Macmillan 1957. 91 5., *17/6* s.

Meynard, Leon: Cours de philosophie, Morale. Paris: E. Belin 1956. 247 5., 400 Hrs.

Nastainczyk, Wolfgang: Entscheidender Augenblick zur Verurteilung der »Situationsethik« durch das Heilige Offizium. Die neue Ordnung 1957/2,5.109 bis 112.

NefflPittenga: Secularism and Morality. The Christian Century *1956/46,* S. 1323-1327.

Nelson, Leonhard: System of Ethics. London: Oxford Univ, Press. 1956. XXIII, 285 5., 5 $.

Niemöller, Martin jun.: Prinzipienethik? Stimme der Gemeinde *1956/20,* S. 635-636.

Ohe, Seizo: Toward a More Concrere Ethics. Personalist 1957, S. 149-161.

Patterson, Charles H.: Moral Standards. An Introduction to Ethics, New York: Ronald 1957. IX, 535 S., 5.50 $.

Philosophie morale. Problemes des notre temps. Paris: Presses Universitaires de France 1957. XIV, 156 S., 420 Hrs.

Redlich, P. V. (Hrsg.): Moralprobleme im Umbruch der Zeit. München: Max Hueber 1957. VIII, 163 5., 5,90 DM.

Remnant, Peter: Moral Facts. Philosophy 1957, S. 148-157.

Schilling, Otto: Handbuch der Moraltheologie. Band 3: Spezielle Moraltheologie, sozialer Pf!ichrenkreis. Stuttgarr: Schwabenverlag 1957. 365 5., 23,50 DM.

Smith, T. V.: Ethics of Compromise and the Art of Containment. Beacon 1956. 1175.,2.253.

Speyr, A. o.: Christlicher Stand. Einsiedeln: Johannes-Vlg. 1957. 207 5., 14.80 sfrs,

Timur, Mohammed: Theory of Morals. Elek Books 1956. XII, 524 5., 45 *sl-.*

Todd, lohn M. (Hrsg.): Springs of Morality. A Catholic Symposium. New York: The MacmilIan Co. 1956. 327 S. 6 $.

Vassady, Bela: The Power of Christlike Living. Theology Today 1956, S. 220-231.

Vries, fosef de: »Seinserhik« oder Wertethik. Scholastik 1956, S. 239-244.

Walhout, D.: Deeper Levels of Christian Ethics. Theology Today 1957/2, S. 164-173.

Walsh, W. H.: The Autonomy of Ethics. Phil, Quart. 1957, S. 1-14.

2. Anthropologie

Boer, Walfgang de: Gibt es den modernen Menschen? Universitas *1956/11,* S. 1187-1198.

Couwenberg, S. W.: De vereenzaming van de moderne mens, 's Gravenhage: Pax 1956. 100 S., 4.90 hfl.

Gillin, lohn: For an Science of Social Man. New York: The Macmillan Comp. 1956. 289 S., 4.05 S.

Hengstenberg, Hans-Eduard: Philosophische Anthropologie. Stuttgartr Kohlhammer 1957. 396 S., 24,- DM.

Lindenmeyer, Albert: Des heutigen Menschen Bedrohung und Verheißung. Reformarie *1957/10,* S. 535-542.

Mitscherlich, Alexander: Meditationen zu einer Lebenslehre der modernen Massen. Merkur *1957/3,* S. 201-213.

Pacios L6pez, Antonio: EI orgullo y su proceso evolutivo en la creatura libre. Crisis 1956, S. 485 bis 537.

Peursen, G.-A. uan: Quelques remarques sur l'angoisse comme theme anthropologique. Revue d'histoire er de philosophie religieuses 1957, S. 127 bis 142.

Prenter, R.: Art. Anthropologie. In: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG). 3. Auf!. Bd. 1, Sp.401-424.

Przywara: Mensch. Nürnberg: Glock & Lutz 1957. 23,50 DM.

Rausch, fürgen: Der Mensch als Märtyrer und Monstrum. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1957. 220 S., 12,80 DM.

Rabner, Karl: Zur Theologie des Todes. Zeitschrifl: f. kath, Theologie *1957/1,* S. 1-44.

Schilfgaarde, P. uan: Mens en dier, Tijdschrifl: voor Philosophie *1957/1,* S. 3-20.

Schleth, Eckart: Der profane Weltchrist. München: Kaiser 1957. 172 S., 9,- DM.

Schulze, Fritz: Der Mensch in der Begegnung. Nürnberg: Glock & Lutz 1956. 238 S., 11,50 DM.

Swan-Liat, K.: Anthropologisch project en menselijke projectic, Vox Theologium 1956/2, S. 81-88.

Thomas, D. H.: The Meaning and Purpose of Human Life. Crayke, York: The Guild Press 1956, 78 S., *4s/-* 6 d.

Tschernyschewskij, Nikolai Gawrilowitsch: Das anthropologische Prinzip. Berlin: Aufbau-Verlag 1956. 194 5., 4,80 DM-Ost.

Weinberg, Meyer u, Shabat: Society and Man. New York: Prentiee-HaIl1956. 782 5., 10 $.

3. Recht und internationales Ethos

Brunner, Emil: Auf der Suche nach einem internationalen Ethos. Reformatio 1957, S. 347-356, 411 bis 422.

Courvoisier, J.: Justiee de Dieu er justice des Hommeso Verbum earo *195613.*

Dombois, Hans: Der Kampf um das Kirchenrecht. In: Die Katholizität der Kirche. Stuttgart: Ev. Verlagswerk 1957. 392 5., br. 18,- DM, Lw. 19,80 DM.

Dombois, Hans: Mensch und Strafe. Witten: Luther-Vlg. 1957. 164 S., 6,80 DM.

Dowald, Wilhelm: Formalismus in der Jurisprudenz und materiale Rechtsethik. Freiburg/Schweiz: Univ. Verl. 1957. 108 5., 7.50 sfr.

Emge, Carl August: Ober das Verhältnis von »normarivem Reditsdenken« zur »Lebenswirklidikeit•. Wiesbaden: Steiner 1956. 61 S., 4,80 DM.

Fechner, Erich: Rechtsphilosophie. Tübingen: J. C. B. Mohr 1956. XX, 3035., br. 22,-DM,Lw. 26,-DM.

Guradze, Heinz: Der Stand der Menschenrechte im Völkerrecht. Göttingen: O. Sdrwartz 1956. 236 5., 28,50 DM.

Huber, Max: Prolegomena und Probleme eines internationalen Ethos. Friedenswarte 1956, 308 ff,

Karstedt, Peter: Ethik more iuridico, Meisenheim: Hain 1956. 193 5., br. 13,50 DM, Lw. 15,80 DM.

Karstedt, Peter: Rechtswert und positives Recht. Meisenheim. Hain 1957. 92 S., 8,50 DM.

Kirche und Recht. Neue Erkenntnisse der ev, Theologie und ihre Grenzen. Herder-Korrespondenz XII5, S. 241-245.

Middendorf, Wolf: Richter und Spezialist. Stimmen der Zeit *1956-1957/10,* S. 285-294.

Ruler, A. A. uan: Problemen in de Tolerantie-idee. Wending *1957/1,* S. 34-49.

Scheuner, Ulrich: Grundfragen eines internationalen Ethos. ökumenische Rundschau *1957/3,5.117-123.*

Schilling, W.: Religion und Recht. Stuttgart: Kohlhammer 1957. 191 5.,3,60 DM.

Schlegelberger, Franz: Das Recht der Gegenwart. 3. Auf!. Berlin u, Frankfurt a. M.: Vahlen 1957. 588 5., 22,- DM.

Strauß, Leo: Naturrecht und Geschichte. Stuttgartr Koehler 1956. XI, 339 5., *17,80* DM.

Vecchio, Giorgio DeI: Göttliche und menschliche Gerechtigkeit. Universitas *1956/10,* S. 1053-1060.

Wolf, Erik: Recht des Nächsten. Frankfurt a, M.: Klostermann 1957. 80 S., 6,50 DM.

4. Soziologie

Alcorta, lgnacio: Introdueei6n a la soeilogia. Barcelona: Bosch 1957. 341 S., *100* pts,

Bellamy, Raymond Flavius: Prefaee to the Soeial Seiences. New York: Me. Graw 1956. 532 S., 6.50 $.

Birks, G. A.: Towards a Seienee of Social Relations. Brit. J. Philos. Seienee 1956-57, S. 117-127, 206 bis 211.

Cohne, MarceI: Soziologie und Sprache. Diogenes *1957/14-15,* S. 295-305.

Gurvitch, Georges: La vocation actuelle de la sociologie. Teil I. Paris: Presses Universitaires de Franee 1957. VIII, *508* S., 1600 Hrs.

Horbe de la, F.: Soeiologie et philosophie. Dialeetiea 1956, S. 167-179.

Kilagawar, J. M.: Joachim Wach and Soeiology of Religion. The Journal of Religion 1957/3, S. 174 bis 184.

Le Bras, Gabriel: Soeiologie religieuse et seienee des religious. Arch. de Soeiologie des religious *1956/1,* S. 3-18.

Martin, Aljred u.: Soziologie. Duneker & Humblot 1956. 529 5., 28,- DM.

Rosenstock-Huessy, Eugen: Die übermacht der Räume. Bd. 1. der Soziologie. Stuttgarr: Kohlhammer 1956. 335 S., 23,- DM.

Schaaf, Julius: Grundprinzipien der Wissenssoziologie. Hamburg: Fr. Meiner 1956. 215 S., 15,- DM.

Tujari, P.: Où va la soeiologie religieuse? Revue de l'Aetion Populaire 1957, S. 1087-1102.

Veit, Otto: Soziologie der Freiheit. Frankfurt a. M.: Klostermann 1957. 275 S., Lw. 18,50 DM, kart. 16,50 DM.

Ziegenfuß, Werner (Hrsg.): Handbuch der Soziologie. 2. Hälfte: Grundlagen und Methoden der Gesellschaftswissenschaften. Stuttgart: Enke 1956. 1234 5., 73,- DM.

Bemerkungen des Schriftleiters

Wir freuen uns, den zweiten Jahrgang unserer Zeitschrift mit dem in mehrfacher Hinsicht besonders interessanten Aufsatz des Professors für Systematische Theologie an der Universität Aarhus, *K. E. Legstrup,* eröffnen zu können. Hier werden vor allem auch grundsätzliche Fragen der rechten theologischen Methode in der Ethik aufgeworfen, denen wir nicht ausweichen können. Kritische Leser seien deshalb ausdrücklich auf die Schlußbemerkungen S. 13 bis 15 hingewiesen, in denen der Autor andeutet, wie sich nach seiner Ansicht die radikale »stumme Forderung« Jesu und das veränderliche Ethos zueinander verhalten.

Der Beitrag des holländischen Fachmannes für evangelische Sexualethik, Dr. *F. Bloemhof,* scheint uns ein besonders gutes Beispiel für die Behandlung einer Frage zu sein, die für Angehörige verschiedener Fakultäten (besonders Mediziner, Juristen und Theologen) von gleichem Interesse ist - und zwar so, daß jeweils die eine Fakultät auf die andere angewiesen ist. Die Kommentare von Dr. *Groeger,* Düsseldorf, Präsident Prof. *Kuwada,* Tokio, und Pastor *Erich,* Hamburg, beziehen sich auf den gleichen großen Fragenkreis der Sexualethik heute. Ein Aufsatz von Prof. van Oyen über »Mann und Frau in der Bibel« wird auf diese Fragen im nächsten Heft zurückkommen.

Mit den Aufsätzen des Redakteurs Frh. Dr. *von Imhoff,* Düsseldorf, und des Professors für Systematische Theologie *P. Jacobs,* Münster, lassen wir hier erstmals einen Nicht-Theologen und einen Theologen zum gleichen Thema sprechen. Zum Verständnis der Aufsätze ist es nicht ganz unwichtig, zu wissen, daß der Aufsatz von Prof. Jacobs zuerst vorlag und von Dr. v. Irnhoff gelesen wurde; da aber der letztere mit den aktuellen, konkreten Problemen einsetzt, schien es richtig zu sein, ihn voranzustellen. Der Leser möge entscheiden, wie weit es den beiden Verfassern gelungen ist, einander zu begegnen und dabei hilfreiche Erkenntnisse zu gewinnen.

Wie bereits am Schluß des ersten Jahrganges angekündigt, haben wir nun zum ersten Mal neben den ausführlichen Buchbesprechungen eine Kurzrezension gebracht (für mehr hat wieder der Raum nicht ausgereicht; jedoch wird das künftig anders sein, da wir nicht jedesmal drei Kommentare bringen werden). Außerdem berichten wir in Stichworten über drei uns wichtig erscheinende ethische Aufsätze aus ausländischen Zeitschriften.

Schließlich wird es unsere Leser noch interessieren, zu erfahren, daß der Fachausschuß für Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie auf seiner ersten Arbeitstagung in Göttingen am 2. November 1957 (unter Vorsitz von Prof. Dr. H. Schelsky) beschlossen hat, »die bereits existierenden und für diese Thematik offenen Zeitschriften für Veröffentlichungen von Bibliographien usw. zu benutzen«, wobei an erster Stelle genannt wurden die Zeitschrift für Evangelische Ethik, die Herder-Korrespondenz und die Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Wir freuen uns, die im vorigen Jahrgang begonnene Zusammenarbeit mit dieser Fachgruppe fortsetzen zu können.

W.Sch.

Für die kommenden Hefte sind u. a. folgende Beiträge vorgesehen:

H. van Oyen: Mann und Frau im Sinne der Bibel

H. Achinger: Materialien zur Ethik der sozialen Sicherung

F. Karrenberg: Sozialgeschichte der industriellen Arbeitswelt und die Christenheit

C. A. van Peursen: Ethik und Ontologie in der heutigen Existenzphilosophie

F. Oeter: Die Familie, Randerscheinung oder Zentrum der menschlichen Gesellschaft?

K. H. Pfeffer: Die Verantwortung der Christenheit deutscher Sprache gegenüber den Ländern raschen sozialen Umbruchs

H.-D. Wendland: Tarifvertrag für kirchliche Arbeitnehmer?

Materialien Zur Ethik der sozialen Sicherung

von

HANS ACHINGER

Wie unklar die Voraussetzungen des sozialen Tuns überhaupt geworden sind, dafür mag folgendes kleines Erlebnis angeführt werden: Ein im Hauptamt für die Freie Wohlfahrtspflege tätiger Geistlicher unterhielt sich mit einem anderen Geistlichen darüber, daß der Staat der freien Wohlfahrtspflege zu wenig Verständnis entgegenbringe und sie vielfach verkümmern lasse oder durch staatliche Einrichtungen ersetze. Dies wurde zwar von dem Gesprächspartner nicht bestritten; er wies aber darauf hin, daß es auch sonst mit den Wurzeln der freien Liebestätigkeit nicht mehr ganz gut stehe. Eigentlich hätte nur das Judentum an der klaren Ordnung festgehalten, daß jeder einzelne dem Nächsten gegenüber zu Hilfe und persönlichem Opfer verpflichtet sei. Schon die Einsetzung der Ämter, der Diakonen, sei eine Entlastung des einzelnen, die, immer weiterwirkend. dazu geführt habe, die ursprüngliche gegenseitige Hilfe durch das Vertrauen darauf zu ersetzen, daß es die »zuständigen Stellen« schon machen würden. In einem anderen Vorstand eines freien Hilfsvereins wurde kürzlich davon gesprochen, wie ungleich doch die Opfer seien, die sich die reichen Leute heute auferlegen: die Inhaber von Personengesellschaften bluten selbst, wie es hieß. Sie müssen aus ihrem Einkommen leisten, wenn sie soziale Werke unterstützen wollen. Die Direktoren von Aktiengesellschaften dagegen lassen regelmäßig durch ihre Gesellschafl zeichnen und zahlen; ihr Privateinkommen bleibt unberührt. Es gäbe, hieß es, da nur ganz wenige Ausnahmen, weil es für die Chefs der Aktiengesellschaften allzu bequem ist, auch diese Dinge über das Büro und die Firma zu erledigen; vielleicht dächten sie dabei gar nicht daran, daß sie auf diese Weise einer persönlichen Beanspruchung entgehen, die andere auf sich nehmen.

Diese Beispiele sollen nur deshalb vorausgeschickt werden, weil sie in dieselbe Richtung weisen: Sie sind Zeugnisse für die stetige Ausdehnung kollektiver Gebilde mit sozialen Pflichten und sozialem Gewissen. Offensichtlich ist dieser Prozeß seit langem immer in der gleichen Richtung vor sich gegangen, im gleichen Schritt mit dem Integrationsprozeß, der Verdichtung und wachsenden Verwebung aller gesellschaftlichen Bezüge und Abhängigkeiten überhaupt, einem Integrationsprozeß, den man für die großen Industrieländer aus einer Fülle von Indizien ableiten kann. Was nun das soziale Gewissen angeht, so scheint die Wanderung von den kleinen bis zu größeren und größten Gruppen zu gehen. Die Verantwortung wandert von der Familie zur Gemeinde und dem Betrieb, von dort in ganz realen Auseinandersetzungen über deren Autarkie oder Autonomie in höhere Regionen des Verbandswesens, der Länder, des Gesamtstaates. Immer wieder einmal wird dieser Prozeß unterbrochen durch Katastrophen und Krisen, wie denn zum Beispiel im Zeitpunkt der höchsten Erwerbslosennot im Winter 1932/33 manche deutschen Gemeinden über die Hälfte ihres ganzen Haushalts dafür ausschütten mußten, damit die Arbeitslosen am Leben blieben, obgleich bereits durch die Schaffung der Arbeitslosenversicherung im Jahre 1927 eine die Gemeinden ablösende gesamtstaatliche Apparatur geschaffen war.

Genauso sind in dem völligen Chaos der Nachkriegszeit nach 1945, als es nur örtliche Militärregierungen gab, die Kräfte der Familie und der Gemeinde plötzlich wieder als fast die einzigen Garanten des Lebens übriggeblieben, und sie haben sich für kurze Zeit erstaunlich bewährt. Im ganzen aber, und von den Notzeiten abgesehen, verläuft die Entwicklung so, daß die persönliche, die familiale Verantwortung, die sichtbare, von Mensch zu Mensch bestehende Gegenseitigkeit abgelöst wird.

DAS EIGENLEBEN DER INSTITUTE

Unabhängig von dieser mit der Integration einhergehenden Abwanderung der Verantwortung nach oben ist der Institutionalismus. Es werden nicht nur Gebäude errichtet und Verwaltungen geschaffen (das gilt für die freie Wohlfahrtspflege wie für die öffentliche Hand). Diesen Gebäuden und Verwaltungen wird auch Wissen und Gewissen zugeteilt. Jeder sogenannte »Träger« der sozialen Sicherung gewinnt in kurzer Zeit das Eigengewicht einer eigenen »Philosophie«, die sein Dasein und seinen Nutzen einzigartig begründet. Für diejenigen, die die Not der Mitmenschen kümmert, ist es jetzt nicht mehr das eigene Wissen und Gewissen, sondern das Leitseil der Belehrung, der Anschreiben und Rundschreiben, die von den dafür bestimmten Abteilungen auch in den großen Instituten der freien Wohlfahrtspflege ausgehen. So *leben* auch diejenigen nur noch aus zweiter Hand, die *vielleicht* in jahrzehntelanger Tradition und von ihren Eltern her gewohnt waren, für ihre hilflosen Brüder ein Opfer zu bringen. Das gilt für die Freunde von Bethel genauso wie für die Geber neuerer und neuester Verbände, die den einzelnen ansprechen. Bei den öffentlichen Verwaltungen, die aus Steuermitteln oder Zwangsbeiträgen leben, entfällt selbstverständlich auch diese Form einer immerhin noch an die freie Gewissensentscheidung des einzelnen appellierenden Beziehung. Hier ist der Geber zum Beitrags- oder Steuerzahler geworden.

Das Problem der Sozialbehörden ist sehr vielschichtig. Es ist unmöglich, es hier auszuschöpfen". Alle diese Institutionen haben, wie gesagt, das Bedürfnis zur Selbstrechtfertigung, zur Ausbildung einer »Philosophie« und einer in gutes Verwaltungsdeutsch gefaßten Ordnung. Alle leben sie im Bewußtsein, soziale Leistungen zu vollbringen, auch wenn es durchweg mit fremdem Geld geschieht. Zugleich aber hat der Amtscharakter die Wirkung, das Ethische der Prozedur völlig zu neutralisieren. Der Vollzug im sozialen Sinn muß durch das Gesetz und die Konstruktion angelegt sein; nicht aber soll der einzelne, der innerhalb dieser Verwaltung seine Pflicht tut, dazu fortgesetzt der sozialen Gesinnung bedürfen. Der soziale Sinn muß gleichsam unabhängig davon gesichert sein, wie der Schalterbeamte gerade an diesem Tage gestimmt ist. Der Charakter öffentlicher Institutionen bringt es mit sich, daß sie der *rechtlichen* Ordnung zustreben, daß sie sich überpersönliche Satzungen geben, daß sie ihre Zwecke so wählen und ausprägen, daß das Institut dauerhaften Charakter erhält. Auch ist es, wie allen Lebewesen, auch den Instituten angeboren, daß sie höchstens größer, aber nie kleiner werden möchten. Sind einmal Institute da, die sich zum Beispiel der verwahrlosten Jugend annehmen, und sind sie ge-

1. Einen ausgezeichneten Beitrag hierzu liefert C. *A. Emge:* Bürokratisierung in philosophischer und soziologischer Sicht. Steiner-Verlag, Wiesbaden 1950.

nügend ausgebildet, so gehört zu dem Ablauf der Arbeit geradezu der garantierte Anfall einer entsprechenden Anzahl von Fällen der Verwahrlosung. Das äußerlichste, aber auch deutlichste Beispiel solcher Institutionalisierung sind Anstalten, die nur dann funktionieren, wenn sie einigermaßen voll belegt sind. Einen solchen Versuch zur Verewigung erleben wir soeben bei den über hunderttausend Plätzen, die für heimat- und berufslose Jugendliche seit *1950,* zunächst mit vollem Recht, geschaffen worden sind und die sich nun entweder umstellen müssen oder beweisen müssen, daß sich der Notstand verewige. Eine Eigentümlichkeit aller Institutionalisierung ist weiter, daß sie nach Abgrenzung strebt, ja nach Partikularismus. Genauso wie jeder einzelne große Betrieb, jede Firma die Neigung hat, die in ihr Tätigen mit einem speziellen Geist zu erfüllen, genauso wie in den Opelwerken Opelianer heranwachsen, genauso hat jede größere Betriebseinheit einer Sozialverwaltung die Neigung, ihre Aufgabe, ihr Tun, als etwas Einzigartiges und Besonderes zu empfinden, zumal sich der Dienst für die Allgemeinheit nirgends so leicht beweisen läßt wie hier. Die Befestigung und Partikularisierung wird oft dadurch gefördert, daß solche Institute eine spezielle gesetzliche Grundlage erhalten und eigene Zeitschriften herausgeben. Sie wird weiter vorangetrieben dadurch, daß eine Selbstverwaltung beigefügt wird, die ebenfalls den Stolz auf die Besonderheiten der Einrichtung verstärkt. Und nicht zuletzt wird dieses Eigenleben verfestigt und verewigt durch die Tatsache, daß sich Interessenverbände bilden aus denjenigen, die von den Leistungen dieser einzelnen Institute bedacht werden. Diese Interessenverbände wiederum pflegen sich nach relativ kurzer Zeit ebenfalls nach den Instituten und ihren Philosophien zu gliedern, ja sie sind bei der Ausbildung der speziellen Optik von hervorragender Fruchtbarkeit. Diese Mitwirkung aber weist bereits auf die völlige Verwandlung der ethischen Situation hin, die sich auf der Nehmerseite ergibt.

WORIN LIEGT DIE WÜRDE DES NEHMERS?

Zunächst scheint es sich da um eine völlige Verwirrung zu handeln. Es geht nicht mehr einfach um Not und Hilfe, sondern um die rechtlich beweisbare Erfüllung von normierten Leistungsvoraussetzungen. um das Haben oder Nichthaben von Ausweisen, um eine Fülle von Hypothesen, aus denen auf eine vorhandene Leistungsberechtigung geschlossen wird. Es geht nirgends mehr nur um den Beweis vorhandener Not oder Hilfsbedürftigkeit. In rascher Folge bilden sich mit der Gesetzgebung Hypothesen darüber, daß bestimmte Gruppen von Menschen in bestimmte Kategorien gehören und daß daraus bestimmte Leistungsformen fließen. Erst kürzlich hat die sogenannte »L-Untersuchung« des Statistischen Bundesamts bewiesen, wieweit dabei Phantomen nachgejagt wird. Immer noch ist davon die Rede, daß es gelte, den Ärmsten der Armen beizustehen, auch wenn alle Arbeitnehmer Deutschlands gemeint sind. Immer noch behauptet jede einzelne Gruppe, die Gesamtheit ihrer Mitglieder sei der Herd sozial unerträglicher Verhältnisse. Andererseits steht inzwischen fest, daß jede zweite deutsche Haushaltung eine öffentliche Sozialleistung aus öffentlichen Mitteln erfährt, daß sich diese Leistungen in einer von den Instituten aus nicht erkennbaren Weise miteinander in Haushalten kombinieren und mit Arbeits- und

sonstigen Einkommen jeglicher Art zusammenfallen - oder auch nicht zusammenfallen –, gelegentlich aber auch für einen einzelnlebenden Menschen die einzige, sehr dürftige Unterhaltsgrundlage bilden. Hier ist nicht der Ort, den Reichtum von Einsichten zu schildern, die sich aus dieser L-Untersuchung und den Parallelforschungen ergeben haben. Im Grunde weiß das, was hier zu sagen ist, jede deutsche Fürsorgerin, die länger als zehn Jahre arbeitet. Für das, was sich auf der Nehmerseite verändert hat, ist viel wichtiger die Einsicht, daß diese Anklagen, diese Nachweisungen, daß es sich um ungezielte und vielfach fehlgezielte Leistungen handelt, nicht mehr »ankommen«, weder bei den Institutionen noch bei der öffentlichen Meinung. Daß gegenseitige Hilfe auf den einzelnen Menschen zielt in seiner Not, daß die Frage »Wer ist denn dein Nächster?« einmal eine klare und eindeutig gestellte Frage gewesen ist, das ist auf der Nehmerseite durch die Normierung und Schematisierung des auf Gruppenzugehörigkeit gegründeten Hilfsanspruchs ebenso überholt, wie die Opferpflicht des einzelnen auf der Geberseite vergesellschaftet worden ist. Hier aber sind doch wohl die wesentlichen und die wichtigeren Gründe für diese ganze Wandlung erkennbar. Denn wie sieht sich die Sache vom Nehmer aus an? Bis zur Aufklärung gab es eine gegliederte Gesellschaft, gab es bessere und geringere Leute; es gab Arme und Reiche als einen notwendigen Bestandteil der Gesellschaft. Es bleibt immer denkwürdig, wie Wichern in seiner Schrift von 1848 die Reichen und die Armen ansprach. Unter den erschütternden Eindrücken des Frühkapitalismus in Deutschland sah er Mammonismus, Kommunismus und Armut als notwendig aufeinanderfolgend an: »Das Reich- und Besitzendsein in Christi Namen und für Christi Reich ist verhältnismäßig ebenso selten, als das Arm- und Besitzlossein in der Nachfolge dessen, der nicht hatte, da er sein Haupt hinlegtes,« Da wir hier bei der Nehmerseite sind, wäre also die Frage gestellt: Wie steht es um die rechte Fähigkeit, arm zu sein und die Almosen der Reichen im rechten Sinn entgegenzunehmen? Ich habe absichtlich so archaisch formuliert, um in jedem Leser gleich Widerspruch hervorzurufen. Haben wir denn noch die Gesellschaft, die auch Wichern noch voraussetzte, in der es von Natur aus Reiche und Arme geben sollte? Haben wir nicht mit der neuen Zeit und seit der Französischen Revolution in einem unablässig und unveränderlich verlaufenden Prozeß kleiner und größerer Ausgleichsvorgänge eine Gesellschaft von Gleichen angestrebt und weitgehend verwirklicht? Wie können aber in einer Gesellschaft von Gleichen Almosen ausgeteilt und angenommen werden? Die ethische Notwendigkeit der karitativen Betätigung mag für den Geber noch fortbestehen, aber gibt es auch die entsprechende Haltung derer, die Karitas erfahren sollen?

Offensichtlich hat hier der Drang zum Rechtsanspruch seine Wurzeln. So wenig diese Dinge im einzelnen schon geklärt sind, so kann doch wohl gesagt werden, daß die neuere Entwicklung zur Entpersönlichung, zum Rechtsanspruch, auch zum Institutionallsmus und Verbandswesen mit von daher bestimmt ist, daß es die Selbstachtung des einzelnen fördert, sich in seiner Notlage zu kaschieren, sich vor dem Vorwurf zu bewahren, auf fremder Leute Gutwilligkeit angewiesen zu sein; in einer Gesellschaft nämlich, die den Armen nicht mehr als selbstverständlichen Teil des Ganzen kennt. Von der Effizienz der persönlichen

2. *[ohann Hinrieh WIehern:* Die innere Mission der Deutschen Evangelischen Kirche. 5. neubearb. Auf!. Hamburg 1914, S. 48.

Hilfe aus gesehen, mag der heutige Apparat der sozialen Sicherung umständlich, schlecht gezielt, ja oft verschwenderisch erscheinen. Aber er bewirkt für den Empfänger etwas, was offenbar heute sehr wichtig ist: er befreit den Empfänger von einer Deklassierung, die immer dann empfunden wird, wenn Leistungen wegen nachgewiesener Hilfsbedürftigkeit an einzelne durch ehrenamtliche Personen und unter freiem Ermessen des Gebers ausgeteilt werden.

Nun ist das freilich ein weites Feld. Es gibt unendlich viel Trost und Hilfe persönlicher Art, auch bei den Besuchen von Fürsorgerinnen und Gemeindeschwestern, und es gibt - zumal bei der wachsenden Vereinsamung, die mit der Langlebigkeit unserer Bevölkerung einhergeht - auch ungezählte erwünschte Kontakte dieser Art. Wer aber selber lange Jahre in der privaten Wohlfahrtspflege anderen Hilfe gereicht hat, der weiß, daß die Zahl der Fälle, in denen dies ganz ohne Mißgefühle oder eine gewisse Peinlichkeit geschieht, gar nicht so häufig sind. Eine Mutter kann schon viel annehmen für ihre Kinder, ohne sich zu schämen. Aber wenn jemand um seiner selbst willen kommt, dann ist es oft sehr schwierig. Ich möchte nur die Vermutung aussprechen, daß aus dieser Situation heraus die von der Sache aus fast unverständliche grundsätzliche Abneigung und Ablehnung der öffentlichen Fürsorge, ja der Fürsorge überhaupt entstanden ist. Die Bereitschaft, an Schaltern zu stehen und wie eine Nummer behandelt zu werden, ist das Spiegelbild dieser Abneigung. Und sooft über den Schematismus und die Tatsache, daß der einzelne als Nummer behandelt wird, geklagt wird, so ist hier doch auch umgekehrt ein Freiheits- und Würdegefühl im Spiel, das zuletzt der Meinung bleiben muß, die überweisung einer Rente durch Postscheck sei die letzte Weisheit in der Gestaltung gegenseitiger Hilfe.

DIE ANGST VOR DEM ERMESSEN

Es ist ein Weiteres, was diese Entpersönlichung des Hilfsaktes fördert: die Angst vor dem Ermessen. Es soll niemand das Recht haben, nach seiner Laune, nach seiner Gut- oder Böswilligkeit zu bestimmen, was mir zugeteilt wird. Hier begegnet sich das Objektivationsbedürfnis aller Verwaltungen mit einem innigsten Anliegen der Empfänger sozialer Hilfe. Die moderne Massengesellschaft geht einher mit einem außerordentlichen Bestand von Mißtrauen gegenüber den Menschen, die man ja nicht mehr kennt wie in dem früheren kleinen Verband der Gemeinde. Und wenn man schon vor die Wahl gestellt würde, einen Menschen für gutwillig oder abgeneigt zur Hilfe zu halten, so würde der normale Empfänger sozialer Leistungen eher die Vorsicht des Mißtrauens gebrauchen und sich sagen: bis dieser Mann hinter dem Schalter sich aufraffi, meinetwegen sich anzustrengen und etwas Besonderes zu tun, damit ich mehr bekomme, ist es dreimal wahrscheinlicher, daß er sich aus Bequemlichkeit oder auch. weil es ihm gut angerechnet wird von seinen Vorgesetzten, zu der möglichst billigsten Abfertigung entschließt, die er finden kann. Eine Bundestagsabgeordnete, die in dieser Beziehung große Erfahrung hat, schilderte erst kürzlich einmal im Gespräch diese durchgehende, unselige Haltung des Mißtrauens, die aus allen Briefen von Leuten hervorgeht, die soziale Sicherung in Anspruch nehmen. Fast alle sind überzeugt, daß man sie, wo es irgend geht, übervorteilen würde.

Das heißt aber nichts anderes, als daß ein ständiger Druck in der Richtung geübt wird, man möge doch durch Gesetz und Verordnung alle Leistungen und Leistungsvoraussetzurigen so fest normieren, daß jedes Ermessen und damit jede Willkür und Mißgunst unwirksam gemacht wird. Dem Bedürfnis der Institution nach schematischen Normen von dauerhafter Geltung kommt also das Gefühl des einzelnen, daß ihm nur feste Normen helfen können, entschieden zu Hilfe. Dabei entfernen sich dann die Normen und Leistungen, ja die Begriffe von Not und Bedürftigkeit so weit von der sozialen Wirklichkeit, daß man oft geneigt ist, von einer ständig wachsenden Zahl sozialer Phantome zu sprechen.

Der gesteigerte Zentralismus ist eine weitere von dieser Haltung der Nehmer her erwünschte Konsequenz. Es mag sein, daß im Dorf jedermann weiß, daß Frau X eine Rente bekommt. Aber jeder weiß auch, daß diese Rente nicht aus dem Dorf stammt, sondern von irgendwo da oben, und daß die sittlichen und rechtlichen Gründe für diese Rente jenseits aller der Ordnungen des dörflichen Gefüges liegen. Hier ist einer der Zusammenhänge zwischen Anonymität und persönlicher Freiheit, wie sie Georg Simmel in seiner »Philosophie des Geldes« schon vor fünfzig Jahren geschildert hat. Und wer die wachsende Zentralisation und Institutionalisierung beklagt, sollte sich auch des Gewinnes, der damit einhergeht, bewußt sein gegenüber den früheren Formen gegenseitiger Hilfe. Das neue System macht es weniger häufig, daß sich Menschen anderen Menschen zu Unrecht unterworfen fühlen.

Die Flucht aus dem Bedürftigkeitsprinzip entspricht dem Zurücktreten der öffentlichen Fürsorge in den letzten Jahrzehnten, soweit es sich um Einkommenshilfe, nicht um Gesundheits- und Erziehungshilfe handelt. An dem heutigen öffentlichen Aufwand der sozialen Sicherung von rund 30 Milliarden ist die öffentliche Fürsorge noch mit einer Milliarde beteiligt. Gegenüber diesen Summen aber fallen die Leistungen der freien Wohlfahrtspflege, was Einkommenshilfe angeht, überhaupt nicht ins Gewicht.

LEISTUNG UND GEGENLEISTUNG

Der Abneigung gegen Fürsorge, Ermessensentscheidung und Abstempelung als Empfänger von Hilfe entspricht die Vorliebe für Konstruktionen, bei denen wenigstens geglaubt werden kann, daß es sich um ein »do ut des« handle. Dafür sind in Deutschland vor allem zwei Hilfskonstruktionen entwickelt worden: Einmal die der Sozialversicherung, bei der, wie sie auch im einzelnen gestaltet sein mag, der Empfänger irgendwelcher Leistungen sich immer sagen kann: Du hast ja auch eingezahlt, also kannst du auch etwas herausverlangen. Und sollte er zufällig mehr herausbekommen, als er eingezahlt hat, so ist das eben die zauberhafte Wirkung des Versicherungswesens. Nun ist zwar keine dieser Sozialversicherungen der anderen ähnlich. Die Unfallversicherung operiert völlig ohne Beiträge der Begünstigten. Die Krankenversicherung kommt dem Schema am ehesten nahe, die Rentenversicherung der Arbeiter und der Knappschaft war bisher stark aus Steuermitteln gestützt. Die Arbeitslosenversicherung hat neben den Arbeitslosengeldern auch den Apparat der Bundesanstalt zu unterhalten. Kurz, die Dinge gehen rein technisch nicht immer ganz

auf; aber psychologisch ist damit eine ausreichende Grundlage für ein Denken in versicherungsähnlichen Rechtsansprüchen gegeben, das dem einzelnen die Dinge sehr viel leichter macht als früher. Noch leichter wird es, wenn man die zweite Konstruktion betrachtet, die auf dem Entschädigungsprinzip beruht: Hier wird bewiesen oder unterstellt, daß es sich bei dem Antragsteller um eine Schädigung handle, die erstens über das übliche Maß hinausgeht, die jedem Menschen begegnen kann — und daß zweitens diese Ergebnisse überhaupt nicht Schicksalsschläge sind, sondern daß hier ein Schuldiger bezeichnet werden kann. Schon die Unfallversicherung ist zur Hälfte mit solchen Gedanken durchsetzt und deshalb die vornehmste aller Sozialversicherungen, was die Leistungshöhe angeht. Voll entwickelt aber wurde diese Philosophie für die Kriegsfolgen. Sie ist ohne weit;eres verständlich für die Kriegsbeschädigten, die Kriegerwitwen und -waisen, sofern man überhaupt von staatlicher Rechtsnachfolge sprechen kann. Dieselbe Optik aber wurde dann auf den Lastenausgleich übertragen, und in diesen Lastenausgleich wurden nun völlig heterogene Bestandteile eingeschmolzen: Einmal die Hilfe für die aus Osteuropa nach Deutschland hineingetriebenen Flüchtlinge. Sie bilden die größte Gruppe, aber nicht die älteste. Denn ihnen voraus hatte das Kriegssachschadenrecht, auch unter dem politischen Aspekt des Durchhaltens im Kriege, eine Abgeltung für Bombenschäden aller Art entwickelt, die großenteils weitergeführt wurde. Und als dritter Bestandteil kam dann die Währungsschädenregelung dazu. Es wäre leicht, aufzuzeigen, wie verschieden überall die Causa gelegen ist und wie willkürlich insbesondere die Abgrenzungen aller dieser geschädigten Gruppen gegenüber weiteren Personen sind, die infolge des Krieges ihre Existenz verloren oder sonst in Not gerieten. Psychologisch ist interessant, daß alle diese Divergenzen kein Problem darstellen. Ein Gesetz braucht nur kurze Zeit in Kraft zu sein, so bildet sich die entsprechende Rechtsüberzeugung bei den Nächstbeteiligten, auch wenn sie noch während der parlamentarischen Debatten völlig anders betrachtet wurde. Wir leben vielleicht in einer Übergangszeit für Motivationen. Die Vertreter der klassischen Sozialversicherung sind vielfach moralisch überzeugt, daß ihre Konstruktion die hochwertigsie sei. Die »Entschädigungsdenker« haben gegen sich, daß sie nach rückwärts schauen und daß durch den Wechsel der Generationen und der Jahrzehnte die Causa immer mehr verblaßt gegenüber der Frage, wer in seinen Zukunftschancen begünstigt oder benachteiligt ist. Dreißig Jahre soll der Lastenausgleich laufen. Er wird vielleicht, was die Entschädigungen angeht, in den letzten Phasen kaum mehr verständlich sein. Die bisher aufgebrachten Mittel sind, viel mehr, als ursprünglich erwartet wurde, für Zwischenlösungen, die politisch in die Breite wirken, verwendet worden. So steht zu befürchten, daß allzu viele Menschen ihre Entschädigung nicht mehr erleben werden. Aber das ist ein praktisches Problem. Hier sollte nur darauf hingewiesen werden, daß das Entschädigungsdenken, wenn die Causa nicht ewig wiederkehrend ist wie bei der Unfallversicherung, mit der Zeit an überzeugungskraft verliert. Immerhin, gemeinsam scheint allen neueren Bestrebungen eine ethische Begründung sozialer Umverteilungen und Hilfeleistungen zu sein, bei der nicht mehr die bare Bedürftigkeit, sondern irgendein besserer und tieferer Grund für den Hilfsanspruch erstrebt wird. Das wirkt sich praktisch sehr merkwürdig aus: Die meisten Fürsorgeämter sind nicht in Geldnot und würden jedem helfen, der Bedürftig-

keit nachweist. Wenn irgend möglich aber werden andere Nachweisungen vorgezogen und die Hilfsbedürftigkeit oder das Schlagwort von den Ärmsten der Armen nur akzessorisch verwendet.

Diese wenigen Bemerkungen konnten weder der Nehmerseite noch der Geberseite ganz gerecht werden". Sie können aber vielleicht zu weiteren überlegungen Anlaß geben, wie es nun eigentlich angesichts dieser Institutionalisierung und Verrechtlichung des Hilfsaktes mit der gegenseitigen Hilfe als persönlicher Verpflichtung bestellt ist. Weder das Neue Testament noch die Jahrhunderte vor dem Industriezeitalter haben eine andere Situation gekannt, als daß es Sache des einzelnen oder doch übersehbarer, kleiner Gemeinschaften war, soziale Pflichten zu erkennen und zu erfüllen. Die Entwicklung der letzten siebzig Jahre ist im wesentlichen darauf hingegangen, diesen kleinen Kreis von Verantwortungen und Leistungspflichten zu befreien. Wieweit kann der alte Geist auf die größeren Träger, auf die neuen Philosophien des Rechtsanspruchs übertragen werden, in ihnen wirksam bleiben, und wohin wird sich der persönliche Gehalt des sozialen Handeins verwandeln? Wenn es dem »do-ut-des«-Prinzip in Versicherung und Versorgung gelänge, alle sozialen Transferleistungen als normale Rechtsansprüche zu deklarieren, gäbe es keinen Anlaß, sich über die sittliche Natur der Institutionen und ihrer Hilfspolitik Gedanken zu machen. Aber ist nicht auch dies eine fragwürdige Hypothese, wenn man annimmt, eine ganze Volkswirtschaft sei nicht mehr als die Summe von lauter Einzeleinkommen und Einzelhaushalten; man könnte also in einer Volkswirtschaft, in der bereits ein Drittel des privaten Verbrauchs aus solchem sozialen Transfer, zu deutsch aus Renten, gespeist wird, mit den Individualtheorien des Rechtsanspruchs auskommen? Die Frage nach der Natur des Staates und seiner Gliederungen scheint hier voranzugehen. Vielleicht ist es zuviel verlangt, wenn über die Ethik der Sozialleistungen Klarheit bestehen soll, solange nicht die sittliche Natur der öffentlichen Körperschaften deutlicher definiert ist, die in mehr oder weniger großem Abstand von der Zentralgewalt und in größerer oder geringerer Verwandtschaft zu den ursprünglichen Gebilden der Familie, der Gemeinde, des Betriebes operieren.

Prof. t». H. Achinger *Frankfurt a. M., Kurbessenstr. 129*

3. Eine ausführliche Darstellung der veränderten sozialpolitischen Aspekte habe ich in meinem Buch -Soziale Sicherheit. Eine historisch-soziologische Untersuchung neuer Hilfsmethoden- gegeben, das 1953 im Vorwerk Verlag, Stuttgart, erschienen ist.

Sozialgeschichte der industriellen Arbeitswelt und die Christenheit"

VON FRIEDRICH KARRENBERG

Einige Vorbemerkungen: 1. Es geht hier nicht um einen sozialgeschichtlichen überblick an sich, sondern um die Frage, wie sich die Christenheit verhalten hat, wo sie versagt hat, was sie gelernt hat. Der Schluß wirft einige heute aktuelle Fragen auf. 2. Ich spreche in erster Linie von Deutschland, bzw. heute von Westdeutschland. Mehr ist in einem einzelnen Aufsatz kaum möglich. Dabei stelle ich die ideengeschichtliche Entwicklung in den Vordergrund.

I. DER LIBERALISMUS

Die geistesgeschichtliche Entwicklung der modernen industriellen Gesellsdiafe vollzog sich in ihren Anfängen auf der Grundlage einer ganz bestimmten optimistischen und harmonischen Vorstellung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft, nämlich der Vorstellung des frühen Liberalismus, man brauche nur dem Einzelinteresse Raum zur freien Entfaltung zu geben, das käme dann auch der Allgemeinheit zugute. über die Art, wie der Wille des einzelnen mit dem Gesamtwohl in übereinstimmung gebracht werden konnte, gingen die Ansichten auseinander. Adam Smith hat von einer »unsichtbaren Hand« gesprochen, die das besorgt. Man hat viel darüber geschrieben und sie mit Hegels »List der Idee« in Verbindung gebracht. Das kann man tun; aber man sollte solche Äußerungen nicht überbewerten. Es gibt, wie sich zeigen wird, viel näherliegende Erklärungen. Man war überzeugt, daß im Unterschied von der früheren Bevormundung durch Staat, Grundherren und Zünfte der einzelne durch größere Freizügigkeit und Selbstverantwortung ein besserer Staatsbürger und ein wertvolleres Glied des Ganzen werden könnte. Es ist wichtig, das zu betonen. Die ursprüngliche liberale Konzeption ist nicht einfach ein Appell an die »niederen Instinkte des Eigennutzes« im Menschen gewesen.' Ihr fehlt auch keineswegs der Blick auf das Ganze.s Von dem einzelnen fordert der Liberalismus, daß er möglichst »ohne künstliche Behinderung«, freilich in den Grenzen von Sitte und Ordnung, seinen eigenen natürlichen vernünftigen überlegungen folgen solle. Das sei nicht nur ehrlicher, sondern auch dem Ganzen förderlicher. A. Smith hat das in die Worte gekleidet, er habe

---

* Vortrag im »Haus der Begegnung-s (Evgl. Akademie), Mülheim, am 28. 1. 1957, erweitert um Anmerkungen und Schluß. Die Veröffentlichung in dieser Zeitschrift soll helfen, die Diskussion sozial- und wirtschaftsethischer Fragen anzustoßen.

1. Dazu G. *Briefs:* Der klassische Liberalismus. In: Archiv F, Rechts- und Wirtschaftsphilosophie. Berlin 1930, S. 109 ff. – *Ders.:* Die Entwicklung der sozialphilosophischen Voraussetzungen der klassischen Nationalökonomie. In: Untersuchungen zur klassischen Nationalökonomie. Jena 1915. – *Jas. Sdiumpeter:* Dogmen- und Methodengesdridue. Grundriß der Sozialökonomik. Tübingen 1924, S. 62. Ich gehe auf diese Dinge etwas näher ein, weil sie für die »Idee des Westens. konstitutiv waren, und zum Teil auch heute noch sind, was freilich hier im einzelnen nicht gezeigt werden kann.
2. Das hat *Ed. Heimann:* Soziale Theorie des Kapitalismus. Tübingen 1929, S. 4 *H.,* vor einem Menschenalter schon dargestellt.

noch niemals - noch niemals! - gesehen, daß diejenigen viel Gutes bewirkt hätten, die sich den Anschein gaben, um des Gemeinwohls willen Handel zu treiben." Nun brauche aber der Mensch fortwährend die Hilfe seiner Mitmenschen, er würde diese vergeblich von ihrem Wohlwollen allein erwarten. Er würde viel eher zum Ziele kommen, wenn er ihren Eigennutz zu seinen Gunsten interessieren und ihnen zeigen könne, daß sie ihren eigenen Nutzen davon haben, wenn sie für ihn tun, was er von ihnen haben will. Beispiel: Nicht von dem Wohlwollen des Fleischers, Brauers oder Bäckers erwarten wir unsere Mahlzeit. Wir wenden uns nicht an ihre Humanität, sondern an ihr gesundes Selbstinteresse. das sich aus Klugheit, Sparsamkeit, Ehrlichkeit, gemäßigter Rücksichtslosigkeit und sachlicher Würde zusammensetzt und nur in diesen Grenzen seine Berechtigung hat.

Dieser Gedanke hat dann auch dort, wo in späterer Zeit jener Glaube an eine »prästabilierte Harmonie« sich verlor, als Grundsatz der praktischen Vernunft eine geradezu faszinierende Kraft erhalten. Dagegen wurden bald heftige Bedenken geäußert. Seit alters her habe der Altruismus, d. h. die Bereitschaft, eine Sache um ihrer selbst willen und ohne Schielen nach eigenem Vorteil und eigenem Nutzen zu tun, als das höhere sittliche Prinzip gegolten. Durch den Liberalismus erhalte zum erstenmal der Egoismus eine positive systematische Bedeutung. Daran ist etwas richtig, aber ganz ist die Sache nicht getroffen. Die Vertreter des Liberalismus waren Optimisten, insofern sie eine Selbstläuterung des Eigennutzes für möglich hielten, der sich durch Selbstbeherrschung von Selbstsucht und Ruhmsucht unterscheidet. In diesem Punkt teilen sie ganz allgemein den Optimismus des Aufklärungszeitalters. In der sozialphilosophischen Weiterentwicklung des Liberalismus - das kann hier selbstverständlich nicht im einzelnen verfolgt werden – wechselte die Begründung dieses Selbstinteresses wie auch die seiner Mäßigung, aber nirgendwo innerhalb der »klassischen Sehule« – darin hat Briefs recht – entartet es zum entfesselten Egoismus. Die ernsthaften Vertreter des Liberalismus haben keineswegs die moralische Verpfliditung des Menschen geleugnet, seine Interessen dem allgemeinen Interesse unterzuordnen. Sie glaubten nur unterstellen zu dürfen, der Mensch sei weise und tugendhaft genug, um jederzeit damit einverstanden zu sein, seine privaten Interessen dem öffentlichen Interesse seiner eigenen Gesellschaftsgruppe und die Interessen dieser Gesellschaftsgruppe dem höheren Interesse des Staates unterzuordnen. Auch dazu - zur Frage Liberalismus und Staat - noch ein paar Worte!

Von den dargestellten Voraussetzungen her schrumpfte für manche Vertreter die Notwendigkeit des Staates auf ein Minimum zusammen. Ihm liegt im wesentlichen nur noch der Schutz für Eigentum und Person ob. Dafür hat der einzelne dann auch Steuern zu zahlen. Es ist sozusagen ein vernünftiges, einsichtiges Gebot des Selbstinteresses, das zu tun. Der Staat ist ein Verein, Zweck und Ursache dieses Vereins ist »bessere Existenz«. Der Staat gleicht einer Erfindung, die Menschen zu ihrem Wohl machten, wie sie Brandkassen erfanden. Man schließt Feuerversicherungen ja auch ab zur Sicherung des Eigentums gegen Folgen übermächtiger Ereignisse.s Der frühe Liberalismus ist kein Gegner

3. A. Smith: Eine Untersuchung über Natur und Wesen des Volkswohlstands, Jena 1923, S. 236. Er fügt als kluger, weitgereister Mann hinzu: »Es ist dies tatsächlich nur eine Pose, unter Kaufleuten auch nicht sehr häufig; und es bedarf nicht vieler Wone, sie davon abzubringen.•

einer guten staatlichen Ordnung. Aber diese Ordnung ist nicht Selbstzweck, sondern eine ganz nüchterne Angelegenheit. Für einen Mythos vom Staat - wie er im deutschen Idealismus Wurzel schlagen und von daher aus eine Zeitlang das evangelische Denken überwuchern konnte- - ist da kein Platz. Anschauungen dieser Art sind auch nicht etwa Ausnahmen gewesen. Selbst W. v. Humboldt war der Ansicht, die wahre Vernunft könne »dem Menschen keinen anderen Zustand als einen solchen wünschen, in welchem der einzelne der ungebundensten Freiheit genießr«, Positive Fürsorge des Staates für das Wohl seiner Bürger tue gar nicht not. Im Gegenteil, die Sorgfalt des Staates für das positive Wohl seiner Bürger hindere die Entwicklung der Individualität und Eigentümlichkeit des Menschen. Zu den nachteiligen Folgen einer solchen Bemühung gehöre auch das Warten auf die Hilfe des Staates, der Mangel an Selbständigkeit, falsche Eitelkeit, Untätigkeit, Dürftigkeit usw," Deshalb solle der Staat sich in erster Linie negativ um die Sicherheit seiner Bürger nach den verschiedensten Seiten kümmern. Lassalle hat diese Auffassung, die die wesentliche Aufgabe des Staates in der Wachsamkeit darüber erblicken wollte, daß den Interessen des einzelnen keinerlei Abbruch geschieht, als »Nachtwächterstaat« lächerlich gemacht. Der Gedanke hat in jener Zuspitzurig in der Tat etwas Lächerliches an sich. Es hat infolgedessen in frühliberaler Zeit (und im Spätliberalismus) immer auch maßvollere Auffassungen gegeben, wenn man nur an die Ausführungen Smiths über die Pflichten des Staatsoberhauptes denkt." Smith und viele andere Vertreter des Liberalismus waren in keiner Weise »staatsfeindlich«. Der »größte und edelste Charakter«, schrieb Smith, sei »derjenige eines Reformators und Gesetzgebers eines großen Staates, dessen Klugheit notwendig die höchste Vollkommenheit aller geistigen und moralischen Tugenden« voraussetze. »Sie bedeutet den besten Kopf, vereinigt mit dem besten Herzen. Sie ist die vollkommenste Weisheit, verbunden mit der vollkommensten Tugend.« Schon Smith spricht von der Notwendigkeit »umfassender Erkenntnis des allgemeinen Bestens. Aber ich breche die Darstellung ab. Man wird sich dem Eindruck kaum verschließen können, es mit einem System von großer Geschlossenheit und Linienführung zu tun zu haben.s Und es ist nicht geraten, sich die Auseinandersetzung allzu leicht zu machen." Das

4. Dazu W. *Gerlof]:* Die öffenrl. Finanzwirtschaft. Frankfurt 1942, S. 214 ff.
5. Kritische Stimmen in der Art der Schrift von O. *Dibelius:* Grenzen des Staates. Berlin 1949, gab es doch früher bei uns nicht. (Dazu Art. »Staat in der neueren evgl. Soziallehre« im Evgl, Soziallexikon. Stutegart 1954, Sp. 995ff.) Es ist freilich – worauf *[anssen* und ich in »Verantwortung für den Menschen«, Sturtgart 1956, S. *132/33* und S. 278 bereits hingewiesen haben – die Frage, ob Dibelius jetzt nicht umgekehrt in seinem Urteil über den Staat zu weit geht. Ich glaube auch nicht, daß das biblische Verständnis des Staates damit getroffen ist.
6. Diesen überlegungen, die offenbar immer mal wieder modern werden, kann man heute häufig bei den kritischen Bemerkungen über den Wohlfahrtsstaat begegnen.
7. *A. Smith,* a. a. *O.*, Bd. H, S. 556. Ihm liegen, schreibt Smirh, drei Pflichten ob: a) die Gesellschaft gegen Gewaltakte und Angriff anderer unabhängiger Gesellschaften zu schützen, b) jedes einzelne Glied der Gesellschaft gegen die Ungerechtigkeit und Unterdrückung jedes anderen Gliedes derselben soviel als möglich zu schützen, d, h. die Pflicht, eine genaue Rechtspflege aufrechtzuerhalten, c) gewisse öffentliche Werke und Anstalten zu unterhalten, deren Errichtung und Unterhaltung niemals in dem Interesse eines Privatmannes oder einer kleinen Zahl von Privatleuten liegen kann.
8. Man muß das immer mal wieder sagen. Das schließt die Kritik an mancherlei Naivitäten nicht aus, die besonders in der Zeit des Frühkapitalismus oft von schwerwiegenden Folgen begleitet waren.
9. Dies ist leider weithin der Fall gewesen, nicht nur bei den sozialistischen Theoretikern, auch bei Leuten

liberale Denken - wie oft schon »abgeschrieben« und »totgesagt« - ist jedenfalls ein Faktum, das von Zeit zu Zeit als Korrektur und Aufstand gegen Gängelung, Bevormundung, Lenkung von oben, gegen allzuviel Planung und Kontrollen offenbar *immer* wieder an Aktualität gewinnt. Es ist auch keine Frage, daß die liberalen Prinzipien - vorneweg das Prinzip des Wettbewerbs - einiges zuwege gebracht haben, was andere nicht fertigbrachten, was uns heute vielleicht als selbstverständlich erscheint, es aber doch nicht immer gewesen ist. Obwohl zahlreiche der politischen (allg. Mensdienrechtew, Parlamentarismus usw.) und wirtschaftlichen Postulate des Liberalismus (Wettbewerb, Freihandel, Gewerbefreiheit usw.) kaum jemals vollständig verwirklicht wurden, war ihre Wirkung groß. Zusammen mit medizinischen und technischen Erfindungen hat die auf diese Weise bewirkte Freisetzung wirtschaftlicher Energien nach harten und schweren Umstellungsschwierigkeiten zu einer ökonomischen Besserversorgung einer ungeheuer gestiegenen Bevölkerung geführt. Dies wird auch von vielen Sozialisten längst nicht mehr bestritten. Gewiß kann man sagen: Die soziale Frage sei im liberalen Denken zu kurz gekommen», der Liberalismus habe bis weit in das 19. Jahrhundert hinein die soziale Frage verharmlost. In dieser Richtung bewegen sich auch die Angriffe der Christenheit katholischer und evangelischer Prägung. An dieser Kritik war vieles richtig, abgesehen *davon, daß* die *Kritiker größtenteils selbst* keinen Ausweg *wußten* und in *einer gut*gemeinten und bisweilen summarischen Kritik steckenblieben. Aber damit sind wir bei einem weiteren Punkt.

H. DAS CHRISTLICHE DENKEN UND DIE INDUSTRIELLE ENTWICKLUNG

Wir fragen jetzt, wie hat sich eigentlich die Christenheit diesem neuen Geschehen gegenüber, das da ideologisch und real auf sie zukam, verhalten, *wie* ist sie damit fertig

---

wie *F. List,* W. *Sombart,* O. *Spengler,* u. v. anderen Freunden mehr geistreicher als richtiger Formulierungen. *Spengler* vertrat sogar (Preußentum und Sozialismus, S. 34 u, 48) die Ansicht, auch der deutsche Liberalismus sage lediglich »Nein« zum Staate, und wenn vollends der Engländer von Nationalreichtum spreche, so meine er die Zahl der Millionäre. Das war zwar beides primitiv, aber eine nicht ungefährliche Primitivität.

10. Dazu (unter eingehender Berücksichtigung der einschlägigen Literatur) neuerdings *U. Scheuner:* Menschenrechte und christliche Existenz. In: Verantwortung für den Menschen, S. 112ff.

11. Es trifft aber nicht zu, daß man die soziale Problematik überhaupt nicht in den Blick bekommen hat. Eine solche Darstellung wäre auch im Blick auf die Alten zu primitiv. Man braucht ja nur an die Bauernbefreiung, an den Kampf um Einführung der Koalitionsfreiheit aus Gründen der Parität, an Ricardos Eintreten für staatl, Alterspensionskassen, an McCullochs Eintreten für Arbeiterschurzgeserze, an Ricardos Eintreten für Genossenschafleu mit Staatshilfe, überhaupt an liberale Genossenschaften, wie Huber, Sdiulze-Delirzsch u. a., zu denken; ferner an Forderungen, wie Truckverbot, Schutzmaßnahmen bei Gewerbekrankheiten, an Smiths Urteil über die guten Wirkungen hoher Löhne und maßvoller, d. h. zur Schonung, Ruhe und Zerstreuung Zeit lassender Arbeitszeit. Auch Malthus bildet keine Ausnahme. Er verteidigt produktive Erwerbslosenfürsorge öffentlicher Stellen. Seine Gegnerschafe gegen den damals herrschenden bevölkerungspolitischen Optimismus fußt geradezu auf dem Interesse an einer »Hebung des moralischen Niveaus der unteren Klassen«, Wie Ricardo glaubte z. B. auch Say, daß gerade von dem Interesse der unteren Schichten die gute Staatspolitik abhängig sei usw. Natürlich kann man - worauf Sdiurnperer gelegentlich lungewiesen hat - von Jenen Menschen nicht Einsichren verlangen, für die die Zeit nicht reif war. Dazu auch *A. Weber:* Die sozialpolitischen Lehren der klassischen Nationalökonomie. In: Sozialpolitik. München 1931, S. 26 ff.

geworden? Nun, sie ist zunächst überhaupt nicht damit fertig geworden. Die Entwicklung ist ihr zum Teil einfach »über den Kopf gewachsen«. Das hat viele Gründe. Jedenfalls besaß sie keine Konzeption von irgendwie vergleichbarer Geschlossenheit. Die katholische Konzeption einer berufsständischen Ordnung in Rerum nova rum - 1891 - steht ganz am Ende dieses Jahrhunderts und ist im übrigen nie realisiert worden. Und der Protestantismus war zersplittert. Die Pietisten interessierten sich, von Ausnahmen abgesehen, für diese Dinge wenig. Das ist ja zum Teil heute noch der Fall. Man lebt zwar in einer gewissen unreflektierten Bereitschaft, die Vorteile einer guten Ordnung für sich in Anspruch zu nehmen, kümmert sich aber um die Gestalt der Ordnung nicht aktiv und verantwortlich. Das überläßt man gern anderen und behält dadurch für sich die Möglichkeit des Räsonierens. Man muß das doch auch sehen. Im übrigen waren Pietismus und Orthodoxie mit ganz anderen Dingen beschäftigt. Für die Fragen der äußeren Ordnung des Gesellschaftslebens ist hier nicht viel zu holen.

Und das Luthertum? Luther selbst hat der modernen wirtschaftlichen Entwicklung, so wie sie sich zu seiner Zeit abzeichnete, heftig widerstanden.P Ja, er hat sich in diesen Dingen mit einer Leidenschaft zu Wort gemeldet, die ihm, wenn er das heute täte, sicher den Verweis des unreformatorischen Vermischens der zwei Regimente eintragen würde. Aber man kann natürlich fragen, ob nicht die Art, wie durch Luther und im Luthertum die katholische überbewertung des geistlichen Standes und der vita contemplativa (des kontemplativen, d. h. vor allem des mönchischen Lebens) bestritten worden ist, unvermeidlich zu neuer Einseitigkeit habe führen müssen; zu einer Selbstrechtfertigung der weltlichen Arbeit an Stelle der »frommen Werkerei«? Das ist sicher nicht beabsichtigt gewesen. Gemeint war nur, daß der weltliche Stand ebensogut wie der Mönchsstand geeignet sei, Gott darin zu dienen. Auch gutgemeinte Dinge können aber, wenn sie nicht hinreichend geschützt sind, gefährlich werden. Und dies war hier – dem wird man sich kaum entziehen können - der Fall.

Daß bei aller Bestimmtheit das Lob der Arbeit doch immer nur ein »gedämpftes Lob« sein kann - wie Karl Barth das einmal kurz und prägnant ausgedrückt hat -, das ist weithin einfach zu kurz gekommen. Jedenfalls ist eine Hilflosigkeit dem neuen Geschehen gegenüber unverkennbar. Im übrigen war die Ordnung dieser Dinge von der lutherischen Zweireichelehre her primär Aufgabe des Staates und der staatlichen Vernunft. Dabei lasse ich offen, ob man Luther darin ganz richtig verstanden hat und wo die Anfänge für das unverbundene Nebeneinander der zwei Bereiche zu suchen sind, ob nicht, wie Thielicke[13] meint, schon bei Luther die Weichen zum Teil falsch gestellt worden sind. Jedenfalls hat sich weithin daraus eine Staatsfrömmigkeit entwickelt, die uns nicht gut bekommen ist. Rüstow[14] spricht in diesem Zusammenhang geradezu von einer »unmännlidien Wehleidigkeit«, die besonders im Traditionsbereich des lutherischen Patriarchalismus bei den kleinsten Schrammen gleich zum Vater Staat gelaufen kam, um sich ein Subventionspflaster

12. Wie *Barge* vor einigen Jahren in seiner schönen kleinen Schrift »Luther und der Frühkapitalismus•. Gütersloh 1951, gezeigt hat.

13. *H. Thielicke:* Ethik I, S. 583 ff. (Kritische Fragen an Luthers Lehre von den beiden Reichen).

14. *A. Rüstow:* Das Versagen des Wirtschaftshberalismus als religions geschichtliches Problem. Zürich 1945, S.47.

aufkleben zu lassen. Vielleicht ist das zu scharf.[15] Aber ein richtiger Kern ist solchen Reaktionen nicht abzustreiten.

Und der Calvinismus? Er hat - besonders in Gestalt bestimmter Sekten auf dem kolonialen Boden Amerikas - der modernen Entwicklung mehr als nur ein paar zugkräftige Argumente geliefert. Man sagt ihm nach, er habe durch den Gedanken der religiösen Bewährung, ja - so merkwürdig das klingen mag - durch eine Verbindung mit einer Art »innerweltlicher Askese«, die sich in privater, puritanischer Nüchternheit, Enthaltsamkeit und Sparsamkeit äußerte, zu der Entstehung des modernen Wirtschaftsdenkens einen wesentlichen Beitrag geliefert. Mehr als eine Teilaussage sollte das übrigens auch bei Max Weber[16] nicht sein. Daß Calvin selbst, wie gelegentlich behauptet wurde, seiner Kirche erlaubt hätte, »mit vollen Segeln in die Geldwirtschaft hineinzufahren«, davon kann keine Rede sein. Kar! Holl[17] hat sogar die Ansicht vertreten und belegt, der Calvinismus habe in seiner Frühzeit der modernen Wirtschaft und Finanz schwerere Hindernisse in den Weg gelegt als das von Melanchthon geführte Luthertum, jedenfalls solange und soweit die Kirchenzucht reichte. Es hat, schreibt Holl, keine Kirche gegeben, die so ernsthaft wie die calvinische bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts den Kapitalismus bekämpft hat. Indes der Geist der Zeit war aus mancherlei Gründen, die hier nicht darzustellen sind, stärker als die Kraft der calvinischen Kirche. Und diese Einbuße an Mächtigkeit hat sie nie wieder aufgeholt. Es waren andere Mächte und Ideen, die das Feld beherrschten. Das heißt nicht, daß man sich mit dem, was hier auf einen zukam, nicht beschäftigt hat. Nur geschah das oft unter dem Aspekt des Bedauerns und Beklagens über die Auflösung und den Zerfall alter Ordnungen. Der Blick ging nach rückwärts, nicht nach vorne. Dabei wurde teilweise einfach das christliche Ideal des guten Hausvaters, wohl auch des christlichen Gutsherrn auf die neuen Fabrikherren übertragen. Das christliche Denken trug patriarchalische Züge und trägt es ja zum Teil heute noch. Eigentum - so lehrte man zu einer Zeit, die dem Kirchenglauben innerlich längst entfremdet war - ist anvertrautes Gut. Daraus folge auch die Pflicht der Fürsorge für die Arbeiter, *für* den Arbeiter, aber - von Ausnahmen abgesehen - nicht *durch* ihn! Rechte, gar Mitspracherechte - dazu war die Zeit, dazu war die Christenheit nicht reif. Sozialistische Forderungen stießen auf heftigen Widerstand. Man hielt das für utopisch, außerdem für eine Unterbindung der von Gott gegebenen Unterschiede der Qualifikation und des Fleißes.

---

15. Rüstow geht in seiner "Ortsbestimmung der Gegenwart•. Zürich 1952, S. 265 ff. und S. 623 ff. auch sonst nicht eben zimperlich mit der Reformation um. Ich kann nicht sagen, daß alles falsch ist. Die Kirche hat sicher, auch im Blick auf die Reformatoren, oft arg unkritisch Apologetik betrieben. Daß es einem »unbefangenen Nichttheologen« heute oft schwerfällt, überhaupt zu verstehen, um was es sich handelt (270), daran ist einiges richtig. Der Grobianismus und die Unbesonnenheit Luthers ist wirklich manchmal schwer verständlich und schwer erträglich. Aber Rüstow gehört nicht zu den »Unbefangenen«, Er ist völlig befangen in der Gedankenwelt der Renaissance, gegen die er - mit geringen Einschränkungen - gänzlich unkritisch ist; von da aus greift er die Reformation an. Sie ist für ihn "das furchtbare weltgeschichtliche Verhängnis- (632).

16. Dazu *M. Weber:* Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Tübingen 1934 und kritisch, unter Berücksichtigung der einschlägigen Literatur, *R. H. Tawney:* Religion und Frühkapitalismus. Bern 1946.

17. K. Hall: Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I/1932, S. 505 ff. *Ders.:* Joh. Calvin. Tübingen 1909. *Ders.:* Die Frage des Zinsnehmens und des Wuchers in der reformierten Kirche. Tübingen.

Ich bin damit schon bei einem dritten Typ, beim Sozialismus, der sich damals ja als einzige ernsthafte Gegenkraft zu Wort meldete. Die Christenheit ist diesen Weg nicht mitgegangen. Sie hat sich deshalb den Vorwurf der Zwiespältigkeit gefallen lassen müssen. Der geistige Widerstand vieler Christen gegen bestimmte extreme Formen des Liberalismus, vor allem gegen den sogenannten Manchesterliberalismus, war vom Sozialismus her gesehen nicht konsequent, zu negativ, zu sehr »Nur-Kritik«. Und die Hilfe für die in Not Geratenen mußte von daher als ein Herumkurieren an Symptomen erscheinen, ohne den Symptomen-Zerfall der Ordnungen, Fluktuation, Planlosigkeit, Krisen usw. - auf den Grund zu gehen. Der Vorwurf enthält manches Berechtigte. Man muß freilich überlegen, wie es dazu kam, daß die Christen den Sozialismus ablehnten. Das lag einmal an dem von den Sozialisten betont zur Schau getragenen Arheismus-s, der Freigeisterei, die ihn als Zwillingsbruder des Liberalismus auswies, wie man damals sagte. Ein anderer Grund war der Internationalismus, mit dem die Häupter des volkstümlichen Marxismus damals kokettierten. Ich glaube, das darf man wohl so sagen; denn 1914 erwies sich, daß im Grunde nicht viel dahinter stand.[19] Um die Abwehr des Internationalismus recht zu verstehen, muß man freilich außerdem bedenken (was aber hier auch nicht entfaltet und begründet werden kann), wie empfindlich die meisten Christen in diesem Punkt waren. Umsturzgedanken, mangelnder Respekt vor dem »angestammten Herrseherhaus«, kritische Bemerkungen über das zu enge Bündnis von Thron und Altar, die Vorstellung einer Vergesellschaftung des Privateigentums an Produktionsmitteln, die Parole von der Unausweichlichkeit des Klassenkampfes als Mittel zur Hebung des Lebensstandards und zur gesellschaftlichen Hebung der Arbeiterschaft und vieles andere waren unseren staatstreuen christlichen Vätern in höchstem Maß suspekt. Die Art, wie diese Dinge von beiden Seiten vorgetragen und erörtert wurden, hat sehr zur Erregung und zur Verhärtung der Fronten beigetragen. Das gilt für eine Reihe führender Männer der sozialistischen Bewegung - heute auch noch im Osten –, die sich durch ihre Maßlosigkeit viele Türen verschlossen haben, genauso wie für viele Christen. Man hat sich gegenseitig provoziert. Der eine fühlte sich über den anderen erhaben; die Bürger über die Phantasten und Utopisten des Sozialismus, was sie ja zum

18. Dazu *H. H. Schrey:* Der marxistische Atheismus. In: Libertas christiana. München 1957.

19. Ich möchte an dieser Stelle etwas kritisch zu *K. Buchheim:* Die Tragödie der Weimarer Republik. Hochland, August 1957, sagen. Buchheim ist der Ansicht, die Sozialdemokraten hätten sich nicht entschlossen, die Weimarer Republik wirklich mit ganzer Kraft zu verteidigen. Der Grund sei das Fortwirken des Klassenkampfgedankens und der Druck der kommunistischen Konkurrenz bei den Arbeitern gewesen. Die Ansicht, deshalb hätten sie sich nicht zu ihr als »ihrem« Staat bekannt, ist aber doch wohl etwas einseitig. Daß man die Weimarer Republik schon als endgültige Gestalt des Staates ansehen würde, war nach der Vergangenheit und bei den in der Weimarer Republik sonst noch mächtigen Kräften kapitalistischer und nationalistischer Prägung wahrhaftig nicht zu erwarten. Die SPD war sicher – besonders in ihrem Verhältnis zur Wehrmacht – manchmal ungeschickt. Daß am 27. 3. 1930 die große Koalition zerbrach, lag aber mehr am Starrsinn der Gewerkschaften. Im ganzen isr der SPD die Wandlung von rot zu sdrwarz-ror-gold nicht schlecht gelungen, besser jedenfalls als den rechtsstehenden Kreisen die Wandlung von schwarz-weiß-rot zu sdiwarz-rot-gold. Viele der besten Kräfte der SPD haben - im Reich, in Preußen und anderswo – ihre Kräfte für die Republik verzehrt. Das festzustellen, ist doch einfach ein Akt der Gerechtigkeit.

Teil wirklich waren, die Marxisten über die Beschränktheit der Bourgeoisie und ihren mangelnden Sinn für geschichtliche Entwicklungen; was ja auch zum Teil richtig ist. Den Anfang und die Schuld dieses oft sehr leidenschaftlichen Aneinandervorbeiredens, -sdrreibens und Kämpfens zu entwirren, ist im einzelnen nicht immer leicht. Man kann wohl sagen, daß man sich auf katholischer wie auf evangelischer Seite die Auseinandersetzung zu leicht gemacht hat, aber es war damals auch nicht immer einfach, die Beschäftigung mit diesen Dingen sachlich zu führen. Die Folgen waren jahrzehntelange Mißverständnisse. Dafür ein Beispiel. Man hat *so* getan, als sei Marx ein Gegner des Privateigentums überhaupt. Dies stimmt aber nicht. Daß das »persönlich erworbene, selbst erarbeitete Eigentum die Grundlage aller persönlichen Freiheit, Tätigkeit und Selbständigkeit ist«, kann man bei Marx lesen. Er war auch nicht der Ansicht, daß bei einer Vergesellschaftung der Produktionsmittel, über deren Form freilich nur sehr vage, über deren Wirkung völlig übertriebene Vorstellungen bestanden - was eine Reihe von Gründen hat -, der Arbeiter den »vollen Arbeitsertrag« erhalten könnte. Diese Auffassung hat Marx vielmehr ausdrücklich in der Kritik des Gothaer Programms zurückgewiesen.ev

Sein Einwand war: Die bestehenden Unterschiede des Einkommens und des Besitzes sind *in* keiner Weise primär *die* Folge unterschiedlicher persönlicher Qualifikation. Es handelt sich hier nicht um »natürliche«, »gotrgegebene«, »ewige« Kategorien. Marx hat *diese* Auffassung (im 24. Kap. des 1. Bandes des Kapital) verspottet: »In der sanften politischen ökonomie herrschte von jeher die Idylle.. Diese Idylle hat auch im christlichen Schrifttum lange Zeit einen gepflegten Platz eingenommen. Man muß das leider sagen, denn es war unrecht und mußte den Eindruck hinterlassen: Man will uns nicht verstehen. Und in dem Punkte sind die Menschen nun einmal hochempfindlich. üb man *es* wirklich nicht wollte oder ob man den wahren Sachverhalt nicht gesehen hat, ist heute schwer auszumachen. Jedenfalls war eine sachliche Diskussion des Für und Wider lange Zeit – besonders in Deutschland - von beiden Seiten in einer Weise durch Ideologien verstellt, die man heute kaum noch versteht, wenn man sich überlegt, daß sehr maßvolle bürgerliche Sozialreformer als »Kathedersozialisten- verdächtigt und angegriffen wurden.

IV. SOZIALREFORM

Auch das kann hier im einzelnen nicht dargestellt werden. Wir sind damit aber schon bei

20. Begründung: Es *sei* abzuziehen die Deckung zum Ersatz verbrauchter Produktionsmittel, ein zusärzhchcr Teil für die Ausdehnung der Produktion, ein Reservefonds gegen Mißfälle, Störungen durch Naturereignisse, Verwaltungskosten, alles, was zur gemeinschaftlichen Befriedigung von Bedürfnissen bestimmt ist, wie Schulen, Gesundheitsvorriditungen, Fonds für Arbeitsunfähige usw. Von den Verwaltungskosten nahm Marx an, daß sie »in einer sozialistischen Wirtschaft« auf das bedeutendste beschränkt, VOn den Aufwendungen für Schulen usw., daß sie »von vornherein bedeutend wachsen« würden »im Vergleich zur jetzigen Gesellschafte. Dabei hat er die Möglichkeiten für eine nicht-sozialistische Gesellschaft - wie so vieles andere - falsch beurteilt, In welchem Umfang der Sozialetat auch in nicht-sozialistischen Staaten anwachsen würde, das konnte er nicht ahnen. Vielleicht wäre sein Urteil in mancher Hinsicht anders ausgefallen. Es ist jedenfalls in keiner Weise sicher, ob das, was heute im Osten geschieht, den wirklichen Absichten und Vorstellungen von Marx entsprechen würde. Er war in seinem Denken nicht so primitiv, wie man ihn – auch in der Christenheit - hingestellt hat.

einem vierten Typ von Leuten, die dem Manchesterliberalismus mit ebensolcher Kritik und Reserve gegenüberstanden wie den Erwartungen des Marxismus. Manche sagen - bis auf diesen Tag -, es seien dabei nur Halbheiten herausgekommen, mit der Kritik am liberalen Bürgertum und am Sozialismus habe man sich zwischen zwei Stühle gesetzt und den Kontakt nach beiden Seiten verloren. Solche Urteile sind sicher zu negativ. Tatsache ist: Es hat sich, an den Extremen vorbei, auf vielen Gebieten so etwas wie ein dritter Weg gezeigt. An dieser Konzeption waren Leute beteiligt, die sich von dem liberalen Dogma der Nichteinmischung in den angeblich natürlichen Ablauf der Dinge nicht mehr imponieren ließen, weil sie erkannten, daß das, was geworden ist, nicht einfach ein »natürlicher Vorgange ist, sondern von zahlreichen gesellschaftlichen und politischen Vorgegebenheiten **her** zu erklären und sehr wohl zu beeinflussen ist. Es war das ein im ganzen sachlicher, nüchterner und realistischer Typ, zu keinen halsbrecherischen Experimenten - Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln, Diktatur des Proletariats – geneigt. »Mit einem 60-Millionenvolk«, schrieb Naumann später einmal, »macht man keine Experimente.. Dafür sind die Dinge zu differenziert und zu diffizil. Man muß bei jeder Maßnahme betrieblicher, verbandspolitischer und staatlicher Art sorgfältig die Konsequenzen überlegen. Und dieser Typ hat sich durchgesetzt. Auf diese Linie ist der Liberalismus ebenso eingeschwenkt wie der Sozialismus. Kein Liberaler, der ernst genommen werden will, kann sich heute noch den Standpunkt des »laissez-faire« leisten, den Staat als bloßen »Nachtwächterstaat«, die Finanzpolitik nach dem Kquivalenzprinzip vorstellen usw. Davon wird noch einmal zu reden sein. Aber es gilt auch umgekehrt: Kein moderner Sozialist glaubt doch im Westen mehr an ein Absterben des Staates. Wenn man heute auch in sozialistischen Kreisen auf eine Vielzahl der Mittel, auf einen gut ausgestatteten»Werkzeugkasten« zur Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens Wert legt, hier liegen die Wurzeln, nicht bei Marx und den Marxepigonen.s' Die Verachtung, mit der diese vom Staat und von staatlichen Maßnahmen, etwa auf dem Gebiet von Handel und Finanz gesprochen haben, war voller Ressentiments, geschichtlich sicher bis zu einem gewissen Grade verständlich, aber nicht weiterführend. Längst kann es sich auch kein ernsthafter Mensch mehr leisten, wer weiß welche Wunderdinge von der Abschaffung des Privateigentums an Produktionsmitteln zu erwarten.P Inzwischen ist (auch wenn man das im Osten nicht wahrhaben will) das Gemeineigentum ökonomisch und sozial in den Bereich des Problematischen einbezogen. Man wird insofern - auch wenn viele Fragen noch offen sind und wenn gewiß an Stelle alter Probleme, neue aufgetaucht sind, mit denen man nicht gerechnet hat '- geschichtlich diese sozial reformerische Linie als einen ernsthaften Versuch in Richtung auf einen freiheitlichen sozialen Rechtsstaat, auf größere soziale Sicherheit und sozialen Ausgleich werten müssen. Daß Christen beider Konfessionen daran beteiligt waren, ist insofern bedeutsam, als darin die Einsicht zum Durchbruch kam, daß die Gestaltung eines so weitschichtigen Gebietes nicht dem guten Willen, dem bloßen Zureden, den moralischen

---

21. Dazu G. *Weisser:* »Die überwindung des ökonomismus in der Wirtschaftswissenschaft« und »Grundsätze der Verteilungspolirik«. In: Grundsatzfragen der Wirtschaftsordnung. Berlin 1954.
22. Dazu *H.* D. *Ort/ieb:* Der gegenwärtige Stand der Sozialisierungsdebatte in Deutschland. In: Untersuchungen zur sozialen Gestaltung der Wirtschaftsordnung. Hg. W. Weddigen, Berlin 1954.

Appellen überlassen bleiben kann.[23] Institutionelle Miseren können in der Tat nicht durch individuelle Einzelakte, sondern nur durch institutionelle Gegenmaßnahmen bekämpft werden. Das ist uns heute selbstverständlich. Aber -das war es nicht immer. Die Arbeiterschafl hat lange um ihr Rechr kämpfen müssen. Die Dinge sind ihr nicht in den Schoß gefallen. Daß sie dabei lange Zeit nicht stärkere Förderung durch die Christenheit erfahren hat, war zweifellos ein Mangel und ein Ausdruck kleinbürgerlicher Denkweise. Das traditionelle diristliehe Denken war in der Tat kleinbürgerlich und kleinbetrieblich. Die von Marx vorausgesagte Konzentration des Kapitals hat man nicht ernst genommen. Es war doch einfach ein sozialgeschichtlicher Witz, der Arbeiterschaft ihre Internationalität zum Vorwurf zu machen zu einer Zeit, als das Großbürgertum längst weltweite internationale Beziehungen geknüpft hatte, ohne die - darin hatten Naumann und seine Freunde mit ihrem Lobpreis weltweiter Handelsbeziehungen recht - ein menschenwürdiges Dasein großer Völker auf engem Raum überhaupt nicht möglich war.

V. DIE GESELLSCHAFTLICHE PROBLEMATIK DER GEGENWART

Wo stehen wir heute? Diese Frage kann selbstverständlich nur beispielhaft und an einigen Punkten deutlich gemadir werden.

1. Es gibt noch eine ganze Reihe sozusagen »klassischer« Probleme, die nicht gelöst sind, wahrscheinlich auch nie so richtig zu lösen sind, daß alle befriedigt sind.[24] Man wird deshalb froh sein müssen, relativ ordentliche Lösungen zu finden. Dazu gehört die Frage einer möglichst gerechten und breiten Streuung des Eigentums, die Verbesserung der Ungleichheit der Startbedingungen, die Frage der Klassenschichtung in der modernen Gesellschaft. Andere Fragen, die das Denken und die Leidenschaft der Menschen früherer Zeiten erregten, haben viel von ihrer Schärfe verloren. Proletariat im Sinn des Lebens an der unteren Grenze des Existenzminimums gibt es in den hochindustrialisierten Ländern kaum noch, vorausgesetzt, daß nicht politische Maßnahmen (Krieg, Vertreibung usw.) neue Verelendung schaffen. Aber darum ging es ja weder Marx noch Lassalle. Die Lehre von der Verelendung wurde von beiden mit wirtschaftlichen Gegebenheiten begründet. Der Lebensstandard der breiten Massen hat sich infolge der gestiegenen Produktivität, des Fleißes der Unternehmer und Arbeiter, der Verbände und des Staates qualitativ und quantitativ erheblich gebessert." Das gilt auch für das Problem der sozialen Sicherheit bei

23. Darin hat *Thielicke,* Ethik *II11,* S. 477, recht, und das hat man in der christlichen Soziallehre wohl auch allmählich begriffen. Die vor einigen Jahren erschienene Schrift von *J. Chambon:* Das klare Wort zur Stunde. Gladbeck, mit ihrem Angriff»Wider das Surrogat der christl. Nächstenliebe« – die Sozialethik – und»Wider das politische Christenturn« sind GOtt sei Dank Ausnahmen.

24. Das ist keine Resignation - es wird an diesen Dingen erfreulicherweise gearbeitet -, sondern hat durchaus sachliche Gründe, weil oft sofort schwerwiegende neue Probleme entstehen, wie der marxistische Versuch zur Lösung dieser Dinge gezeigt hat. Doch wäre darüber natürlich mehr zu sagen, als es hier möglich ist, wahrhaftig nicht nur im Blick auf den Osten. (Dazu auch *R. H.* S. *Crossmann:* Neue Beiträge sozialistischer Autoren. Frankfurt 1953 u. *[obs, Messner:* Das engl. Experiment des Sozialismus. München 1954 sowie *Gotz Briefs:* Das Gewerkschaftsproblem gestern und heute, 1955.)

25. Es handelt sich so gut wie nirgends um das Resultat eines einzelnen dieser Faktoren. Das macht nationalökonomisch das Problem der Zurechnung so schwierig. Aber man muß das sagen, weil alle Beteiligten immer wieder die Neigung haben, den eigenen Anteil als den wesentlichsten anzusehen.

Krankheit, Alter, Invalidität und Arbeitslosigkeit. Es gibt heute Stimmen, die erklären, es werde auf diesem Gebiet mancherorts-" schon fast zuviel getan mit dem wirtschaftlichen Ergebnis einer schleichenden Inflation und mit der sozialpsychologisch gefährlichen Folge, daß dem einzelnen die Eigenverantwortung abgenommen werde. Das sind ernsthafte Argumente. Aber man wird hier sehr viel vorsichtiger im Urteil werden müssen, als es oft geschieht. Es gibt in einer Massengesellschaft ganz bestimmte Dinge, die ohne genau geregelte staatliche Maßnahmen nicht zu bewältigen sind. Davon war schon die Rede. Viele der Kritiker des Wohlfahrtsstaates - darin haben Wilkens und janssens" nun wirklich recht - haben sich ihre Kritik zu leicht gemacht. Es ist einem so unverdächtigen und kenntnisreichen Mann wie A. Müller'" beizupflichten, daß man bei der weiteren Erörterung dieser Dinge die Zone der Schlagworte und Sentenzen hinter sich lassen und genau und konkret untersuchen möchte, an welchen Stellen das gesellschaftliche Bemühen um die Wohlfahrt des einzelnen der Entfaltung individueller Verantwortung tatsächlich im Wege steht.

2. Unverkennbar, aber ohne Frage auch notwendig, ist das Bemühen angesichts der Großräumigkeit und Unpersönlichkeit der modernen Entwicklung, für den einzelnen und die kleinen Gemeinschaften mehr Raum zu schaffen. Stichworte wie: Dezentralisierung, Gliederung der Masse, Subsidiaritätsprinzip, Verantwortungsdelegierung, Schaffung übersichtlicher Bereiche, Siedlungs- und Wohnungswesen, »Eigentum für alle«29, weisen alle in die gleiche Richtung. Für Leo Stern sind das freilich nur »Palliativmittel«."? Er findet, das sind typisch »westliche- Sorgen. Warum? Nun, die »Herren der Monopole- sind in der sogenannten »freien westlichen Welt« angesichts der Verschärfung der allgemeinen Krise des Kapitalismus nicht mehr sicher.[31] Also müssen die Ideologen her, um »durdi Ver-

---

26. Mancherorts! Dafür stehen anderswo – im Bereich der sogen. »unterentwickelten Länder- noch viele schwere materielle Probleme an, eine Frage, die geeignet ist, das Kreisen um die Probleme der eigenen Wohlstandspolitik zu erschüttern, wenn man wirklich darauf zugeht. Die tlkumene müht sich seit Jahren darum, in der Christenheit Verständnis für diese Dinge zu wecken,

27. *K. Janssen:* Probleme des Wohlfahrtsstaats. In: Verantwortung für den Menschen. Stuttgart 1957. *E. Willkens:* Probleme des Wohlfahrtsstaates. In: Macht und Recht. Berlin 1956.

28. *A. Müller:* Die nächsten vier Jahre. Sozialer Fortschritt 1957, H. 11, S. 241.

29. Diese Frage steckt noch sehr im Stadium der Diskussion, an der die katholische Soziallehre intensiver Anteil nimmt als die evangelische. Man kann natürlich sagen, sie habe es von ihren Voraussetzungen her auch einfacher als die evangelische. Aber es ist die Frage, ob die evgl. Soziallehre sich nicht doch zum Thema »Eigentum für alle«, »Eigentum in Arbeimehmerhand« stärker ins Gespräch einschalten müßte. Die Feststellung der Weltkirchenkonferenz von Amsterdam (1948) zur Eigentumsfrage - die Institution des Eigentums sei nicht die Wurzel der Verderbnis der menschlichen Natur, allerdings sei auch das Privateigentum kein unbedingtes Recht - ist leider ein bißchen wenig; denn jeder fragt doch sofort: wenn kein unbedingtes Recht, was leicht einzusehen ist – wo liegen dann die Gründe und Grenzen des bedingten Rechts, welches sind die Bedingungen?

30. *Leo Stern:* Bürgerliche Soziologie und das Problem der Freiheit. Zeitschrift für Geisteswissenschaft. Berlin 5. Jg. 1957, Heft 4. Aufgehängt wird die Sache an einer Auseinandersetzung mit H. Freyer, den Stern offenbar für den bedeutendsten Soziologen hält. Ob das der Fall ist, und was von Freyer zu halten ist, steht hier natürlich nicht zur Diskussion. Stern meint aber hier offenbar in einem sehr weit gefaßten Sinn mit der Kritik an Freyer die ganze nichtmarxistische Soziologie.

31. Spectator ist (in: Glaube und Gewissen, November 1957, Heft 11) sogar der Ansicht, es liege auf der Hand, daß der Geldumtausch in der DDR vor einigen Wochen »die wirtschaftspolitische Krise in Westdeutschland noch verstärkt hat« (S. *220).*

wirrungsmanöver raffiniertester Art ... die Volksmassen zu desorientieren und sie von ihren wahren geschichtlichen Zielen abzulenken« (679). Das ist zwar nach Ansicht von Stern (709) ein auf die Dauer hoffnungsloses Beginnen, nachdem Marx den unvermeidlichen Untergang des kapitalistischen und den Sieg des sozialistischen Gesellschaftssystems als notwendiges Resultat einer gesetzmäßig verlaufenden geschichtlichen Entwicklung gelehrt hat und doch jetzt auf der Hand liegt, daß die kapitalistischen Produktionsverhältnisse zu entscheidenden Fesseln für die weitere gesellschaftliche Entwicklung geworden sind (710). Es ist hochinteressant, zu beobachten, mit welchem völlig ungebrochenen Eifer in solchen Büchern am Kapitalismus Kritik getrieben wird, ohne auch nur ein kritisches Wort zum Marxismus zu sagen.[32] In dem Punkt ist die Kritik der bürgerlichen Soziologie an ihrer eigenen Umwelt offenbar freier. Stern würde sicher sagen, das sei auch nötiger. Denn Ausbeutung, unmenschliche Lebensbedingungen (711), eine Unterdrückung freiheitlicher Regungen (679), Monopolprobleme, Ausbeutung und Klassenherrschaft gibt es im Kommunismus offenbar nicht. Es gibt auch keine »ideologische Schaumschlägerei« (712). Lüge, Schein, Reaktion, das alles gibt es offenbar nur im Westen. Im Bereich des Kommunismus herrscht eitel Wahrheit und Fortschritt (711). Da gibt es auch den Unterschied von Kapital und Arbeit, von Proletariat und Reichtum nicht. Das Problem der Entfremdung ist gelöst (684). Kar! Marx hat doch den wissenschaftlichen Nachweis erbracht, daß die auf einer bestimmten Stufe der geschichtlichen Entwicklung vom Proletariat zu vollziehende »Expropriation der Expropriateure«, die revolutionäre Aufhebung des Privateigentums an den Produktionsmitteln in Verbindung mit der kommunistischen Planung der Produktion (685) auch die durch das kapitalistische System bewirkte Entfremdung der Menschen aufheben werde. Also! Wie kann man da nur fragen, ob der Arbeiter im kommunistischen System etwa keine Lohnarbeit leisten muß, ob der einzelne im kommunistischen System seine Lebensbedingungen etwa nicht »vorfindet«, inwiefern denn der Lohnarbeiter seine schöpferischen Fähigkeiten denn dort besser entfalten kann (686), ob da die Menschen »irn Sinn einer harmonisch ausgebildeten souveränen Persönlichkeit« etwa »wirklidi frei« sind? (687). So etwas wie Fernsteuerung des Individuums, eine Anpassung an bestimmte Gegebenheiten, »ideologische Transportbänder«, auch »intellektuell konfektionierte Mensdien« (701) gibt es da wohl nicht? Man kann eigentlich immer nur fragen: Glaubt Stern das eigentlich alles selbst? Gegen ein solches Maß an Naivität sind doch die zitierten bürgerlichen Ideologen wahre Realisten. Es ist auch gar nicht wahr, daß die bürgerliche Freiheits-Konzeption an das Problem der Freiheit »metaphysisch abstrakt« herangeht. Daß es keine allgemeine abstrakte Freiheit, unabhängig von Raum und Zeit gibt, daß die Freiheit nach ihrem historisch konkreten Inhalt und Ziel gesucht werden muß, da es sich nicht um eine historische, sondern um eine wesentlich soziale Kategorie handelt, das ist nun wirklich keine Neuheit.P

32. Dem entspricht, wenn]. *Kuczynski* nicht etwa Studien über die Frühgeschichte des Bolschewismus, sondern zur Geschichte des Kapitalismus (Berlin 1957) vorlegt.

33. Es ist auch nicht so, daß die von *Stern* zitierte bürgerliche Soziologie dem Monopolproblem ausweicht. Auffallend ist umgekehrt, daß Stern dem Problem aus dem Wege geht. Das Monopolproblem ist ja doch nicht damit erledige, daß man an *Stelle* von privaten Monopolen Staatsmonopole schafft. Aber das Schreckliche ist gar nicht die gewollte Verzeichnung der nichtmarxistischen Soziologie und die ideologische Ver-

3. Ein sozialpsychologisch ernstes Problem ist die Unrast des modernen Lebens, »Rotation als Lebensstil«, Veräußerlichung, Oberflächlichkeit, Verlust der Muße. Auch mit diesen Stichworten, die hier freilich nicht im einzelnen entfaltet werden können, ist eine gewisse Richtung angegeben, in die heute die überlegungen gehen. Die große Bedeutung des Wettbewerbs für eine bessere, raschere Versorgung zeigt hier unverkennbare Schattenseiten. Damit ist nicht gesagt, daß es ratsam wäre, auf den Wettbewerb zu verzichten. Das will praktisch auch niemand. Es ist also nicht viel über eine im Namen des Evangeliums zu vollziehende Beseitigung der Konkurrenz zu wachen.s- Zu wachen ist zumal bei sehr ungleichen Startbedingungen -, daß der Schwächere nicht unter die Räder kommt. Davon ist auch *Thielicke* überzeugt, wenn er (468) von der notwendigen Zähmung spricht, weil die der Konkurrenz innewohnende Tendenz von Hause aus maßlos und der Egoismus nur im Rahmen gewisser und begrenzter Dosierungen produktiv, über diese Dosis hinaus aber zerstörerisch ist. Inwieweit diese Begrenzung wirklich primär eine Frage institutioneller Sicherungen sein wird, ist noch nicht ausgemacht. Es ist verständlich, wenn Thielicke darauf nicht näher eingeht. Wenn er das getan hätte, wäre er sicher bald an die bescheidenen Möglichkeiten, um nicht zu sagen, an die Grenzen des Institutionellen gestoßen. Diese Sicherungen helfen nämlich wenig, wenn der einzelne sich nicht wieder an Zucht und Maß gewöhnt, wenn er alles haben muß, wenn er Unwesentliches nicht mehr vom Wesentlichen unterscheiden kann, wenn er alles selbst tun muß, weil es einem niemand recht macht, wenn am Ende sogar ein hochgestochenes Pflichtbewußtsein ihn hetzt und jagt und wenn der Sinn für Askese verlorengegangen ist. Hier liegen doch erhebliche ethische Probleme. Mit dem Hinweis auf allzu billige Quantenmoral wird man dem nicht gerecht. Einen allgemeinen Aufruf zur Passivität gibt es nicht. Ich weiß auch nicht, von wem die Devise des Mit-halbem-Dampf-Fahrens stammen soll (464). Aber das ist jedenfalls sicher, daß kein Mensch ungestraft dauernd mit Volldampf fährt. Das bekommt schon den Maschinen schlecht, noch viel schlechter den Menschen. Und vollends steht doch in der Heiligen Schrift nichts davon, daß die Menschen gut daran tun, immer mit »Volldampf- zu fahren, daß sie gar immer an der Spitze des Erfolgs stehen müßten. Es steht aber viel vom Gegenteil darin. Aber damit bin ich nun bei einem letzten Punkt.

---

harmlosung der Wirklichkeit des Bolschewismus, sondern, daß das in einem System geschieht, das keinerlei Erwiderung zuläßt, in dem die Menschen also gar nichts anderes zu hören bekommen.

34. Ich möchte in diesem Zusammenhang einige Worte zur Beurteilung des Konkurrenzgeschehens bei *Thielicke* (Ethik *IIfl*, S. 466) sagen. Sie ist vorsichtig und abwägend. Die positiven Seiten werden durchaus gesehen: Entfaltung der Energie, Abwehr von Faulheit usw, Ob man freilich sagen kann, wenn es als Impulse nur Nächstenliebe, Dienstbereitschaft und Arbeitsfreude gäbe, würde die Welt wohl in Erstarrung und Tod verfallen? In einer diristlrdien Ethik nimmt sich das doch merkwürdig aus. Man kann gewiß sagen: Es ist meist nicht so. Aber warum sollten Dienstbereitschaft und Arbeitsfreude Erstarrung und Tod bedeuten? Es gibt doch auch heute unter Christen und unter Nichtchristen an vielen Orten Dienstbereitschaft und Arbeitsfreude. Wehe uns, wenn es das nicht gäbe, wenn überall nur die ökonomisten das Feld beherrschten, auch bei der Gestaltung der mitmenschlichen Beziehungen im Betrieb. Das hat Thielicke (in seinen Aufsätzen »Human relations« oder »Nädistenliebe« und »Theologie und Betriebspolirik«. Gewerkschaft!. Monatshefte 1956/1 und 1956/7) sehr schön klargernacht. Ich glaube, G. *Weisser* hat (Art. »Wirtschaft« in: Handbuch der Soziologie. Hg. *v*, W. Ziegenfuss, Stuttgart 1956, S. 1070) recht, wenn er von einer maßlosen übertreibung bei der Darstellung des Erwerbsstrebens spricht. Wir sollten, solange nicht wirklich sorgfältiges Material durch unbefangene empirische Analysen beschafft sind, da vorsichtig sein.

Es hat sich sicher in dieser Hinsicht gegen früher einiges geändert. Vielleicht kann man folgendes sagen:

1. Augenfällig, aber auch unverzichtbar ist eine größere Offenheit dem sozialgeschichtlichen Geschehen gegenüber. Es hat daran zwar auch in der Vergangenheit nicht ganz gefehlt. Aber wo sich bescheidene Ansätze dazu regten, sind sie aus mancherlei Gründen bald wieder verkümmert. Ist es ganz falsch, wenn die Vorstellung besteht, wir wüßten heute wieder mehr von der Freiheit eines Christenmenschen, der zwar ein freier Herr aller Dinge ist und niemand untertan, aber auch ein dienstbarer Knecht und jedermann untertan? Vom Grund dieser doppelten Möglichkeit - bei der hier durchaus offen bleiben muß, inwieweit sie Luther selbst in entscheidenden Augenblicken wirklich begriffen hat - verbietet sich freilich auch die Entfaltung einer eigenen sozialen Konzeption, einer »zweckentsprechenden und in sich geschlossenen Neuordnung der Gesellschafl:«.35 Es ist sogar die Frage, ob die Vorstellung des geschlossenen Systems nicht dem 19. Jahrhundert angehört. Aufgabe der Kirche ist das jedenfalls nicht, ganz abgesehen davon, daß das wahrscheinlich papierne Konzeptionen wären, weil die Kirche keine Möglichkeit hat, sie durchzusetzen. Die Kirche hat aber auch nie ein Sozialprogramm vorgelegt. Die weisen und sicher gutgemeinten Warnungen in dieser Beziehung gehen deshalb eigentlich ins Leere. Die Kirche hat sich zu bestimmten Fragen geäußert, teils aus eigenem Antrieb, teils auf Befragen.[36] Gewiß muß man sich vor einer Überschätzung solcher kirchlichen Stellungnahmen hüten, aber als Rat, als Hinweis, als Empfehlung, als Weisung, als »Angabe einer Riditung-e? können solche Äußerungen – wenn sie einigermaßen sachgerecht sind - durchaus ihr Gutes, ihre Berechtigung haben. Sie sollten jedenfalls nicht sofort als Grenzüberschreitung, als Eingriff in ein fremdes Amt verstanden werden. Daß die evangelischen Verlautbarungen – verglichen mit entsprechenden katholischen - unreif, dilettantisch und traditionslos sind[38], kann man, glaube ich, so auch nicht sagen. Die Katholiken haben selbst auch nicht diesen Eindruck, wie sich an vielen Beispielen zeigen ließe.

35. Amsterdamer Dokumente. Bethe11948 (lIII. Sektionsbericht lI/13, S. 49).

36. Daß die Kirche bei bestimmten Anlässen gefragt wird, soll man gewiß niche überschätzen. Die Stellung des Neoliberalismus und des Neosozialismus zum Christentum ist sehr unterschiedlich. Sie geht von wirklicher Bereitschaft zu hören bis zur robusten Ablehnung, etwa bei *A. Rüstotu,* für den Luther ein Demagoge (269), ein Banause (276), der sich seiner universalgeschichtlichen Verantwortlichkeit nicht im geringsten bewußt war, vielmehr nur seiner imaginären (l) theologischen Verantwortlichkeit »vor Gott« (277). Die Lehre von der Gnadenwahl – findet Rtistow – sei das brutalste und absolutistisdrste aller Dogmen (270). Calvin ist für ihn ein extremer Willensmensch mit einer bis zum Sadismus gesteigerten Herrschsucht (295). Aber es gibt Gott sei Dank auch ernste und nachdenkliche Stimmen in einer Weise, die noch vor einem Menschenalter unbekannt war. Manche sagen, das sei alles nur Taktik. Woher weiß man das? Ich bin geneigt, das um einiges positiver zu beurteilen. Im Osten gibt es so etwas jedenfalls nidrt mehr.

37. *H. Gollwitzer:* Die diristl. Gemeinde in der politischen Welt. Tübingen 1954, S. 58. Ich bin auch der Ansicht, daß man das immer wieder neu riskieren muß und – wenn irgend dann - vom Grund der Heiligen Schrift her getrost riskieren darf und daß man solche Bemühungen nicht unter Berufung auf die Freiheit des Einzelgewissens *oder* aus Angst vor - gewiß möglichem – gesetzlichem Mißverständnis des Evangeliums unterlassen sollte (6I).

38. *H. Thielicke:* Ethik lI/I, S. 541/42.

2. Anregungen nach außen haben freilich wenig Sinn, wenn sie kein Echo in den Gemeinden finden, wenn hier nicht mitgedacht wird. In der Verkündigung kommen aber diese Dinge kaum vor. »Soziale Predigten- gibt es aus mancherlei Gründen so gut wie gar nicht.[39] Bis in das Bewußtsein der vielfach kleinbürgerlichen Gemeinden sind diese Dinge bisher kaum gedrungen.w Das zeigt auch die gegen früher erfreuliche, aufs Ganze gesehen aber immer noch bescheidene Verbreitung des Schrifttums aus diesem Bereich in den Gemeinden. Gewiß ist mit der größeren Offenheit eine - im Ganzen schwer fixierbare - unbefangenere und undogmatische Beurteilung der Geschichte, der Sozialgeschichte, auch der Kirchengeschichte, verbunden, am wenigsten vielleicht noch der politischen Geschichte. Dieser Satz von der größeren Offenheit ist aber nicht unbestritten. Und wenn man auf die Gemeinden sieht, kann man manchmal irre werden. Hier spielen Reminiszenzen aus der Vergangenheit, Ressentiments und Vorurteile immer noch eine große Rolle. Vielleicht liegen hier sogar für die Christenheit die eigentlichen Probleme. Wenn die in vieler Hinsicht erfreuliche Arbeit auf sozialethischem und sozialwissenschaftlichem Gebiet nicht stärker nach unten dringt, ist alle Mühe zwar nicht vergeblich, aber doch um ein gutes Teil ihrer möglichen Frucht gebracht, jedenfalls für die Bewältigung dessen, was uns an ganz konkreten Dingen in der Gegenwart aufgetragen ist.

3. Und damit hat - wenngleich in unterschiedlichen Maßen - jeder einzelne, je an dem Ort, an dem er steht, zu tun. Der Anspruch Gottes auf unser ganzes Leben (Barmen II) richtet sich zwar an alle, aber zunächst jedenfalls an die Christen selbst. Der Versuch, diesem Anspruch auszuweichen, ist auch für gläubige Christen eine ständige Versuchung. Dieses Ausweichen ist vielfach ein Ausweichen in private Bereiche. Die Bereiche von Politik und Wirtschaft werden ausgeklammert, und zwar zum Teil aus einer echten Verlegenheit, worauf der Soziologe L. v. Wiese[41] des öftern hingewiesen hat. Wenn es aber einen Anspruch Gottes auf unser ganzes Leben gibt, dann kann der Bereich des Sozialen und des Wirtschaftlichen davon nicht ausgenommen werden. Eins freilich ist sicher, daß die Schwierigkeiten und Möglichkeiten in diesen überpersonalen Bereichen nicht selten ungleich schwieriger und bedrückender sind, wenn auch oft nicht so ausweglos, wie es im Bann der Lehre von der Eigengesetzlichkeit des gesellschaftlichen Lebens bisweilen scheint, die auch heute noch von großer Mächtigkeit ist. Thielickew hat recht, bei dieser »Eigengesetzlichkeit« geht es um den Ansatz eines neuen Schicksalsglaubens. Die Durchleuchtung dieser Dinge bleibt nach wie vor eine ernste Aufgabe. Denn es geht davon nicht nur begreiflicherweise eine lähmende Wirkung aus. Es haben im Grunde auch alle ethischen überlegungen nicht viel Sinn, wenn es solche strengen Gesetzmäßigkeiten gibt. Interessant ist, daß Nationalökonomen und Historiker in der Verwendung der Begriffe »Gesetz«, »Gesetzmäßigkeit«,

39. Dazu *H. H. Schrey:* Soziale Verkundigung oder Social Gospel. ZEE 1957, Heft 2, S. 24 ff. Die Literatur zur Frage der politischen Predigt ist dagegen z, Z. größer. Dazu neuerdings *H. Golluntzer:* Erwägungen zur politischen Predigt. In: Verantwortung für den Menschen. Stuttgarr 1957.

40. Dazu u. a, *K. v. Bismarck:* Kirche und Gemeinde in soziologischer Sicht. ZEE 1957, Heft 1. *Ders.:* Die christl. Gemeinde im Strukturwandel der Gesellschaft. Kirche im Volk, Stuttgart, Heft 16.

41. *L. v. W,ese:* Ethik. Bern 1947. *Ders.:* Inhalt und Grenzen ethischer Forderungen. In: Sociologica. Frankfurt 1955, wobei ich etwas den Eindruck habe, daß der Verfasser den wirklichen Stand der sozial ethischen Diskussion nicht mehr recht verfolgt hat.

42. *H. Thielicke:* Tubingen 1915. Ethik I. S. 6.

»Naturgesetz« im allgemeinen heute weit vorsichtiger sind als noch vor wenigen Jahrzehnten. Tatsächlich ist - wie in einem späteren Aufsatz gezeigt werden soll - die Zahl der wirklichen Gesetze viel geringer, als man oft angenommen hat.[43] Das ist wichtig. Denn damit hängt die Beantwortung einer anderen Frage eng zusammen, die Frage: Welche Möglichkeiten hat der einzelne oder die Gruppe im gesellschaftlichen Leben überhaupt noch, zum Guten zu wirken? Dabei kann einem die Soziologie gewisse Hilfen leisten. Darin hat W. Schweitzer sicher recht,[44] wennngleich die Zuverlässigkeit der Soziologie aus subjektiven und objektiven Gründen noch manches zu wünschen übrig läßt. Objektive Gründe können in der Natur der überlieferten Tatsachen liegen) auf die sich die Soziologie stiitzt, oder in der Distanz (nahe Ereignisse erscheinen größer, ferne kleiner), in einem Mangel an Differenzierung, in der Neigung zu vorschnellen Verallgemeinerungen, in der Auswahl der wesentlichen Merkmale oder in der Schlüssigkeit (z. B. von Einzeltatbeständen auf ein Ganzes zu schließen). Subjektive Gründe können Haß, Liebe, Bewunderung sein, die ein Urteil verfälschen, ohne daß man es selbst merkt. Hinzu kommen Herkunft, Erziehung, Gruppenvorurteile usw. usw. F. Oppenheimer führte alle diese Dinge geradezu auf einen Generalnenner zurück: den »sozialpsychologischen Determinisrnus«. Darin glaubte er eines der »Hauptgesetze« der Soziologie gefunden zu haben. Es mag dahingestellt bleiben, ob das stimmt. Bedeutsam waren und sind diese Dinge jedenfalls. Und ob es so etwas wie eine »sozial freischwebende Intelligenz-sw gibt, die über diese Dinge erhaben ist, ist noch sehr die Frage! Auf jeden Fall ist aus all diesen Gründen eine gewisse Vorsicht geboten. Insgesamt aber darf man freilich - auch im Vergleich zu früher - über die größere Bereitschaft, sich soziologischer Hilfen bei der Erkenntnis der (oft gar nicht einfachen) wirklichen Lage »des« heutigen Menschen - schon das ist ja ein fragwürdiger Begriff! - zu bedienen, froh sein.

4. Und um diese Situation, um die Sache des Menschen geht es, der immer wieder, auch heute, in der Gefahr ist, in den Ideologien und den Realitäten (der Wirtschaft, der Technik, der Bürokratien) zu kurz zu kommen, übersehen zu werden. Ich will auf die Frage der rechten Begründung dieser Verantwortung hier nicht eingehen, weil das im Rahmen dieses Beitrags viel zu weit führen würde und eine Beschäftigung mit einem sehr diffizilen theologischen Schrifttum notwendig machen würde.[46] Ich kann mich nur wundern - und andere verstehen das schon lange nidir mehr -, wieso diese Begründung - den

---

43. Ad. Weber: Grenzen der Macht. In: Hauptfragen der Wirtschaftspolitik. Berlin *1950,* empfiehlt, den Ausdruck gar nicht zu gebrauchen, allenfalls von Regeln oder Formeln zu sprechen und dafür sein Hauptaugenmerk lieber auf ein folgerichtiges Durchdenken der Zusammenhänge (als Vorbedingung für ein widerspruchsloses Handeln) zu richten (62). Ähnliche Äußerungen ließen sich von Historikern beibringen. Ich kann und will das hier nicht tun, sondern will nur sagen, daß die »Stimme der Nationalökcnomie«, auf die viele Theologen gemeint haben, sich berufen zu können (Thielicke, Ethik I, S. 7), in Wirklichkeit gar nicht so eindeutig war.

44. *Wol/g. Schweitzer:* Die Bedeutung soziologischer Wirklichkeitserkenntnis für die evgl. Ethik. Wort und Dienst, Bethel1957, S. *150/51,* ob seine Bemerkungen über K. Barth ganz zutreffen, ist mir freilich nicht sicher. Die gleichen Bedenken habe ich im Blick auf die Schrift von *E. Schleth:* Der profane Weltchrist, München 1957, S. 84 ff., ohne daß ich freilich darauf hier näher eingehen kann.

45. K. Mannheim: Ideologie und Utopie. Bonn 1929, S. 127.

46. Eine hübsche knappe Übersicht bietet dazu *H. H. Schrey:* Die protestantische Ethik der Gegenwart. In: Moralprobleme im Umbruch der Zeit, 1957.

Schwachen zu helfen, für eine einigermaßen gute und gerechte Ordnung zu sorgen, für den Frieden einzustehen gegen die Scharfmacher auf den verschiedenen Seiten - vom Grunde der Heiligen Schrift - und das heißt ja nicht eines abstrakten Gesetzes, sondern des Zuspruchs und Anspruchs des lebendigen Herrn - her so schwierig sein soll.

Aber ich möchte zum Schluß noch etwas anderes sagen. Es gibt Menschen, die haben die Sorge, die kirchliche Sozialarbeit - das Mitdenken und die Mitarbeit auf sozialem Gebiet _ fuße auf einem perfektionistischen Glauben, wir könnten so etwas wie ein Reich Gottes auf Erden, einen Zustand endlicher Vollkommenheit realisieren. Dies ist in der Tat nicht möglich. H.-D. Wendland[47] hat recht, daß die christliche Hoffnung auf das kommende Reich Gottes das Ende aller sozialen und politischen Utopien ist, die vom Menschen oder einem Entwicklungsgesetz der Geschichte die Vollendung der menschlichen Gesellschaft erwarten; zugleich aber freilich auch die Kritik aller Ordnungen der Gesellschaft bedeutet, weil sie diese in ihrer ganzen Vorläufigkeit bis in den letzten Grund durchschaut. Verstanden, in seiner ganzen Tragweite verstanden ist das freilich längst noch nicht. Zwar haben viele begriffen, daß die Heraufführung des Reiches Gottes nicht unseres Amtes ist, daß wir dazu nicht geschickt sind, daß das Gott sich selbst vorbehalten hat. Ich wüßte auch offengestanden aus dem sozialen Bereich heute keinen kirchlichen Rat, der seine Heimat in einem Bereich hat, wo kein Leid und kein Geschrei mehr ist.[48] Viele kirchlichen Ratschläge sind doch im Gegenteil nach dieser Seite hin sehr abgeschützt und »gedämpfl«. Nicht manchmal zu sehr? Es ist mir gar nicht so sicher, ob der Perfektionismus heute unser eigentliches Problem ist. Ich fürchte, ein gewisser Konformismus, Kleinglaube, Mangel an Zivilcourage - Präses Held sprach oft von Mangel an »Kirchencourage« - sollte uns viel mehr zu denken geben. Daß alle Verbesserungen wahrscheinlich nur gering sein werden, ach, wer wüßte das nicht? Wer, der täglich im wirtschaftlichen, sozialen und politischen Leben steht! Die andere Frage aber ist, ob dieses Wissen für viele von uns nicht oft zu einem billigen Trost wird. Die Bibel aber ist gar nicht so zurückhaltend. »Ich vermag alles in dem, der mich stark macht, Christus- (Phil. 4,13 u. *v,* a.). Und die Katechismen auch nicht, weder der Große Lutherische noch der Heidelbergerlw Wir werten sie nur nicht aus. Gewiß richtet Gott alle utopischen Hoffnungen auch im sozialen Bereich. Aber das muß ja nicht damit identisch sein, was wir so für Utopie halten. Dafür haben wir uns nun gerade in den sozialen Auseinandersetzungen den Einwand der Utopie oft allzu leicht gemacht. Sicher entlarvt das Wort vom Kreuz - dadurch, daß es die mit menschlichen Mitteln nicht ausrottbare Sünde offenbart - alle Hoffnungen auf einen innerweltlichen staatslosen Zustand als Utopie. Aber ist das nicht ein bißchen wenig? Wer vertritt denn eigentlich heute noch diesen staatslosen Zustand? Ist nicht unser Problem manchmal ein

---

47. H.-D. Wendland: Die Wirkung der Eschatologie auf die Sozialethik (ZEE 1957, Heft 4). *Ders.:* Die Kirche in der modernen Gesellschaft. Hamburg 1956, S. 108. *Ders.:* Christ und kommunistische Hoffnung. In: Marxismusstudien. Tübingen 1954, S. 214 ff.

48. H. Thielicke: Der Christ und die Verhütung des Krieges im Atomzeitalter. ZEE 1957, Heft 2, S. 6.

49. Ich habe darauf am Schluß von »Versuchung und Verantwortung in der Wirtschaft« (Kirche im Volk, Heft 11) bereits hingewiesen. Vielleicht darf ich auf diese Schrift als Ergänzung zu dem vorliegenden Aufsatz noch einmal aufmerksam machen, weil sie die hier angeschnittenen Fragen noch mit etwas größerer Ausführlichkeit angeht.

"Zuviel an Staat«, gar nicht aus der Utopie eines staatslosen Zustands heraus, sondern weil wir inzwischen die Gefahren des Zuviel nach der anderen Seite gesehen haben? Daß es nach Gottes Willen immer so etwas wie eine staatliche Ordnung geben wird, ist klar. Aber das ist doch nicht das Problem, sondern welche der möglichen Ordnungen hier und jetzt besser ist, besser für den Menschen, für den diese Ordnungen (die keinen Selbstwert haben und die gefährlich werden, wenn ihre Vertreter sich das einbilden) da sind. Wenn das aber die Frage ist, warum soll dann das gute und hilfreiche Gebot Gottes, die Verantwortung für unsere Mitmenschen in dieser Welt wahrzunehmen, nicht die Möglichkeit bieten, zu sagen, dieses oder jenes in Staat und Wirtschaft entspricht gewiß nicht dem Willen Gottes, weil es vom Menschen Dinge fordert, die Gott verboten hat. Das schließt auch ein, daß man feststellen darf: Dort ist das nicht; insofern ist es dort jedenfalls besser! Wir haben zwar in die Einzelheiten des Planes Gottes keinen Einblick.w Aber es ist uns gesagt, was der Herr von uns fordert, manchmal auch für heutige Verhältnisse ganz unmittelbar und unzweideutig, manchmal so, daß man fragen muß: Was heißt das heute?51 Diese Erkenntnis will in gemeinsamer Arbeit erfragt und erbeten sein. Daß diese Möglichkeiten - bei allem, was zu wünschen übrigbleibt - im Vergleich zu früher stärker wahrgenommen werden, gehört mit zu unserer heutigen Situation und ist ein Grund zum Danken.

D. t». F. Karrenberg *Velbert/Rhld., Parkstr. 4*

---

50. Das gibt es nicht im Blick auf Staat und Politik. Das gibt es vollends nicht im Blick auf Wirtschaft und Gesellschaft. Man hat beides in unserer Jugend versucht. Ich erinnere nur in diesem Zusammenhang an die heute längst vergessene Kontroverse (Theolog. Blätter, 1934, Hef!: 11) zwischen *E. Hirsch* und *Paul Tillich,* von denen jeder behauptete, der Begriff des Kaires stamme von ihm. Die »erfüllte Zeit« war freiIich für beide verschieden, für Hirsch der Nationalismus, für Tillich (damals) der Sozialismus. Was bei solcher Gesdrichtsdeutung herauskam, das sollte dann konstitutiv sein für den Auftrag des Christen in der Zeit. Herausgekommen sind dabei – für manche sicherlich geistvolle, aber doch höchst subjektive und problematische Deutungen, riskant vor allem hinsichtlich der Dignität, die man diesen Entscheidungen beimaß. (Ich verweise dazu gern auf den kleinen und aufschlußreichen Beitrag von *W. Schweitzer:* Politik und Geschiditsdeutung in theo!. Sicht, ZEE 1957, Heft 2.) Daß die Kirdie sich damals auf diese ganze Diskussion nicht einließ, war ihr Glück und wurde von den Gemeinden auch verstanden. Dabei war, wie selbst *H. Asmussen* (Begegnungen. Wuppertal 1936. *Ders.:* Barmen. Mündren 1935) damals feststellen konnte, K. Barth wesentlich beteiligt. Ich muß das doch einmal sagen, nachdem eine billige Kritik fast Mode geworden ist, leider in einer z, T. völlig unmöglichen Art, etwa bei *Gg. Notb,* Christentum und Kommunismus in der Weltwende, Stuttgart 1954 (Kritik dazu *E. Tbier* in: Zeitwende, 1956 Hefl 6) und in der Schrift des Aachener Soziologen *F. Ottel,* Wirtschaftspolitik am Rande des Abgrunds (Unterabsc:hnitt: Sozialethische Irrlichter: Dialektischer Materialismus in christlicher Maskierung), Frankfurt 1957, vor allem aber in der sublimeren Schrifl von *H. Asmussen,* Rom – Wittenberg - Moskau, Stuttgart 1956.

51. Ich glaube nicht, daß man dabei - so gewiß man sehr achtgeben muß (darin ist *Hillerdal:* ZEE 1957, Heft 6, S. 253 wohl zuzustimmen) - an analogen Überlegungen und Analogieschlüssen vorbeikommt. Das hat seinen Grund in der Sache, da die Entscheidung einerseits aus der Bindung an die Heilige Sdirifl', andererseits nicht gesetzlich vollzogen werden kann, weil in jedem Fall dabei die eigenartige Freiheit der Gebundenen zu kurz kommen würde, in einem Fall die Gebundenheit, im anderen die Freiheit. Indessen, das führt nun schon über das Thema dieses Beitrags weit hinaus.

Die Familie, Randerscheinung oder Zentrum der menschlichen Gesellschaft?

VON FERDINAND OETER

Seit das Wort Familie im 18. Jahrhundert in die deutsche Umgangssprache eingedrungen ist, hat sich ein folgenschwerer Wandel in der öffentlichen Wertung der heute mit ihrem Namen bedachten menschlichen Kerngruppe vollzogen, dessen Bedeutung wir heute erst zu begreifen beginnen; denn mit dem neuen Begriff hat sich alsbald eine eigenartige Sentimentalität verbunden, die unter dem Einfluß geistes- und wirtschafts geschichtlicher Zusammenhänge schließlich fast nichts mehr von dem übrigließ. was der alte lutherische Begriff des »Hauses- in seiner ideellen und materiellen Fülle dargestellt hatte. Beginnend mit der Herauslösung der engeren städtischen Kleinfamilie aus der Gesamtheit des »ganzen Hauses- schrumpfte das, was nunmehr den Namen Familie erhielt, ganz allmählich zur ephemeren Erscheinung des Ehepaares mit sorgeberechtigten Kindern zusammen. Gleichzeitig wurde sein Aufgabenbereich in romantischer Verklärung mehr und mehr auf die Pflege der Intimität und des rein Privaten beschränkt. Der größte Teil dessen, was in jahrzehntausenden, nämlich seit der jüngeren Steinzeit, das Wesen dieser durch engste Gemeinschaftsbande zusammengehaltenen Lebensgruppe ausgemacht hatte, verlagerte sich in die schließlich zu völliger Selbständigkeit gelangenden und von nun an autonomen Gesetzen folgenden Betriebe. Hier wurde es neu geformt und zum zentralen Anliegen des männlichen Lebensvollzuges gemacht.

Mit dieser Aufspaltung des »ganzen Hauses- in einen rationalen Zweig, der vom Betrieb, und einen sentimentalen Zweig, der von der Familie repräsentiert wird, entstand sehr schnell jener verhängnisvolle Riß, der sich hinter der Bezeichnung »soziale Frage- verbirgt. Er tritt je nach Wirtschaftslage und mehr oder minder erfolgreichen sozialen Hilfsmaßnahmen einmal weniger, ein andermal stärker zutage. Aber niemand vermag zu sagen, ob er sich nicht eines Tages wieder zu jenem Abgrund verbreitern wird, der bereits mehr als einmal das Gebäude unserer abendländischen Gesamtkultur zu verschlingen drohte; denn die soziale Frage, die als Problem heute noch ebenso wie am Ende des 19. Jahrhunderts fortbesteht, kann nur gelöst werden, wenn es gelingt, die durch eine falsche Interpretation des Familienbegriffs aufgerissene Kluft wieder zu schließen, die heute mitten durch die Person des einzelnen Menschen selbst hindurchgeht. Wir müssen dazu erreichen, daß alle wirtschaftlichen Vornahmen sich wieder um die Person des bedürfenden und handelnden Menschen statt, wie zur Zeit, um ein abstraktes Prinzip gruppieren.

DIE FAMILIE ALS GESELLSCHAFTLICHES PHÄNOMEN

Um die soziologische und wirtschaftliche Situation der heutigen abendländischen Familie zu begreifen und zu beurteilen, muß man zumindest das Grundsätzliche ihres Wandels in

den beiden letzten Jahrhunderten erfaßt haben.! Bei der Vielfalt sich überkreuzender Entwicklungstendenzen soll dabei im folgenden von Idealtypen im Sinne Max Webers ausgegangen werden, was also besagt, daß diese Formen in ihrer »begrifflidien Reinheit nirgendwo vorfindbar« sind und nur »durch einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte oder durch Zusammenschluß einer Fülle von diffus vorhandenen Einzelerscheinungen zu einem in sich einheitlichen Gedankengebilde« gewonnen werden können. Es ergibt sich dann für jenes mittel- und nordwesteuropäische Gebiet, in dem sich die moderne Industriegesellschaft entwickelt hat, folgender

IDEALTYPUS DER VORINDUSTRIELLEN FAMILIE

Mehrere Generationen unter einem Dach und an einem Tisch.

Zahlreiche Unverheiratete mittlerer und höherer Altersgruppen.

Patriarchalische Familienverfassung, d. h. weitgehende alleinige Verfügungsberechtigung des »Hausvaters« unter Abgrenzung einer gewissen »Sdilüsselgewalt« der »Hausmutter«.

Eheschließung in der Regel an den Erwerb einer »Stelle«, »Nahrung« oder eines »Hauses- geknüpft, wobei diese drei Bezeichnungen weitgehend als Synonyma aufzufassen sind. Verehelichungsalter weitgehend abhängig von der Hof-(Haus-)übergabe oder dem (mehr oder minder seltenen) Erwerb einer Neustelle. »Bevölkerungsweise- (Mackenroth) gekennzeichnet durch

a) relativ späte Verehelichung (hohes Heiratsalter),

b) relativ niedrige Heiratshäufigkeit (hoher Anteil an Unverheirateten),

c) hohe eheliche Fruchtbarkeit,

d) hohe Sterblichkeit, insbesondere im Säuglings- und Kindesalter.

Das Regulativ zwischen Nahrungsspielraum und Bevölkerungszahl bildet die Koppelung der Heiratsgenehmigung an den Erwerb der »Stelle«, Außereheliche Kinder sind ohne sozialen Status, insbesondere nicht erbberechtigt; uneheliche Mütter trifft die ganze Härte ihres Schicksals (Ausnahmen voreheliche »Proben-l), von Frau zu Frau differierende Fruchtbarkeit und als unberechenbares Schicksal wirkende Kinder- und jugendlichensterblichkeit fangen sich an der Pufferwirkung der aus Menschen verschiedener Altersstufen gemischten »Großfamilie« und werden wenigstens teilweise durch Variationen des Heiratsalters kompensiert. Kinder sind nur in Ausnahmefällen wirtschaftliche Last und viel eher und weit mehr echte wirtschaftliche Hilfe. Der Zusammenhalt der Familie als Leistungs- und Lebensgruppe findet in gewissen sozial-psydiologisdien Gegebenheiten Stütze und Stärkung, insbesondere wird das soziale Prestige der Einzelperson weitgehend \ VOn dem Prestige der Gesamtfamilie abgeleitet, andererseits wird Versagen von Einzelpersonen der Gesamtfamilie zur Last gelegt.

1. Vgl. dazu u. a, meine folgenden Veröffentlichungen: Familie und Gesellschaft unter dem Einfluß des Industriekapitalismus. In: Sdimollers Jahrbuch, Heft 5/1957. - Das neoliberale Ordnungsbild und die Familie. In: Die neue Ordnung, Heft 4/1957. - Die Erwerbstätigkeit der Frau als soziologisches und gesundheitspolitisches Problem. In: Ärztliche Mitteilungen, Heft 26/1957. – Die Familie in der heutigen Gesellschaft. In: Gewerkschaftliche Monatshefte. Heft 4/1957. - Brauchen wir eine selbständige Familienpolitik? In: Die Zeitwende. Nov. 1957. – Wo bleibt die private Vermögensbildung? In: Das geistige Kapital, H. 11/1957.

Die gesamtpsychologische Situation wirkt sich dahingehend aus, daß alle Familienmitglieder in der Regel an der gemeinsamen Zukunftsvorsorge interessiert sind; Sparsamkeit und Gehorsam gegenüber hausväterlichen Dispositionen werden als soziale Tugenden geradezu gezüchtet, die Familie fühlt sich als wirtschaftliche Solidargruppe in einer grundsätzlich feindlichen Umwelt (Natur, Armut usw.), die nur durch gemeinsame Anstrengungen bezwungen werden kann. Der Besitz von Vermögen steht in außerordentlich hohem Kurs, »Sparsamkeit zahlt sich aus«, andererseits aber »wer nichts erfreit und nichts ererbt, bleibt ein armer Teufel bis daß er sterbt«, Solche und ähnliche Sprichwörter durchziehen das ganze Denken und Fühlen der Bevölkerung.

Diesem Idealtypus der vorindustriellen Familie sei hier der

IDEALTYPUS DER REINEN WIRTSCHAFTSGESELLSCHAFT

gegenübergestellt, der etwa folgendermaßen aussehen müßte:

Der Preismechanismus sei einziges wirtschaftliches Regulativ. Der Preis von Arbeit, Kapital und Boden richte sich also ausschließlich nach Angebot und Nachfrage. Der Besitz an Kapital und Boden sei möglichst breitgestreut in der Hand natürlicher Personen. Künstliche Monopole seien ausgeschlossen, natürliche stünden so unter öffentlicher Einflußnahme, daß ihr Ertrag möglichst allen gleichmäßig zugute komme. Jeder Einkommensbezieher habe selbstverantwortlich für Zeiten der Einkommenslosigkeit (Alter, Krankheit usw.) durch Ersparnisse und (oder) Versicherung Vorsorge zu treffen. Die Wahl der Versicherungsträger sei frei. Die Versicherungswirtschaft sei gehalten, ihrer Prämiengestaltung exakte Berechnungen zugrunde zu legen, um auf Grund der großen Zahl jedes individuelle Risiko in bezug auf Einkommenslosigkeit vollständig abdecken zu können. Die Stetigkeit der Versicherungsleistungen sei durch eine stetige Bevölkerungsentwicklung, d. h. eine gerade die Sterbefälle ersetzende Geburtenhäufigkeit gewährleistet. Die Familie und die Sorge für Kinder stünde als Privatsache außerhalb des öffentlichen Interesses und der öffentlichen Einflußnahme. Jede einzelne Sozialschicht sei in sich weitgehend homogen in bezug auf Einkommenshöhe, so daß sich die Gesamtheit der Einkommensbezieher ohne Rücksicht darauf, ob dieses Einkommen aus Arbeit oder aus Kapital und (oder) Bodenrechten fließt, übersichtlich nach horizontalen Schichten ordnen läßt. Da laut Voraussetzung für die Alten und Invaliden durch Ersparnisse und (oder) Versicherungsleistungen im Wege der Eigenvorsorge Sicherungen vorhanden sind, sei einzige Variable des Systems die Familiengröße bzw. die Kinderzahl. Laut Annahme soll ferner die Gesamtzahl der Kinder den zahlenmäßig vollständigen Ersatz der Sterbefälle gewährleisten.

BIOLOGISCHE UND BEVÖLKERUNGSDYNAMISCHE KONSEQUENZEN

Rechnet man nunmehr nur mit einem Ausfall von je 10 % der Frauen durch Ehelosigkeit und innereheliche Unfruchtbarkeit", so ergibt sich, daß auf jede der übrigen 80 Frauen durch-

---

2. Westman, zit. nadi Mackenroth, hat ermittelt, daß im Durchschnitt der Anteil der sterilen Ehen bei etwa

sehnirelieh 1,25 Töchter und (da *100* Mädchengeburten *106* Knabengeburten gegenüberstehen) 2,58 Kinder entfallen müssen. Rechnet man aber weiter, daß auch von den 80 nichtsterilen Frauen nur 20 sich auf *ein* Kind beschränken, so müßte sich die durchschnittliche Kinderzahl der restlichen 60 auf *3,01* erhöhen, und wenn weitere 20 Frauen die Zahl ihrer Kinder auf zwei beschränken, die der restlichen 40 auf 3,6. Je größer die Zahl der Ehen mit nicht mehr als drei Kindern ist, um so höher müßte die Zahl der Kinder bei den restlichen sein, wenn die sogenannte »Nettoproduktionsrate« nicht unter 1 fallen soll.

WIRTSCHAFTLICHE UND WIRTSCHAFTSPSYCHOLOGISCHE KONSEQUENZEN

In einer Gesellschaftsordnung, in der das Risiko von vorzeitiger Invalidität und Alter durch Versicherung abgedeckt werden kann, besteht ein Interesse an der Tradierung von Vermögen auf Erben vorwiegend nur bei solchen Personen, die selbst Kinder haben. Der ‚Wunsch, Vermögen leiblichen Erben zu hinterlassen, hat aber bereits natürlicherweise einen starken Konkurrenten in dem entgegengesetzten Wunsch, Vermögen und Einkünfte nach Möglichkeit der Verbesserung der eigenen Lebenshaltung, der Erhöhung des »Lebensstandards«, zuzuführen.

Nadi Keynes kommen beim einzelnen Menschen für eine Konsumbesdiränkung folgende acht Beweggründe in Betracht:

1. Rücklagebildung für Unvorhergesehenes
2. Einkommensausgleich zwischen Gegenwart und Zukunft
3. Genuß von Zinsen und Wertzuwachs
4. allmähliche Verbesserung der Lebenshaltung
5. Gefühle der Unabhängigkeit und Macht
6. spekulative und geschäfflidie Pläne
7. Hinterlassung eines Vermögens
8. bloßer Geiz

»In Schlagworten heißen diese Gründe Vorsicht, Voraussicht, Verbesserung, Unabhängigkeit, Spekulationslust, Stolz, Geiz '" Aber mit Ausnahme der Gründe 5, 7 und 8 bedeuten die genannten Motive nicht Konsumeinsdiränkung, sondern nur *Konsumaufschub,* und da wird der Minderverbraum derer, die in der Gegenwart sparen, ausgeglichen durch den Mehrverbraum derer, die die Ersparnisse von früher in der Gegenwart verbraudien.e-

Nach umfassenden Erhebungen und Berechnungen, auf die hier nicht im einzelnen eingegangen werden kann, fallen nun aber für Großziehen und Berufsausbildung eines Kindes selbst dort, wo ein großer Teil der Ausbildung, wie etwa Schule usw., von der öffentlichen Hand finanziert wird, Kosten an, die mehr als ein Zehntel der lebenszeitliehen Arbeitseinkünfte beider Elternteile ausmachen. Den Eltern bleiben also, wenn sie ein Kind groß-

10 % liegen durfte, daß aber dieser Anteil in jüngerer Zeit eine deutlidt steigende Entwicklungstendenz verfolgen läßt. G. *Mackenroth:* Bevölkerungslehre. Berlin-Göttingen-Heidelberg 1952, S. *340.*

3. Michael KröU: Ist der »Hang zum Verbrauche degressiv? In: Schmollcrs Jahrbuch. Wien 1955, 3. Heft.

zuziehen haben, nur 90 0/0, bei zwei Kindern nur 80 %, bei drei Kindern nur 70 0/0, bei vier Kindern nur 60 % usw. desjenigen Betrages, den ein kinderloses Ehepaar gleicher Einkommenshöhe zur Verfügung hat. Im lebenszeitliehen Durchschnitt muß eine entsprechende Senkung des Lebensstandards die Folge sein. Auf- und Abbewegungen, denen die Lebenshaltung während des lebenszeitliehen Ablaufes infolge der unterschiedlichen Höhe der Kinderlasten unterliegt - der sog. Rowntree-Zyklus -, sollen hier zunächst unberücksichtigt bleiben.

Da nun aber in der Prestigeordnung der modernen Gesellschaft die Aufwandkonkurrenz eine sehr erhebliche Rolle spielt, muß Kinderreichtum in dieser Gesellschaft zwangsläufig als soziales Handicap wirken. Das macht verständlich, wenn versucht wird, etwa verfügbares Vermögen zum Ausgleich dieses subjektiven und objektiven Handicaps bzw. zur Verbesserung der geschwächten Lebenslage in den Verbrauch einzuschießen. Diese Tendenz stößt nur insofern ins Leere, als der Kinderlose noch viel weniger ernsthaften Hemmungen unterliegt, in der gleichen Weise zu verfahren, daß aber sein Vermögensverzehr einen ungleich höheren sozialen Effekt zur Folge haben muß, weil ja für ihn die Mark nicht nur 50, 30 oder 20 Pfennig wert ist, wie dies bei dem Familienvater der Fall ist, der für eine mehrköpfige Familie zu sorgen hat.

Die Versuchung, Vermögen in den Verbrauch einzuschießen, wird zudem um so größer sein, je kleiner das betreffende Vermögen und damit seine künftigen Ertragsaussichten sind. Sie wird andererseits dort eine geringere Rolle spielen, wo es sich um große oder sehr große Vermögen handelt. Dazu kommt noch, daß in der jüngeren Vergangenheit in Mitteleuropa Einkommen und Besitz auf der einen und Kinderzahl auf der anderen Seite negativ miteinander korreliert waren, wie das in manchen unterentwickelten Gebieten der Erde noch heute der Fall ist.

Berücksichtigt man alle diese Faktoren in streng objektiver Weise, so ergibt sich, daß in einem Wirtschaftssystem, das auf der Verbindung von reinem Marktmechanismus mit einer Individualversicherung gegen die Lebensrisiken (im wesentlichen gegen Alter und Invalidität) beruht, kleinere und mittlere Vermögen zwangsläufig binnen weniger Generationen zerrieben werden müssen. Das Tempo dieses Prozesses würde dabei im wesentlichen von dem Differenzierungsgrad der Geburtenzahl bzw. der Verteilung der Kinderzahl innerhalb der Gesamtbevölkerung bestimmt werden. Ihre Kenntnis ist daher von größter sozialpolitischer Bedeutung.

DIE DIFFERENZIERTE FRUCHTBARKEIT

Leider gestattet nun aber der Aufbau der Statistik der Bundesrepublik bisher keine einfache und direkte Ermittelung der auf die einzelnen Familien entfallenden Gesamtkinderzahlen. Es bedarf dazu vielmehr komplizierter indirekter Methoden, die nur bis zu einem gewissen Grade Genauigkeit verbürgen. Nach solchen Methoden hat *Freudenberg* einerseits die auf die Frauen der kurz nach der Jahrhundertwende entfallenden Kinderzahlen und andererseits die Zahl der in den nach 1948 geschlossenen Ehen voraussichtlich zu erwartenden Kinder berechnet. Bei ersteren ergab sich folgende Verteilung:

	Mütter	*Kinder*	
Kinderlos	28	0	
1 Kind	20	20	62
2 Kinder	21	42	
3 Kinder	13	39	
4 Kinder	10	32	128
5 und mehr Kinder	10	ca. 57	
	100	190	

Bei im ganzen für die Bestanderhaltung nicht ausreichender Kinderzahl (s.o.) hatten 31% der Frauen mit drei und mehr Kindern doppelt soviel Kinder wie die übrigen 69%. Für die nach 1948 geschlossenen Ehen kommt Freudenberg zu folgendem Ergebnis: »Von allen Ehen haben gegenwärtig fast genau drei Viertel höchstens zwei Kinder, ein Viertel hat also drei oder mehr, aber von der Gesamtzahl der geborenen Kinder entfällt weniger als die Hälfte auf die erstgenannten drei Viertel und reichlich die Hälfte auf das letztgenannte Viertel.« Diese Zahlen zeigen, daß der Einfluß der Kinderzahl auf Wohlstandssituation und Vermögensbildung von außerordentlich großer Bedeutung sein muß, denn ein Drittel der Bevölkerung muß als Eltern von mehr als der Hälfte der Nachfolgegeneration mindestens rd. ein Drittel ihres gesamten lebenszeitlichen Einkommens für den Unterhalt von Kindern verwenden. Das erklärt auch, weswegen im Zuge der Einkommensnivellierung kinderreiche Familien des Mittelstandes heute »proletarischer« zu leben gezwungen sind als kinderarme und kinderlose Personen, die auf den unteren Sprossen der Einkommensskala stehen. Die Verproletarisierung mit ihrem verhängnisvollen Einfluß auf das kulturelle Lebensniveau wird damit zum prägenden Kindheits- und]ugenderlebnis für den weitaus größten Teil der heranwachsenden Generation. Es handelt sich dabei um einen öffentlichen Notstand, der dringender Abhilfe bedarf. Dabei ist mit dem Rat, eine weitere Rationalisierung der Geschlechtsbeziehungen bzw. eine schärfere Geburtenbeschränkung durchzuführen, wenig getan; denn auf jeden Fall wird dadurch die Misere der bereits vorhandenen Familien mit überdurchschnittlicher Kinderzahl nicht berührt.

WERT UND GRENZEN DER GEBURTENKONTROLLE

Die Vorstellung von einer möglieben künftigen Egalisierung der Kinderzahl erweist sich aber auch aus anderen Gründen als Utopie. Einmal handelt es sich hierbei um einen Fragenkomplex von höebster Delikatheir und Intimität, zum anderen spielen aber auch zahlreiche Schicksalsfragen in ihn hinein, die außerhalb menschlicher Einwirkungsmöglichkeiten liegen. Zudem könnten Egalisierungstendenzen immer nur zu einer Begrenzung der Kinderzahl in den an sich fruchtbaren Familien, nicht aber zu einer Erhöhung der Kinderzahl bei sterilen und kinderunwilligen Ehepaaren führen. Sie könnten also höchstens auf ein generelles Zweikindersystem hinauslaufen. Dieses aber führt lediglich auf Grund natürlicher Ausfälle dazu, daß die von ihm betroffene Bevölkerung im Laufe von sechs bis acht Generationen faktisch ausstirbt. Man wird also die bestehende Streuung der

Kinderhäufigkeit nicht nur aus moralischen Gründen und aus Achtung vor der Gewissensentscheidung der Menschen, sondern ebenso auch aus Gründen der praktischen Vernunft als die bestmögliche Lösung hinnehmen müssen. Das erscheint um so eher vertretbar, als sich die Geburtenzahl im ganzen deutlich auf eine stationäre Bevölkerungsentwicklung einzuspielen scheint. Damit bleibt als einzige Möglichkeit, einer deletären sozialen Entwicklung vorzubeugen, von der ebenso die Lebenshaltung der jeweils für mehrere Kinder sorgepflichtigen Familien wie auch die gesamte Eigentumsstruktur der Gesellschaft bedroht werden, die Durchführung umfassender finanzieller und sozialer Ausgleichsmaßnahmen.

DIE BEDEUTUNG DER SOZIALPOLITISCHEN MASSNAHMEN

In der Tat ist nun unser gesamtes sozialpolitisches System von zahlreichen familienfördernden Maßnahmen mannigfaltigster Art durchzogen, wobei jedoch zu fragen ist, ob diese Maßnahmen

a) gleichmäßig und gerecht,
b) sinnvoll koordiniert,
c) insgesamt ausreichend sind.

Ein Ausschuß der Gesellschaft für Sozialen Fortschritt hat den gesamten Fragenkomplex eingehend untersucht und das Ergebnis der Untersuchung der]ahresversammlung der Gesellschaft am 15. April 1955 in Stuttgart-Bad Cannstatt vorgelegt. Untersuchungsergebnisse und Diskussionsbeiträge wurden in dem Sammelband »Familie und Sozialreform«[4] veröffentlicht.

In dem vom Vorsitzenden des Ausschusses, Martin Donath, vorgetragenen Zwischenbericht – der Ausschuß setzt seine Arbeiten inzwischen in erweitertem Rahmen fort – wurden nach einer Grundsatzerklärung, die die Stellung der Familie in der heutigen Sozialordnung umreißt und ihre Rechte gegenüber den sozialen Institutionen präzisiert, die Leistungen von Sozialversicherung, Versorgung und Fürsorge zugunsten der Familie kritisch gewürdigt. Dabei zeigte sich, daß keine der vorstehend genannten Bedingungen auch nur annäherungsweise erfüllt ist. Demzufolge wurde eine ganze Reihe von Vorschlägen für Leistungsverbesserungen gemacht. Als moralische Begründung für sie wird festgestellt, »daß die Sicherstellung des Lebensunterhaltes der Familie und der Erziehung der Kinder bei Wegfall des Ernährereinkommens zu den vornehmsten Aufgaben gerade dieser Sozialreform gehört«.

Mit der weitergehenden Aufgabe, auch die soziale Situation der Kinderfamilie zu verbessern, deren Ernährer in Brot und Arbeit steht, hat sich eine »Der Familienlastenausgleich« betitelte Denkschrift des Bundesministers für Familienfragen beschäftigt, die vor allen Dingen für eine Ausdehnung der Kinderbeihilfen auf das zweite und für eine stärkere Berücksichtigung der Kinder in der Lohn- und Einkommensteuer plädiert. Darstellung und Kritik dieser materiellen Maßnahmen werden Gegenstand einer weiteren Abhandlung sein.

Dr, med. F. Geter *Köln-Königsforst, Donarstr. 69*

4. Duncker und Humblot, Beriin 1955.

Ethik und Ontologie
In der heutigen Existenzphilosophie

VON C. A. VAN PEURSEN

DIE TRADITIONELLE FUNDIERUNG DER ETHIK IN DAS SEIN

Von alters her hat die philosophische Besinnung auf das menschliche Leben und Handeln versucht, das Rätsel vom rechten Handeln, von der Norm, die sich bis in das alltägliche Verhalten hinein geltend macht, zu lösen. Das menschliche Verhalten ist niemals ein rein tatsächliches Geschehen, das dem mechanischen Kräftespiel der Dinge oder der vital fixierten Lebensordnung der Tiere gleichzusetzen wäre. Zwar kennt die Geschichte der Philosophie immer wieder Versuche, dieses Rätsel einfach zu eliminieren, indem es zurückgeführt wird auf das tatsächlich feststellbare Geschehen in der Dingwelt oder in der Tierwelt (mechanistischer Determinismus, biologistische Reflexologie, Behaviorismus etc.), dennoch setzt sich immer wieder die Idee durch von einer Ordnung, die über das tatsächlich Gegebene hinausreicht und die das Wesen des Ethischen ausmacht.

Bereits die griechische Philosophie erkannte diese höhere Ordnung an. Sie besaß für die vernunftbestimmte Besinnung der Philosophen eine so unentrinnbare Wirklichkeit, daß man eher bereit war, der Welt der mechanischen und biologischen Tatsache eine Wirklichkeit geringerer Ordnung zuzugestehen, und das Reich der ethischen Normen als die echte, wesentliche Welt darzustellen. Da sie innerhalb der Gemeinschaft des griechischen Stadtstaates lebten, die in der Anerkennung einer Rechtsordnung bestand, beschrieben diese ersten Philosophen den ganzen Kosmos als eine Ordnung, die sein mußte, wie sie war. Bei Heraklit hatte die tiefste Wirklichkeit des »Logos« ethische Kraft. Den Höhepunkt bildete die Philosophie Platos, in der die tatsächliche Wirklichkeit des stofflichen und vitalen Geschehens ein Schattenbild von jener höheren Ordnung der Ideen darstellte, deren höchste die Idee des Guten war. Nach Plato ist diese Ideenwelt das wirklich Seiende.

Daher ist die ethische Ordnung nicht eine zweifelhafte, abgeleitete, sekundäre, sondern vielmehr eine wesentliche und Ausdruck absoluten Seins. Der »Logos«, der sowohl dem menschlichen Denken als auch der Wirklichkeit Struktur verleiht, ermöglicht es sogar, durch Vernunft (Sokrates) die Tatsachen im Lichte der Normen zu beurteilen, die als absolutes Sein eine höhere Selbstverständlichkeit besitzen. Hierbei wollen wir vorläufig absehen von jener merkwürdigen Stelle in Platos Politeia, in der er von der Idee des Guten behauptet, sie befinde sich jenseits vom Sein. Hier scheint es, als wurzele nicht die Ethik im Sein, sondern umgekehrt das Sein in einem ethischen Wert. Dieser Gedanke wird für die Schlußfolgerung dieses Artikels Bedeutung haben, aber mag diese Plato-Stelle späterhin auch häufig von Plotin zitiert und benutzt worden sein, sie bleibt doch eingebettet in das philosophische Gesamtbild, wonach die Ethik ihre unbestreitbare Gültigkeit dem absoluten Sein verdankt. Die Ethik wurzelt in der Ontologie.

Der Zusammenhang des Guten mit dem Sein findet seine weitere Ausbildung in der Lehre von den Transzendentalia, wie sie sich in der Scholastik des Mittelalters in der Nachfolge von Aristoteles entwickelt hat, und in der das »esse« (Sein) nicht nur in Verbindung mit dem »verum« (Wahren), sondern auch mit dem »bonum« (Guten) vorkommt. Das höchste Sein ist dann bei Aristoteles bereits die Gottheit. Um so mehr wird die absolute Seinsordnung zum Garanten der Ethik.

Die Philosophie Immanuel Kants ist das Ergebnis einer gänzlich gewandelten Situation. Die Selbstverständlichkeit der absoluten Seinsordnung wird zerstört. Der Mensch kann in seinem Denken nicht länger mehr vom tatsächlich-empirischen zum ideellen Sein emporsteigen. Es gibt nicht mehr einen einzigen »Logos«, der sowohl dem Denken als auch der Wirklichkeit Struktur verleiht. Daher taucht das Erkenntnisproblem auf, und daher bestreitet Kant die Gottesbeweise. Gerät die Ethik selbst in Gefahr? Nein, sie behält ihre absolute Gültigkeit aus dem gleichen Grund, der die Kenntnis des absoluten Seins (Metaphysik) unmöglich machte: das apriori (»im Voraus«) des Bewußtseins. Diese Autonomie des Bewußtseins ermöglicht es sogar wieder, die höhere Seinsordnung, die noumenale Welt in praktischer Hinsicht als Postulat des ethischen Handelns zu erkennen. Auch bei Kant beruht die ethische Geltung auf einer Ontologie, mag dies auch eine Ontologie des Bewußtseins sein. Auffallend ist u. a., daß die von Kant aufgestellten Denkkategorien sich auf das Aristotelische Kategoriensystem zurückführen lassen, das sich ebenso wie die Logik unmittelbar aus Aristoteles' Ontologie ergibt.

Man kann das moderne Denken als eine Rückkehr zur direkten, tatsächlichen Wirklichkeit kennzeichnen. Begegnet man in einer modernen Platostudie - und zwar findet man das auch in Heideggers Aufsatz über Plato - der Schilderung von Platos Höhlengleichnis (die gefesselten Menschen sehen nur Schatten, bis einer von ihnen befreit wird, hinausgeht und die Dinge selbst, d. h. die Ideen, sieht), so ist dabei der Nachdruck gelegt auf den früher oft vernachlässigten Schluß dieser Erzählung: die Rückkehr des Befreiten in die Schattenhöhle. Denn es geht ja um diese Wirklichkeit. Das geschieht nicht nur in Kreisen, die von der Existenzphilosophie beeinflußt sind. Ein englischer Philosoph behauptet mit Recht, daß es dem gegenwärtigen englischen Denken, der neopositivistischorientierten »analysis«, nur um die Schatten und nicht um eine nie verifizierbare metaphysische Wirklichkeit ginge. Eine solche Ablehnung der Metaphysik zugunsten des direkt (sozial) Gegebenen findet man schließlich auch in der dritten großen Strömung der Gegenwart, dem dialektischen Materialismus, der Weltanschauung des Kommunismus.

Diese Rehabilitierung der Empirie, der direkten Erfahrung, bringt einen Verlust an Deutbarkeit mit sich. Es gibt keinen tieferen oder höheren »Logos« mehr, der die manchmal harten und brutalen Tatsachen rechtfertigen könnte. Das Ewigkeitslicht, das in der Philosophie gar manches Problem erleuchten konnte, ist verblaßt. Der beschränkte Zeithorizont behindert den Blick. Das heißt, die Kontingenz, die unreduzierbare Zufälligkeit des unmittelbar Gegebenen steht im Mittelpunkt. In den verschiedenen Existenzphilosophien ist das wohl am ausgeprägtesten. Aber damit verliert die ethische Handlung zugleich ihre absolute Geltung. Sinnlosigkeit und Absurdität werden zum Kennzeichen

des ethischen Verhaltens, und die Normen verlieren den letzten Rest Selbstverständlichkeit.

Ein positiver Aspekt ist dabei, daß die konkrete Welt mehr in das Gesichtsfeld ruckt. Zugleich wird der historische und endliche Mensch in den Mittelpunkt gestellt. Der gewöhnliche Mensch mit seinen alltäglichen Nöten erkennt sich in der philosophischen Besinnung wieder. Fragen wie Angst, Schuld, Tod, Sexualität, Langeweile, Hoffnung, Treue, halten Einzug in den Problemkreis der Philosophie. Man nähert sich der Ethik nicht mehr von einem rigorosen und allgemeinen kategorischen Imperativ aus, sondern es geht jetzt um die konkrete Situation und die Unentrinnbarkeit des Kompromisses. Es geht auch nicht mehr allein um den denkenden Menschen in seinem ethischen Handeln, noch um die spirituelle, auf allgemeiner Vernunftbasis sich bewegende Seele des Menschen, die sich vom Stofflich-Konkreten ethisch befreien mußte, sondern es geht um den totalen Menschen mit seinen Trieben und Träumen, um den Menschen als leibliches Wesen, um den Menschen, der gerade in dieser Situation lebt, ringt und hofft.

Diese Rückkehr zum Konkreten ist jedoch nur möglich durch Preisgabe des Allgemeinen und des in sich selbst Ruhenden (des Absoluten). Das hat die Leugnung des absoluten Seins und ganz allgemein die Ablehnung jeder Metaphysik, jeder Lehre einer »arriere-monde« zur Folge. Außerdem aber ist damit die autonome und in sich abgeschlossene Position des menschlichen Bewußtseins gestört. Dieses ist nicht mehr länger Ausdruck eines Bewußtseins überhaupt, noch der Vernunft, sondern ein körperliches und begrenztes Denken, das nur in einem dauernden Kontakt mit der Welt und den Menschen rings umher bestehen kann.

Hier liegen die Grundlinien der Ethik der Existenzphilosophie, die sich schrittweise und situationsgebunden im Zuge der Durchbrechung der traditionellen Ontologie entwickelt. Eine Ethik, die nicht mehr in einer Ontologie, in der Lehre vom Sein, wurzelt

KIERKEGAARD, JASPERS: ZU EINER SITUATIONSETHIK

Mit Sören *Kierkegaard* begann im vorigen Jahrhundert die Existenzphilosophie, und daher muß sein Denken hier kurz dargelegt werden. Die Ontologie als Lehre vom absoluten Sein und die Autonomie eines sich selbst genügenden Bewußtseins trafen sich in Hegels mächtiger Synthese, die die Entwicklung vom Geist zum absoluten Geist schilderte. Kierkegaards Denken ist zum guten Teil ein Protest dagegen, um des konkreten menschlichen Daseins willen. Diese Existenz wird erst sichtbar in wirklich erlebten Spannungen und nicht in den allgemeinen Betrachtungen einer theoretischen Seinslehre. So führt Kierkegaard seinen Leser von einer betrachtenden oder ästhetischen Einstellung zur handelnden oder ethischen Haltung. Aber auch hier hängt die Verwirklichung des konkreten Existierens ab von der Preisgabe des Allgemeinen. Im Gegensatz zum kategorischen Imperativ Kants, der eine allgemeine, alle Menschen gleichermaßen verpflichtende Form ist, findet man bei Kierkegaard den Begriff des Einzelnen. Erst als Einzelner befreit sich der Mensch aus der Umklammerung allgemeiner Kategorien und bestimmt sich sein Wesen durch und aus einer Beziehung. Existieren heißt: aus der Konfrontierung mit Gott heraus sem.

So ist bei Kierkegaard die Konkretisierung des Daseins religiös. Die Gottheit als absolutes Sein entfällt - in einer mehr ins einzelne gehenden Abhandlung wäre hierauf näher einzugehen, auch im Zusammenhang mit der von Kierkegaard gemachten Unterscheidung zweier religiöser Stadien –, die wirkliche Begegnung mit Gott erhält jedoch mehr Bedeutung. Da diese Begegnung im einzelnen Menschen stattfindet, entsteht die Situation vom Ethischen. Dies hat seinen Ausdruck gefunden in einem vielzitierten Beispiel, das Kierkegaard vor allem in »Furcht und Zittern« als Thema mit vielen Variationen entwickelt: in dem Opfer Abrahams, das ein Verstoß gegen die allgemein gültigen ethischen Normen bedeutet, ihn als Einzelnen aber direkt vor Gott stellt. Damit ist die Frage nach der Möglichkeit einer Ethik dringlich geworden. Kierkegaard selbst hat diese Frage niemals sdilüssig beantworten können, da bei ihm der Zusammenhang des Menschen mit Gott zu sehr zum Abbruch der Beziehungen zum Mitmenschen führte - man denke an seine gelöste Verlobung und an seinen Widerstand gegen die Kirche, der mehr war als nur ein Protest gegen eine verbürgerlichte Kirche.

Der Einfluß Kierkegaards machte sich zuerst vor allem in der deutschen Existenzphilosophie bemerkbar. Karl *[aspers* hat ihm vieles zu verdanken. Nur ist ihm Kierkegaard niemals ohne weiteres Vorbild, Kierkegaard ist die Ausnahme und philosophiert von dieser Ausnahmesituation aus, die man zwar niemals nachvollziehen kann, wohl aber ständig im Auge behalten muß, wie Jaspers in seinem Werk »Vernunft und Existenz e (S. *93-103)* sagt. Das kennzeichnet das ganze Denken von Jaspers. Es geht ihm um das Allgemeine, aber auf dem Wege über die Ausnahme. Das konkrete Dasein steht im Mittelpunkt, hat aber ein Allgemeines zu verwirklichen. So kann man sich in der Liebe Zum Einzeln-Allgemeinen der Gottheit nähern, die also niemals ohne weiteres objektiv anwesend ist, sondern in Vermeidungen (das Aufleuchten der Transzendenz in demjenigen, was innerhalb der Welt ist: Chiffre), wie Jaspers wiederholt, besonders auch am Schluß *seines* Werkes» *Von der* Wahrheit« *(S. 987-1054)* darlegt. Hier wird *Christus als die* einzige, außergewöhnliche Gestaltwerdung Gottes abgelehnt, während er für Kierkegaard die eine, alles ausschließende Chiffre (das Inkognito Gottes) bedeutet hatte.

Anders als Kierkegaard möchte Jaspers die Kommunikation mit dem Mitmenschen bis Zum Schluß offenhalten und niemals durch den Hinblick auf eine einzige Autorität abreißen lassen. Es ist von *besonderem* Wert, daß der andere dabei direkt einbezogen wird, auch sogar noch in der allerpersönlichsten Selbstbeurteilung. bei der er innerlich doch noch auf den anderen angewiesen bleibt.

In dieser Lehre von Jaspers bedeutet die dauernde Bindung des Mitmenschen und der Existenz an die Transzendenz eine Betonung des historischen Prozesses der Selbstverwirklichung und eine Ablehnung der traditionellen Ontologie. Es gibt weder ein absolutes Bewußtsein noch ein absolutes Sein, zumindest nicht in objektivierbarer und vorhandener Gestalt.

Daraus ergeben sich für die Ethik wichtige Folgen. Es ist keine Rede von selbstverständlich gegebenen Normen. Die Objektivität einer absoluten Wertordnung als gegebenes Schema bedeutet trügerische Ruhe. Will man Gott aus tiefstem Herzen gehorsam sein, so

gibt es keine objektiven Garantien. Das bedeutet aber keineswegs Subjektivismus. Man kann nicht einfach selbst Werte setzen. Wie Jaspers sagt, muß man darum ringen, den Gehorsam objektiven weltlichen Instanzen und dem als Ursprung erfahrenen Willen Gottes gegenüber miteinander in Übereinstimmung zu bringen. Man muß unablässig auf der Suche sein nach Normen, damit man zur Klarheit gelangt. In der Objektivierung muß es vor allem um Klarheit des Menschen über sich selbst gehen. »Wie ich werte, so bin ich und so werde ich.« Werttafeln sind notwendig für die Selbsterhellung. »Die Rangordnungen werden unwahr ohne Einsatz eigenen Wesens.« (Philosophie III, 83-87, vgl. Einführung in die Philosophie, S. 70.)

Jaspers gibt selbst ein Beispiel für die Einstellung zu der Regel, die das Lügen verbietet. Jeder wird das als eine absolute Forderung erfahren. Aber es gelingt niemals, diese ganz als eine objektive Formulierung zu umschreiben, denn dann müßte man wieder versuchen, Ausnahmen anzugeben (z. B. die Notlüge in Fällen, wo das Leben eines Mitmenschen auf dem Spiele steht u. a.), Dabei kann man sich schwerlich dem Eindruck entziehen, daß man durch Sophismen recht willkürliche Fälle irgendwie zu retten versucht (denn wer will beurteilen, ob man von der allgemeinen Regel abweichen darf oder nicht?). Der Grund ist, daß sich das Existieren sowohl in der Objektivität als auch in der Subjektivität vollzieht. >*Nicht* lügen< *läßt* sich nidlt ganz *objektiv formulieren.* In einem *tieferen* Sinne kann nicht lügen heißen, daß man objektiv die Unwahrheit spricht. Aber das eignet sich weder als neue Regel (etwa als Ausnahmeregel) noch als Vorbild, sondern das kann nur in der Tiefe der Existenz zur Wahrheit werden. (Philosophie II, 354-359.) Auch hier handelt es sich also darum, das Augenmerk auf die Ausnahme zu richten, um so in der Objektivität zum Einsatz des eigenen Wesens zu gelangen.

Indem Jaspers so den Grundriß zu einer Ethik skizziert, wird es deutlich, daß in der Ablehnung der traditionellen ontologischen Fundierung die Sicht auf eine neue Ontologie frei wird. Die Ethik, die ja als ein Transzendieren, als ein Hinausgehen über das tatsächlich Feststellbare zu betrachten ist, verlangt nach einer Auslegung des transzendierenden Sinnes der Welt. Bei Jaspers fällt weiter die Verknüpfung von Subjektivität und Objektivität auf. Sie dürfen nicht voneinander getrennt werden, und die Vernunft, die in seiner Philosophie eine wichtige Rolle spielt, ist Erhellung des Zusammenhanges und nicht jene selbstverständliche, dem Denken gegebene Möglichkeit, sich einer vernünftigen, absoluten Seinsordnung zuzuwenden. Dieser Zusammenhang läßt sich ontologisch zurückführen auf das, was sich ankündigt in jeder Konfrontierung von Subjekt und Objekt (u. a. in der Erkenntnis, in der Liebe), sich aber niemals in einem von beiden auflöst. Dieses umfassende Sein nennt]aspers mit einem der früh-griechischen Philosophie entliehenen Ausdruck das Umgreifende. Zuweilen spricht er auch von einer Periechontologie statt von Ontologie (Von der Wahrheit, S. 152-161). So hängt die Suche nach einer neuen Ethik zusammen mit dem Suchen nach einer neuen Ontologie. Am Schluß dieses Artikels sollen daraus noch weitere Folgerungen gezogen werden.

Wir müssen auch Martin *Heidegger* erwähnen. Nicht weil er, wie Jaspers, einen Grundriß zu einer Ethik vorlegt oder weil er mit großer Sachkenntnis das soziale und politische Leben behandelt, wie es die französischen Existenzphilosophen tun, sondern deshalb, weil seine Philosophie sich zu einer neuen Ontologie hin entwickelt, von der wir nur einige wenige Linien zu skizzieren brauchen, um deutlich zu machen, daß auch hier von der Möglichkeit zu einer Ethik gesprochen werden kann.

Auf die Frage nach einer Ethik erwiderte Heidegger, daß es nötig sei, sich zunächst zu besinnen auf das Wesen des Ethischen als eines Aufenthaltes, eines Sichansiedelns im Sein. Er wollte dabei weder Ethik noch Ontologie geben, sondern das, was er Fundamentalontologie nennt, eine Lehre vom Sein (über den Humanismus, S. 104ft.).

Nun hatte Heidegger früher, in seinem Buch -Sein und Zeit-, und zwar im Zusammenhang mit der Freiheit, die sich in dem Daseinsentwurf verwirklicht, von Werten gesprochen, die es nicht außerhalb des Menschen fixiert gibt. Man hat oft gemeint, Heidegger habe in diesem Buch eine Anthropologie, ja, eine Ethik oder gar eine Kulturphilosophie geben wollen. Handelte er doch vom menschlichen Dasein, von Gewissen und Schuld und von der Masse, dem »rnan«, dem das eigentliche Menschsein zu verfallen droht. Aus seinem späteren Werk ist deutlich geworden - was er übrigens bereits am Anfang von -Sein und Zeit< ausgesprochen hatte, daß es ihm um das Sein ging und daß er das Menschsein untersuchte, weil darin das Sein zur Selbstbefragung gelangt. Es war auch nicht die Absicht seiner Schilderung von Schuld und Gewissensstimme, sittliche Phänomene darzustellen, sondern er wollte die Endlichkeitsstruktur des Menschen sichtbar machen, weil diese, wie schon aus seiner Kantstudie jener Jahre hervorgeht, der Schlüssel zum richtigen Verständnis des Seins ist in dem Sinne, daß das Zeitliche die Aufschließung des Seins bedeutet. Das Sein — und das ist das Wichtige und Neue an seiner Ontologie - ist nicht mehr eine absolute Ordnung hinter dieser Welt, nicht ein zeitloses Ding an sich und nicht Weltgrund, kurzum nichts, das Ähnlichkeit hätte mit einem innerweltlichen Seienden als einer zur Transzendenz gebrachten Größe (Materie, Energie, Vernunft, Idee). Das Sein ist vielmehr verbal zu denken als ein dauerndes An- und Abwesendsein. das gerade der transzendierenden Lebensweise des Menschen zugrunde liegt, wodurch erst so etwas wie Welt und damit Seiendes in jener Welt sichtbar wird. Sein ist wesentlich Zeitlichkeit, Wahrheitsgeschehen und damit -relativ auf menschliches Daseine

Wir müssen es bei diesen kurzen Andeutungen lassen. Die beste Kenntnis dieser fundamentalen Ontologie Heideggers vermitteln: »Einführung in die Metaphysik« (1953) und »Zur Seinsfrage« (1956). Man kann sie zusammenfassen in dem Gedanken, daß das Sein nicht ein Fürsichstehendes ist, das es abzugrenzen gilt gegenüber dem Werden, der Zeit, dem Sollen, sondern, daß das Sein der Horizont ist, der all dieses erst aufschließt. Ja, das Sein ist selbst das aufschließende Geschehen, der Raum von Wahrheit und Dasein und darin der Zusammenhang von Mensch und Welt.

Hier liegt zweifellos eine Möglichkeit zu einer Erneuerung der ethischen Besinnung. Es

ist kennzeichnend, daß uns in -Sein und Zeit< keine Ethik oder Anthropologie als solche gegeben werden, sondern daß der Weg zum Sein wohl doch über das konkrete Menschsein zu führen scheint, über das -Dasein als jemeinigkeit-, Die persönliche Entscheidung und die Ethik, die hierfür Richtlinien bereithält, können nicht aus einer als transzendentes Objekt vorhandenen ewigen Wertwelt hervorgehen, sondern sie müssen ihren Platz innerhalb eines Weltganzen finden, das nach näherer Erschließung von einer Seinslehre aus verlangt.

Jean-Paul *Sartre* zeigt eine merkwürdige Entwicklung in seinem Denken. Nach einigen literarischen und psychologischen Studien beginnt er mit einer breit angelegten Ontologie, die beeinflußt ist von Descartes, Hegel, Heidegger und Husserl. Am Schluß dieses Hauptwerkes -L'etre et le neanr- kündigt er eine Morallehre an. Diese hat er uns seitdem (1943) noch nicht gegeben, aber Aufsätze und literarische Arbeiten weisen in diese Richtung.

Man könnte Sartres Ontologie positiv betrachten als eine Phänomenologie des Seienden und des Bewußtseins (des -cogito-), wobei beide als Strukturen offenbar aufeinander verweisen. Ganz an sich (en soi) entzieht sich das Seiende der Erkenntnis, ist übervolles Chaos. Ganz für sich (pour soi) ist das Bewußtsein leer, Nicht-sein. Der Mensch ist Freiheit nur in der Verflochtenheit beider, was sich ausdrückt in seiner Leiblichkeit, die weder ausschließlich zum Bereich des Jen soi- (reine Materialität) noch zu dem des -pour soi- (reines Bewußtsein) gehört.

Im Rahmen dieses Aufsatzes ist es jedoch interessanter, den negativen Aspekt der Ontologie Sartres hervorzuheben: sie vernichtet die klassische Ontologie, um sich den Weg zu einer neuen Ethik zu bahnen. Es ist dabei zu bedenken, daß Hegels absolute Ontologie eine Synthese darstellte zwischen der klassischen Seinslehre (dem Sein an sich) und der Absolutheit des Bewußtseins, wie es sich in Kants Denken abzuzeichnen beginnt (das Bewußtsein für sich). Dies geschieht durch eine Dynamisierung des Seinsbegriffes, welcher sich zum An-und-für-sich des absoluten Geistes dialektisch entwickelt.

Es ist auffallend, daß Sartre ebenfalls die Dialektik des An-sich und Für-sich kennt, jedoch ohne Möglichkeit, daß diese je zu einer Synthese gelangen könne. Sartre bringt Hege1s Ontologie in Form des >echec<. Das wirkt sich in allen Darlegungen Sartres aus mit dem Ergebnis, daß durch das Fehlschlagen des Absoluten sich das Gewicht auf das konkrete und zeitliche Menschsein verlagert. Dadurch öffnet sich der Weg für eine auf das moderne und tägliche Leben abgestimmte Ethik.

In seinem Hauptwerk gibt Sartre einen Beweis für die Unmöglichkeit der Existenz Gottes: das -en-soi-pour-soi. (An-und-für-sich) ist unmöglich, denn Bewußtsein ist -pour soi-, indern es auf das andere verweist, und -en soi. (an sich) ist in sich selbst undurchsichtig, sinnlos und hat also nicht den Grund in sich selbst. Darum ist die Existenz Gottes als -ens causa sui- (ein sich selbst begründendes Sein) ausgeschlossen. Nur im Menschen lebt der Gottesgedanke als Zeichen des Endlichkeitsbewußtseins, denn Existieren ist Zeitlichkeit in der Spannung und Verflechtung von Bewußtsein (neant) und Sein (être): der Mensch ist zu definieren als ein mißglücktes Gottsein, -Dieu manque- (u. a. S. 252-254, 652-654).

Daß Gott nicht existiert, ist etwas Positives, meint Sartre, vor allem für die Ethik.

Denn dann gibt es auch keine absoluten Werte. Der Mensch ist -delaisse-. Er hat keinen festen Halt als Entschuldigung, und er findet die Werte nicht mehr über sich wie am gestirnten Himmel, sondern sie müssen sich aus seinem Handeln ergeben. So wie man das Malen eines Bildes erst dann als seine Aufgabe betrachten kann, wenn man sich wirklich daran gemacht hat, so ist auch der Wert erst in und durch Handlung, Verbindlichkeit, da. Werte müssen geschaffen werden (›à faire-), indem man sich verpflichtet (sengagement-). Werte müssen erkannt werden, damit es sie gibt. Werte sind nicht wie kleine Täfelchen, die man aufstellt mit der Aufschrift, daß das Betreten des Rasens verboten ist. Der Mensch kann als Mensch nicht umhin, in seinen Beurteilungen immerfort Werte entstehen zu lassen. Durch meine Bewunderung erhält eine Sache einen Wert; das Niedrige einer Handlung wird durch meine Ablehnung offenbar. Das menschliche Leben ist erfüllt von kleinen und großen Projekten, die Werte entstehen lassen, denn die Welt ist nicht eine fixierte und tatsächliche Gegebenheit, sondern sie ist durchzogen von menschlicher Planung und menschlicher Beurteilung. Werte stehen im Zusammenhang mit der menschlichen Freiheit, und in dem Bewußtsein, daß die Werte nicht von vornherein, apriori, gegeben sind, enthüllt sich ihr Wesen, d. h. ihre Fragwürdigkeit in der Angst (S. 75-77, vgl. L'existentialisme es! un humanisme, S. 34, 74).

Die Ethik als Aufgabe spielt vor allem in der französischen Existenzphilosophie eine große Rolle. Denn hier tritt die konkrete Welt mit ihrer Körperlichkeit, ihrer Sexualität und ihrer sozialen Wertung stark in den Vordergrund. Diese Welt wird dann aber nicht mehr, wie in der traditionellen Ontologie, erklärt und gerechtfertigt aus einem absoluten Sein, aus Ideen, aus einem Weltgrund oder aus der Vernunft. Darum ist diese Welt eine absurde, kontingente, Begriffe, die in nuancierten Bedeutungen bei Sartre, aber auch bei anderen Denkern, wie *Camus*, vorkommen. Das Seiende selbst ist in Sartres Denken absurd, zuviel (sde trop-), ohne Rechtfertigung (404; La nausee, 164ff.).

Auch das Menschsein ist kontingent, ohne Rechtfertigung. Aber hier bekommt dieses Wort außerdem einen juristischen, ethischen und sogar religiösen Klang. Ethik ist die Richtlinie zur Rechtfertigung des eigenen Daseins. Nicht durch Fundierung des Menschen im absoluten Sein, als mißglücktes Gottsein ist der Mensch konkret-endlich. Ja, Sartre gelangt sogar zu der berüchtigten Typisierung des Menschen in seinem Streben nach dem Absoluten als einer Krankheit im Sein und als nutzlose Passion (sune passion inutile-) (u. a. S. 708). Dieses ist kein Pessimismus, sondern Optimismus, wie Sartre und z. B. auch Simone de Beauvoir in ihrem -Pour une morale de l'ambiguite- behaupten, denn das gescheiterte Gottsein bedeutet echtes Menschsein. Darum ist die Rechtfertigung des Daseins im Mitmenschen zu suchen.

Hier nun tritt der Zusammenhang zwischen der Ontologie Sartres und der Möglichkeit einer Ethik unmittelbar zutage. Das Seiende an sich ist strukturlos, übervoll, dunkel. Das menschliche Bewußtsein ist nicht Substanz, sondern Hinweis, Intentionalität, Enthüllung (Nichtsein, neant), Es entsteht erst dann Welt mit ihrer Erkennbarkeit und Srrukturiertheir, wenn menschliches Bewußtsein das Seiende bloßlegt, zergliedert, Akzente setzt, das eine hervorhebt und das andere zurücktreten läßt und so stets etwas mit Nichtsein umgibt. Bewußtsein enthüllt, das Nichtsein zehrt am vollen Sein (L'etre et le neant, 57 ff., 711 ff.).

Aber diese Welt enthüllung ist jedem einzelnen Menschen nur möglich auf Grund einer bereits von anderen entdeckten Welt. Das eigene Freiheitsprojekt in Taten, Beurteilungen, Wahrnehmung, Sprache (alles Ausdruck eines historischen Weltbildes und der eigenen Richtung und Wahl) beansprucht dauernd die Freiheit anderer. Die Fülle des Seins und die totale Menschheit müssen zueinander in Beziehung gesetzt werden. Ontologie führt zur Moral. Existenz bedeutet einen Mangel an Sein (in Heideggers Terminologie stets: an Seiendem), an Schöpfung, ein -manque d'etre-. Und das besagt, daß man in den Anderen die Rechtfertigung des eigenen Daseins sucht. (Qu'est-ce que la litterature? Situations II, 55-316; Simone de Beauvoir, Pour une morale de l'arnbiguite, 218 ff., id., Pyrrhus et Cineas, 110 ff.)

ZUR EINEN ETHIK DES MITSEINS

Eine Ethik ohne feste und von vornherein gegebene Werte bedeutet die Vernichtung der alten ontologischen Grundlage. Die Situations-Ethik verlangt eine Situations-Ontologie, und diese kommt vor allem im französischen Existentialismus zum Ausdruck. Man vergesse jedoch niemals - das gilt für Sartre, aber auch für Jaspers –, daß das Wort Situation immer zweierlei bedeutet: die Begrenztheit des Menschen und das überschreiten der Ausgangssituation. Denn: Situation ist mehr als nur Position. Das Tier, biologisch fixiert, hat eine Position, die durch seine Art bedingt ist. Der Mensch *ist* in Situation, d. h., er ist sich der Begrenztheit bewußt und hat in dieser Hinsicht u. a. seine biologische Position bereits überschritten. Situation ist daher dasselbe wie Freiheit. Es ist unmöglich, den Anteil der Situation und den Anteil der Freiheit gegeneinander abzugrenzen> sagt Maurice Merleau-Ponty (Phenomenologie de la perception, S. 496 ff.).

Die konkreteste Gestalt menschlicher Freiheit in Situiertheit ist der Körper. Merleau-Ponty hat das in einer ausführlichen Arbeit dargelegt, und er schildert die Leiblichkeit als ein dem Sein schon immer Verpflichtet- und Verbundensein. Wahrnehmung, Erkenntnis, Mitmenschlichkeit usw. sind erst so möglich. Der Körper ist ein »parti-pris en faveur de l'être« (Phenomenologie de la perception, 294). In der Leiblichkeit zeichnet sich also die menschliche Situation ab als ein im Zusammenhangstehen. Gabriel *Marcel,* einer der ersten Existenzphilosophen, der dieses Thema aufgriff, sagt, daß etwas für uns existiert, sobald es in irgendeiner Weise Kontakt hat mit unserem Leib. Diesen Leib haben wir nicht nur, wir sind ihn auch. Bis zu einem gewissen Grad können wir uns davon distanzieren, wir können uns aber auch damit identifizieren. Der Leib bildet ein konkretes Band zwischen uns und der Welt, er ist unser In-der-Welt-Sein (Journal metaphysique, S.265, 305). Leiblichkeit bedeutet Inkarnation, nicht nur in meiner persönlichen Situation, sondern auch innerhalb des Sippen- und Familienverbandes. Das impliziert eine ethische Haltung denjenigen gegenüber, die mir nahestehen, wie Marcel sagt (Homo Viator, S. 95 ff.).

Es kennzeichnet Marcels sehr positiv gerichtetes Denken, daß die Leiblichkeit zum Ansporn wird für Liebe und Treue, auch innerhalb der Familie. Diese Forderung wird nicht von einem absoluten Wert, sondern von der konkreten Situation erhoben, ebenso wie auch Gott keine unpersönliche Größe ist, sondern nur als einem Du begegnet werden kann. Im

Rahmen dieses Artikels kann auch dieses nicht weiter ausgeführt werden, obgleich das Denken Marcels einer eingehenden Betrachtung wert ist. In dieser Hinsicht kann man ihn wohl Sartre gegenüberstellen, bei dem die Leiblichkeit, in erster Linie jedenfalls, den Konflikt mit dem Mitmenschen bedeutet.

Um uns über die Tendenz dieser ontologisch-anthropologischen Ideen gerade für die Ethik klarzuwerden, empfiehlt es sich, erst noch einmal ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß Situation das fortwährende überschreiten eigener Position bedeutet. Das gilt auch für den Leib, der niemals reine Materialität, sondern immer überschreiten von — transzendierter - Materialität ist. Dieses überschreiten geschieht unter den Augen der Mitmenschen und hat einen ethischen Akzent. Das heißt, daß die Existenzphilosophen niemals Solipsisten sind, es geht immer um das Sein mit dem Anderen. Albert *Carnus* zum Beispiel, der eine Haltung des Widerstandes gegen die Absurdität lehrt, wie u. a. aus seinem Roman -La Peste- hervorgeht, variiert das cartesianische -cogito ergo sum-, indem er sagt: *ich* revoltiere, deshalb existieren *wir* (L'homme revolte, S. 36). Auch *Heidegger* und *[aspers* sehen die fundamentale Bedeutung der Mitmenschlichkeit für das Dasein, die in *Sartres* Lehre von der Leiblichkeit eine besondere Ausprägung erhält. Der Leib gehört ja nicht nur der Ordnung des -Iiir-mich- an, sondern auch derjenigen des -für-den-Anderen-, von meinem Gesichtswinkel aus ist Leib zugleich erlebte Leiblichkeit und betrachteter Leib (dieses und das Nachfolgende findet sich in ›L'être et le neant-, S. 275-507).

Sartre gibt eine fesselnde Phänomenologie vom Blick des Anderen, dem sog. -regard d'autrui-. Dieser Blick ist niemals abwesend, auch nicht in Augenblicken des Alleinseins, er ist konstitutiv für mein Sein. In den stillen Momenten einsamer Überlegung verantworte ich mich sozusagen noch vor dem ungesehenen Anderen, die intimsten Gefühle, wie Scham *z:* B., sind von dem Anderen bestimmt, noch das schweigende Denken ist ein Gespräch mit dem Anderen. Ja, ich kenne mich selbst erst, weil der Andere existiert. Der Andere ist der Mittler zwischen mir und mir selbst, -le mediateur indispensable entre moi et moi-meme-. Durch den Anderen werde ich mir bewußt, wie und was ich bin, gerade auch in ethischer Hinsicht. In seiner Untersuchung -Saint Genet, Comedien et martyr- schildert Sartre den Verbrecher in seinen Perversionen, der deshalb zum Verbrecher wurde, weil ihm von Kindheit an jeder sagte, daß er ein Verbrecher sei. Der Andere bewirkt, wie Sartre in seinem Hauptwerk schreibt, daß ich eine Natur habe. Das Dasein des Anderen ist mein Sündenfall, und Adam und Eva schämten sich voreinander. Ja, der Blick des Anderen, der Blick Gottes ist nichts anderes als das Bewußtsein, niemals vom Mitmenschen loszukommen. Durch den Anderen habe ich nicht nur ein Innen sondern auch ein Außen.

Das alles bezieht sich auf den leiblichen Menschen. Zahlreich sind die Illustrationen, die Sartre von dem betrachteten Körper gibt, der z. B. unter dem Blick des Arztes als betrachtetes Ding irgendwie vor Unbehaglichkeit erstarrt. Der Körper ist nie ganz >für sicn-, aber auch nie ganz für den Anderen: erst als Leiche ist er ganz dem Anderen ausgeliefert. So ist nach Sartre der Konflikt der Ursinn des Anderen. Und in seinem Theaterstück -Huis clos- zeichnet er die Höllensituation als Grenze: -L'enfer c'est les autres- (Die Hölle,

das sind die andern). Die Hölle ist dabei zugleich die Unmöglichkeit, Rechtfertigung für das Dasein zu finden durch das Wort des Anderen: Du bist gut.

Dieses spannungsvolle Verhältnis zum Anderen bildet den Ausgangspunkt für eine positivere Ethik. Leibliches Dasein ist soziales Dasein inmitten wirtschaftlicher Spannungen und politischer Wirren. Eine Rechtfertigung kann es nur geben in der Solidarität mit dem leidenden und sozial unterdrückten Menschen. Diese Gedanken hat Sartre im Laufe der letzten Jahre in seinen Aufsätzen für die Zeitschrift -Les Temps modernes- entwickelt. Man muß sich schuldig wissen an allem Unrecht in der Welt. Der Mensch, der sich verantwortlich weiß für alles und für alle, greift in das Geschehen ein und verwirklicht seine Freiheit als einer in der Gemeinschaft. Bereits am Schluß seines Hauptwerkes und auch in seiner kleinen Schrift -L'existentialisme est un humanisrne- hatte Sartre gesprochen von der Angst, in der der Mensch sich bewußt wird, daß sich in der eigenen Freiheit die Freiheit eines jeden verwirklichen muß. Gegenwärtig versucht Sartre, seine ethische Haltung zu konkretisieren, indem er vor allem Urteile über politische und soziale Probleme gibt, wobei er sich bis vor kurzem auf die Seite des Kommunismus stellte, dessen Lehre er allerdings auch früher schon zurückwies.

So entsteht stückweise und vor allem politisch ausgerichtet eine Art Ethik. Weil es sich dabei niemals um eine feste Werttafel handeln kann, wird die Ethik vor allem zur Richtlinie, die einen jeden verantwortlich macht für die Freiheit aller auf Grund einer völligen Neubewertung moralischer, sozialer und politischer Maßstäbe, die dem Interesse der sozial Entrechteten dienen. Dabei lehnt er nicht nur das absolute Sein ab, sondern auch die Existenz eines persönlichen Gottes, wie es besonders aus seinem Theaterstück -Le diable et le bon Dieu- hervorgeht. Nach der Tendenz dieses Stückes ist es einerlei, ob man sidi Gott widersetzt oder ob man sich seinem Willen fügt, denn beides bedeutet Einsamkeit den Mitmenschen gegenüber. -Dieu c'est la solitude des hommes- (S. 267). Nur wenn Gott nicht existiert, ist man den Menschen ausgeliefert, und gerade das ist es, was Sartre bezweckt. Der Glaube wird dann zum sozialen Trieb, Gottes Auge zum Auge des Mitmenschen, sein Urteil zum Fall in dem Auge des Anderen, Mittler ist ebenfalls jener Andere, vor dem man sich auch zu rechtfertigen hat.

Es muß erwähnt werden, daß vor nicht langer Zeit *Merleau-Ponty*, ein Geistesverwandter Sartres, die genannten Ideen kritisiert hat. Nach seiner Auffassung ist es Falsch, zu meinen, daß man, indem man sich mit den sozial Entrechteten solidarisch erklärt, Rechtfertigung in einer neuen Beurteilung der Gesellschaft findet. Es gibt keine plötzliche Rechtfertigung, denn das menschliche Bewußtsein ist nicht göttlich. Durch eine derartige Neubewertung der sozialen Gegebenheiten kann man die eigenen Beziehungen zur Gesellschaft nicht umwandeln. Der Mensch ist durch die soziale Konstellation kompromittiert, er kann sich nicht in reine Freiheit zurückziehen, sondern er kann nur im Kontakt mit der Geschichte ständig Selbstkritik üben (Les aventures de la dialectique, Paris 1955, S. 261,262). Merleau-Ponry gibt mit seiner Philosophie nicht einen allgemeinen ontologischen Rahmen, sondern eine detaillierte Schilderung der Verflochtenheit der menschlichen Situation. Er sieht also auch die Ethik mehr als vorläufiges und unvollkommenes Streben, um Zur Klarheit über das eigene Menschsein zu gelangen.

Diese orientierende Darstellung von Ethik und Ontologie innerhalb der verschiedenen Existenzphilosophien macht es verständlich, daß das Interesse für Ethik in unmittelbarem Zusammenhang mit der Wiederentdeckung des konkreten Menschen steht. Die Ethik ist eher eine Richtlinie zum Aufspüren vorläufiger, situationsbedingter Normen, die dank ihrer Zufälligkeit nie selbstverständlich werden und daher einen unaufhörlichen Erfindungsreichtum und persönlichen Einsatz verlangen.

Dieser konkrete Mensch ist weder absolute Vernunft noch ein autonom-isoliertes Individuum. Er *ist* nur auf Grund von Zusammenhängen (Mitmenschlichkeit, Welt, Beobachtungsfeld, Leiblichkeit, soziale Situation, Kulturbild), und dies stes innerhalb eines begrenzten Horizontes. Darum kann der Mensch niemals einen absoluten Standpunkt (was übrigens contradictio in adjecto ist), einen -regard survolant-, einnehmen. Es gibt keine Ewigkeit von Werten oder Wahrheiten, die sich einfach so in die Zeit hinein projizieren lassen. Das vorläufige Dasein gewinnt an Ernst: nichts ist von vornherein gegeben. Existenz geht der Essenz voraus.

Hierbei geht es um mehr als nur um das Tatsächliche. Der Mensch ist gerade ein dauerndes überschreiten des Gegebenen. Der Mensch geht über sich hinaus, sein Wahrnehmen ist nicht ein Registrieren, sondern bereits ein Werten, sein Denken nicht Rechnen, sondern Beurteilen, sein Handeln nicht ein rein technisches Hantieren, sondern ein Sichkompromittieren, sein Leben ist kein rein biologischer Prozeß, sondern ein Tendenzroman. So wird jede Tatsache zum Wert hin überschritten. Das Dasein ist nolens volens ethisch bestimmt.

Sind die Garantien, die uns das absolute Sein und die absolute Ordnung unseres Bewußtseins geboten haben, einmal entfallen, so müssen wir auch auf dem Gebiet der Ethik die alten Sicherheiten über Bord werfen. Das mag zunächst den Anschein des Nihilismus erwecken. Dennoch geht es um etwas Positives. Die Existenzphilosophie ist viel weniger destruktiv als etwa das Denken Nietzsches, denn ihr geht es darum, eine neue Richtlinie im Rahmen der neuentdeckten Situation des Menschen zu finden. Philosophie wird damit zum Appell (Jaspers), zum -engagement- (Sartre).

In unserem Dasein spielt das Ethische eine so große Rolle, weil nach Ansicht aller dieser Denker der Mensch weder ein in sich existierendes Wesen ist noch sich einer reinen Objektivität von Fakten gegenübergestellt sieht: es gibt ›Welt‹, und zwar nur als Horizont überschrittener, d. h. gewerteter, Tatsächlichkeit; darum ist diese Welt stets menschliche Welt. Aus dieser inneren Verknüpfurig von Ethik, Anthropologie und Ontologie ergeben sich neue Aspekte des Seins, das sich gerade hier, in jedem konkreten, von diesem In-der-Welt-Sein zeugenden Geschehen, manifestiert. Der Seinsbegriff bei Heidegger, der Begriff des Umgreifenden bei Jaspers, aber auch die immerwährende Spannung zwischen Sein und Nichtsein bei Sartre stehen hiermit in Zusammenhang.

So wird es auch verständlicher, daß *Sartre* sich offenbar von der Ontologie und vielleicht von der Philosophie abgewandt hat: die Ethik, die nie einen generalisierenden Charakter tragen kann, verlangt die Erforschung der menschlichen Situation, sowohl in historischer als auch in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht. Möglicherweise wird man später einmal zu einer neuen Ontologie gelangen, wie es *Merleau-Ponty* freilich aus einer mehr anthropologisch orientierten Schau beabsichtigt. *Heulegger* versucht zunächst eine

Klärung des Seins und der Seinsvergessenheit der traditionellen Philosophie, die selbst doch mit dem verhüllenden Anwesen des Seins zusammenhängt. Es ist verständlich, daß es darüber nicht mehr zu einer Ethik gelangt.

Es schien schließlich, als dämmere in diesen ExistenzphiIosophien zugleich mit der Erkenntnis dieses konkreten Menschseins auch *die* Erkenntnis der Störung, *die* diesem Menschsein eigen ist. Diese Ethik kennt Komprorniß (Sartre: Les mains sales) und Schuld (Jaspers). Die Frage nach Rechtfertigung bekommt hier einen religiösen Klang, mögen auch Worte wie Heil (Heidegger), Gnade (Jaspers) und Rechtfertigung (Sartre) durchaus keinen christlichen Inhalt haben.

In diesem Zusammenhang besagt es viel, daß, wenn das Dasein Gottes entweder abgelehnt (Sartre, Camus) oder vorläufig nicht zur Diskussion gestellt (Heidegger) oder als einzige Offenbarung geleugnet wird (Jaspers), dieses geschieht *im* Hinblick auf den Protest gegen einen von vornherein gegebenen Wert oder gegen ein absolutes Sein oder gegen einen Weltgrund oder gegen *ein* Nichtzuendeführen der zwischenmenschlichen Kommunikation. Bei der Erkenntnis der Existenz Gottes handelt es sich daher nicht um ein höchstes Sein, sondern um die Spannung zum Du (Marcel) oder um das Kommen Gottes in der Geschichte (Kierkegaard), worin der Mensch erst seine Befreiung erfährt.

DIE FUNDIERUNG DES SEINS IN DIE ETHIK. - SEIN IM ANGESICHT GOTTES

In den ExistenzphiIosophien findet sich lediglich der erste Anfang zu einer neuen ethischen Besinnung. Diese steht offenbar *im* engen Zusammenhang *mit* der Suche nach einer neuen Ontologie, die unmittelbar auf das konkrete Menschsein bezogen ist. Die Existenzphilosophie ist eine positive Erscheinung, in der sich übrigens sicherlich die Krise des modernen Menschen ausdrückt. Aber nicht nur des modernen Menschen, sondern auch des traditionellen Denkens und des christlichen Weltbildes, wie es sich herausgebildet hatte.

Diese Krise entsteht aus der Unruhe, die feste Werte ablehnt. Diese Unruhe wurde verdeckt durch das, was wir hier einfachheitshalber das traditionelle Denken nannten. Die Kontingenz des Innerweltlichen wurde aufgehoben durch die absolute Seinsordnung. Die konkrete Tatsache fand ihre Rechtfertigung in der höchsten Tatsache vom ewigen Wert. Das unmittelbare -ist- (Aristoteles: **το τί ἦν** elvct) hatte das absolute Sein als Hintergrund. Auch im christlichen Denken wurde Gott als das höchste Sein definiert. Hinzu trat dann die Unterscheidung in ein ewiges und ein zeitliches Sein, in Transzendenz und Immanenz usw.

Zeitweise, besonders wenn Ethik und Ontologie oder religiöse Erfahrung und Ontologie in engem Zusammenhang standen, gewann die Vermutung einer anderen Möglichkeit Raum. Plato und Plotin handeln von dem Guten, welches über das Sein hinausreicht, letzterer *vom* Sein, das sein Dasein dem Guten entlehnt. Schelling, *ein* Denker, der wahrscheinlich von größerer Bedeutung für die Philosophie vonjaspers und Heidegger *ist,* als man vielfach annimmt, spricht von Gott als dem Herrn des Seins.

Die Bibel kennt keine Tatsachenwelt, sondern sie erzählt die Geschichte von den Taten Gottes. Die Weise, wie die Geschichte, das Sein als Volk, der Mensch als lebendige Seele

und in seiner Existenz als vergängliches -Fleisch-, die Natur, das Universum dargestellt sind, das alles betrifft niemals nur das rein tatsächlich Feststellbare, sondern es greift fortwährend über das Geographische, das Biologische und das Anthropologische hinaus in jene Bewegung, in der dies alles als auf Gott bezogen betrachtet wird. Nicht die Tatsache, sondern die Heilstatsache steht im Mittelpunkt.

Das ist schon im Anfang enthalten. Gott erschafft kein für sich Seiendes, eine Ontologie bekommt niemals das Erschaffene als solches ins Blickfeld. Das von Gott Erschaffene enthüllt sich erst, wenn er sieht, daß alles gut-schön (tob) ist (Gen. **1,31).** Hier liegen letzten Endes die Möglichkeiten für eine Ethik: nicht das Seiende ist zuerst, sondern die Betraditung Gottes. Es gibt kein Seiendes, das danach überschritten wird; nicht eine Ontologie, auf der man eine Anthropologie und Ethik errichten könnte, sondern eine fundamentalontologische Ansicht der Wirklichkeit ist zutiefst religiös und sieht in dem tatsächlich Seienden eine Einschränkung und Schmälerung des primären Seins: die Daseinsweise der Wirklichkeit als -gut-sdiön. ist begründet in Gottes Wohlgefallen. So ist das So-sein-Müssen, der Wert (das Überschrirtenseiende) dem Seienden selbst, dem Tatsächlichen gegenüber, primär.

Dann braucht das ethische Anwesen des Menschen auch keine Fundierung in einer höchsten Tatsache, einem absoluten Sein. Denn das Sein der Welt wird erst sichtbar in seinem Bestimmtsein durch dasjenige, was Bestimmung und Dasein verleiht: durch Gott. Gott ist demnach nicht dort, sondern hier; er ist nicht Weltgrund, sondern Präsenz, in der alles erst ist. In der Ethik offenbart sich Wesentliches über das Menschsein. und dieses ist zugleich auch wesentlich für die Welt: das ursprüngliche Annehmbarsein für Gott und aus Gott. Hier gipfelt die Ontologie in der Anthropologie und diese in der ethischen, zutiefst religiösen Frage nach dem Grunde der Rechtfertigung, Es ist bezeichnend, daß in den heutigen Versuchen, zu einer neuen Ontologie zu gelangen, Worte wie Kontingenz, Unreduzierbarkeit, Absurdität, -de trop- eine Rolle spielen. Aber das alles bedeutet nichts anderes, als daß sich über Gott nicht philosophieren läßt. Man kann ihn auch nicht in Kategorien wie Immanenz und Transzendenz einordnen, weil diese selbst der traditionellen ontologischen Sicht entsprungen sind.

Manchmal spricht die Bibel von Gott als dem Seienden. Dieses Wort -sein- (haya) hat jedoch keinen ontologischen Inhalt, sondern bedeutet ein Sein-zu, ein Sein-für, ein Sich-Erweisen und Bezeugen, kurzum: Präsenz. Eben das ermöglicht aus biblischer Sicht Geschichte, Volksdasein (Israel) und persönliches Menschsein. Wenn zum Beispiel vom Auge Gottes, von seinem Wort oder von seinem Geist die Rede ist, handelt es sich niemals um vorgegebene Größen, die es ontologisch zu entdecken gilt, sondern sie sprechen von der radikalen Unselbständigkeit alles Bestehenden, das nur in und mit Gottes Präsenz *ist.*

So existieren zuerst Schöpfung und Mensch, und so gipfelt die Frage nach dem Erschaffenen in der Frage nach der Rechtfertigung *des* Menschseins. In dieser letzten Frage - sofern sie richtig gestellt ist, d. h. nicht rein ontologisch, sondern ethisch-religiös - wird die Solidarität von Welt und Mensch sichtbar, Es ist eine Frage, und als solche ist sie aus der gestörten Selbstverständlichkeit heraus gestellt. Wenn oben von dem Annehmbarsein für Gott als Enthüllung des Existenzgrundes gesprochen wurde, so kann jetzt, insbesondere

auch im Hinblick auf die heutige Ethik, gesagt werden, daß die Störung, die Gebrochenheit, die verlorene Rechtfertigung Ausgangssituation der Ethik, aber damit auch der Ontologie sind. Es ist eine Störung des Menschseins und des Kosmos zugleich. Die Frage nach dem Grund der Wirklichkeit und dem Grund des Wörtchens >*ist*< ist keine Frage nach dem Weltgrund oder nach einer ersten Ursache. Es ist jene Frage, die erst in der Ethik reiner zum Klingen kommt und die letzten Endes eine religiöse Frage ist.

Wie ist diese Frage möglich außerhalb der biblischen Offenbarung? Gerade die Existenzphilosophie kennt bei ihren nicht-christlichen Vertretern auch die Frage nach Rechtfertigung innerhalb des Rahmens einer gestörten Ontologie, einer Störung, die sich ausdrückt in den oben bereits erwähnten Ausdrücken: Kontingenz, ohne Grund usw, Ist es die Intuition, daß, platonisch gesprochen, die Idee des Guten über das Sein hinausreicht und die sich im Drang zur Rechtfertigung vor dem Blick des Mitmenschen, des Anderen, verschärft?

Dennoch kann nicht nur die Ontologie, sondern können auch die anthropologische und die ethische Frage nach Rechtfertigung eine letzte Flucht vor dem Ernst des Urteils Gottes über das Vorhandene bedeuten. Davon spricht die Bibel in der Enthüllung der Sünde. Aber diese Enthüllung gibt es erst in der Manifestierung des Wesens Gottes als Präsenz im Blick, im WOrt und im Geist, als Wesen, das kein höchstes Seiendes, sondern auf den Menschen gerichtete Liebe ist. Diese ist vorhanden, körperlich greifbar in Christus, als demjenigen, der den gestörten Zusammenhang wiederherstellt in der Aussicht auf Dasein im Wohlgefallen Gottes.

Prof. Dr. C. *A. van Peursen* *Groningen (Niederlande), de Sav.-Lohmanlaan 48*

Tarifvertrag für kirchliche Arbeitnehmer?

von

H.-D. WENDLAND

Am 12. und 13. Juli 1957 fand in Kiel eine bemerkenswerte und interessante Studientagung über Fragen des Tarifrechts im Bereich der Kirche statt, zu der die Kirchenleitung der Ev.-Lutherischen Landeskirche Schieswig-Holsteins eingeladen hatte. Elf Gliedkirchen der Ev, Kirche in Deutschland, die Innere Mission und das Hilfswerk sowie die Kirchenkanzlei waren, vornehmlich durch ihre juristischen Mitarbeiter, vertreten. Nachdem die Landeskirche von Schleswig-Holstein einen entschiedenen Vorstoß in Neuland unternommen hatte - sie war nämlich in Verhandlungen mit den in Frage kommenden Arbeitnehmer-Organisationen (der Gewerkschaft Offentliche Dienste, Transport und Verkehr, der Gewerkschaft Gartenbau, Landwirtschaft und Forsten und der Deutschen Angestellten-Gewerkschaft) über den Abschluß eines Tarifvertrages für die kirchlichen Angestellten und Arbeiter eingetreten -, war das theologisch-sozialethische und kirchenrechtliche Problem gesteilt, ob es zulässig sei, daß die Kirche einen Tarifvertrag für ihre kirchlichen Arbeitnehmer abschlösse, also als Tarifvertragspartner aufträte. Es war von vornherein klar, daß die erste Studientagung über diese Frage noch nicht zu vollständig klaren Ergebnissen oder zu einer einheitlichen Meinungsbildung würde gelangen können. Denn hier stand und *steht* die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Gewerk-

schaften, zu dem heutigen Arbeitsrecht und darüber hinaus zu den gesellschafl:lichen Strukturen unserer Zeit zur Debatte. Die Frage eines Tarifvertrages für die Arbeitnehmer in der Kirche, denen die Kirche faktisch als Arbeitgeber gegenübersteht, ist ein ausgezeichneter Probefall, an dem sich die genannten grundsätzlichen Fragen klären und zu einer praktischen Entscheidung führen lassen. Kein Wunder, daß der begrüßenswerte Vorstoß und Versuch der Landeskirche Schleswig-Holsteins, aus der neuen sozialen Haltung der Kirche nun auch *praktische* Folgerungen für ihr soziales und rechtliches Verhältnis zu ihren *eigenen* Arbeitnehmern zu ziehen, lebhafler Kritik begegnete, ja, in den Kirchenämtern und Verwaltungen der Kirchen und der Inneren Mission eine gewisse Aufregung und Unruhe verursachte!

Die Rechtslage hat Horst *Göldner* in seinem Aufsatz »Tarifrecht im kirchlichen Bereiche (In: Konvent der kirchlichen Mitarbeiter, 3. Jahrg. Nr. 8 vom 1. August 1957, S. 273 ff.) knapp und klar dargestellt und betont, daß der Gedanke des Tarifvertrags für Arbeitnehmer in der Kirdie kein absolut neuer sei, wenngleich es zu einer einheitlichen und durchgreifenden, kirchlichen Regelung bisher nidit gekommen ist. Mit Recht hat er es als einen »ausgesprodienen Mangel« bezeichnet, »daß die kirchlichen Arbeitnehmer grundsätzlich keinenkeditsansprudi besitzen, entsprechend den im öffentlichen Dienst geltenden Tarifverträgen behandelt zu werden«. Die Regelung der Arbeitsbedingungen innerhalb der Kirche durdi *einseitige* Anordnungen verbietet sich aber, wie er sagt, schon auf Grund des Tarifvertragsgesetzes von 1949. Und wenn es für Pastoren und Kirchenbeamte recht und billig ist, daß sie wie Staatsbeamte behandelt werden - man denke an die Regelung der Dienstbezüge, an die Pensionierung, an die Regelung des Urlaubs -, sollte es dann sittlich und rechtlich gerechtfertigt sein, die Angestellten und Arbeiter in der Kirche anders zu behandeln?

Es ist deutlich, daß mit den recheliehen Fragen auch theologische und sozialethische unlöslich verbunden sind. Es geht einmal um die Amterordnung der Kirdie und das Verständnis ihrer geistlichen und rechtlichen »Auronomie«, es geht ebenso um das Verhältnis Kirdie und Gesellsdiafl, insbesondere Kirche und Gewerkschafl:. Der Verfasser dieses Kommentars hat in seinem Votum (a. a. O., S. 277ff.) zu der Frage des Tarifvertrages zwischen Kirche und Gewerkschafl als Vertreterin kirchlicher Arbeitnehmer sowie in seinem Vortrage auf der oben genannten Kieler Studientagung darauf hingewiesen, daß aus dem in vielen Begegnungen und Gesprädien sich anbahnenden, neuen, vertrauensvollen Verhältnis zwischen Kirche und Gewerkschafl:en auch im Raum der Kirdie selbst praktische, konkrete Folgerungen gezogen werden müssen. Der Arbeiter und der Angestellte in der Kirche sind als mündige Arbeitnehmer und Mitarbeiter, als Träger eignen sozialen Rechts anzuerkennen. Einseitige Anordnungen über Arbeitsbedingungen sind dadurch ausgeschlossen; sie widersprechen der Grundstruktur unserer Gesellschaft, sie sind sozialethisch nicht haltbar. Der vielfach noch vorhandene kirchliche Sozial-Patriarchallsmus verkennt ebensosehr die heutigen Strukturen der Gesellschaft wie die sozialerhisdie Aufgabe und Verantwortung der Kirche. Die geistlidie und kirchenrechtliche Autonomie der Kirche wird durch einen Tarifvertrag ebensowenig entwürdigt und gefährdet, wie durch die Tatsache von Verträgen zwischen Kirche und Staat oder durdi die Tatsache, daß Pfarrer und Kirchenbeamte wie Staatsbeamte behandelt werden.

Allerdings stellt ein solcher Tarifvertrag zwisehen der Kirdie und den Gewerkschafl:en, die kirchliche Arbeitnehmer vertreten, die Kirdie auch vor große, neue Aufgaben hinsichtlich der Durchbildung und der theologischen und kirdienrechtlichen Differenzierung ihrer Ämter und Dienste. Denn die Voraussetzung eines soldien Tarifvertrages ist es doch, daß die Eigenart des kirchlichen Dienstes, den ein Katechet, eine Gemeindehelferin, ein Kirchendiener leisten, unmißverständlich deutlich als Amt der Kirdie herausgearbeitet, und daß ein solches Amt in seinen eigentümlichen Anforderungen an den Träger des Dienstes auch von dem gewerkschafl:lichen Tarifpartner begriffen und anerkannt wird! Von solchen Amtern werden wieder die technischen Hilfsdienste zu unterscheiden sein, die wie z. B. die Sekretärin in einem kirchlichen Büro oder ein Friedhofsarbeiter in ihrem Dienst bezogen sind auf die Sendung der anderen, im engeren Sinne kirchlich-geistlichen Ämter der

Gemeinde Christi, *im* übrigen aber in ihren Funktionen den Arbeitern und Angestellten im weltlichen Raum gleichen. Wenn wir in der Kirche unsere Ämter nicht säkularisieren, dann wird das auch ein Tarifvertrag nicht vermögen. Jedenfalls aber ist es eine irreale Vorstellung, als könne man »äußere Einflüsse« von der Kirche fernhalten! Ob Kirche im rechtlichen Sinne, ob Innere Mission und Hilfswerk oder was es sei, sie' alle haben teil und müssen teilhaben an weltlichen Sozialstrukturen, weil sie im Raum der Welt arbeiten und dienen müssen. Hat man ehedem der Kirche das Recht und die geistliche Kraft zugesprochen, in die Formen einer hierarchischen und patriarchalischen Sozialordnung einzugehen, so muß sie heute die geistliche Vollmacht ihrer Ämter und die geistliche Einheit der Dienstgemeinschaft dafür einsetzen, daß die Kirche auch als *Arbeitgeber* - und der ist und bleibt sie nun einmal im Verhältnis zu ihren Arbeitern und Angestellten! - eben Kirche bleibt. Sie hat es zudem in der Hand, den Inhalt eines Tarifvertrages mit diesen durch die Geltendmachung des kirchlichen Grundes und Charakters jener Dienste zu bestimmen, die in ihr ausgeübt werden müssen. Natürlich sind dies nur einige jener Argumente, die hier geltend gemacht werden können. Für die Gewerkschaften ergäbe sich die Notwendigkeit stärkerer Differenzierung. So wenig wie die Ärzte können kirchliche Bedienstete in den Streik treten. Hier muß der Gesichtspunkt der Tariffähigkeit ohne Arbeitskampfrecht angewendet werden.

Die *Gegenthese* lautet, daß der Tarifvertrag der Kirche nicht gemäß sei, weil der Gegensatz Arbeitgeber-Arbeitnehmer nicht in eine kirchliche Gemeinschaft hineingehöre. Die Kirche könne sich nicht, als Arbeitgeber in einem Tarifvertrag auftretend, zur Partei machen lassen. Sie habe das Recht, ihre Angelegenheiten selbst zu regeln. Die Mitwirkung der Mitarbeiter der Kirche bei der Festlegung der Arbeitsbedingungen sei zwar nötig, könne aber dadurch geordnet werden, daß die Kirche selbst paritätisch besetzte Kommissionen schaffe, in denen ihre Mitarbeiter vertreten seien.

Hier ist offenkundig eine Auffassung der Gewerkschaft mit im Spiele, die diese wesentlich noch als Trägerin des Klassenkampfes ansieht. So gewiß in ihr noch ältere Traditionen nachwirken, so hat *die* Gewerkschaft doch auf *die* Theorie des Klassenkampfes verzichtet und sich z. B. zum freiwilligen Schlichtungswesen bekannt. Was den Gegensatz Arbeitnehmer-Arbeitgeber anbetrifft, so ist er faktisch auch in der Kirche da; er darf nicht künstlich verdeckt, sondern muß durch eine sozialethisch zu rechtfertigende Regelung *bewältigt* und geordnet werden, und eine solche Ordnung muß heute partnerschaftlichen Charakter tragen, kann also nicht einseitig von der Kirche allein ausgehen. Selbst wenn diese Mitwirkung ihrer Arbeitnehmer in besonderen Vertretungen derselben zuläßt, so ist auch dies immer noch eine einseitige Verordnung und Anordnung, und man muß in der Tat mit Henry Lillich (Ev. Aktionsgemeinschaft für Arbeiterfragen) die Frage stellen: Wer legitimiert eigentlich dann diese Vertreter der kirchlichen Arbeitnehmer? Diese selbst offenbar nicht, sondern die Kirchenleitung, die solche Kommissionen schafft, und eben dies ist sozialethisch gesehen der entscheidende Konstruktionsfehler dieses Vorschlages! Auch die geistliche Ordnung der Kirche scheint uns klare arbeitsrechtliche Verhältnisse in der Kirche nicht etwa a.uszuschließen, sondern vielmehr gerade zu fordern. Wenn die geistliche Ordnung der Kirche nicht die soziale Mündigkeit des Arbeitnehmers positiv in sich aufnehmen, wenn sie nicht seine sozialen Rechte anerkennen kann, dann darf sich die Kirche wahrhaftig nicht wundern, wenn sie immer von neuem als eine von früheren Sozialsystemen innerlich und äußerlich abhängige Größe angesehen wird, und dann darf sie nicht daran Anstoß nehmen, wenn man den Versicherungen ihres diakonischen Willens bezüglich ihres Verhältnisses zur Gesamtgesellschaft keinen Glauben schenkt. Wenn unsere eigene Verkündigung und die Sozialethik der Kirche die Freiheit des arbeitenden Menschen und die Partnerschaft im Betriebe und zwischen den Sozialparteien fordern und fördern, dann kann dieselbe Kirche nicht in der Festlegung der Arbeitsbedingungen ihrer eigenen Arbeitnehmer völlig anderen Prinzipien huldigen.

Vorerst *ist die* Aufgabe, das Gespräch über diese Fragen fortzuführen. Die Kieler Studientagung hat den Rat der Ev. Kirche in Deutschland gebeten, eine Kommission zur gründlichen Klärung der auf der Kieler Tagung aufgerauch-

ten Probleme, besonders der theologischen und sozialethischen, einzusetzen. Es ist dringend zu wünschen und zu hoffen, daß dieses Gremium nach Zusammensetzung und Arbeitsweise Fruchtbares leisten und die kirchlichen Ordnungen fortzubilden helfen wird. Nachdem diese Frage einmal auf die Tagesordnung gesetzt worden ist - wofür man der Kirchenleitung der Landeskirche von Schleswig-Holstein nicht dankbar genug sein kann -, darf sie von dieser auch nicht wieder versdrwindent.

1. Die Vorträge der Kieler Tagung sind inzwischen erschienen: *Das Tarifrecht in der Kirche* (Beihefte z. Konvent I), herausgegeben *v*. H. Göldner u, Joh. Schröder, Kiel 1957 (Ev, Preßverband Schleswig-Holstein), 32 S.

Professor D. *Heinz-Dietridi Wendland* *Münster (Westf.), Steinfurter Str. 107*

Diskussionsbeitrag zu K. E. Legstrup: Eros und Ethos

(2. E. E. 1958, S. 1 ff.)

Anläßlich des Vortrages, der dem vorstehend genannten Aufsatz zugrunde liegt, wurde in der Aussprache darauf hingewiesen, daß sich im Alten Testament auch das Hohelied finde. Daran knüpfte sich die Frage, wie sich das damit vereinen lasse, daß bei einem »primitiven Volk wie dem alten Israel der seelische Inhalt der Ehe in erster Linie die Familienerhaltung gewesen sei« (loh. Pedersen}'. Die folgenden Zeilen enthalten die Antwort, die damals auf diese Frage versucht wurde. Sie ist bewußt für diese Niederschrift nicht über das hinausgeführt, was damals aus dem Augenblick heraus formuliert wurde.

Gewiß ist auch in Israel die Erhaltung der Sippe das Anliegen der Ehe. Es ist ohne weiteres zuzugeben, daß die Auffassung und die Darstellung von Ehe und vom Verhältnis der Geschlechter zueinander - wie sie etwa in der Rechtsprechung ihren Niederschlag gefunden hat - durch allgemeine, in der kulturellen Umwelt begründete Anschauungen mitbestimmt sind. Dabei darf aber wohl nicht übersehen werden, daß die Erhaltung der Sippe in Israel kein Selbstzweck ist, also nicht die Verlängerung oder Steigerung einer persönlichen Individualität im Sinne eines Groß-Ichs. Die Erhaltung der Sippe hat im Alten Testament eine theologische Komponente. Nur sie garantiert das ungebrochene Teilhaben an dem Erbbesitz, den Jahve seinem Volk im verheißenen Lande gegeben hat; das heißt aber Teilhaben an einer Gnadenzuwendung Gottes. Das hängt damit zusammen, daß sich für Israel der Heilswille Gottes zuerst noch in diesseitigen Gegebenheiten erschließt. So bekommt die Ehe eine Ausrichtung auf ein Gut, das außerhalb ihrer selbst liegt und das im letzten ihren tragfähigen Grund ausmacht. Gerade auf dieser Grundlage ist die unmittelbare Bejahung des Erlebnisses des Jünglings möglich, der sich im Erkennen der körperlichen Vorzüge des Mädchens seiner Liebe bewußt wird. So begegnet es in den Liedern des Hohenliedes; trotz der theologischen Schwierigkeiten, die sich dem Verständnis im einzelnen ergeben, wird man in ihnen nicht kultische Reminiszenzen oder Metaphern für ein geistliches Erlebnis zu sehen haben; man wird sie vielmehr als Ausdruck einer unbefangenen Lebenszuversicht auffassen müssen, also so, wie sie ihrem Wortlaut nach aufgefaßt werden wollen. Auf der anderen Seite führt die feine Bejahung der Ehe und des Segens einer guten Frau im Lob der tugendsamen Hausfrau (Prov. 31, 10-31) ebenfalls über den Gedanken der bloßen Sippenerhaltung hinaus. Dabei ist zu beachten, daß die Voraussetzung des rechten Verhaltens der Frau ihre Gottesfurcht ist (V. 30). Beide Aussagen stehen also nicht im Gegensatz zueinander; sie sind nicht nur nebeneinander möglich, sondern sie gehören zusammen. Sie stellen gleichsam zwei Seiten eines Erlebnisses dar, die zwar durch einen zeitlichen Abstand voneinander getrennt sind - zeitlicher Abstand bedeutet hier zugleich verschiedene geistige Reife -, die aber auf derselben Grundlage zu begreifen sind. Es ist festzuhalten, daß gerade hier die Grund-

1. Lagstrup, S. 4.

struktur der Liebe in einer Gültigkeit gewahrt ist, die jenseits des Konventionellen liegt, und die mindestens als Ideal für das Verhältnis von Frau und Mann bekannt ist. Zu denken ist hier an die innige Zartheit, mit der Elkana seine kinderlose Frau Hanna tröstet: warum bist du so traurig, bin ich dir nicht besser als zehn Söhne (1. Sam. 1, 8) - wobei freilich angemerkt werden muß, daß Elkana von der Peninna bereits Kinder hatte; oder an Paltie1, der, als ihm seine Frau Mikal genommen wird, ihr weinend bis Badiurim folgt (2. Sam. 3, 16). Die dem Alttestamentler wichtigen Fragen der überlieferllngsmäßigen Zusammenhänge und Voraussetzungen dieser Berichte können hier außer Betracht bleiben; es genügt zu sehen, daß man so dachte und urteilte.

Es ließe sich m. E. im Alten Testament auch das Wissen darum aufzeigen, wie das Verhältnis der Gechlechter zueinander eine Fehlentwiddung annimmt, wenn die Bindung an Gott verloren ist. Thamar hält Amnon vor: so tut man nicht in Israel, begehe nicht solche Schandtat (nebe1a, 2. Sam. 13, 12), wobei zu beachten ist, wie solche »nebela« störend zwischen ganz Israel und seinen Gott tritt. In dem Wort gegen die hochmütigen Frauen von Sarnaria, die Basanskühe (Am. 4, 1), haben wir wohl eine innere Abhängigkeit des Mannes von seiner Frau, eine Art Hörigkeit, wo die Frau ihn durch ihre übersteigerten Anforderungen (schaffi, daß wir trinken) immer weiter den Aufgaben entfremdet, die er als Angehöriger des Gottesvolkes gegenüber den Armen und Elenden hat, so daß er mehr und mehr in die Verstrickung der Sünde gestoßen wird.

Von hier aus erhebt sich die Frage nach den Entartungen des Liebes- und Ehelebens, wie sie etwa in der Promiskuität vorliegen. Haben sie nicht ihren Grund darin, ja, müssen sie nicht mit Notwendigkeit da kommen, wo die Bezogenheit auf ein letztes Gut verloren ist, das außerhalb des Menschen liegt und sein Leben und seine Gemeinschaft erst sinnvoll macht; muß dann nicht der Mensch beim Menschen suchen und erhoffen, was der Mensch nicht geben kann, nämlich Steigerung der Persönlichkeit im Liebeserlebnis oder Erlösung aus der Angst der Einsamkeit im Rausch der Hingabe. So angesehen besteht wohl nur ein gradueller Unterschied zwischen dem Persönlichkeits- und Liebesideal eines ichbezogenen Idealismus und den Erscheinungen eines völligen Zerfalls, die wir beobachten können. Dazu wäre weiter zu fragen, ob man mit Recht etwa in der Promiskuität das spezifische Kennzeichen einer Epoche sehen darf. War sie z. B. nicht auch im Mittelalter stark verbreitet? Die alten Pflanzenbücher mit ihren ausgedehnten Darlegungen über die Wirksamkeit der besprochenen Pflanzen bei bestimmten Indikationen könnten dafür sprechen. Sie würde sich da genauso aus einer letzten Angst erklären wie heute. Auf der anderen Seite müßte man wohl auch stärker bedenken, wieweit die Eheauffassung der sog. galanten Zeit Frankreichs allgemeinere Gültigkeit gehabt hat; ob sie nicht die Haltung eines weithin verstädterten Adels darstellte, der seinen eigentlichen, ihm standesmäßig von Gott gestellten Aufgaben entfremdet war, während der eigentliche Landadel immer noch in intakten wirklichen Ehen lebte.

t». H. t. Stoebe *Bethel*

Diskussion zur Auslegung der Bergpredigt

Zum Beitrag von Prof. H. van Oyen: Gibt es eine evangelische Ethik der Grenzfälle; Z.E.E., Heft 1/57.

Zur Auslegung von Matth, 5, 22 auf Seite 8 dieser Zeitsdrrifl ist zu fragen, ob mit ὀργιζόμενος wirklich »die einzelne *Tat* des Zornes und damit wohl auch des Mordens selber« gemeint sein kann. Zunächst bezeichnet das Wort nur die Aufwallung des Gemütes. Ein Vergleich mit der nächsten Antithese (Matth. 5, 28), in der der begehrliche Blick mit dem Ehebruch gleichgestellt wird, zeigt, daß es Jesus offenbar gerade auf den Ursprung der schließlich verübten Tat in der Regung des menschlichen Herzens ankam. Dann aber dürfte auch Matth. 5, 22 der zorn- und haßerfüllte *Gedanke* mit den daraus entspringenden Worten der Tat des Mordes gegenüber-

gestellt sein. Bereits der Gedanke - das ist die Paradoxie des Wortes Jesu -- verdient die für die Tat festgesetzten Strafen, ja, er zieht Gottes Verdammungsurteil auf sich. Daß auch so »die Solidarität des Versagens aller« ausgesprochen wird, sei unbestritten.

Prof. D. *H. Greeuen* *Kiel*

I-Herzu schreibt uns *Prof. oan Oyen:* "Zweifellos ist Herrn Greeven darin recht zu geben, daß Jesus mit ὀργιζόμενος gerade den zorn- und haßerfüllten *Gedanken,* der zum Morde führen kann, erwähnen will. Nur wurde sonst weder der Zorn noch der zornige Gedanke vors Gericht gestellt, sondern *bloß* die vollendete Tat, die möglicherweise dem Zorne entspringen kann, So hätte es wohl kaum einen Sinn, Jesus sagen zu lassen, daß der *Gedanke des Zornes* vors Gericht käme, obwohl es jesus gewiß auf die Gesinnung ankommt, die hinter der Tat den eigentlichen Menschen qualifiziert. Daher schrieb ich: »dann wird uns in Matth. 5,21 f. hinter der bloßen Tat des Mordens die ganze Gehässigkeit und Lieblosigkeit des menschlichen Herzens aufgezeigte. *Darum* ist es Jesus tatsächlich zu tun. Das wird freilich illustriert mit einer Reihe von Prozeßakten, die ganz ungewöhnlich ist, wobei das *scheinbar* Schwere dem kleineren und das *scheinbar* Leichte dem großen und größten Gericht überantwortet wird. Aber Gerichte können ja bloß *Taten* beurteilen, nicht Gedanken, und so scheint es mir, daß zunachst die *Außerung* des Zornes, also die Tat unter Anklage gestellt wird, wobei es Jesus aufs Ganze ankommt, auf die Offenbarmachung des Herzens und der Gedanken, wie von mir gefolgert wurde in dem Satze, der anfängt: sDie einzelne Tat, die so schuldig aussieht ...c.«

Literatur

Hans Freyer: Theorie des gegenwärtigen Zeitalters. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1955. 260 S., 12,80 DM.

Arnold Gehlen und *Helmut Schelsky* (Hrsg.): Soziologie. Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde. Düsseldorf: Eugen Diederichs 1955. 352 S., 22,50 DM.

Heine-Dietrieb Ortlieb (Hrsg.): Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Tübingen: J. C. S. Mohr, 1. Jahr 1956, 2. Jahr 1957. Je 254 S., 21,30 DM.

Es ist heute keine Frage mehr, daß sich die evangelische Ethik zu ihrer eigenen inneren Gestaltung die Soziologie erschließen muß, die für das Wissen über den Menschen und seine Welt eine immer größere Bedeutung erlangt. Eine Ethik kann theologisch nur dann legitim sein, wenn sie den Menschen in seinen existentiellen Realitäten anspricht und die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft dort mitverantwortet, wo sich ihr verborgenes Strukturgesetz in der Geschichte vollzieht. Darum besitzt die soziologische Analyse ihre unausweichliche Relevanz für eine Theologie, die beabsichtigt, ins entglittene Zeitalter zurückzukehren.

1. Als Voraussetzung zum Verständnis setzt Freyer »... die Fähigkeit, sich gesellschaftlichen Wirklichkeiten, auch gegenwärtigen, gegenüber der Stellungnahme und des Engagements methodisch zu enthalten, das eigene Ja und Nein zu ihnen einzuklammern und sich auf das zu konzentrieren, was die moderne Logik die strukturelle Kennzeichnung nennt. Diese Abstraktion mutet sich die Soziologie dauernd zu, und es findet sich, daß sie zwar schwer, aber zumurbar ist.« Von diesem "Adel der theoretischen Haltung« gibt sein ganzes Buch ein hervorragendes Zeugnis.

Die "Theorie des gegenwärtigen Zeitalters« ist im Fundament eine Analyse der geschichtswirksamen Trends der modernen Gesellschaftsstruktur. Sie werden kristallisiert, stilisiert und zum Ende ausgezogen; dort miteinander verbunden strukturieren sie das Modell der Lebensordnung, auf das sie hinsteuern. Dieses Modell der "sekundären Systeme« ist die vorausgeworfene und sich stets von neuem vorauswerfende Situation unserer Zeit, deren Bemeisterung eine neue Geschichtsepoche heraufführen würde ...

Mit faszinierender Folgerichtigkeit durchstößt Freyer in der Analyse der *Trends* das rein historisch Gegebene. Dahinter bietet sich dem Leser in vier Perspektiven die Geschichte des gegenwärtigen Zeitalters dar. In der ersten sieht er das Wachsen und Warten als Lebensgesetz alles Natürlichen in Konflikt geraten mit des Menschen Wollen und Machen. Und er nimmt von Anbeginn der Menschengeschichte eine Bewegung wahr unter dem Signum der Freiheit: die Bewegung vom Warten zum Machen. Ohne Grenze - denn das Machen verändert die Form, die Form die Substanz. - In der zweiten wird er Zeuge eines merkwürdigen Vorgangs: seit alters organisiert der Mensch seine Arbeit, bis schließlich die Arbeitsteilung eine Maschine entwirft, die – ohne ihren Urheber zu fragen - sich zu einem selbständigen System erhebt. Von nun an ist der Mensch der Organisierte. Seine Arbeit wird in den Gang der Maschine, in ihre offenen Stellen eingefügt: die Kategorie der Funktionsfähigkeit qualifiziert den von Leistung und Lücke der Maschine determinierten Menschen. Homo faber! - In der dritten Perspektive beginnt er zu erkennen, daß der Fortschritt der Zivilisiertheit ihn auf einen »mittleren Streifen des Menschlichen«, der immer enger wird, festlegt, und er darüber die Effizienz seines Lebens die Offenheit nach allen Seiten - einbüßen muß, um schließlich »rrostlos >fertig<<< zu sein. Von Surrogaten überfremdet ist seine Existenz nur noch partiell. Eine letzte Vision sieht ihn dann vor der Geschichte stehen: unter seiner Regie ist sie machbar und vollendbar geworden. Der Modus seines Wollens und Tuns ist der Fortschritt auf die fertig gewordene Welt, die vor ihm am Horizont steht - aber was er dort ausmacht, ist eher Hölle als Paradies.

Das *Modell* der sozialen Struktur, auf das diese Trends hinauslaufen, nennt Freyer das »sekundäre Systeme. Es ist dadurch gekennzeichnet, daß der Mensch in ihm sekundär existiert. Die Spielregeln, nach denen es funktioniert, wählt es willkürlich und setzt es absolut; sie betreffen den Menschen nicht als Person, sondern als Partner, als Fall. Anpassung ist die Grundkategorie des Verhaltens. Die Formel des Kommunistischen Manifestes, daß die klassenlose Gesellschaft keine Herrschaft über Menschen mehr kenne, sondern nur noch Verwaltung von Sachen, wurde ein Welterfolg: alle Demokratien haben sie in Realität umgesetzt. »Der ferngesteuerte Mensch ist das zu Ende gedachte Produkt einer zu Ende gedachten Verwaltung von Sachen.« Der Funktionsgrundriß ist der Kreislauf; er ist in seiner Ganzheit nie erfahrbar. Man lebt in Gesinnungen, die man nicht hat - aber »richtig liegen« muß man dennoch. Ideologien greifen Platz, Macht unterwirft das Dasein, erst das öffentliche und dann das private. Das System aber ist richtig! Für alles Böse, Vergiftende, Zerstörerische gebiert die Ideologie aus nebelhaftem Mythos den Schuldigen, den Feind der Menschheit - sie müßte ihn erfinden, wenn es ihn nicht gäbe. »Ideologie, das sind immer die andern, und wir entlarven sie.« Ohne Ideologie kein sekundäres System. Sie ist Ersatz für Legitimität, für selbstverständliche, weil dem Menschen gemäße Ordnung und Geltung. Die Ideologie macht den Menschen, den das System braucht - und es braucht einen Menschen, der kein Mensch mehr ist.

Eine soziale Ordnung bedarf, um in Kraft zu sein und Geltung zu haben, immer eines Grundes, der Widerstand leistet und darum trägt. Dieser tragende, Widerstand leistende Grund ist die prinzipielle Freiheit des Menschen. Das sekundäre System aber kann keinen Grund außer sich selbst gebrauchen, es ist monistisch, angelegt auf Totalität wie die moderne Technik auf Macht. Der totalitäre Weg ist dem System adäquat, es entwickelt ihn zur systematischen Methode. Der Mensch wird Rohstoff, anders ist er nicht zu verwenden. Hier ist die Freiheit des Menschen Feind; in heroisierter Form ist sie dem System eingeordnet und entmachtet.

Aber dennoch: diese Freiheit des Menschen hat ihre tiefen Wurzeln in der Geschichte. Das sekundäre System also muß auch hier einen Schlußstrich ziehen. Die Geschichte wird historisiert, ausgeschlachtet, abgeschnitten. Das System setzt seine Geschichte selbst; es baut ein schwebendes Fundament und darauf sein Gerüst. Indessen erfährt derjenige, der nach dem Modus der Machbarkeie der Sachen die menschlichen Strukturen bauen, halten oder wiederherstellen will, die Paradoxie des geschichtlichen Erbes: jeder Eingriff ist hier Frage und ruft Antwort hervor, und Antwort ist Änderung. Die Intension vertreibt das Intendierte, das System stößt an sein Ende.

Ob die Geschichte, die Freiheit des Menschen, stark genug ist, die Situation, die den Menschen schon überfremdet hat, nicht nur durchzuhalten, sondern zu bewältigen, läßt Freyer als offene Frage stehen. Jedenfalls liegen die Lösungsversuche des Optimismus alle im Rahmen des Durchhaltens, nicht der Bewältigung. So die Meinung, der Mensch passe sich allmählich dem Apparat an; desgleichen: das menschliche Verhalten werde sich an den sachlichen Gegebenheiten ausrichten, sachlich notwendige Zusammenarbeit werde einen ethischen Stil ausbilden. Es ist im Grunde alles nur Anpassung, keine Meisterung. Nur der Chiliasmus und dessen automatisiertes Abbild, der Materialismus, feiern Triumphe. - Die Kraft, die Kluft zur Zukunft zu überwinden, kann die Gegenwart nur aus der Vergangenheit, aus der Geschichte schöpfen. "... aus dem Erbe, das sie als geworfene übernimmt, erschließe die Entschlossenheit die faktischen Möglichkeiten eines eigentlichen Existierens« (nach Heidegger). Die weit vorausgeworfene Situation unseres Zeitalters kann nur mit einer neuen wirksamen Menschlichkeit gemeistert werden, mit einem weiten Griff in wandlungsbereites Erbe. Gelingt es, so zieht eine neue Epoche in die Geschichte herauf. Die Aufgabe aller Völker der Welt ist es, mit einer neuen Menschlichkeit das sekundäre System zur geschichtlichen Epoche zu wandeln.

Der Versuch, diese Analyse unseres Zeitalters, diese Vision von seiner schon anhebenden Struktur, mit mehr oder weniger stichhaltigen Argumenten zu entschärfen, wäre ein armseliges Unterfangen. Man hat Freyer den Avantgardisten unter den Konservativen genannt - aber was will das besagen? Vielleicht nur eine Chiffre dafür, daß man einerseits hochgradig bewegt ist (denn man weiß: es stimmt!) von der Fragwürdigkeit unserer Situation, die wohl noch nirgends einen so schlagenden Ausdruck gefunden hat - um andererseits darüber in Unruhe zu geraten, daß die Zukunft nur aus der Vergangenheit zu gewinnen sei, daß nur das Erbe Spender sein könne eines neuen ursprünglichen Menschentums, das nötig ist, zu überdauern, zu bewältigen. Jenseits solcher überlegungen aber wartet eine noch größere Unruhe: auf seine letzte Frage, die Frage nach jener neuen Menschlichkeit, mit der allein das Zeitalter zu bezwingen ist, gibt Freyer keine Antwort. Wie soll die Struktur solchen Menschseins aussehen, welches ist die Form des gewandelten Erbes, wo etwa leuchtet sie beispielhaft auf, zeichnet sie im Vorauswurf ihre Konturen? In der Kunst? gewiß! - aber da beginnt ja erst die Schlacht der Gemüter, das Ringen der Geister ... Mit dieser Unruhe entläßt Freyer den Zeitgenossen - was könnte er Größeres vollbringen?

2. Unter ausdrücklichem Verzicht, einen systematischen Entwurf einer übergreifenden Gesellschaftstheorie zu bieten, legen Gehlen und Schelsky ihre »Soziologie« vor, ein" Lehr- und Handbuch zur modernen Gesellschaftskunde«. Der Leser hat es mit einem Werk zu tun, das Einleitung und überblick vermitteln will, Heranführung an die soziologische Betrachtungsweise und Offenlegung der Resultate aus den wichtigsten Teilgebieten. Auf dieser Konzeption erhebt sich der Aufbau des Buches: 9 Autoren reihen ihre Beiträge locker übereinander - etwa dem Querschnitt einer Gesellschaftsstruktur entsprechend.

Den Grundstein legt Gehlen mit aufschlußreichem Material über die "Sozialstrukturen primitiver Gesellschaften«. Aufgabe ist, die Gesetze von Stabilität und Kontinuität einer menschlichen Gesellschaft aufzuspüren. Dem Autor sind hier wichtige Grundeinsichten zu danken; sein Beitrag könnte die Prolegomena zu einer Systematik sein. — Soliden Eindruck über den Wandel der generativen Struktur Deutschlands im Gefolge des überganges zur industriellen Gesellschaft übermittelt Mackenroths »Bevölkerungslehre«. Wesentliche Konsequenzen für die Gesamtstruktur des industriellen Systems können wegen Raummangel leider nur angedeutet werden. - Etwas mühsam mutet Jantkes Rückgriff in die vorindustrielle Gesellschaft und ihr Verhältnis zum Staat an.

Den Rundgang durch die verschiedenen Appartements der Gegenwartsgesellschaft eröffnet König mit einer »Soziologie der Familie« - und enttäuscht sehr. Er verharrt inSchlagworten und unreflektierten Vorstellungen, gelangt nicht zur eigentlichen sachlichen Analyse. - Eine gedrängte Information gibt Schelskys »Industrie- und Betriebssoziologie«. Der Verfasser vertritt die Auffassung, daß die außerbetrieblichen Einflüsse größere konstitutive Bedeutung für die

Betriebsstruktur haben als die innerbetrieblichen Gegebenheiten, die deshalb nur am Rande ein originäres Sozialphänomen darstellen. Darum auch die manchmal überraschend unkritische Konformität mit gegenwärtigen Fakten, deren Problematik nur matt zutage tritt. - Kötter erreicht mit seiner »Agrarsoziologie« Verständnis für die schwierige Lage des Landes im übergang zur Industriegesellschafl:. - Die »Soziologie der Großstadt« von Elisabeth Pfeil erfreut nach Bereinigung des Blickfeldes von eisgrauen Negativismen mit interessanten Einblicken in neue, gesunde Lebensweisen im großstädtischen Terrain. Eine systematische Analyse kommt über die Umrisse nicht hinaus. Dankenswert die hervorgehobene Bedeutung der Großstadtplanung als Neugründung einer Gesamtsozialstruktur. Ein besonderer Beitrag wäre hier ein 'fälliger Schritt nach vorn gewesen. - Mit das beste Kapitel ist Stammers »Politisdie Soziologie«, Von einer Integration der Demokratie in die moderne Gesellschaft kann noch keine Rede sein; Strukturen überlagern sichund harren der Entwirrung - dazu ist das Dargebotene ein willkommener Beginn. Eine schärfere Trennung zwischen Historie, Analyse, Systematik und Idee wäre durchaus zu begrüßen. - Der Schlußaufsatz über die »Sozialen Systeme der Welt« von Pfeffer kann am allerwenigsten mehr als einen notdürftigen überblick bieten. Zusammenhänge und Trends bleiben verborgen; wichtig die These von der sozialen Rivalität zwischen Ost und West als Ablösung des politischen Hegemoniestrebens,

Soweit die Streiflichter. Ein Lehrbuch ist dieses Sammelwerk nur in begrenztem Sinn, die Bezeichnung »Handbuch« dagegen muß auf einem redaktionellen Mißverständnis beruhen. Als soziologische Arbeitsberichte partienweise brauchbar, manchmal mehr. Wer auf Struktur und Wesen der modernen Gesellschaft in ihrer ganzheitlichen Wirklichkeit aus ist, wird kein Genüge finden können.

3. Geschlossen wartet die Hamburger Schule mit einer neuen, auf Dauer angelegten Edition auf. Das »Harnburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik« (1. Jahr 1956,2. Jahr 1957) zielt auf Überwindung der Kluft zwischen Akademiker im Beruf und Fakultät. Der Versuch ist vielversprechend, deutet auf die Entschlossenheit, die Hochschule in die ihr entwachsene Gesellschaft wieder zu integrieren. Als Form ist eine Synthese von wissenschaftlicher Abhandlung und Materialvermittlung gefunden, die der grundsätzlichen Bewährung sicher sein darf.

Das Ziel ist, einzelne hervorragende Probleme herauszugreifen und scharf zu profilieren, um dem beständigen Leser auf handgreifliche Art eine zwar grobe, aber zuverlässige Orientierungslinie quer durch die allgemeine Gesellschaftssituation zu markieren. Die Thematik spannt sich bereits in den beiden bisher vorliegenden Bänden von der analytischen und theoretischen Soziologie zur Politik-, Wirtschafts- und Betriebswissenschaft; Landshuts Aufsatz über die unvermeidliche Restauration als Ursache eines weltweiten existentiellen Unbehagens sprengt den Rahmen einer engen Disziplin. Den Vorrang haben eindeutig die Gesellschaftswissenschaften, der Wirtschaftsteil vielleicht noch gerade groß genug, um nicht Anhang zu sein. Die Berichte (Teil II) orientieren über katholische (Nell-Breuning) und evangelische Soziallehre (Karrenberg), über Heimarms »Theologie der Gesellschaft« (Flittner, Egner), über wichtige neue Literatur aus der soziologischen Industrieforschung, N euerscheinungen über Gewerkschaftswesen, Parteiendemokratie, Sozialpolitik, über Probleme der Atomwirtschaft, über das politische China und den sowjetischen Kommunismus, über aktuelle Themen aus Wirtschaftspolitik und Wirtschaftsrecht ... Die Fülle im Berichtsteil ist etwas verwirrend, dem Wunsch nach Balance mit den Abhandlungen (Teil I) räumlich mehr als entsprochen.

Als wissenschaftliche Leistung müssen an erster Stelle die beiden auch stilistisch hervorragenden Arbeiten von Landshut genannt werden (»Die Gegenwart im Lichte der Marxschen Lehre« und »Restauration und Neokonservativismus«). Sodann Ortlieb: »Der Mensch in der Wirtschaftsordnung« (»Das Dilemma der Sozialreformer«), jantke: »Hochschule und Sozialwissenschaft« (Hochschule noch aktuel1?), Schiller: »Der Ökonom und die Gesellsdiafl«, Auf weites Interesse werden Heirnanns Bericht über Amerika und seinen Sozialismus (die These von der »gleichgewichtigen Macht«) und Schelskys »Zukunfts-

aspekte der industriellen Gesellschaft« (Hauptproblem: konkrete Ethik!) stoßen. Weitere nicht minder wirklichkeitsnahe Themen: die wirtschaftliche Funktion der Verbände (Tuchtfeld), die Zustände auf dem Gebiet der Kartellgesetzgebung (Arndt), die Nachbarschaft in der Großstadt (Pfeil), das »Instrumentarium der Wirtschaflspolitik« (Tuditfeld), die Liquidität als Primärsektor (Witte), verschiedene Aspekte des Genossensdtaftswesens (Bömcke, Tresdier, Stupka, Schmidt), Ob Ortliebs Versuch (,.Klassenkampf oder Sozialpartnerschafl«) gelungen ist, die von Max Weber erhobene Synthese von Wissenschaft und Politik zu bewältigen, muß bezweifelt werden.

Bleibt zu sagen, daß das Hamburger Jahrbuch nicht nur als erfreuliche Bereicherung der sozialwissenschaftliehen Literatur zu würdigen ist. Hier ist eine Form der Darbietung getroffen, die die Brücke schlagen könnte zwischen den getrennten Welten von Beruf und Wissenschaft – ein Unternehmen, das auch in anderen Bereichen unseres Geisteslebens nicht weniger nötig wäre.

Dr. E. Schleth *Velbert (Rhld.)*

Helmut Schelsky: Die sozialen Folgen der Automatisierung. Eugen Diederichs Verlag, Düsseldorf 1957.48 S., 4,20 DM.

Das vorliegende Heft enthält zwei aus verschiedenen Jahren stammende Diskussionsbeiträge des Hamburger Soziologen über das heute so viel besprochene Thema der »zweiten industriellen Revolution.« Nicht als ob Sch. die Verwendung dieses Begriffs billigen würde – im Gegenteil, er verwahrt sich gegen die darin liegende Dramatisierung und die fragwürdige historische Parallelität. Sch. versteht die beiden Beiträge als Anfangs- und Endpunkt der Diskussion, womit nicht gesagt sein soll, daß nun schon alles klar ist und es keiner weiteren Erwägung der Dinge mehr bedürfe. Denn gerade der als Endpunkt bezeichnete Beitrag zeigt die völlige Ungeklärtheit der Lage und das unsichere Hin- und Herschwanken der Meinungen zwischen Optimismus und Pessimismus, zwisehen der Hoffnung auf eine zukünftige Vermenschlichung der Arbeit und der Befürchtung einer neuen Herrschaft der Technokraten und damit verbundener neuer Versklavung der Massen. Sch.s eigner Beitrag liegt in der Abwehr der zum Teil schon einsetzenden ideologischen Betrachtungsweise der Automatisierung, die gerade in der Rede von der »zweiten industriellen Revolution« liegt, oder darin, wenn bestimmte Wirtschafts- und Gesellschaftsordnungssysteme der Automatisierung zugeordnet werden. Dabei bleibt m. E. doch die Frage offen, ob nicht doch die Neuheit des Phänomens so groß ist, daß diese Rede von der »zweiten industriellen Revolution« berechtigt erscheint, denn gegenüber der bisherigen übernahme mechanischer Arbeit durch die Maschine nimmt diese jetzt dem Menschen Sinnes- und einfache Intelligenzleistungen ab, wobei ja das Elektronenhirn sogar mathematische Prozesse in einer nur als "übermenschlidi« zu bezeichnenden, jedenfalls vom Menschen nicht in derselben Zeit zu vollziehenden Geschwindigkeit und Präzision durchführen kann. Daraus ergeben sich, wie Sch. selbst ausführt, enorme politische und strategische Planungsmöglichkeiren, Es ist schade, daß Sch. die sonst in der Literatur erörterte ökonomische Seite der Frage nicht behandelt: daß nämlich die Automatisierung zeitlich in eine Expansionsphase der Weltwirtschaft fällt und die soziale Krise erst in dem Augenblick sichtbar würde, in dem diese Expansion nachließe und Entlassungen vorgenommen werden müßten. Der in der wirtschaftlichen Expansionsphase herrschende Mangel an Arbeitskräften kann durch die Automatisierung und Rationalisierung ausgeglichen werden, daher kann jetzt das mögliche soziale Problem der Automatisierung gar nicht in Erscheinung treten. Die mit dem Nachlassen der Expansion eintretende Freisetzung von Arbeitskräften und die daraus folgende krisenhafte Wirkung auf den Arbeiterstand ist mit Recht von den Gewerkschaften verbedacht worden (vgl. Gewerkschaftliche Beiträge zur Automatisierung, Köln 1956). Hier sollte man sich hüten, berechtigte Sorgen allzurasch mit dem Verdikt des Ideologischen zu belegen. Im Ernstnehmen der möglichen Krisenerscheinungen würde sich dann auch ergeben, daß die von sozialistischer Seite herrührenden Planungsforderungen nicht ideologischen Vorstellungen entspringen, sondern echter Sorge um die Leidtragenden der Krise, vor allem die älteren Arbeiter. In der

Frage nach den praktischen Maßnahmen nähern sich dann allerdings die Standpunkte wieder, denn auch Sch. hält Maßnahmen zur Umsetzung und Umschulung freiwerdender Arbeitskräfte für nötig und ebenso die gewerkschaftlichen Forderungen nach höheren Löhnen, geringeren Arbeitszeiten und niedrigeren Preisen.

Im Zusammenhang der Nachfrage nach der Bedeutung des Ethischen erscheint besonders bedeutsam die von Sch. prognostizierte moralische Neutralisierung der sachlich-autonom werdenden Strukturen. Das alte Problem der Eigengesetzlichkeit taucht hier in Erwägungen über den technischen Prozeß und seine Anwendung in Krieg und Politik in neuer verschärfter Form wieder auf. Gegenüber den Auswirkungen der technischen Entwicklung, etwa im Fall der Atombombe, besteht weithin noch eine große Hilf- und Ratlosigkeit. Sdi. glaubt, daß zur Beherrschung der industriell-technischen Gesetzlichkeiten nur ein in den Fundamenten gegenläufiges Handlungs- und Wertsystem imstande sein kann.

Methodisch erscheint mir für die Arbeitsweise der Soziologie bedeutsam zu sein, daß diese zwar die bisher in Erscheinung tretenden Trends der Entwicklung aufzeigen, aber keine sicheren Zukunftsprognosen stellen kann. Dafür sind die Motive zu vielschichtig und die Streuungsmöglichkeiten zu groß. Diese von Sch. bewußt geübte Selbstbescheidung weckt beim Leser mehr Vertrauen als eine in der Sache fragwürdige Eindeutigkeit der Aussage.

Prof. Dr. H.-H. Schrey *Berlin*

Schilling, Kurt: Geschichte der sozialen Ideen. Stuttgart: Kröner, 1957. 411 S.

In vier Abteilungen wird von dem Münchner Philosophen die Frage beantwortet, was uns die Geschichte der sozialen Ideen lehren kann und inwieweit die ihr zugrunde liegenden Intentionen für gegenwärtiges soziales Denken verbindlich sind. Ihre Relevanz tritt besonders in den Ausführungen über die Voraussetzungen der Neuzeit hervor, wobei Schilling auf die durch Luther und Calvin hervorgerufene Dialektik verweist. Die Analyse der sozialen Ideen auf die ihr zugrunde liegenden Strukturelemente reicht von der Eiszeit bis zu Marx und Nietzsche. *t». H. Kühne*

Fischer, Jochen: Die Lebensalter der Ehe. Harnburg: Furche-Verlag, 1957. 200 S.

Dieser abschließende Band der Untersuchung »Ehe und Elternschaft« ist eng mit dem ersten Band verknüpft, der 1955 unter dem Titel »Eheliche Elternschaft als Herkunft und Halt des Menschen« erschien. In ihm werden die Problemkreise Menschsein und Ehe, Kindsein, Geschlechtwerden und Geschlechtfinden beschrieben, während sich der zweite Band vornehmlich mit den Fragen beschäftigt, dre sich aus der Ehe selbst ergeben, wobei Fischer in der Bewältigung des Alterns die eigentliche Aufgabe ehelicher Gemeinschaft sieht. In der Gesamtkonzeption wendet sich Fischer sowohl gegen die mechanistische wie biologistische Auffassung von Ehe und Familie. Er stellt ihnen einen stufenförmigen Wachstumsprozeß entgegen: den Umbauprozeß menschlichen Seins. Der besondere Wert des Buches liegt darin, daß es praktische Hinweise sowohl für Eheleute wie Eheberater im Hinblick auf die Umbaustruktur gibt. *t». H. Kühne*

Aus ausländischen Zeitschriften

W. Banning: Opmerkingen over sociale gevolgen van automatisering (Bemerkungen über die sozialen Folgen der Automatisierung). In: Wending, Jg. 12, 1957, S. 641-656.

Nach einem Bericht des Internationalen Arbeitsamtes in Genf vom Sommer 1957 wird die Einführung der Automation und die dabei eintretende gesellschaftliche Umschichtung kein schweres Problem sein, solange die wirtschaftliche Expansion anhält. Der Verfasser meint, daß sich im ganzen die sozialen Spannungen

verschieben, daß sie aber nicht etwa verschwinden werden (geschulte Arbeiter rücken zum Mittelstand, die Kluft zu den ungeschulten wird vergrößert).

Daß eine zunehmende Stabilität eintreten wird, ist zu bezweifeln. Im Blick auf die Folgen kann Einführung der Automation nidit Sache der Unternehmer allein sein, sondern muß von den Vertretern der Arbeiter jeweils mitverantwortet werden. – Das soziale Klima in den Betrieben wird wohl besser werden. Um so ernster die Gefahr, daß Menschen mit ihrer Freizeit nichts Rechres anfangen - bzw. aus verschiedenen Gründen zu Doppelarbeitern (USA: moonlighring) werden. Hier nützt ein Verbot nichts, hier ist ein neues Ethos erforderlich; natürlich nicht in der geistliehen Ghetto-Haltung, in der man nur von den Dämonien der Technik spricht ...!

W. H. Kirkland: Needed: A 'Culture Ethic' (Gesucht: Eine »Kultur-Ethik«). In: The Christian Century, Chicago, 18. 12. 1957, vol. XXIV, No. 51, S. 1510-1512.

Man sollte nicht das überstrapazierte Schlagwort »Materialismus« gebrauchen, wenn man die jetzige amerikanische Lage beschreibt. Es droht vielmehr ein falscher »Spiritualismus«: z, B. schaffl die die Tiefenpsychologie ausnutzende Reklame (Motivation Research) einen unbewußten Wertkomplex im modernen Menschen. Die christliche Antwort darauf kann nicht in der einfachen Wiederholung dessen bestehen, was vor 50 Jahren von W. Rauschenbusch mit großen Auswirkungen auf die spätere amerikanische Wirtschaftspolitik als "social gospel" verkündigt wurde (»zwischen R. und uns stehen die unvergänglichen Beiträge der Brüder Niebuhr«); die Christen in den USA brauchen eine neue Kultur-Ethik, die sehr viel tiefer als jene ansetzen muß und nicht »programmatisch« sein kann> die aber doch helfen muß zu verstehen, welche Wirkungen die neue Kultur auf uns alle hat und wie ihr zu begegnen ist.

Bibliographie: Soziale Fragen, Beruf, Betrieb, Wirtschaft

1. Soziale Fragen

Bardey, Emil: Die Verbände und Vereine in der heutigen Sozialordnung. Soz. Welt 1956/3-4, S. 222 bis 243.

Bilbeimer, Robert S.: Theological Aspects of Rapid Social Change. The Ecumenical Review 1956, S. 163-171.

Boettcber, Erik: Die Sozialreform - ein unlösbares Problem? Die Neue Gesellschaft 1956/1, S. 16-25.

Bogler, Theodor: Liturgische Haltung und soziale Wirklichkeit. Maria Laach: Ars Liturgica 1957. 111 S., 3,50 DM.

Bouman, P.].: Kroniek van sociale literatuur, Wending 1957/1, S. 69-80.

Briefs, Götz: Verantwortung in der pluralistischen Gesellschaft. Zeitwende 1957/11, S. 729-738.

Carter, Paul A.: Dccline and Revival of the Social Gospel. New York: Corne1l1956. 265 S., 3.75 $.

Crespy, Georges: Une morale soeiale pour les ehretiens, Christianisme SociaI1957/9-10, S. 688-699.

Dahrendor], Ralf: Soziale Klassen und Klassenkonflikte in der industriellen Gesellschaft. Stuttgart: Enke 1957. 270 S., 24,- DM.

Die Gesellschaft,in der wir leben. Köln-Deutz: Bund-Vlg. 1957. 328 S., 6,80 DM.

Doornkaat, Hans ten: Die ökumenischen Arbeiten zur sozialen Frage. Zürich: GotthelI 1956. 274 S., 14 sfr.

Economic and Soeial Council. 7th Session. New York: United Nations 1956. 360 S., 13,- DM.

Gougb, J. W.: Social Contract. 2. Aufl. London: Oxford University Press 1957. VIII, 259 S., 30/-s.

Graaf, J. de: De vraag naar een nieuwe sociale ethiek. Wending 1956/10-11, S. 694-703.

Guzzetti, G. B.: Orientamenti di morale sociale. Rom: ACLI 1956. 120 S., 300 L.

Hecket, Theodor: Die evangelische Kirche in der modernen Gesellschaft. München: Ev, Presseverband f. Bayern 1956. 96 S., 2,80 DM.

Heintz, Peter: Soziale Vorurteile. Köln: Verl. f. Politik und Wirtschaft 1957. 218 S., 12,80 DM.

[wand, Hans: Stand und Sakrament; in: Verantwortung für den Menschen. Stuttgart: Kreuz-VI. 1957.

Karrenberg. Friedrich: Der Mensch und die Systeme; in: Verantwortung für den Menschen. Stuttgart: Kreuz-Vl, 1957.

Karrenberg, Friedrich: Einführung in die Literatur der evangelischen Soziallehre; in: Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. 2. Jahr. Tübingen: Mohr 1957.

Klüber, Franz: Grundlagen der katholischen Soziallehre. Offene Welt 1957, S. 110-119.

Kluth, Heinz: Sozialprestige und sozialer Status. Stuttgart: Enke 1957. 101 S., 10,50 DM.

Koenig, Samuel: Man and Society. New York: Barens & Noble 1957. 339 S., 1.45 S.

Lenz, Otto: Die soziale Wirklichkeit. Allensbach: Ver!. f. Demoskopie 1956. 59 S., 5,- DM.

Letts, Harold C. (Hrsg.): Christian Social Responsibility. Philadelphia: Muhlenberg Press 1957. 580 S., 4.75 S.

Müller, Karl Valentin: Sozialwissenschaft und soziale Arbeit. Berlin: Duneker & Hurnblot 1956. 26 S., 2,80 DM.

Müller, Lorenz: Zum sozialpsychologischen Profil des Managers. Gesellschaft -- Staat -- Erziehung *1957/8,* S. 361-371.

Murry, John M.: Love, Freedom and Society. London: J. Cape 1957. 253 S., *18/-s.*

Nadel, Sieg/ried Fr.: Theory of Soeial Structure, London: Cohen & West 1957. 159 S., *18/-s.*

Panikkar, K. M.: Die soziale Revolution im heutigen Indien. Universitas *1956/11,* S. 1137-1142.

Parsons, Talcott u, Smesler, N. J.: Eeonomy and Society, Chieago: Free Press 1957. XXI, 322 S., 6 $.

Poujol, Pierre: Le protestantisme Francais et la question sociale. Christianisme Social 1957/8–9, S.549-563.

Reigrotzki, Erich: Soziale Verflechtungen in der Bundesrepublik. Tübingen: Mohr 1956. 302 S., br. 19,80 DM, Lw. *23,40* DM.

Rohwer-Kahlmann, Harry: Sozialplan für Deutschland. Soziale Sicherheit *1957/10,* S. 289-293.

Rosenstock-Huessy, Eagen: Soziologie. Bd. I: Die übermacht der Räume. Stuttgart: Kohlhammer 1956. 334 S.

Schäfer, Wilhelm: Industriebetrieb und öffentlichkeit vor den sozialen Aufgaben der Gegenwart. Stuttgart und Düsseldorf: Ring-Vlg, 1956. 179 S., *15,80* DM.

Schelsky, Helmut: Die skeptische Generation. Düsseldorf: Diederichs 1957. 527 S.

Scheuble, Julius (Hrsg.}: Hundert Jahre staatliche Sozialpolitik. Stuttgartr Kohlhammer 1957. *603* S., 19,80 DM.

Schilling, Kurt: Geschichte der sozialen Ideen. Stuttgart: Kröner 1957. 411 S., 12,- DM.

Schreiber, Wil/ried: Sozialpolitik an der Wende. Kirche in der Welt *195712,* S. 219-230.

Steinbach, Ernst: Die Welt muß im Menschen heil werden. Stuttgarr: Seewald 1957. 248 S.

Tsanoff, R. A.: Social Morality and the Principle of justice. Ethics 1956.

Utz, Arthur-Fridolin: Die soziale Natur des Menschen. Freib. Zeitschrift f. Phil, und Theologie 1956/3, S. 3-20.

Vierhaus, Rudol]: Ranke und die soziale Welt. Münster: Aschendorf 1957. 260 S., kart. 17,- DM, Lw. 19,- DM.

\Vendland, Heinz-Dietridu Das Verständnis der Gesellschaft in der evang, Soziallehre. Offene Welt 1957, S. 121-130.

Wendland, H.-D.: Social Humanism and Christian Care, The Eeumenieal Review 1956, S. 127-142.

Wendland, Heinz-Dietridi: Das System der funktionalen Gesellschaft und die Theologie. Kerygma und Dogma 1956/2.

2. Beruf, Betrieb, Gewerkschaft

Abraham, Karl: Der Betrieb als Erziehungsfaktor. 2. Aufl. Preiburg/Br.: Lambertus 1957. 182 S.

Bednarek, Karl: Der Neo-Pauperismus. Forum 1956/33, S. 311-313.

Bender, Kurt: Die Führungsentscheidung im Betrieb. Sruttgarr: Poeschel1957. 128 *S.*, 12,50 DM.

Bienert, Walther: Der Freizeitberuf als sozialethisches Problem; in: Verantwortung für den Menschen. Stuttgartr Kreuz-V. 1957.

Bienert, Walther: Artikel »Arbeir« in: »Religion in Geschichte und Gegenwart« (RGG), Bd. 1, Sp, 534 bis 545.

Braun, S.: Die wachsende Freizeit in der industriellen Gesellschaft. Wirtschaftswiss. Mitteilung 1956, S. 274-281.

Chenu, M. D.: Die Arbeit und der göttliche Kosmos. Mainz: Grünewald-V. 1956. 184 S., 7,60 DM.

Collinet, Michel: Die Gewerkschaftsbewegung in der modernen Gesellschaft. Diegenes *1957/14-15,* S.207 bis 226.

Delekat, Friedrich: Der Christ und das Geld. München: Kaiser 1957. 86 S., 4,50 DM.

Die Gewerkschaften in der Bundesrepublik. Köln: Dt. Industrieverlag 1956. 217 S., 4,80 DM.

Die Kirche und die Welt des Arbeiters. Wien: Herder *1957.144 S.,* 38,- ÖS.

Dirks, Walter: Die freie Zeit. Gewerkschaft!. Monatshefte *1957/8,* S. 451-462.

Donatb, Martin: Betrieb und Familie - Feinde oder Partner. Die Mitarbeit *195712,* S. 76-91.

GardnerlMoore: Praktische Menschenführung im Betrieb. Köln-Opladen: Westdt. Verlag 1957. 269 S., 19,40 DM.

Graf, Otto: Leistungssteigerung und Arbeitszeit in medizinischer Sicht. Universitas *1957/10,* S. 1079 bis 1083.

Gruner, Erich: Luxus, Soziales Prestige und ehristliche Kirdie. Reformatio *1956110,* S. 531-541.

Jostock, Paul: Kollektive Kapitalbildung - oder Eigentumsbildung beim einzelnen? Die neue Ordnung *195714,* S. 219-225.

Jucker, Ernst: Die Arbeit ist keine Ware. Bern: P. Haupt 1957. 222 S., 15,80 DM.

[ungbluth, Adol/: Die Wissenschaft von der Arbeit. Gewerksdiaftl. Monatshell:e *195716,* S. 364-371.

Kieslicb, Günter: Freizeitgestaltung in einer Industriestadt. Dortmund-Lütgendortmund: Wulff 1956. 150 S., 6,- DM.

Kogon, Eugen: Die Jugend in der modernen Arbeitswelt. Gewerkschall:l. Monatshefte *195715,* S. 266 bis 273.

Marti, Eugen: Die moderne Arbeitswelt. Zürich: Zwingli 1956. 58 S., 2,75 DM.

Maurin, Wilhelm: Das Arbeitszeitproblem im Wandel der Zeiten. Gegenwartskunde *195612,* S. 63-73.

Maus, Hans: Von der Freiheit des Büromenschen. Deutsche Rundschau *1956/6,* S. 611-616.

Melcher, Hinrich: Führungskräll:e brauchen Entlastung. Stuttgart: Seewald 1956.268 S., 14,50DM.

Messiner, A. S. *J.:* La relazioni umane. La Civiltà cattolica 1957, S. 239-251.

MillerlForm: Unternehmung, Betrieb und Umwelt. Köln und Opladem Westdeutscher Verlag 1957. 308 S., 24,- DM.

Nell-Breuning, Oswald von: Politischer Lohn. Stimmen der Zeit *1956-57/4,* S. 251-263.

Neulob, Otto: Die deutsche Betriebsverfassung und ihre Sozialformen bis zur Mitbestimmung. Tübingen: Mohr 1956. 307 S.

Nipperdey, H. C.: Artikel »Arbeirerrecht« in: »Religion in Geschichte und Gegenwart« (RGG), 3. Aufl. 1957, Bd. 1, Sp. 569-574.

Popitz, Bahrdt, [üres, Kesting: Technik und Industriearbeit, Tübingen: Mohr 1957. 223 S., br. 21,60 DM, Lw. 25,- DM.

Popitz; Bahrdt, [üres, Kesting: Das Gesellschall:sbild des Arbeiters. Tübingen: Mohr 1957. 288 S.

Riesman, D.: Die einsame Masse. Einführung: H. Schelsky, Darrnstadt, Berlin-Frohnau, Neuwied: Luchterhand 1956. 504 S., 19,80 DM.

Siebrecht, Valentin: Arbeitsmarkt und Arbeitsmarktpolitik in der Nachkriegszeit. Stuttgarti Kohlhammer 1956. 259 S., kart. 13,50 DM, geb. 16,50 DM.

Sonntag kann Sonntag bleiben. Essen: Neuer Deutscher Gewerkschall:sverlag 1957. 40 S., 0,50 DM.

Storck, Hans: Die Zeit drängt. Berlin: Käthe Vogt 1957.165 S., 9,80 DM.

Thielicke, H.: Evangelische Theologie und soziale Betriebspolitik. Gewerkschall:!. Monatshefte *195617,* S. 423-426.

Thomae, H., E. Mansjeld u. F. J. Manthley: Jugendliehe in der Berufsbewährung. Stut.tgart: Georg Thieme 1957. VIII, 240 *S.,* 17,40 DM.

Triesch, Günter: Die Macht der Funktionäre. Düsseldorf: Rauch 1956. 480 *S.,* 19,80 DM.

Ungern-Sternberg, R. v.: Muttersdiafl und weibliche Berufstätigkeit. Stimmen der Zeit *1956-5715,* S. 341-347.

Utz, Arthur Fridolin: Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips. Heidelberg: Kerle 1956. 128 S., 13,40 DM.

Vexliard, Alexander: Le Clochard. Paris: Desclee de Brouwer 1957. 320 S., 1500 ffrs.

Wentee, Hans: Humanistische Bildung und Berufsleben. Universitas *1956/9,* S. 897-904.

Wünsch, G.: Artikel »Arbeitsethos« in: »Religion in Geschichte und Gegenwart« (RGG), 3. Aufl., Bd. 1, Sp. 560-563.

3. Wirtschaft

Agricola, Rudol/: Der gegenwärtige Stand der ökonomischen Wissenschall: in Westdeutschland. Berlinr Akademie-Verl. 1956. 62 *S.,* 4,20 DM-Ost.

Altheim, Franz: Utopie und Wirtschall:. Frankfurt a. M.: Klostermann 1957. 267 S., 7,80 DM.

Arno, Raymond: Die Dialektik des Politischen und des Wirtschaftlichen. Offene Welt *1957/51,* S. 518-522.

Arnold, H., H. Borchert und J. Schmidt: ökonomik der sozialistischen Industrie in der Deutschen Demokratischen Republik. 2. Aufl. Berlin: Die Wirtschaft 1956. XVI. 591 S., 12,50 DM-Ost.

Bergboltz; Ruth: Die Wirtschaft braucht die Frau. Darmstadt: Leske 1956. 427 S., 16,80 DM.

Bilheimer, R. S.: Ethische problemen bij buitenlandse hulp en de technische bijstand, Wending *1957/8,* S. 532-552 (vgl. Z.E.E. *1/1958).*

Birman, A. M.: Die Finanzen der Wirtschall:szweige der UdSSR. Berlin: Verlag Die Wirtschaft 1956. 13,50 DM-Ost.

Bismarck, Klaus v.: Die erweiterten Aufgaben des Unternehmers in der Gegenwart; in: Verantwortung für den Menschen, Stuttgart: Kreuz-V. 1957.

Boulding, Kenneth E.: Wirtschafts- und Sozialwissenschaften. Diogenes *1957/14-15,* S. 278-294.

Bräutigam, H.: Zuviel Staat in der Wirtschall:? Zeitschrift für Geopolitik 1957, S. 21-32.

Brepobl, Wilhelm: Industrievolk im Wandel von der agraren zur industriellen Daseinsform. Tübingen: Mohr 1957. IX, 400 S., 32,- DM, Lw. 36,- DM.

Bülow, Friedrich: Wörterbuch der Wirtschall:. Stuttgart: Kröner 1956. 610 S., 15,- DM.

CaUeja, Hernando: Enciclopedia Laboral para el trabajador espano!. Barcelona: Dux 1956. 300 S., 100 pts,

Der Arbeitsunfall und seine Ursachen. Düsseldorf: Ring-Verlag 1957.

Eicbler, WUU. Die Herausforderung des Geistes durch die Technik, Die neue Gesellschaft *1957/3,* S. 163 bis *170.*

Forstmann, Albrecht: Die Grundlagen der Außenwirtschaftstheorie. Berlin: Duncker & Humblor 1956. XVI, 418 5., 32,- DM.

Fotb, Werner: Marktwirtschaft und Wirtschaftslenkung. Gegenwartskunde 1956/1, S. 7-19.

Friedensburg, F.: Wirtschaftliche Probleme der deutschen Wiedervereinigung. Außenpolitik 1956, 5.757 bis 766.

Friedricb, Otto A.: Freiheit und Selbstverantwortung in der Wirtschaft der Zukunft. Baden-Baden und Frankfurt a.M.: Lurzeyer 1957. 20 5., *2,50* DM.

Goyder, George: The Relevance of Biblieal Justiee to Industry. Seotish Journal of Theology 1956, 5.264-277.

Heinrich, Walter: Wirtschaft und Persönlichkeit. Salzburg: Otto Müller 1957. 216 5., 68.- S.

Johnsten, Herbert: Business Ethies. New York: Pitman Publishing 1956. 354 5., 4.75 $.

Kahl, Joachim: Macht und Markt. Berlin: Duncker & Humblot 1956. *240* 5., 18,- DM.

Kautz, Heinrich: Religion - Kirche - Industrie - Menschheit. Die neue Ordnung 1957/4, S. *193-203.*

Krause, Walter: The International Economy, London: Contable 1956. 234 5., 35/-s.

Kuczynski, [ürgen: Studien zur Geschichte des Kapitalismus. Ber!in: Akademie-Verlag 1957. VIII, 246 5., 12,- DM-Ost.

Lebmann, Max Rudol/: Gerechtigkeit in der Wirtschaft. Nürnberg: Glock & Lutz 1956. *4,80* DM.

Martin, Al/red u.: Ordnung und Freiheit. Frankfurt a.M.: Knecht 1956. 345 S., *14,80* DM.

Müller, K. Valentin: Begabung und soziale Schichtung in der hochindustrialisierten Gesellschaft. Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag 1956. 135 S., *9,80* DM.

Munby, D. L.: Christianity and Eeonomie Problems. London: Macmillan 1956. *290* 5., *25/-s.*

Nell-Breuning, Oswald o.: Wirtschaft und Gesellschaft. Band 1: Grundfragen. Freiburg: Herder 1956. 462 5., *27,50* DM; Band 2: Grundfragen. Freiburg: Herder 1957. 435 S., 27,- DM.

Niebaus, Heinrich: Leitbilder der Wirtschafts- und Agrarpolitik in der modernen Gesellschaft. Stuttgart: Dr. H. Seewald 1957. 426 5., *19,80* DM.

Nordhoff, Heinz: Industrielle Wirtschaftsführung heute. Universitas 1958/1, S. *11-20.*

Ortlieb, Heinz-Dietrich (Hrsg.): Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Tübingen: Mohr 1956. 254 S.

Pfister, Bernhard: Deutsche Wirtschaft ohne Wunder. Hochland 1957. 5.437-450.

Poulhac, Fr.: Structures et perspectives eeonomiques du XX. siècle. Paris: Vrin 1957. *302* 5., *1500* ffrs,

Probleme der politischen Okonornie. Berlin: Akademie-Verlag 1957. 217 S., *9,50* DM-Ost.

Rich, Artur: Christliche Existenz in der industriellen Welt. Zürich: Zwingli-V. 1957. *208* 5., 12,- DM.

Röpke, Wilhelm: Der Preis der Prosperität. Universitas *1956/7,* S. 673-684.

Schelsky, Helmut: Zukunftsaspekte der industriellen Gesellschaft; in: Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. 1. Jahr. Tübingen: Mohr 1956.

Schweitzer, Carl Gunther: Von Lurher zur modernen Industriewelt. Berlin: Luther. Verlagshaus 1957. 91 5., *6,80* DM.

Suhr, Werner: Die Magie in der Wirtschaft. Stuttgart: Forke11956. 343 5.,24,- DM.

Thimme, Karl: Industrielle Revolution und Totalitarismus. Deutsche Rundschau 1957/4, S. 363-367.

Veil, Klaus F.: Das Wesen von Unternehmung und Unternehmer. Baden-Baden und Frankfurt a, M.: Lutzeyer 1956. 192 5.,14,- DM.

Vito, Francesco: Eeonomia e persona umana. Vita e Pensiero 1957/4, 5.238-240.

Weber, Adol/: Marktwirtschaft und Sowjetwirtschaft. 2. Aufl. München: Pflaum 1956. XVI, 483 5 , *15,60* DM.

Wendt, Sieg/ried: Sittliche Verantwortung als Grundlage freier Wirtschaft; in: Verantwortung für den Menschen. Stuttgarr: Kreuz-Verlag 1957.

Winkler, Arnold: Methodik der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Wien: Osterr. Bundesverlag für Unterricht 1956. 455 5., 17,-- DM.

Wittmann, Waldemar: Der Wertbegriff in der Betriebswirtschaftslehre. Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag 1956. 112 5., 11,60 DM.

Woytinski, W. S.: Menschliche und technische Faktoren der wirtschaftlichen Entwicklung. Gewerkschaft!. Monatshefte 1957/9, S. 554-559.

4. Automation

Bethouart, Andre: L'automation et I'opinion, Christianisme Soeial1957/9-10, S. 778-783.

Brandt, Leo (Hrsg.): Industrielle Rationalisierung 1957. Dortrnund: Verkehrs- und Wirtschaftsverlag 1957.177 5., *8,90* DM.

Einzig, Paul: The Eeonomie Consequences of Automation. New York: Norton 1957. 255 5., 2.95 $.

Fischer, Guido: Betriebswirtschaftliche Folgerungen aus der Einführung der Automation. Frankfurter Hefte 1957/8, S. 547-556.

Göttlicher, Erich: Entwiddungsmancen der Automation. Gewerkschaf1:1. Monatshef1:e 1957/6, S. 357 bis 364.

Hartmann, Georges: Die Automation und unsere Zukunf1:. Stuttgart: Poeschel 1957. 200 S., 19,80 DM.

Huhle, Fritz: Gesamtwirtschaftliche Wirkungen der Automation. Frankfurter Hefte 1957/10, S. 715 bis 723.

Levin, Howard S.: Die Automation und das Büro. Frankfurt a, M.: Nest-Verlag 1957. 340 S., 16,80 DM.

Siemens, Al/red: Die Automatisierung in der heutigen Industrie - ihre Möglichkeiten und ihre Grenzen. Universitas 1957/11, S. 1137-1146.

Zahn, Peter von: USA-Erfahrungen mit der Automation. Politische Meinung 1957/14, S. 15-30.

Bemerkungen des Schriftleiters

Es bedarf keines besonderen Hinweises darauf, daß das vorliegende Heft sich in erster Linie mit sozialen Fragen befaßt: diese Linie ist bis in die Buchbesprechungen und die Bibliographie sichtbar genug. Daß wir dabei zunächst vor allem soziologisches und historisches Material vorlegen, dürfte sachgemäß sein – gerade im Zusammenhang mit der so notwendigen Besinnung über das Verhalten der Christenheit gegenüber diesen Fragen in Vergangenheit und Gegenwart.

Der schon längst angekündigte und druckfertige Aufsatz des holländischen Philosophen C. *A. van Peursen* ist in unserer Zeitschrift der erste Beitrag zu dem dringenden Gespräch mit der heutigen Philosophie: wir hoffen, daß ihm recht bald weitere folgen werden. Seinetwegen haben wir den im letzten Heft angekündigten Beitrag unseres Mitherausgebers *H. van Oyen* über »Mann und Frau in der Bibel- noch einmal zurückgestellt: wir bitten dafür um Verständnis.

Nachdem nunmehr acht Hefte unserer Zeitschrift vorliegen, würde es den Herausgeberkreis sehr interessieren, etwas über den Eindruck zu erfahren, den unsere Arbeit bei den Lesern geweckt hat. Wir wären sehr dankbar, wenn Sie uns kurz mitteilen würden, welche Aufsätze Sie besonders interessiert haben (und natürlich auch umgekehrt: waren nach Ihrer Meinung bestimmte Beiträge vielleicht entbehrlich?) und welche Themen intensiver behandelt oder neu aufgegriffen werden sollten. *W. Sch.*

Für die kommenden Hefte sind u. a. folgende Beiträge vorgesehen:

H. oan Oyen: Mann und Frau in der Bibel

C. *J. Dippel: Christliche Existenz in der modernen wissenschaftlichen und technischen Welt*

K. H. Pfeffer: Die Verantwortung der Christenheit deutscher Sprache gegenüber den Ländern raschen sozialen Umbruchs

H. de Vos: Zur Frage der natürlichen Sittlichkeit

O. *Kaiser: Kameradschaft, Freundschaft, Bruderschaft*

H. Alivisatos: Kirche und nationale Interessen vom griechisch-orthodoxen Standpunkt aus

K. Kupisch: Pathos und Dämonie des Nationalismus

Christliche Existenz in der modernen wissenschaftlichen und technischen Welt"

VON CORNELIS JOHANNES DIPPEL

Eines der allgemeinen Probleme der heutigen profanen Welt hat der Nobelpreisträger A. V. Hill zutreffend »das ethische Dilemma des Physikers« genannt", Damit hängt der noch umfassendere Problemkreis »Kultur und Technik« zusammen, bei dessen Behandlung meist darauf hingewiesen wird, daß die gesellschaftliche Moral mit unseren wissenschaftlichen und technischen Fähigkeiten nicht Schritt hält!. Man sieht also um die wissenschaftlichen und tedmischen Tätigkeiten herum Wörter wie Ethik, Moral und ähnliches auftauchen. Dem kann die Kirche nicht gleichgültig gegenüberstehen. Aber dann stößt man sofort auf eine viel speziellere Frage, und dieser wollen wir uns nun vor allem zuwenden: Kann ein Naturwissenschaftler, dem Gott in jesus Christus begegnet ist, Naturwissenschaftler bleiben? Das Recht, diese Frage zu bejahen, ist in der Kirche immer wieder bezweifelt worden; das hatte zur Folge, daß man nun auch zu jenem allgemeinen »ethisehen Dilemma« und zum Problemkreis »Kultur und Tedinik« oft nichts Hilfreiches zu sagen hatte.

Zunächst wird es darauf ankommen, herauszufinden, wie das Problem eigentlich aussieht. Dabei muß uns vor allem die Frage interessieren, inwiefern die ethische Problematik etwas zu tun hat mit dem Verhältnis von *Glaube und Forschung.* Meine Hauptthese wird lauten:

Naturwissenschaft und Evangelium, Forschung und Glaube begegnen sich heute nicht nur im Begrifflichen, sondern mindestens ebenso stark in der Frage nach dem Ethos. In dieser Begegnung sehen sich beide, die Naturwissenschaftler und die Christen, heute der Gesellschaft und der Frage nach der Zukunft gegenübergestellt.

Im folgenden ersten Teil möchte ich untersuchen, wie die merkwürdige Zusammenstellung der Begriffe Ethik und Naturwissenschaft und die neue Situation zustande gekommen sind und wie jetzt die Problemlage aussieht; im zweiten Teil soll dann die existentiell-persönliche Frage gestellt werden, während ich im dritten Teil versuchen werde, etwas Zusammenfassendes zu sagen.

I. »Das ethische Dilemma», Naturwissenschaft und Gesellschaft

Naturwissenschaft eliminiert die Ethik

Die Griechen waren die ersten, die das Denken in Logik, Physik und Ethik aufgespalten haben. Seit Galilei geht die moderne Naturwissenschaft noch einen wesentlichen Schritt

---

* Nach einem Vortrag beim 8. Gespräch zwischen Physikern u. Theologen in Göttingen, 1.-3. Febr. 1957.

1. A. V. *Hili:* Das ethische Dilemma der Naturwissenschaft. Physik. Blätter 9 (1953), H. 3, S. 97.

2. Z. B. *Karl Mannheim:* Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus. Leiden 1934.

weiter, indem sie sich aus diesem bei den Griechen noch als Bündnis gedachten Verhältnis herauslöst. Seit Galilei wurde die Norm ihres Handeins das *Experiment,* seit Descanes die *Methode.* Magie, Mythologie, Tradition und Metaphysik wurden systematisch mittels des Zweifels, der Wahrnehmung und des auf Konsistenz gerichteten Denkens eliminiert. Wenn Ethik als allgemeine Regel und Norm für das Handeln definiert wird, dann kann man sagen: die *Methode* wurde die Ethik des Naturwissenschaftlers. Auch der Mensch wird eliminiert. Man erstrebt objektiv-zwingendes, allgemeingültiges Wissen, übertragbar und verifizierbar. Die Methode bestimmt, was gut ist; das Böse kommt gar nicht in Sicht. Diese Naturwissenschaftler hatten, nach *Dingle,* »nidit notwendigerweise einen von anderen Philosophen verschiedenen Maßstab der letzten Werte, sondern sie hatten eine andere Auffassung davon, wie das Ziel, *Sicherheit* in der Interpretation der Erfahrungen, erreicht werden könntes«, Das bedeutet: man sagte sich los von aller persönlich bedrükkenden Problematik der jeweiligen Gegenwart und schob die Lösung »wissenschafllich« hinaus in die Zukunft. Man war sich dabei durchaus dessen bewußt, daß eine Klärung des Verhältnisses des Menschen zu sich selbst, seinen Mitmenschen, seiner natürlichen Umgebung und den nicht-greifbaren Fragen der Vernunft, des Willens und des Gefühls vorläufig nicht erreichbar sei: ein notwendiger, großartiger Abschied von der Ethik!

Pascal war einer der ersten, die das heutige Problem vorausgesehen haben; er ging ins Kloster. In den christlichen Handbüchern der Ethik dagegen hielt man bis vor kurzem die uneingeschränkte Autonomie der Naturwissenschaften für etwas Selbstverständliches. Eine Konfrontation der Ethik mit der Naturwissenschaft wurde jahrhundertelang als irrelevant angesehen – im Unterschied zum Beispiel zur Medizin, in der der hippokratische Eid immer ein Gegenstand der Besinnung geblieben ist.

Merkwürdigerweise hat dieser Abschied von der Ethik zugunsren der Methode in der Naturwissenschaft eine »wissenschafelidie Haltung« und einen Berufsstil hervorgebracht, dem man einen hohen sittlichen Charakter nicht absprechen kann: Hingabe, Ehrlichkeit, Demut, Vorsicht, Ausdauer und dergleichen - eine Haltung, die man nicht nur bei den großen und erfolgreichen Forschern, sondern auch bei den »unbekannten Soldaten« der Naturwissenschaft findet.

Wir wissen alle, daß dieser Weg der Naturwissenschaft *von Horizont zu Horizont* geführt hat. Das Wichtigste ist aber: er hat einen Riesenerfolg gehabt, und *dieser Riesenerfolg ist das Ende der autonomen isolierten Naturwissenschaft.* jetzt, wird sogar ein naturwissenschaftlicher Berufseid diskutiert. Wie hat sich das zugetragen?

Der Erfolg. Zuerst eroberte sich der Erfolg *die* Häupter und Herzen des Publikums. Durch die Wissenschaft wurde zunächst in eine kleine Oberschicht, später aber auch in die großen Massen des Publikums ein säkularisierter Volksglaube über »die Wirklichkeit« getragen. Die Wissenschaft erhob den Anspruch, »vermittels ihrer Methode endgültig den abschließbaren Bereich des Wirklichen abstecken zu können. Der Säkularismus in der Wissenschaft ist also darin zu sehen, daß die durch den relativen Erfolg gerechtfertigten Methoden der exakten Wissenschaft als Objekterfassung ihren noetischen Erfolg als

3. Herbert Dingte: Tbc *Missing* Facror in Science, Inaugural Leerure 1947. Repr. *in:* The *Scientific* Adventure, London 1952, p. 2.

ontische Entscheidung setzen und das von ihnen Erfaßte mit dem Wirklichen überhaupt identifizieren wollen-«. Wir leben jetzt in einer Kultur, deren Gegenwart und Entwicklungsrichtung, das heißt deren Zukunft, bestimmt ist von diesem säkularisierten, realistischen Wirklichkeits- und Erfolgsverständnis. Und obschon die Naturwissenschaft inzwischen gelernt hat, sich von ontischen Rückschlüssen zu distanzieren, sind wir im ganzen noch weit davon entfernt, die von ihr ausgelöste Irrlehre wieder loszuwerden, ein Zustand einer gefährlichen zeitlichen Asymmetrie, der wohl nur durch eine neue Kultur gelöst werden kann!

Die Naturwissenschaft ist aber auch *gesellschafllich* ein Erfolg geworden. Wissen ist Macht. Wenn nun die Wirklichkeit durch die Naturwissenschaft abgesteckt werden kann, dann muß ja Macht über die Naturwissenschaft auch Macht über die Wirklichkeit (einschließlich des Publikums!) mit sich bringen. Deshalb stürzen sich heute die Politiker, die Unternehmer, die Militärs und die Manager der verschiedenen Ideologien auf die Wissenschaft, damit sie ihnen zu Macht verhelfe.

Grundsätzlich bin ich der Meinung, daß dieser historische Prozeß nicht nur notwendig war, sondern daß damit die Wissenschaft ihre Bestimmung erreicht hat. Sie ist ja nicht nur zur Orientierung in der materiellen Umgebung da, sondern auch zur Förderung des menschlichen Zusammenlebens in dieser Umgebung. Seit es Wissenschaft gibt, wurden ihre Erkenntnisse angewandt. Aber in den letzten Jahrzehnten haben wir die »Technik des Erfindens«, die Methode der Methode entdeckt: die Zusammenarbeit in den Laboratorien, den Tempeln der Wissenschaft. Folgerichtig stürzen sich Gesellschaft und Kultur nun nicht nur auf die Früchte der Wissenschaft, sondern auch auf ihre Quellen - eben auf jene Laboratorien und die in ihnen arbeitenden Menschen. Sie tun dies mit dem ganzen Spektrum ihrer kurzfristigen, eudämonistischen Ethiken, Dadurch ändert sich die ganze Lage, und man kann sich m, E. diese Änderung nicht einschneidend genug vorstellen, obwohl wir erst am Anfang stehen.

Fremdbestimmung der Naturwissenschaft. Es kommt eine Fremdbestimmung über die Naturwissenschaft. Das geht allmählich vor sich. Das wird daran am augenfälligsten, daß die naturwissenschaftlichen Forschungen mehr und mehr im Auftrage des Staates, insbesondere der Militärs, und der Industrie und immer weniger um ihrer selbst willen durchgeführt werden. Noch sind die Resultate der Universitätsforscher fundamentaler, universeller. Noch gibt es die wenigen, die sich nicht aus negativen Gründen (also *z:* B. um des Gehalts willen) der Forschung wirklich *widmen* - aber wie lange noch? Heute ist die Wissenschaft »arriviert«, sie wird *benutzt;* dafür muß man dankbar sein. Aber die Frage wird nun dringend: *wie* wird sie benutzt? Bleibt sie dabei Wissenschaft? Allenthalben finden Wettrennen statt um den Besitz von Wissenschaftlern, wissenschaftlichen Resultaten, Methoden, Argumenten - und auch um die Quellen der Wissenschaft, die man gern kontrollieren und sich dienstbar machen möchres.

---

4. *F. K. Schumann:* überwindung des Säkularismus in der Wissenschall:. Freizeiten-Verlag, Gladbeck, S. 28 ff.
5. Typisch hierfür ist der Satz des berühmten Steelman-Reports "Science and public policy" (Naturwissenschaft und öffentliche Politik, US Government Printing Office, Washington 1947), daß »die Sicherheit und das Gedeihen (prosperity) der USA heute mehr als je zuvor auf der schnellsten *Erweiterung* wissen-

Wenn diese Fremdbestimmung sich durchsetzt, werden die Wissenschafl:ler Beamte einer fremdbestimmten Wissenschaftsverwaltung. Dann ist die Zeit vorüber, in der sie Amtsträger der Wissenschaft selbst waren. Die Ethik jener Verwaltung aber ist abhängig von Marktmechanismen in der Gesellschaft, von politischen Situationen und von der Bürokratie. Sobald die Wissenschaftler sich dieser Fremdbestimmung entziehen oder sich nicht konformieren, entsteht das zu Anfang dieses Aufsatzes bezeichnete »ethisdie Dilemma« für sie: was tun *wir,* oder was tut die Gesellschaft mit unserer erfolgreichen operativen Orientierung und Beherrschung der Umwelt? Wissenschaft lehrt uns Methode, aber sie lehrt uns nicht, *was* wir tun sollens.

Kultur und Technik. Die Antwort auf diese Frage müßte eigentlich die Kultur geben. Denn die Wissenschaft bietet ja nur Möglichkeiten zum Handeln. Die Technik ist die Kunst, den günstigen Möglichkeiten Form und Gestalt zu geben. Aber was als »günstig« zu gelten hat, wird von der Kultur diktiert. Unsere Kultur jedoch versteht sich selber nicht. In kurzfristigem Eudämonismus versredet sie sich vor sich selbst - und findet gerade dafür in der heutigen Lebensform»Technik« ein sehr günstiges Mittel. Tatsächlich aber ist die Technik der Spiegel der Kultur; jede Kultur hat die Technik (und Produktion), die sie sich wünscht.

Was lesen wir in diesem Spiegel? Unsere Kultur möchte *alles,* was möglich ist. Das Bild im Spiegel zeigt: *Legio,* Dissipation unseres gesellschaftlichen Lebens ins Grenzenlose, ins Richtungslose, hinein in das Vergessen des Todes und der Natur als Feind. Legio heißt unser Daimon. Eudaimonie heißt unser Ethos. Und weil wir das nicht gern hören, sagen wir: die Technik ist unser Dämon, mit der Moral kommen wir so schnell nicht mit.

Wissenschaft und Technik stehen also heute in einer nihilistischen gesellschaftlichen Umwelt. Die Kultur versucht erfolgreich die Technik zu pervertieren. Und so entsteht nicht als prinzipielles, sondern als aktuelles Problem das ethische Dilemma der Naturwissenschaftler. Die Wissenschaft kommt rückkuppelnd in Resonanz zur Technik; die Technik kommt in Resonanz zur Kultur und Gesellschaft.

Durch das ethische Dilemma werden die Wissenschaftler vorläufig in eine *absurde Leere,* in einen Hohlraum geworfen. Nur eine ganz neue Kultur, das heißt eine neue Kunst des Zusammenlebens, ein neues Ethos, eine neue Ausrichtung auf die Zukunft könnte in diesem Dilemma eine Antwort geben. Wir haben sie vorläufig noch nicht. Sozial-politische

---

schaftlicher Kenntnisse beruhte, Infolgedessen wird nachdrücklich gefordert, daß mindestens 2% des Nationaleinkommens für Grundlagenforschung ausgegeben werden sollen. Tatsächlich haben die USA 1947 - ohne Atombomben-Projekt - 1160 Millionen Dollar für Forschungen ausgegeben, davon 625 Millionen im Regierungsauftrag, 450 Millionen in industriellen Laboratorien und nur 45 Millionen in Universitätslaboratorien! Allerdings wurden Universitäten und Industrielaboratorien zu etwa 2/3 an der zuerst genannten Summe beteiligt. Inzwischen sind alle diese Summen fast verdreifacht worden. - In manchen Laboratorien der Großindustrie wird zunehmend spürbar, daß die Forschungsergebnisse und damit auch die Mitarbeiter und deren interne Rangordnung nach Maßstäben des industriellen und kommerziellen Prestiges bewertet werden.

6. Vgl. dazu die Bemerkung G. *de Santillana* auf den «Rencontres internationale de Geneve 1952»: -Der Gott der Physiker ist da, um uns zu geben, was wir wünschen, aber nicht um uns zu sagen, was wir wünschen sollen« (in: L'homme devant la science, Neuchärel 1953, S. 123).

Verantwortlichkeit der Wissenschaftler ist keine Antwort". Denn trotz der gewaltig zunehmenden Zahl der Wissenschaftler werden sie in der Politik, in der Betriebsvenretung, in der Gesellschaft überstimmt.

Das Dilemma ist bekanntlich besonders augenfällig in der modernen Atomphysik. Beim ersten Atombomben-Experiment in der Wüste von New Mexico (1945) führte Oppenheimer einen Vers an: »Idi bin der Tod geworden, der Vernichter aUer Welten.« Bridgman antwortete: "Wenn einer Schuld fühlen sollte, dann ist es GOtt. Er legte den Tatbestand vor uns, so wie er ist.« Und in dem offizieUen Bericht heißt es: »Die meisten Anwesenden beteten - und sie beteten inständiger, als sie je zuvor gebetet hattens,« Bezeichnenderweise warf der amerikanische Soziologe Lewis *Mumford* den Atomphysikern jm Jahre 1954 vor, sie hätten sich benommen wie Schlafwandler; denn gerade als Theoretiker hätten sie dodi all das voraussehen können, was sich nun entwickelt hat. Sie hätten sich zuvor bei der jüdischen und der christlichen Theologie über das gefährliche Bündnis zwischen Macht und Hochmut belehren lassen sollen"!

Wir Naturwissenschaftler sind alle überzeugt von der Notwendigkeit der Forschungsfreiheit. Aber hier geht es gleichsam um die »Ethik des Rauchverbotes«: niemand wird es als eine wesentliche Einschränkung seiner Freiheit ansehen, wenn ihm verboten wird, in einem Benzinlager eine Zigarette anzuzünden. Mit der Naturwissenschaft sind wir in eine sehr ähnliche Situation gekommen. Es wird anscheinend höchste Zeit, daß wir uns überlegen, ob es nicht gut wäre, die Freiheit manchmal unausgenutzt zu lassen, bestimmte Forschungsgebiete einfach nicht zu betreten oder unsere Resultate nicht mehr zu publizieren, bevor die Machthaber der Gesellschaft - einschließlich der öffentlichen Meinung - das Bewußtsein entwickelt haben, daß unsere heutigen kulturellen Selbstverständlichkeiten nidit mehr zu den ungeheuren Kräften passen, mit denen wir spielen.

Das in diesem ersten Teil Erarbeitete kann man in folgenden Thesen formulieren:

1. Das ursprüngliche Programm der modernen Naturwissenschaft, die Ethik zu eliminieren, um so von der Frage nach dem Ursprung und der Bestimmung des Menschen absehen zu können und an ihre Stelle die Methode zu setzen, ist kraft der Erfolge der Wissenschaft von den verschiedenen Ethiken ihrer jetzigen Brotherren durchkreuzt worden, ehe es ganz zum »Ziele« kam. Die Wissenschaft droht die Gefangene einer polyvalenten, nihilistischen, turbulenten Kultur zu werden.

2. Die Naturwissenschaft ist dadurch bedroht, daß sie - ähnlich wie die Kirche - niemals gelernt hat, gesellschaftlich zu denken und sich zu vergegenwärtigen, daß sie sich selber nur erkennen kann als arbeitend in der Welt, das heißt in der Kultur. Teilweise denkt sie noch immer in den Kategorien einer selbständigen Idealwissenschaft. Deshalb sucht sie - wieder ähnlich wie die Kirche - die aktueUen Situationen mit Hilfe idealisti-

7. So z, B. *Hill,* a.a.O.

8. War Department Release on New Mexico Test, July 16, 1945, aufgenommen als Appendix 6 in dem berühmten Rapport von *H.* D. *Smyth,* Atomic Energy for Military Purposes (1946); die anderen Zitate sind dem Beitrag von Prof. van Meisen entnommen in: Freedom and Restrietion in Science and Its Aspects in Sociery, Leiden 1955, S. 176.

9. *Leiais Mum/ord:* Anticipations and Social Adjustments in Science, Vortrag in der American Philos. Soz., Bull. Atomic Scientists, Febr. 1954.

scher, generalisierender Begriffe in den Blick zu bekommen. Wo das nicht gelingt, bleiben Entscheidungen aus.

3. Die letzten verantwortlichen Wissenschaftler, deren Augen offen sind, wissen, daß sie in einem »ethisdien Dilemma« stehen, dessen mögliche Lösungen sie vorher aus den Händen gegeben hatten. Sie stehen daher in einer absurden Leere. Nur eine neue Kultur ist dieser Situation gewachsen'".

LI, Die christliche Existenz des Experimentierenden in der Welt. Evangelium und Kultur

Wir wenden uns nun der Frage zu: Kann ein Christ Naturwissenschafl: (und Technik) treiben? Kann er abstrahieren von Gottes-mit-Sein mit seiner Schöpfung? Es geht dabei, allgemein gesprochen, um das Verhältnis von Evangelium und Kultur. Dazu ist zunächst folgendes zu sagen:

1. Es ist eine gefährliche, sich immer rächende Denkweise, Kunst und Wissenschafl: definitionsmäßig als erworbene Errungenschaften aus der Gesamtheit des gesellschaftlichen Lebens herauszulösen und darauf dann den Begriff Kultur zu beschränken. Kunst und Wissenschafl: sind besondere Formen des »laborare« (des Arbeitens) und des Miteinander-in-der-Welt-Seins. Daher definiere ich Kultur als »Kunst des Zusammenlebens und Zusammengehens auf einem Weg«, in einer Richtung, krafl: der vorherrschenden Motive und Triebfedern. Dadurch ist das Erworbene nicht nur eingeschlossen, sondern auch unter die Frage gestellt: Was tut die Gesellschafl: damit, wohin ist sie auf dem Wege?

2. Auch das Evangelium kann man nicht zeitlos-prinzipiell - so als wäre es die Sache der Christen und der Kirche allein - aus der Gesellschafl: herauslösen; das kann man auch nicht mit den Christen und der Kirdie tun! Im Verhältnis von Evangelium und Kultur geht es stets um eine aktuelle Frage und um eine sich aktualisierende Antwort *in* der GesellschafI:. Dann stehen einander nicht etwa gegenüber der Reichtum der Kultur und die Armut des Evangeliums, sondern dann steht die schreckliche Armut unseres Zusammenlebens in der Welt dem Reichtum der Schöpfungstat Gottes und seiner Zukunfl: für uns gegenüber. Unsere Kultur jedenfalls zeigt keine Kunst des Zusammenlebens; wir haben nur statistisch eine Richtung wie ein Mückenschwarm im Winde, ganz anders als ein Vogelflug.

»Indem die Welt als Schöpfung verstanden wird, ist verstanden, daß die Welt ihr eigentümliches Sein nicht als ein in ihr selbst abzuschließendes ‚Wesen< hat, sondern unabtrennlich im Mit-Sein Gottes mit ihr[11].« Kann ein Christ etwa in methodischer Abstraktion von diesem Mit-Sein Gottes Naturwissenschafl: treiben? - *Pascal* ist ins Kloster gegangen. *Kierkegaard* hat in seiner Schrifl: -Reflexionen über Christentum und Naturwissenschafl:, geschrieben: »Der Mann der Wissenschafl: betet zum Beispiel ... Wie aber kann er denn innerlich beten, wenn sein Wesen in diesem Selbstwiderspruch zerspalten

10. Die Absurdität wird dadurch gesteigert, daß Wissenschaft und Technik heute einen sehr großen Beitrag zur Bekämpfung des menschlichen Elends in den Entwicklungsländern der Erde liefern könnten.
11. *F. K. Sdnemann:* Vom Geheimnis der Schöpfung (1937). In: Wort und Gestalt, Gesamm. Aufsätze, Lurher Verlag, 1956, S. 241.

ist? Und sofern er innerlich betet, ist zu fragen, wie er vom Beten übergeht zu seiner wissenschaftlichen Arbeit, es ist zu fragen, wie er als Mann der Wissenschaft sich selbst im Beten versteht und wie er als Betender es versteht, daß er Mann der Wissenschaft ist[12]?«

Wie versteht der Betende sich als Mann der Wissenschaft? Betend glaubt er, daß Gott, der einzige, dem Wirklichkeit in sich selber zugesprochen werden kann, der *verborgene* Gott ist. Gott-mit-uns ist der Gott, der seine Schöpfung erhält. Wenn Er seine Gedanken von ihr abzieht, bleibt kein Mensch und keine materielle Gestalt fortbestehen. Wir können darüber nicht materiell genug - und nicht geistlich genug denken. Begriffe reichen nicht aus. Der Glaube reicht nicht aus zur Umfassung. Selbst wenn niemand glaubt, sind Gottes Werke dennoch effektiv in der Bewegung Gottes mit den Menschen und mit dem Kosmos vom Anfang bis zum Ende, vom Paradies bis zum Gottesreich. Die Materie als Gestalt ist nicht autonom. Auch die Atome gehorchen Gottes Bewegung. Diese Bewegung ist aber eine Bewegung der Humanität, der Menschenfreundlichkeit Gottes (den Begriff im Sinne *Bartbs* zu verwenden). Seine Heilsgeschichte setzt sich durch bis zum Ende, bis zum Eschaton. Diese Bewegung ist verborgen wie Gott selber und das Eschaton,

Der Betende *glaubt* - weil es ihm durch Jesus Christus gesagt ist -, daß seine kreatürliche »Wirkewelt«[13] umgeben und durchwoben ist von einer prinzipiell unerforschbaren Schöpfungswelt, die vom Evangelium »Hirnmel« genannt wird: einer Schöpfungswele, in der Gottes Wille *geschieht* und die dadurch von dem uns zugänglichen Teil der Schöpfung unterschieden ist: der Erde, auf der Gottes Wille durch den Menschen geschehen *soll.* Weil die Schöpfungswelt, und was er Natur nennt, sich nicht seinem Denken und seiner Methode fügen, kann er *vermuten,* daß es in seiner Wirkewelt vieles gibt, das methodisch unerforschbar, vielleicht unerfahrbar ist, aber *da* ist. Er *weiß* jedenfalls, daß es in seiner Wirkewelt noch viel unbekanntes Erforschbares gibt, weiß aber auch, daß es viel Erfahrbares gibt, das nicht methodisch wissenschaftlich erforschbar ist, weil es in der Abblendung verloren gehen muß als Einmaliges, Einzigartiges. »Deshalb ist vieles wahr, was unwissenschaftlich ist[14].« Und er weiß bestimmt nicht sicher, was wesentlich entscheidend auf ihn wirkt, das sich Wiederholende oder das Einmalige.

Und so kann er zu der Einsicht kommen, daß er seine wissenschaftliche Wirklichkeit gewonnen hat durch fortgesetzte Reinigung und Abstraktion von der ihn umgebenden Wirkewelt. Durch seine *abblendende* Methodik wird von ihm nur das sich Wiederholende und Wiederholbare, nur das Gesetzmäßige und sich nicht Widersprechende, nur das sinnlich Wahrnehmbare und Mathematisierbare als *physikalische* Realität anerkannt, also als ein merkwürdiger *Eliminations-Rückstand* aus demjenigen, was der naive Mensch als Welt oder Natur sieht.

Und er *staunt,* daß mit seinem Eliminations-Rückstand aus dieser Fülle sich ein Schritt

---

12. S. *Kierkegaard:* Gesammelte Werke, 17. Abt. (übers. von E. Hirsch). Diederichs Verlag, S. 123 ff.
13. Mit diesem Wort schließe ich mich der Terminologie *F. K. Sdiumanns* an in: Wort und Wirklimkeit. Berlin 1951, S. 14 ff.: »Es bezeichnet das Umfangende, in und mit dem wir vom Ursprung unseres Daseins uns selbst vorfinden, insofern dies Umfangende auf uns wirkt und wir wiederum auf es - als die Welt, in der wir uns vor allem distanzierenden und dimensionalisierenden Erkennen schon im vorgeburrlidien Dasein -prakrisch, vorfinden.c
14. *E. Rosenstoek-Huessy:* Der Atem des Geistes. Frankfurt 1951, S. 184.

weiter in die Gegenwart tun läßt, daß er seine Erkenntnisse anwenden kann, daß also eine erstaunliche Korrelation besteht zwischen dem so unnatürlich vorgehenden Menschen und dem Objekt seiner Bemühungen und Befragung: der Natur. Dieses Staunen kann Anlaß geben zur Aufstellung verschiedener Naturphilosophien oder Erkenntnistheorien, aber - beim betenden Forscher bleibt es Staunen und bringt ihn zur Anbetung Gottes, der der Garant für die Beständigkeit und Erhaltung des menschlichen Geistes und der materiellen Welt, seiner Schöpfungswelt, des Menschen Wirkewelt und der physikalischen Wirklichkeit ist. So nimmt er seine Wissenschaft in Dankbarkeit hin wie ein täglich wiederkehrendes, da-seiendes Manna. »Es gibt« nicht Wissenschaft, sondern »Er gibt« Wissenschaft als Gabe und Aufgabe.

Wie versteht er als Wissenschaftler sich selber als Betender? Der betende Wissenschaftler glaubt - weil es ihm gesagt worden ist -, »trachtet am ersten nach dem Reich Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch alles solches (d. h, wonach die Heiden trachten) zufallen« (Matth. 6,33). Dies Trachten schließt ein, daß der Betende sich beugt vor der immer einmalig und nie spektakulär arbeitenden, objektiv nie wahrnehmbaren vollkommenen Liebe Gottes. Vollkommene Liebe ist von uns aus gesehen vollkommen unwahrscheinlich; Beständigkeit und Erhaltung der Liebe ist noch unwahrscheinlicher. Schöpfung und Erhaltung als Wohltat Gottes, das heißt als aneinandergereihte Liebestaten Gottes, sind von uns unheiligen Menschen aus gesehen unwahrscheinlicher als unwahrscheinlich. Das Wort Gottes aber lehrt uns, daß Gottes Liebes- und Gerechtigkeitsbewegung auch in seiner Gesetzlichkeit von Wunder zu Wunder treffsicher fortfährt in seiner Schöpfungswelt. Der betende Wissenschaftler steht auf und öffnet seine Augen in seiner eigenen Wirkewelt. Im Glauben sieht er sie plötzlich als die von Gott gewollte und zu Gott bewahrte Welt. Dadurch bekommt nun auch die von ihm aus dieser Wirkewelt eliminierte physikalische Wirklichkeit ihren rechten Ort: ihre abstrakten physikalisch-chemischen Wahrscheinlidtkeiren werden einerseits mit sehr hohen negativen Koeffizienten degradierr'" - andererseits werden sie gerade dadurch erhöht zu der aneinandergereihten Wunderreihe seiner Schöpfungswelt, die beständig ist in Gottes Liebe, Vergebung und Gnadenwille. Der betende Forsdier wird nun lernen, über seine Hybris zu lachen, die die Wahrscheinlidtkeiten der physikalischen Wirklichkeit mit der Wahrheit in Gottes Schöpfung gleichsetzen wollte. Andererseits kann er nun aber auch nicht mehr den düsteren Lehren des Determinismus oder des Zufalls verfallen. Seine Kategorien sind nun ins Wanken geraten. Er weiß sich durch das Wort nun aufgerufen zu Dankbarkeit und Freude, und in seiner Arbeit weiß er sich aufgerufen, *der Bewegung Gottes zu entsprechen,* das heißt also, um solche Entsprechung besorgt zu sein, wo immer er in seiner gesellschaftlichen und zeitlichen Gebundenheit sich in der Abweichung von der heilsgeschichtlichen Humanitätslinie Gottes befindet - und wo und wann müßte er das nicht von sich bekennen? Das heißt: sein Ethos, das im Glauben in jener Treue Gottes wohnt, wird zum Richtungssinn auf das Eschaton, auf die Bestimmung des Menschen im Reiche Gottes, in dem die Abgeschlossen-

15. Wenn wir vor Gott stehen, können wir ja nicht vor seinem heiligen Angesicht in uns bestehen, das heißt, dann können wir nicht Unserer und der Welt Stabilität eine normale Wahrscheinlichkeit zuerkennen. Und tatsächlich existieren wir doch alle vor Gottes Angesicht.

heit des Menschen von der vollkommenen Wirklichkeit aufgehoben und die Verblendung zunichte wird. Die Menschheit, welche auf und in der heilsgeschichtlichen Humanitätslinie Gottes leben sollte, soll existieren in der Führung eines »ruhigen und stillen Lebens«, weil Gott will, »daß allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntnis der Wahrheit kommen« (1. Tim. 2,1-4). Der betende Forscher weiß, daß alles, was ihm in seiner Wirkewelt durch das abblendende, objektivierende Verfahren als Wirklichkeit gegeben ist, in die Bewegung der menschlichen Liebe als gesellschaftliche Arbeit aufgenommen werden soll.

Wenn er dort im Glauben wirksam lebt und sich selber als Mensch kennt, ist er dankbar für die Verborgenheit Gottes; denn wie sollten wir unheiligen Menschen vor Gottes Augen unmittelbar bestehen können? Seine Verborgenheit ist unvorstellbare Gnade und Vorbedingung unseres menschlichen Bestehens überhaupt, samt Naturgeschichte, Naturgesetz und Naturwissenschaft.

Daher kann der Wissenschaftler gut beten für das tägliche Brot> für die Wirtschaft und die Ernte, auch wenn er etwa beim Tischgebet ganz gut weiß, daß sich dadurch die Menge der Vitamine und Kalorien nicht ändert, ja daß diese Vitamine auch ohne Gebet wirken können und mit Gebet vielleicht nicht - und daß dennoch sein Leben und Lebenkönnen völlig in Gottes Hand steht, auch das sogenannte materielle, physikalisch-chemisch Gesetzmäßige. Denn er kann jetzt glaubend dessen gewiß sein, daß *nicht* unsere durch Abblendung der Wirkewelt gefundenen Gesetze selbst ihre Wirksamkeit garantieren, sondern daß Gott in der Konstanz seiner Liebe, das heißt in der Konstanz seines treffsicheren einmaligen Erhaltens und Bewegens mit uns in seiner Freiheit der Garant aller Wirksamkeit und Unwirksamkeit in der Welt ist. Wir leben alle unter nicht-ausgekanntem Gesetz und nicht-wahrnehmbarem Wunder in unserer Wirkewelt, die umfaßt ist von Gottes Sdiöpfungswelt, das heißt, wir leben in der Gott-mit-uns-Welt.

So ist die Demut des betenden Forschers eine Potenzierung der Demut des Forschers überhaupt (freilich ist die letztere vielleicht in der neuen Situation der Wissenschaft im Abnehmen!) und die deutliche dankbare *Anerkennung, daß Gott verborgen ist.* Ein solcher Forscher ist sich dessen bewußt, daß zwischen der Zugänglichkeit der Wirklichkeit Gottes für die menschliche Wissenschaft einerseits und der »Zugänglichkeit« unserer menschlichen Wirkewelt für Gottes wirksames Mit-Sein andererseits eine große Asymmetrie besteht: unsere Wirkewelt ist ja nicht nur Gott »zugänglich«, sondern sie lebt von seiner Bewegung zu uns! Der betende Wissenschaftler kann sich deshalb nur wundern über Christen, die begrifflich meinen, Gott sei in Theologie, Kirche und persönlichem Leben mehr anwesend und vorfindbar als in der naturwissenschaftlichen Arbeit; auch wenn man meint, daß eine praktische positivistische Umschreibung dieser Arbeit, wie sie zum Beispiel *Jordan* öfter gegeben hat, eine angemessene Umschreibung ist[16].

Zuspitzung durch die eigenmächtige menschliche Abweichung von der Heilslinie in der Kultur. Es scheint, als ob wir *Kierkegaards* Frage beantwortet haben. Merkwürdigerweise kehrt aber diese existentielle Doppelfrage in aller Schärfe noch einmal wieder, wenn wir

16. VgI. *Pascual Jordan:* Der Positivismus in der Naturwissenschafe. In: Glaube und Forschung, 2 (1950), S.93.

sie auf den gesellschaftlichen und kulturellen Hintergrund des ersten Teiles dieses Aufsatzes beziehen; bei Kierkegaard selber spielen scheinbar die Realitäten von Gemeinde und Gesellschaft keine Rolle.

Der moderne Mensch mag einsam sein, frei ist er nicht: er ist gebunden in Gesellschaft und Kultur. In dieser Gebundenheit, das heißt in seiner Geschichte, befindet er sich mit seiner Wissenschaft nicht etwa von selbst auf der Humanitätslinie der Heilsgeschichte Gottes, sondern auf irgendeinem Punkte der gesellschaftlichen, stark *um die Heilslinie schwingenden historischen Kulturlinie*. Das Ethos der Kultur ist nicht eine Parallele zur Heilslinie, sondern es ist abweichend ausgerichtet: übermenschlich oder untermenschlich. Vielleicht läuft diese Linie noch in der Zone der Geduld Gottes, welche um die auf das Eschaton gerichtete Heilslinie liegt, vielleicht in stärkerer Annäherung an die außerhalb der göttlichen Geduldzone liegende Sphäre des Nichts. Hier irgendwo muß sich auch der Christ befinden, wenn er nicht in einem christlichen Getto lebt. Auf jeden Fall ist der betende WissenschafHer an das Ethos der Kulturlinie gebunden; er wohnt ja mit seiner gesellschaftlichen Existenz im Ethos der Kultur. Sein christliches Ethos aber wohnt in der Treue Gottes. Da das Ethos sein Richtungssinn ist, steht er also in einer gespaltenen Existenz!", Diese Gespaltenheit ist nur, ausschließlich *nur* auszuhalten, wenn er sie in christlicher Dienstbarkeit trägt. Christlicher Dienst ist die Lebensform, in der der Betende sich dem Königreich Gottes unterwirft. Das christliche Ethos, das dazu berufen ist, in der Kultur in der Entsprechung zur Bewegung Gottes christlichen Dienst zu üben, findet seinen Ansatzpunkt in der historischen Situation seiner Kultur und Gesellschaft, seine Richtlinie in der kürzesten Verbindungslinie zur Humanitätslinie der Heilsgeschichte Gottes[18]. Er ist Zeuge, Wegweiser, »Vortrecker«, und damit gibt er der Bewegungsrichtung der Kultur die notwendige Gegenspannung. Als solcher erlebt er den notwendigen Kompromiß als kompromittierend und als biblische »Trübsal« in Geduld (Röm. 5,3)[19].

17. Vgl. *E. Rosenstock-Huessy:* Der Atem des Geistes, S. 192: .Naturforscher sind Gespaltene, die dem ungespaltenen Menschen dienen,e

18. Im Rückblick auf die Diskussion während der Göttinger Tagung scheint es mir angebracht zu sein, daß ich nachdrücklich das Mißverständnis ausschalte, als ob meiner Meinung nach das christliche Ethos in concreto immer wüßte, wo die Humanitätslinie der Heilsgeschichte Gottes mit der Menschheit liegt. Wir kennen aus dem Evangelium nur die Knotenpunkte dieser Linie mit der Linie der Menschheitsgeschichte: die Heilstatsachen. In meinem Bilde (nur ein Bildl) spreche ich von einer Trägerwelle der Heilslinie, auf der die Wellenlinie der Kulturgeschichte superponiert ist. Aber obschon dies nur ein Bild ist und wir nicht angeben können, auch nicht im Bilde, wo und wie diese Trägerwelle sich ausspannt, soll damit nicht geleugnet sein, daß der Christ ratsächlich gleichsam »polarisierr« wird von der faktischen Bewegung Gottes, die ich im Bilde als Trägerwelle zeichne.

Es geht mir mit diesem Linienspiel nur darum, meinem Glauben Ausdruck zu geben, daß es eine unwiderstehliche Wirksamkeit Gottes auf Erden gibt, richtend und lösend (s Geredit und wahrhaftig sind deine Wege, du König der Heiden«, Offenb. 15, 3), zielend - durch die Krise der Kultur - auf die göttliche Bestimmung der Schöpfung in ihrer ganzen Stofflichkeit und Leiblichkeit (Offenb. 20-22), wo zuerst Gottes Urteile offenbar werden. Es ist schade, daß die Exegese der Offenbarung von Johannes von *Prof. Dr. K. H. Miskotte* (s Hcofdsom der gesdiiedenis«) niemals ins Deutsche übersetzt worden ist. Aber diese Exegese, aus der so vollkommen hervorgeht, wie am Ende aller Wege Gottes die *sichtbare* Gesralt steht, stand in meinem Bilde im Hintergrund als Beleg für den Glauben, daß die jetzt unsichtbare Linie doch materiell und gesdrichrlich, faktisch heilsgeschichtlich wirksam ist hier auf Erden.

19. Die holländische Ubersetzung des »tribulario« ist »verdrukking«, was besser ausdrückt, um was es sich m. E. hier handelt. Die Menge-Bibel übersetzt: Leiden in Standhafl:igkeit (holländisch: »volharding«),

So kehrt die Frage als gesellschaftlich-kulturelle Frage wieder. Ein betender Forscher oder Techniker kann niemals einsam in diesem Spannungsfeld wirken; er gehört der Kultur an; er gehört der christlichen Gemeinde an. – Aber leben wir Naturwissenschaftler wirklich existentiell in dieser Spannung, in der durch Dienstbarkeit ausgetragenen notwendigen Gespaltenheit, und lebt die Gemeinde, uns anerkennend, mit uns? In der evangelischen Praxis gibt es viele Gewohnheiten und Vorschläge, die im einzelnen tadellos motiviert sein mögen - und doch zeigt sich bei näherem Zusehen, daß man hier oft mit der einen Hand sogenannte Diakonie übt und zugleich mit der andern Hand unbewußt die Kräfte unterstützt, durch die die Diakonie unwirksam wird. In solchen Fällen ist also die Diakonie nicht umfassend genug auf das Heil gerichtet; rechte Diakonie soll immer umfassend Gegenwart und Zukunft vom Esdiaton her verbinden.

Unsere tatsächliche Lage ist aber heute die, daß die Suspension des Ethischen in der Wissenschaft zunehmend von der Kultur übernommen wird - der noetische Erfolg wird zur ontischen Entscheidung (siehe oben S. *130)!* Der Glaube an die Einheit der Schöpfung geht infolgedessen verloren - auch in vielen kirchlichen Kreisen. Man ist völlig Deist geworden - in und außerhalb der Kirdie. »Wir verstehen die Schöpfung schlechrhin als Wirkewelt, die von Gott als der prima causa verursacht wird. Es gibt aber keine radikalere Leugnung des Schöpfers und seiner Schöpfung als soldierw ...« Wir spielen uns mit den Möglichkeiten tot statt als christliche Forscher und Tedmiker uns dazu aufgerufen zu wissen, daß unsere Arbeit der Bewegung Gottes entspreche, Das würde in sich schließen eine von der Zukunft her bestimmte Gegenwartsbeschränkung auf das Notwendige und auf die Freude in und an der Schöpfung. Das Gute ist mit uns, kann nicht ethisch aktivistisch dargestellt werden. Dem Guten, das hier ist, können wir nur dienen in froher Akzeptierung des Weges der Menschenfreundlichkeit Gottes.

Das Experiment. Nun hat *K. F. von Weizsäcker* unsere Frage durch seine Analyse des Experiments zugespitzt. Ist das Experimentieren selber als Quelle der Möglichkeiten nicht eine prinzipiell gefährliche Lebensform? Von Weizsäcker schreibt: »Der wahre Christ und neuzeitliche Forscher sind darin von allen instinktiv oder mythisch gebundenen Menschen verschieden, daß sie allem Irdischen gegenüber frei sind. Erst wo nicht Umstände, Triebe oder Sitten mein Handeln und Denken bestimmen, sondern meine freie Wahl, kann ich Experimente machen.« Er fragt dann: »Aber warum gab es in der christlichen Welt bis zum Ende des Mittelalters keine Experimente-'P« Meine Antwort würde lauten: Weil es immer fraglich ist, ob es freie, wahre Christen gibt, und ob vielleicht nicht ein übermaß von Freiheit durch Renaissance und Aufklärung vermittelt werden mußte, um unfreie Christen zur Erkenntnis ihrer Freiheit zu bringen. Die Nichtchristen spielen in der Heilsgeschichte immer unter einer speziellen Berufung mit!

Von Weizsäcker antwortet aber: »Ich glaube, daß der Übergang von der liebenden zur rein sachlichen Erkenntnis der Grund ist. Können wir experimentieren, wo wir lieben?« - Hier bekommt die Frage *Kierkegaards* ihre schärfste, sachlichste Formulierung. Wir lieben immer nur »einzigartig«; *Rasenstode* aber sagt mit Recht: »Wer das Wort -einzigartig- ge-

20. F. K. Schumann: Wort und Wirklichkeit, S. 20 ff.
21. C. *Fr. von Weizsäcker:* Zum Weltbild der Physik. 6. Auflage, 1954, S. 169-183.

braucht, ist unwissenschaftlich« (im Sinne des englischen "science" = Naturwissenschaftljw. Von Weizsäcker spitzt seine Frage zu auf die Fragwürdigkeit der Anwendung der Naturwissenschaft auf den Menschen. Die Naturwissenschaft kennt ja das Du nicht. Wo aber müssen wir um der Liebe willen aufhören zu experimentieren? Er gibt keine Antwort, sondern bleibt bei der Frage stehen, und wenn ich ihn recht begreife, bleibt er letzten Endes auch stehen beim Zweifel gegenüber den nichtbiologischen Experimentens". Ich stimme ihm zu, wenn er sagt, daß es seiner Meinung nach keine allgemeingültige christliche Antwort gibt. Das Gebiet allgemeingültiger christlicher Antworten ist m. E. ziemlich klein, es ist nämlich *das* Minimum des Bekenntnisses, das zugleich ein Maximum ist. Diese Beschränkung sollte von der Christenheit allgemein akzeptiert werden! - Verwunderlich bleibt aber, daß es in der Welt überhaupt keine Antworten gibt *ohne* Anspruch auf Allgemeingältigkeit. Denn es gibt ja zweifellos allgemein *geltende* nicht-christliche Antworten in der heutigen Kultur. Wenn es schon in einer Frage wie dieser keine christliche Antwort gibt, sollte man als Christ doch sagen: in dubiis abstine! (Im Zweifelsfall: Hände weg!) Das würde für den Christen freilich das Ende der experimentierenden Wissenschaft sein.

Ich möchte antworten: Es *ist* möglich zu experimentieren, wo man liebt. Ich bin davon überzeugt, daß wir nicht generalisierend und doch sehr bestimmt sagen dürfen: Einige Berufene dürfen experimentieren, eben weil sie lieben. Man darf aus Liebe das Amt des Experimentierens auf sich nehmen. Wir sollen aber nicht unsere notwendigerweise objektivierende und abblendende Haltung der Gesellschaft übertragen, als sei sie *die* Methode, die allein zu Erkenntnissen führt.

Ich habe manche christliche Kollegen, die es sich verbitten, von gefährlichen Rückwirkungen der Naturwissenschaften auf die Kultur zu reden. Dennoch bin ich davon überzeugt, daß die heute weitverbreitete alles versachlichende Lebenshaltung den Menschen und Dingen gegenüber eine Rückwirkung einer pervertierten naturwissenschaftlichen und technischen Grundhaltung darstellt. Das hat zum Beispiel zu dem schrecklichen Mißverständnis geführt, daß man zwar ziemlich lange dressiert werden müsse, um sich in der Ich-Es-Haltung zurechtzufinden, daß aber die Ich-Du-Haltung keiner Einübung bedürfe, da man sie mit der Muttermilch einsaugen kann. In Wahrheit erfordert das Leben in der Im-Du-Haltung eine ungemein viel stärkere Einübung, Askese, fortschreitende Katharsis, Geduld usw, als die Erreichung irgendeines Niveaus in der Idi-Es-Abblendung. Es ist sehr bedauerlich, daß diese Einsicht nicht einmal in den Kreisen christlicher Naturwissenschaftler Raum gewinnt - ganz zu schweigen davon, daß in unserer kulturellen Erziehung fast alle Energie auf die Einübung in das objektivierende Verhalten verwandt wird. Das Interesse, das man der Ich-Du-Haltung widmet, ist meist nur oberflächliche Spielerei und dem witzigen guten Einfall, der Improvisation oder der Predigt überlassen. Wenn uns das deutlich ist, merken wir vielleicht, wie weit wir heute von der Schlußfolgerung *von Weizsäckers* entfernt sind, der sehr prägnant schreibt: »Solange dem Forscher die Aufmerksamkeit auf das Menschliche bei seinen Experimenten nicht ebenso selbstver-

---

22. E. Rosenstock-Huessy, a.a.Oi, S. 184.

23. Ich erinnere daran, daß dieser Vortrag *vor* der exemplarischen Antwort von Weizsäckers in der Erklärung der 18 Atomgelehrten gehalten wurde.

ständlich geworden ist wie die Sauberkeit in der technischen Durchführung, kann von der Wissenschaft kein Heil kommen. Es kommt auf eine Sinneswandlung an.« Dies schließt rn. E. freilich nicht aus, daß das Ich-Es-Verhalten des Experimentierenden ein notwendiges Verhalten ist, das auch aus Liebe und in Liebe geübt werden kann.

Ich-Es und Ich-Du. Das zuvor Gesagte darf nicht so verstanden werden, als wollten wir das Ich-Es-Verhalten zugunsten eines idealisierten bequemen Ich-Du-Verhaltens in Verdacht bringen, weil uns das Ich-Es-Verhalten heute aus verschiedenen Gründen unheimlich ist. *Buber* anerkennt ja ganz mit Recht *beide* Grundworte: »Das Ich-Es ist das Grundwort der Erfahrung, der Wahrnehmung, der gegenständlichen Tätigkeit .., Die Welt der Erfahrung gehört dem Grundwort Ich-Es zu. Das Grundwort Ich-Du stiftet die Welt der Beziehungw,«

Der betende Naturwissenschaftler soll sich aus seiner Welt der nicht zu stiftenden sondern der seienden Beziehungen (Schöpfungswelt, Unerforschbares usw.) durchringen zur methodischen Ich-Es-Haltung, weil er sich geboren und berufen weiß in eine Welt, in der er keine Beziehungen zu stiften hat, sondern in der menschliche Beziehungen gegeben sind, die er anzuerkennen hat, und in der Beziehungen zur Natur verschlossen sind, deren Verschlossenheit er durchbrechen soll. Dann soll er sich von dem Ich-Es-Verhalten in Demut wieder durchringen zur Welt der Beziehungen, also vor allem der Beziehungen zu seinen Mitmenschen. - Die direkte Beziehung zur Natur ist ihm verschlossen. Diese Verschlossenheit soll er als notwendige Erfahrung erleiden, als Dornen und Disteln. *Gott selber* hat ihm das Paradies verschlossen: nun soll er im Schweiße seines Angesichts, im Ich-Es-Verhalten experimentierend, durch Schaden und Schande weise werden. Diese Verschließung *ist* Segen in der Form eines Fluches für den Menschen, der kein Gott ist und dennoch sein will wie Gott und wissen möchte, was gut und böse ist. Erfahrung, die nicht Schein auf Schein häufen will, muß abblenden. Sie muß sich selber mißtrauen. Daher die drei- oder siebenfache Ablesung im immer besser gereinigten Experiment». *Buber* hat mit Recht betont, daß *alle* Erfahrung, auch die innere, geheime Erfahrung, sich im Ich-Es-Verhalten abspielt. Und wir brauchen Erfahrung. Wir sind dazu verflucht, und das heißt: gesegnet. Auch Gott experimentiert mit uns! Freilich: "Wenn Gott experimentiert, setzt er uns der Gefahr aus, daß unser Herz nicht antwortet. Gewiß, auch wir setzen das Material in der Feuerprobe unserer Forschungen der Gefahr aus, aber wir tun es in geistigem Hochmut: das Meerschweinchen mag sterben! – Aber Gott will nicht den Tod des Sünders. Das ist der Unterschied zwischen seinen und unsern Versudient".«

Handelt der mit der Natur ringende, oft leidende und untergehende Forscher notwendig ohne Liebe? Gewiß: er zahlt mit einem Verlust, nämlich mit dem Verlust des Einmaligen und Einzigartigen, das nicht Schein ist. Er gewinnt dafür die Erkenntnis von Gestalten,

---

24. Martin Buber: Ich und Du. In: Die Schriften und das dialogische Prinzip. Heidelberg 1954.

25. E. Rosenstock-Huessy: Der Atem des Geistes, S. 183, sagt dazu sehr treffend, »daß die moderne Physik das Verhalten der Magie umkehrt. 1m Altertum wurde Wort oder Formel drei- oder siebenmal wiederholt, dadurch wurde der Zwang auf *die* Außenwelt unausweichlich sichergestellt. Wir wiederholen nicht die magische Formel, sondern die Ablesung. Das heißt, unser Argwohn des Ungehorsams richtet sich nicht auf die Außenwelt, sondern auf unsere eigenen Sinne.«

26. Ebd., S. 254f.

Regeln, Ordnung und Gesetzen in einem erforschbaren, geschlossenen Gegenüber. Er weiß, daß nur die menschliche Wissenschaft selber Garant ist für die *Form* dieser Gesetze, aber er weiß auch, daß diese nicht nur noetische Bedeutung haben, sondern auch »praktische«, das heißt, *wir,* die Menschen, können damit weiter arbeiten. Wir können, wir *sollen* experimentieren, denn damit können und sollen wir *bauen* und *machen.* - Unser Auftrag ist also nicht, ein Bild der »Wirklichkeit« zu schaffen, um sie zu beherrschen. Den Auftrag an Adam vor dem Fall, die Erde zu beherrschen, sollte der Adam nach dem Fall nicht zu leicht auf sich beziehen: der erste Adam hat ihn bestimmt nicht so herrisch-gierig gehört, wie dies der gefallene Mensch tut. Wirklich geherrscht hat der zweite Adam, Christus - auch über die Natur: er hat die Winde bestraft, die Kranken geheilt, das Wasser war ihm ein Weg. Er brauchte keine Narurwissenschafl, Wir aber sind nicht Jesus Christus. Wir experimentieren, weil wir bauen, machen, wohnen und leben sollen - aus Liebe und liebend.

So steht also der experimentierende Naturwissenschafller stellvertretend an der »objektiven« Front. Ich-Es und Ich-Du sind zwei notwendige, einander nidit ausschließende Grundhaltungen, die in der Arbeit zur Synthese gebracht werden sollen. Wenn der Forsdier mit seinen Resultaten in die Beziehungen zurückkehrt, dann wird er spüren, daß wir Menschen selber - und nicht Gott - diese Beziehungen abgesperrt haben. Nun setzt eine Arbeit ein, die ganz anderer Art ist als jenes Experimentieren, Bauen, Machen usw.: eine Arbeit zweiter Art, nidir um Beziehungen zu stiften, sondern um gegebene Beziehungen anzuerkennen, wieder zu öffnen, gebahnte Wege wieder zu finden. Wir können die Panzer durchbrechen, mit denen wir vom Du getrennt sind: Ich kann in Kommunikation mit dem Du leben und so jene inneren Erfahrungen gewinnen, die allein in der Begegnung mit dem Du gewonnen werden können. Wo sie fehlen, sind wir innerlich leer. Im Ich-Du-Verhalten sollen wir uns selber dem andern aus Liebe in Dienstbarkeit unterwerfen. Die Arbeit der ersten Art - in Wissenschaft und Tedmik – ist notwendig als materielle Vorbedingung für die ungeheure Menge Zeit, Askese, Katharsis, welche erforderlich ist für die Arbeit zweiter Art in der Ich-Du-Beziehung. Schließlich experimentieren, bauen und machen wir ja (als homo faber), weil wir *zusammen* wohnen und leben und miteinander verkehren dürfen in Anerkennung und Freude, in Freiheit und Gemeinschaft – in menschlicher Arbeit erster und zweiter Art, und das alles zusammen ist dann »gerade kein Schaffen, sondern eine Bewegung innerhalb der geschaffenen Welt, und auch kein Regieren, sondern die Ausführung einer göttlichen Anweisung«.

Es zeigt sidi also, daß Ich-Es und Ich-Du als Grundworte nur ungefährlich sind von einem tieferen Grundwort aus: *Agape,* Gottes alles tragende Liebe. Die Schwierigkeiten, von denen wir ausgingen, liegen nicht im Experimentieren, sondern in dem Versagen der Synthese. Sie entstehen überall da, wo wir uns nicht von dieser Liebe tragen lassen und infolgedessen *nicht von einer mitmenschlichen Gemeinschaft aus und nicht auf eine mitmenschliche Gemeinschaft hin arbeiten.*

Der betende Forscher findet sich also nicht *in* seiner Arbeit, nicht im Laboratorium christlich geurteilt, sondern in jener Gemeinschaft (bzw. Gesellschaft), von der aus er ins

27. K. Barth, Kirdil, Dogmatik, III/4, S. 544 ff.

Laboratorium geht und in die er nach der Arbeit zurückkehrt. Freilich wird die Perversion unserer ganzen Lage noch dadurch gesteigert, daß gerade die Laboratorien und Betriebsgemeinschaften für die menschliche Zusammenarbeit ungemein günstige Chancen bieten – oft bessere, als sie heute zum Beispiel in der Kirche gefunden werden –, daß diese sozialen Institute aber in einer unsozialen Kultur stehen, in der die Fremdbestimmung beherrscht wird von merkwürdigen gesellschaftlichen Automatismen wie Markt, Bürokratie und gesellschaftliche Süchtigkeit. Es genügt, an das Kapitel "managing of industrial human relations" (Lenkung zwischenmenschlicher Beziehungen in der Industrie) zu erinnern - jenem Machen menschlicher Beziehungen zum Zweck der besseren Ausnutzung des Menschen!

Als Schlußthese also: Kein Mensch, besonders kein Christ, auch kein Theologe und keine Kirche können sich aus der im ersten Teil gezeichneten »absurden Leere« in eine Verwerfung der naturwissenschaftlichen Arbeit, der »physikalischen Welt«, des Experimentierens, des homo faber flüchten.

Die *scheinbare* Unlöslichkeit im Gebiet der existentiellen Arbeit entsteht, 1. weil die Kultur die Situation der geforderten Synthese verfehlt, 2. weil die Mehrheit der Naturwissenschaftler, seien sie Betende oder nicht, dieses Verfehlen nicht spürt, 3. weil die Naturwissenschaftler und die Kirche nicht gelernt haben gesellschaftlich zu denken, 4. weil man nicht anerkennt, wie schwer die kulturelle Arbeit am Ich-Du-Verhältnis ist. - Das heißt: Die Unlöslichkeit ist aktuell, nicht prinzipiell. Unlösbar wird und bleibt das Dilemma nur, wenn wir es begrifflich, prinzipiell, generalisierend und gesetzlich lösen wollen.

III. Die mögliche Unmöglichkeit der Lösung

Die Unmöglichkeit. Wenn es nach unseren Ausführungen (im zweiten Teil) den christlichen Naturforschern geboten ist, Wissenschaft und Technik als methodische Arbeit zu akzeptieren, dann spitzt sich das »erhische Dilemma« und die Problematik der »absurden Leere« (Teil I) jetzt für sie aufs schärfste zu. *Von Weizsäckers* Satz: »Von der Wissenschaft kann kein Heil kommen, solange dem Forscher die Aufmerksamkeit auf das Menschliche bei jedem seiner Experimente nicht ebenso selbstverständlich geworden ist wie die Sauberkeit in der technischen Durchführung« muß ja für ihn viel peinlicher sein als für seine nicht glaubenden Kollegen. Unter »Heil« kann er ja unmöglich so etwas wie materiellen Besitz oder biologisches Maximalfunktionieren verstehen; das Wort »menschlich« ist für ihn nicht abzulösen von dem Geheimnis des Menschen und der Gemeinschaft, die in Gott ruht und nur vom Eschaton her qualifiziert wird. Und so sieht er wohl auch deutlicher als andere: *die geforderte Selbstverständlichkeit ist nicht da.* Das bedingt die gesellschaftliche Unlöslichkeit, vielleicht nur vorläufig, aber jedenfalls heute und morgen. Es sind ja die Selbstverständlichkeiten, die eine Kultur charakterisieren; welcher Art sie in unserer Kultur geworden sind, sahen wir oben (Teil I). Dabei ist nun das Merkwürdige, daß keineswegs alles, was für diese Kultur bezeichnend ist, verurteilt werden kann. Dadurch, daß es so vieles gibt, für das wir nur dankbar sein können, wird in dieser Lage aber die scharfe Problemstellung ungemein erschwert. Es geht ja nicht

um ein Pro und Kontra in dieser oder jener speziellen technischen Entwicklung - etwa Fernsehen, Mechanisierung oder Automation. Es geht um die Richtung und das ihr entsprechende Unterscheidungsvermögen überhaupt: um das also, was ganz selbstverständlich sein sollte. Weil dies einer ausgesprochenen Richtungslosigkeit gewichen ist, die zur kulturbestimmenden Selbstverständlichkeit wurde, kann heute nicht einmal das Problem scharf erkannt werden: solange diese Lage anhält, ist an seine Lösung begreiflicherweise nicht zu denken!

Für den Christen ist es besonders erregend zu bemerken, wie stark auch ein großer Teil des westlich-christlichen Denkens heute durchtränkt ist von kulturbestimmten Selbstverständlichkeiten, die teilweise positiv unevangelisch sind, teilweise verhindern, daß positive evangelische Weisungen und Elemente konstitutiver Art Verstehen und Aufmerksamkeit finden. So sprechen wir zum Beispiel - merkwürdigerweise auch in der Kirche - heute mit Vorliebe von dem *»mündigen Menssben«,* der »mündigen Welt«, der »verantwortlichen Gesellschaft« usw. - Wenn wir nüchtern und realistisch blieben, sollten wir jedenfalls in der Kirche nur von *»exzentriscber Mündigkeit«* sprechen - wissend, daß dies fast eine contradictio in terminis ist. Die nüchternen Soziologen sprechen lieber von der »funktionellen« Verantwortlichkeit und der »funktionellen« Mündigkeit. Dem einsichtigen Naturwissenschaftler wird jedenfalls klar sein, daß *er* in seinem ethischen Dilemma nicht als Mündiger dasteht. Im Blick auf die Änderungen der letzten 25 Jahre muß er sich fragen: Wie wird die Welt in fünfzig oder hundert Jahren aussehen? Durch die Wissenschaft und das systematische Experiment tauchen immer neue *Möglichkeiten* auf - hunderttausend Richtungen werden nun angeboten. Und gerade jetzt versagt die Ethik, und infolgedessen laufen wir wahllos allen Möglichkeiten nach ... Soll das ein Zeichen von Mündigkeit sein? Lange Zeit haben die Ethiker uns gelehrt, es komme gar nicht darauf an, was man tut, sondern nur darauf, mit welcher Gesinnung man arbeitet. Heute aber ist das »Was« der Arbeit überaus problematisch geworden. Wir verfügen in unserer hoch-energetischen Gesellschaft über Mittel, die noch unsern Großvätern absolut phantastisch erscheinen mußten[28]. So können wir einerseits immer müheloser die Früchte

28. Ober welche Kräfte wir heute verfügen, wird klar, wenn wir das, was Presse, ökonomen und Politiker als die dringend nötige Industrialisierung bezeichnen, genauer als »den Griff der modernen Gesellschaft nach Energie- beschreiben. In der primitiven agrarischen Gesellschaft verfügt der einzelne Mensch nur über eine Leistungsfähigkeit von 0,1 Pferdestärke oder ungefähr 73 Watt. Er nimmt täglich etwa *3000* kcal an Nahrungsenergie auf, und wenn er 10 Stunden hart arbeitet, entspricht seine Arbeit *600* kcal oder *0,7* Kilowattstunden. In der modernen Gesellschaft verfügen wir aber pro Person und Tag dank der technischen Energiegewinnung über *60000* kcal; in den USA sogar über 147000 kcal. (Die Zahlen beziehen sich auf 1952; sie sind umgerechnet nach Angaben der Conf. on Peaceful Uses of Atomic Energy, Bd. 1, 1956, S. *18-20.)* Wenn ich mit einem Nutzeffekt der technisch verfügbaren Energie von im Mittel ungefähr 300/0 rechne, bedeutet das, daß in Westdeutschland jedermann - vom Kind bis zum Greis - über das Äquivalent von 30 Sklaven verfügt, die für ihn arbeiten, ohne zu essen; pro Familie darf man mit 120 Sklaven rechnen. In Amerika sind es pro Person 90 und pro Familie 320 Sklaven. Zwar wird es immer schwieriger, Hilfskräfte zu bekommen (Krankenpflegerinnen z. B.), jedoch genießt jede Familie die Arbeit von *120* Sklaven, um ihr Leben mit den Annehmlichkeiten zu umgeben, an die sie sich heutzutage gewöhnt hat. Wir möchten den amerikanischen Standard erreichen, die Amerikaner den ihren verbessern. Das bedeutet: hochenergetische Gesellschaft, mit anderen Worten Industrialisierung! Dabei wissen wir jetzt, daß eine hochenergetische Gesellschaft sich von den früheren agrarischen Kulturen durch eine in vieler Hinsicht überaus große Labilität unterscheidet. Das einzige Mittel zur Stabilisierung - nur in

der Technik genießen (das ist vermutlich der Grund dafür, daß wissenschaftliche Berufe zunehmend über Nachwuchsmangel klagen: jeder weiß, daß *ihre* Arbeit nicht leichter werden wird) -, andererseits können ganze Kulturbereiche in kürzester Zeit durch die uns zur Verfügung stehenden Energiemengen vernichtet werden. Wir stehen in einer *kulturellen* Krise von apokalyptischen Dimensionen, *in* einer neuen, noch nie dagewesenen Situation. Eine solche kulturkritische Erkenntnis kann nun freilich die Lösung nicht bringen, aber vielleicht bringt *sie* doch den *Einstieg* in die Lösung. Gibt es Anzeichen für *eine* Lösung *in* unserer Kultur?

Der junge *Marx* hat in seiner Entfremdungstheorie die Entwicklung jedenfalls vorausgesehen. Und er hat am schärfsten eingesehen, daß nur eine gemeinschaftliche Lösung möglich ist. Der Marxismus hat aber die Gegenwart der Zukunft geopfert, anstarr die Gegenwart von der Zukunft her bestimmen zu lassen.

Von den Naturwissenschaftlern und Technikern ist wenig zu erhoffen. Die meisten entgehen dem Vorwurf nicht, unter welchem diese ganze Kultur steht: »sie wissen nicht, was sie tun« - sie haben kaum Zeit, darüber nachzudenken! Die wenigen aber, die die Gefahren sehen, werden sich als »Staarsbürger« (wie *Hill* möchte) nie durchsetzen können; ich erwähnte schon, daß sie ja immer in der Minderheit bleiben werden (oben S. 133).

Von der Moral unserer Kultur haben wir ebensowenig zu hoffen; W. *Kamlahs* Urteil über ihr Versagen scheint mir jedenfalls berechtigt zu sein.

Kann die Kirche etwas in dieser »absurden Leere« sagen? Sagen wohl! Aber was nützen uns gerade hier übereinstimmungen in begrifflichen Glaubensformulierungen, wenn sie neben einem ganz weltlichen Ethos stehen? Manche Christen scheinen der Meinung zu sein, es komme heute nur darauf an, mit Hilfe eines ethisch-evangelischen Wahlprinzips unter den Möglichkeiten, welche die Naturwissenschaft uns anbietet, die rechte Auswahl zu treffen. Wenn es ein solches Prinzip gäbe, würden wir es doch nicht recht anwenden können, da wir ja verlernt haben, Entscheidungs-Situationen als solche zu erkennen. Es sind ja die geläufigen Selbstverständlichkeiten der Kultur, die uns dazu bringen, an den Entscheidungen vorbeizulebenw, Aber es gibt kein solches Wahlprinzip. *Die* Agape ist kein Prinzip, sondern ein Grundwort, durch das man sich in seiner Existenz nur herausrufen lassen kann zur Verabschiedung des begrifflichen, statistischen Verhaltens der Kultur. Es könnte sein, daß das moderne Mißtrauen gegen die Kirche verriete, daß die Menschen im Westen sich dessen bewußt sind, mit Begriffen, Formeln und Prinzipien selber besser Bescheid zu wissen, und daß sie sich deshalb hier mit Recht als mündig ansehen. - Es ist überaus peinlich zu hören, *wie* unter Kirchenleuten gejammert wird über »die Welt, die im argen liegt«, und zugleich zu beobachten, wie dieselben Kirchenleute mit ihrem Ethos den Prinzipien eben dieser Welt treu sind.

Und so gibt es vorläufig keine Hilfe in der Kultur. Es ist schwer, für das ethische

---

ökonomischer Hinsicht - scheint immer weitere Expansion zu sein. Politisch ergibt sich eine ständig zunehmende Ungleichheit der Macht- und Energieverteilung in der Welt und daher wachsende Bedrohung der regional gewonnenen Stabilität.

29. Ich erinnere daran, daß ich unter Kultur immer verstehe: die Kunst des Zusammenlebens auf einem Wege, auf dem man getrieben wird durch das Ethos. Jede Gesellschaft, jedes Individuum hat ein Ethos, einen Daimon, der die Ausrichtung seiner Gewohnheiten und Wege qualifiziert.

Dilemma der Naturwissenschaftler eine Lösung zu finden. Und man kann - angesidrts der gewaltigen Dynamik und Energie dieser aggressiven und suggestiven Entwicklung, die hinzielt auf Wohlstand, Komfort, Luxus und das Haben von Dingen, um zu haben- mit großer Wahrscheinlichkeit prophezeien, wie es zugehen wird. Man wird immer wieder versuchen, das Problem auf einen Nenner zu bringen. Das wird nicht gelingen. Dann wird es in die Einzel- und Grenzfragen zurückgedrängt werden; und ehe man sich's versieht - denn die Fragen kommen in zahlreichen Verkleidungen in concreto auf uns zu, wenn es uns nicht paßt -, *gleitet* die Gesellschaft in eine Antwort hinein, und dann gewöhnen wir uns an die Antwort. Und wir gewöhnen uns so leicht an diese Antworten, weil vor und hinter dem Eisernen Vorhang immer wiederholt wird, daß »der Mensch« dabei ja im Mittelpunkt stehen soll. Ja, welcher Mensch? Der Mensch, den wir selber gemacht haben und der sich machen läßt. – Nur eine neue Kultur, das heißt eine neue Kunst des Zusammenlebens auf die von Gott-mit-uns gegebene Zukunft hin, kann eine 'Lösung geben. Aber diese neue Kultur können wir nicht machen.

Die Möglichkeit - Einstieg in die schroffe steile Wand. Das völlig negative Ergebnis unserer Analyse hat für den Christen doch eine positive Bedeutung: *wir sind zurückgeworfen auf die genuine Situation des Glaubens der christlichen Gemeinde in der Welt.* Das beginnt mit dem genuinen christlichen Wissen um unsere Solidarität mit der Welt. Es ist die Solidarität derer, die Gott selbst eigenhändig aus dem Paradies ausgeschlossen hat (eine Vision, die ebenso wichtig ist wie die des Sündenfalls) und denen doch nun allen das Evangelium zugerufen wird, durch das Gott uns aus diesem Gefängnis nach vorn hinausführt in die Schöpfungswelt, wo das Reich unwiderstehlich kommt und sein Licht vorauswirft, uns entgegen; und nicht allein das, sondern wo die Kraft des Wortes ist, hier mit uns in dem, »was unsichtbar ist« (2. Kor. 4, 18 und Hebr. 11, 1). Daraus kam auch schon bei Paulus eine neue Kultur (nur darf man jetzt dies nicht begrifflich-definitionsmäßig verstehen) als Kunst des Zusammenlebens auf einem gemeinsamen Weg der Zukunft entgegen. Hier liegt die erste Verantwortlichkeit der exemplarischen Gemeinde als Zeugin.

In der Solidarität mit der Welt sieht der Christ einerseits die Unmöglichkeit der Lösung jenes Dilemmas - andererseits aber kann er auf keinen Fall daran zweifeln, daß eine wirkliche Kunst des Zusammenlebens von der Zukunft her faktisch möglich ist, und zwar gerade *mit* und in dieser materiellen Welt: eine Kultur, die *kommt*, unaufhaltsam. Er wird in dieser Solidarität lernen, daß seine Hoffnung auf die Kraft des Wortes Gottes in der Heilsbewegung der Schöpfung nichts zu tun hat mit *verbalen* Lösungen. Das wird ihm zustatten kommen, wenn er Predigten über das Sterben an dieser alten Welt hört und wenn er dann dennoch aufsteht in *dieser* Kultur. Dann wird er einsehen, daß es sich hier wie immer nur um eine aktuelle Unlöslichkeit handelt, nicht um eine endgültige, prinzipielle. Er wird offen für eine erfinderische, gelöste Kampfhaltung. Sein Ethos wohnt dann in der Treue Gottes, mit seinem Glauben. Non-Konformismus ist in dieser Kulturperiode unausweichlicher, aktueller Auftrag der Solidarität, aber er zerstreut sich nicht in leere Sterilität, sondern ist aktiv gerichtet auf das öffentliche Hüten und Gestalten der wirklichen Selbstverständlichkeiten, die in dieser Kultur mißachtet werden und

gesellschaftlich nur noch als Phantome leben. Das ist möglich, weil es um wirkliche Realitäten geht, die nur ins Verborgene und Unterbewußte verdrängt sind. So »wird der Gefangene zum Wächter, der auf seinen Posten gebannt, wie jener in seiner Zelle dem grauenden Tag entgegensiehts?«,

Zu diesen wirklichen Selbstverständlichkeiten gehört die Einsicht, daß wir nur *zusammen* leben können, daß wir nur leben können, wenn wir uns gegenseitig (individuell, als Familien, Nationen und Regionen) die Zukunft besorgen, daß wir also in einer interdependenten Welt leben[s1]. Wir besorgen einander die Zukunft aber nur, wenn wir immer wieder die Vergangenheit sterben lassen in Vergebung und immer wieder neu anfangen in der Hoffnung, daß echte Kommunikation innere und äußere *neue* Erfahrung gibt. Christliches Ethos erwartet in der Kommunikation die Änderung nicht vom vorherliegenden Augenblick, von der Vergangenheit, sondern von der Zukunft; christliche Ethik ist deshalb niemals eine Kausalethik - wie die Differentialquotienten der klassischen Physik Ausdruck eines Kausalgesetzes sind, sondern eine Finalethik. Daher ist Kommunikation und Gemeinschaft, wenn sie getragen und getrieben wird vom christlichen Ethos als Richtungskoeffizient, etwas anderes als das weltliche Ethos, das von der Vergangenheit bestimmt wird und immer nur nach neuer Vergangenheit im *Haben* von Dingen greift. Das christliche Ethos ist gegründet im Sein und in der Realität, weil wir als Menschen (alle Menschen!) vom Evangelium her angelegt sind auf die Zukunft und weil wir von der eigenen Kraft des Wortes dieser Zukunft entgegengetragen werden, über unsere natürliche Bestimmtheit hinaus. *Christliche Ethik* kann nur *eine Lehre der Veränderungen sein - dieser Zukunft des Reiches Gottes entgegen*[32]. Der christliche Glaube ist eine Botschaft von »Dingen, die man mit Augen nicht sieht« (Hebr. 11, 1 in der übersetzung von Menge), und eben weil diese Dinge uns im Sein bereitet sind, entsprechen diesem Glauben die Selbstverständlichkeiten der Kommunikation und der Gemeinschaft, welche in einer neuen Kultur gesellschaftliche Konstituenten werden.

Wir wissen nicht, ob und wann unsere Kultur mit ihren hedonistisch-verblendeten Selbstverständlichkeiten abstirbt. Zwar sind zum Beispiel Philosophie und Physik in

---

30. K. Barth: Der Römerbrief (neue Bearb, 1933), S. 13.

31. Gerade die moderne Physik und Technik in Händen der Gesellschaft haben uns in Europa in kurzer Zeit gelehrt, wie anders unser objektivierendes begriffliches Verhalten aussieht, wenn man nicht mehr die Macht hat und von den ehemaligen Kolonialvölkern in seinen eigenen Methoden und Begriffen gefangen wird; das kann man wohl nur in Europa bewußt lernen. Ebenso wird wohl auch nur hier verständlich, wie unsicher und unverteidigt man sich individuell, als Familie, als Nation oder als Region vorkommen kann, wenn man sich international verteidigt weiß mit dem Maximum an technischen endgültigen Mitteln, die einen Krieg durch »Absdiredcung« (deterrency) unmöglich machen sollen. Wir brauchten ja (nach den Erfahrungen der letzten 25 Jahre!) zumindest eine Garantie, daß niemals Idioten und Gangster als Staatsmänner die Führung bekommen werden; nach unsern Erfahrungen in den letzten 25 Jahren ist uns da mit Wahrscheinlichkeitsrechnungen nicht geholfen. Und doch - man hüte sich, in der Physik und in der Kirche zu denken, daß man das ethische Dilemma der Atomphysik durch den Angriff auf die Symptome lösen kann; die Atombomben-Politik ist nämlich nur ein Symptom unseres Könnens, unseres Wollens und unseres Denkens.

32. Sowieso ist die hier vorgetragene Auffassung der Ethik als Lehre der *differentiellen* Veränderungen und Prozesse wohl zu unterscheiden von denjenigen Ethiken, die Gesetze oder Normen für den ganzen Ablauf eines Geschehens festzustellen suchen - wie dies auch im Altertum das Ideal der Physik hinsichtlich der Naturgesetze war.

Bewegung - aber wie sich das auswirken wird, wissen wir nicht; gesellschaftlich, politisch und ökonomisch werden diese Fragen wahrscheinlich noch lange in der Schwebe bleiben (etwa die Frage nach der Verteilung des Nationaleinkommens in einer unersättlichen hochenergetischen Gesellsdiaflt). Es scheint aber sinnvoll zu sein, dem Problem Glaube und Forschung gerade in dieser Lage besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Das Gespräch zwischen Glaube und Forschung. Daß das Gespräch zwischen Glaube und Forschung noch immer zögernd und mühsam ist, liegt m. E. daran, daß es im Begrifflichen steckenbleibt. Die Einführung der Frage des Ethos im Sinne des Vorhergehenden kann deshalb nicht den Sinn haben, ethische Diskussionen auszulösen (die immer ziemlich steril sind und hypokritisch von der Wirklimkeit abführen), sondern durch sie sollte das Begriffliche an seinen rediten Ort gerückt, das heißt, einerseits seine Begrenzung, andererseits aber auch die von ihm ausgehende Umfassung und Erhellung gesichert werden. Dies soll nun an einigen Beispielen verdeutlidir werden.

1. Es sind merkwürdige Gesprächspartner, scheinbar beide gesellschaftlich wehrlos, aber beide bemühen sich um die Mitte, während Gesellschaft und Kultur sich ins Exzentrisehe verlaufen. Beide sind geneigt - im günstigen Fall -, sich von der Ethik als Summa von gesellschaftlichen Verhaltungsmaßregeln zu distanzieren, jeder für sich aus eigenen Gründen. Beide sind auf das Unbekannte und die Zukunft gerichtet: die Forschung, um das Unbekannte zu erkennen und zu beherrschen und eine operative Wissenschaft zu erobern, einen Boden, auf welchen der Fuß sich stellen kann für den nächsten Schritt ins Unbekannte; der Glaube, um die Stimme des unbekannten Gottes, der die Schöpfung in seiner Hand trägt und weiterführt, zu hören und eine operative Hoffnung zu befestigen, das heißt einen Boden, auf den wir unseren Fuß beim nächsten Schritt auf den von Gott gebahnten Weg setzen können.

Ohne die Frage des Ethos droht aber das Gespräch abzugleiten in eine ziemlich bequem verlaufende Begegnung von »Naturwissenschaft und Theologie«, die völlig im Begrifflichen liegt. Das kann eine sehr wichtige Begegnung sein, die zu gegenseitiger Katharsis, formell und inhaltlich, führen kann und zum besseren Verstehen von sich selbst durch den andern. Aber es ist auch ein Spannungsfeld, auf dem leicht bombensichere begriffliche Positionen zu finden sind und man sich gegenseitig gar nicht in Verlegenheit bringt. Dafür sind beide genügend dialektisch geschult, Aber eben die Anknüpfung an den gemeinsdiafllidien operativen Charakter durch *die Frage des gegenseitigen Ethos kann beide in Verlegenheit führen.* Und beide wissen aus Erfahrung und Geschichte, daß ihre Verlegenheiten die fruchtbarsten Perioden sind. Wo wohnen wir mit unserer Forschung, unserer Erkenntnis, unseren Möglichkeiten, Initiativen, unserem Glauben? Woher kommen unsere Imperative? Wohin zielen wir? Auf welchem Wege sind wir? Wo leiden wir an unserer Forschung, wo begegnen sich Gesetz und Imperativ, Begriff und Name, Konsequenz und Früchte der Erkenntnis? Was ist relevant und was irrelevant, nicht nur für den abstrakten Erkenntnis-Zusammenhang, sondern für die Kultur, die doch das Soziale und Gesellschaftliche umfaßt und jetzt unter der Suggestion unserer Wirklichkeitsmacht lebt? Wie bringt man Logik, Physik und Ethik zusammen in einer wesentlichen, integrierten Begegnung mit der Gegenwart, von der Zukunft her? Besonders die Position der Glaubenden wird

in diesem Gespräch bedroht von sterilen Aussagen über »das Unsichtbare« der zwingenden sichtbaren Erfahrung gegenüber, wenn er nicht seine Glaubensaussagen in den Totalzusammenhang der Frage des Ethos stellt.

2. Was bedeutet für beide die Anerkennung der Unmöglichkeit und Aussichtslosigkeit der Lösung des »ethischen Dilemmas«, dem sie begegnen, wenn das Ethos ins Gespräch eingeführt wird? Die steile Wand der gesellschaftlichen Unmöglichkeit, welche der Menschheit den Weg in die Zukunft versperrt, soll gesprengt werden. Die Lösung kann ja nicht bedeuten, daß die ganze Menschheit individuell und gesellschaftlich immer das Unmögliche versucht, sondern daß ein selbstverständlicher Weg sichtbar wird. Was bedeutet das faktisch? Wenn ich sage: nur eine neue Kultur kann das Dilemma lösen, dann meine ich damit: *in einer neuen Kultur verdampft die Problematik, weil es andere Selbstverständlichkeiten gibt.* Die *schroffe Wand der Unmöglichkeit besteht ja aus der zusammengeballten Kraft unserer Gewohnheiten,* Motive, Strebungen, Prestigen und Machtlüsternheit. Wenn neue Selbstverständlichkeiten auftreten, kommen die alten Möglichkeiten, die uns verführen, gar nicht in Sicht, weil man das eine, das not tut, in Sicht hat (konkret z. B., weil man das National- und Privateinkommen schon ausgegeben hat für das, was man als erste, zweite und dritte Notdurft erkannt hat). Ich kenne nur ein schwaches Beispiel, um dieses Verdampfen zu verdeutlichen: der Mann, der wirklich eine Frau liebt und gewinnt, spielt nicht mit den Möglichkeiten, welche die hundert anderen Frauen in seiner Umwelt vielleicht bieten. Seine Liebe - beantwortet - ist seine Beschränkung, in Selbstverständlichkeit. Die anderen Möglichkeiten bleiben da, aber für ihn verschwinden sie. Er geht an ihnen vorbei. Seine Liebe führt ihn auf eine Liebes-Geschichtslinie.

Und so sollte das Anliegen des Glaubens sein, die Menschheit zu nötigen und zu begleiten auf den Weg zu einer Heilsgeschichtslinie in der Welt. Zusammen mit der Forschung als Schlüsselstelle der heutigen Kultur *soll untersucht werden, wie Forschung und Kirche an dieser Wand der Unmöglichkeit mitgebaut haben.* Nur so kann man eine kulturelle Wand der Unmöglichkeit sprengen.

3. Das Merkwürdige ist, daß sich in dem Kreise der Forscher *ein naturwissenschaftlich-technisches Ethos* herausgebildet hat - ganz humanistisch, aber das soll uns doch nicht erschrecken? –, das viel stärker und konkreter überzeugt ist von der Einheit des Menschengeschlechts und des Kosmos, als ich es in manchem christlichen Kreise je gespürt habe. In beiden Kreisen habe ich langjährige Erfahrung. Ich deute es so, daß bei Forschern und Technikern der "basic communistic character" (»grundlegend kommunistische Charakter«) dieser neotechnischen Kulturphase (das Wort stammt von dem Soziologen *Lewis Mumford*[33]), ungeachtet ihrer weiteren gesellschaftlichen und politischen Haltungen, doch in Fleisch und Blut übergegangen ist: der Gemeinschaftscharakter unserer Wissenschaft, technologischer Kenntnisse, Bodenschätze, Energiequellen usw. auf einer klein gewordenen Erde. In der Kirche dagegen ist in breiten Kreisen die faktische Relevanz und Bewußtheit des christlichen Ethos fast gestorben, während der Schöpfungsglaube entleert ist und der Deismus droht. Man lebt unter diktierter Individual- und Sozialethik und Moral als

33. Leuns Mum/ord· Tedmies and Civilisation. Ncw York 1934, Neuaufl. 1947, S. 400.

versteinerten Resten der Vergangenheit, nicht auf dem Wege zur Freiheit in Gemeinschaft. Die Kirche kann lernen, wenn der Rest des Glaubens sich konfrontiert mit diesem Forscher-Ethos, und die Forscher können lernen, wenn der Glaube sich selber beschämt wiederfindet in seinem christlichen Ethos und Glauben an die Gott-mit-uns-Welt.

4. Es ist außerordentlich wichtig, daß in diesem Gespräch zwischen Forschungsethos, Gesellschaftsethos und christlichem Ethos die Kirchenmänner überhaupt nicht mitsprechen können, ohne daran erinnert zu werden, inwieweit sie ihre Thesen wahr machen - auch in Gestalt und Form - in ihrer eigenen Gesellschaft: in der diristliehen Gemeinde. Lebt dort dieses diristliehe Ethos *wirksam,* im Innern des Kirchenlebens, in der Hierarchie des Kirdienlebens, in der Begegnung der Kirdie mit Kultur und Gesellschaft? *Die Frage nach der exemplarischen Gestalt der Gemeinde* nimmt nach meinen Erfahrungen eine Schlüsselstellung ein in der Begegnung mit scharf denkenden, ehrlichen, positivistisch und empiristisch geschulten Forschern und Technikern. Und dies mit Recht, denn ist die Gemeinde nicht da, um die Juden (und doch auch die auf Sichtbarkeit wettenden Griechen) *eifersüchtig* zu machen (Röm, *10,19;* 11,11.14 usw.)? Trotz allen Fehlern und Sünden, die er in den Episteln rügt, hätte Paulus nicht in diesem Sinne sprechen können, wenn man sich damals so resigniert-melancholisch abgefunden hätte mit einem Minimum an geistliehen Gaben und mit einer selbstzufriedenen oder kläglich-unsicheren, nicht inspirierten Erscheinungsform der Gemeinde wie heutzutage. Nirgends im Neuen Testament findet man etwas von der kleinmütigen Geniertheir und Erwartungslosigkeit, mit der wir oft den status quo unserer Kirchen akzeptieren.

Hier werden dann der betende Naturwissenschaftler und der Theologe aufgerufen, von der Konsistenz und Realität ihres eigenen Weges Zeugnis abzulegen. Diese kann ja nur bestehen zusammen mit derjenigen der Gemeinde. Niemals kann man hier individuelle Antworten geben, denn die Konsistenz des individuellen Weges ruht ebenso wie die der Gemeinde in der unwiderstehlichen Bewegung des wirksamen Wortes, das eine Gemeinde als Zeuge ins Leben ruft und erhält. Die eigentliche Konsistenz dieses Weges wird nur von Gott gesehen in *seinem* abblendenden Verfahren, wenn er seine Gemeinde in Christo vor-sich-stellt und will, daß er dann eine Gemeinde sieht, nicht von Affen, sondern von Menschen, »heilig, unsträflich und ohne Tadel- (Kol. 1,22). Das steht in dem Kapitel des Kolosserbriefes, in dem die ganze Schöpfungswelt, Himmel, Kosmos, Erde, Mensch und alle Dinge, sichtbare und unsichtbare, unserm Herrn Christus unterworfen gesehen werden – vom Anfang an -, und mitten in dieser Beschreibung taucht dann plötzlich »die Gemeinde« auf, die von Weide zu Weide geführt wird. Die merkwürdige Reihe unserer sündhaften Eigenartigkeiten sieht Er als ein Zusammenhängendes, Zwingendes: Menschen in der Gott-mit-uns-Welt, τέλειος (vollkommene), das heißt, vollkommen auf Gottes Ziel gerichtete, auch wenn sie individuell zwischen den gebotenen natürlichen und gesellschaftlichen Möglichkeiten, in Widerstand und Ergebung, dann und wann versagen (aber sie annoncieren dieses Versagen nicht als christlich-sozialethisches Kompromiß oder als Überlegenheirl), Nur der Weg der Gemeinde ist konsistent in Gottes Urteil. Sichtbar für den Menschen ist nur das Ethos konsistent, die Freude an der Zukunft und daher die Freude und Dankbarkeit für die Fülle im Heute, auch in Bedrängnis und Trübsal.

In unserem Zusammenhang meine ich also ganz nüchtern und mit höchster Prägnanz, *daß nur von einer Gemeinde mit einem wirksamen Ethos aus das Gespräch zwischen Glaube und Forschung in das »ethische Dilemma« hinein und durch die »absurde Leere« hindurchführen kann,* denn nur dort fällt die Absurdität dann hin und bleibt nur die »heilige Leere«, wo nicht wir sprechen und Positionen wählen angesidits des Neuen und der Zukunft, sondern Gott spricht und führt. Das bedeutet aber: von einer Gemeinde aus, in deren Leben die neuen Selbstverständlichkeiten Form und Gestalt bekommen haben und deren Repräsentanten sich des Gegensatzes zu den heutigen kulturellen Selbstverständlichkeiten bewußt sind – und die davon keinen gemischten Salat machen!

5. Ganz hart und scharf sollen wir durch Einführung der Frage des Ethos sehen, daß Gesellschaft und Kirche fast dabei sind, nicht nur die Wissenschaft in ihr Dilemma hinein-7uführen und darin steckenzulassen, sondern auch diese oben geschilderte Gemeinde unmöglich zu machen. Die Kirche möge dabei aber dringend bedenken, daß es ausgeschlossen ist, ohne Institutionen ihrem Auftrag gemäß gesellschaftlich wirksam zu sein, daß aber die heutige kirchliche Struktur mit ihren *Mammut-Parochien vollkommen sinnlos* ist. Es müssen *kleine Kommunitäten* gegründet werden, die inwendig als Gemeinde leben und die nach außen für sich und zusammen als gesellschaftliche Institution zur Wiedergeburt der Kultur fungieren. Die kulturelle Situation zwingt dazu, wenn nicht Gottes Wort.

Die Vorbereitung einer neuen Kultur fängt an mit *Erziehung.* Es ängstigt einen, zu erfahren, wie unsere normale RealschulbiIdung nicht einmal imstande ist, der Jugend ein Minimum an Tatsachen über den Platz des Menschen in Natur und Gesellschaft mitzugeben. Selten oder nie treffe ich junge Leute, die zum Beispiel, sei es auch nur annähernd, ein Größenordnungsbild von der energetischen Situation des Menschen in der Natur oder von dem materiellen Bestand unserer Bodenschätze haben. Auch in Erziehungsfragen scheint die Frage des »was lernen wir?« ideologisch bestimmt zu sein und jetzt sogar umzubiegen nach der Frage der Charakterbildung.

Jedenfalls, für die nach den heutigen kulturellen Erziehungsmaßstäben Ausgebildeten, sind Erziehungsanstalten wie zum Beispiel die evangelischen Akademien in Deutschland als gesellschaftliche Institutionen in großen Zahlen notwendig, auch für die Einführung in die Problematik von Glaube und Forschung, da man hier der Kulturproblematik in Reinkultur begegnet. Die empirische Gemeinde steht ja selber mitten darin. Aber energisch wird dafür zu sorgen sein, daß das Begriffliche *nicht komplementiert* wird mit der Anerkennung des Du, sondern daß die Menschen mit einer Lebensgemeinschaft der Erzieher konfrontiert werden, welche anfängt mit der Anerkennung des Du und das Begriffliche in ihr Ethos aufnimmt auf dem Weg der Entscheidungen. Dann wird man genötigt, die Augen für die Tatsachen zu öffnen, daß in unserem ganzen gesellschaf1:1ichen Leben das »Was?« in der Frage »was sollen wir tun?« fast erstorben ist, insbesondere um die Frage der Arbeit herum. Die Analyse *Heymannst",* derzufolge unsere Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme auf Vernunftglauben basiert sind, kann als Vorbereitung zur

---

34. Ed. Heymann: Vernunftglauben und Religion in der modernen Gesellschaft (Tubingen 1955); id. Wirtsdiaflssysteme u, Gesellschaftssysteme (1954).

Verabschiedung unserer heutigen Selbstverständlichkeiten gute Ausgangspunkte bieten. Auch auf die Arbeiten *Rosenstodesw* möchte ich hinweisen, nur um anzudeuten, daß man in diesen randkirchlichen Institutionen - die tatsächlich eine wesentliche Funktion haben für die Zukunft - zu allererst *sachlich* die Situationserhellurig zu bewirken hat. Die Frage des Arbeitsethos und die Wertung der Arbeit hat hier eine zentrale Stelle.

6. In langjährigen Bemühungen um das Gespräch zwischen Glaube und Forschung und andere Fragenkomplexe auf dem Gebiet von Evangelium und Kultur komme ich mehr und mehr dazu, es als ein ziemlich aussichtsloses oder idealistisches Unternehmen zu sehen, ohne besondere Institutionen in der Kirche mit einer Problematik der formellen und inhaltlichen Gestaltung fertig werden zu wollen, während in der Welt, unserem hochenergetischen Status zufolge, dergleichen Arbeiten laboratoriumsmäßig gernacht werden. Meinen wir in der Kirche wirklich, daß wir unseren Auftrag: »das Bezeugen des Evangeliums als reale Errettungsbotschafl« vollbringen können, wenn wir so dann und wann in Kommissionen und Tagungen die Probleme aufrühren und uns gegenseitig unsere Antworten nicht abnehmen können aus Flüchtigkeit und Mißverstehen? Man sollte doch realistischer und nüchterner der Welt die Methoden absehen und davon lernen. Unsere Probleme sind doch nicht einfacher als die, welche normalerweise weltlich in wissenschaftlichen Instituten oder Laboratorien *zusammen* bearbeitet werden! Ich weiß sehr gut, wie in der Wissenschaft Ehrgeiz und Prestige als Anreiz zum Arbeitsethos mitspielen, und doch muß ich gestehen, daß ich selten in kirchlichen, theologischen und Gemeindekreisen gefunden habe, was in einem Laboratorium als Regel gilt: hingegebene Zusammenarbeit, gegenseitige Aussprache, Hilfe, Anreiz, Kritik und Korrektur, Warnung, Verantwortlichkeit und nüchterne Anerkennung der Autorität und Hierarchie, sofern diese auf »diarismatisdier« Begabung beruht. Es bleibe dahingestellt, ob in theologisdien und ähnlichen Kreisen dann auch noch die eigenen christlichen »Methoden« benutzt werden sollten: Gebet und Abendmahl während der Arbeit, *in* der Bedrängung.

Es könnte vielleicht notwendig und möglich sein, hier zu einer weiteren *Lebensform in Gemeinschaft* vorzustoßen: *das Kloster oder die Wohnsiedlung,* wo in der Welt arbeitende Forscher, Techniker, ökonomen und Arbeiter zusammen mit Theologen sich dem hingeben, was jetzt für die Kultur not tut: der Darstellung in Form und Gestalt des Lebens in Konfrontierung mit den Selbstverständlichkeiten unserer heutigen Kultur, als Antwort auf die Herausforderung des »ethisdien Dilemmas« von Wissenschaft und Technik, als Einstieg in die schroffe Wand der Unmöglichkeit, die zusammengesetzt ist aus unseren gesellschaftlichen Verabredungen und gegenseitiger Suggerierung, als Antwort der Hoffnung an die hoffnungslose, ephemere Welt, in Gehorsam an Jesu Christi tragendes Wort der realen Errettung und Zukunft. Es ist schon einmal dagewesen, eine Kulturgestaltung vom Kloster her. Aber jetzt sollten es Klöster oder Siedlungen sein, in denen die Welt nicht verneint, sondern bejaht wird als Gottes Schöpfungswelt, in exemplarischer Freude in Gemeinschaft an dem Guten, das *da* ist und nicht erst geschaffen zu werden braucht, sondern dem mit den Mitteln der Technik und Wissenschaft *gedient* werden darf. Gott läßt uns auf gebahnten Wegen gehen! Freudige und offene Klöster,

35. E. Rosenstock-Huessy: Der unbezahlbare Mensch. Berlin 1955.

in denen man die Zerstreuung des einzelnen und die Zerstreuung der individuellen ehristliehen Energien aufhebt durch Konzentration. (Man vergleiche: mit einem Kilogramm Salz kann ich technisch etwas machen - wenn ich es aber in einen See ausschütte, ist es wohl da, auch der Energie-Inhalt ist da, aber ich kann nichts mehr damit machen. Es ist der Zerstreuung verfallen.) In einer solchen Siedlung kann man billig und ruhig leben und arbeiten, weil die Merkmale und Gefahren unserer technischen Kultur umgangen werden können: das Gigantisches", das überflüssige und Unbegrenzt-Grenzenlose, die Unmöglichkeit, als Individuum Erkenntnisse zu integrieren, die Unmöglichkeit, sich in der Einsamkeit den suggestiven Einflüssen der Gesellschafl:stendenz zu entziehen. Ich sage dies nicht, um die etwaigen Formen zur Diskussion zu stellen, sondern nur um möglichst scharf meiner überzeugung Ausdruck zu geben, daß es in der Zukunft ohne wirkliches Gemeinschafl:sleben nicht mehr gehen kann. Man bedenke, daß es gar nicht unwahrscheinlich ist, daß die heutige Verwirrung im theoretischen Denken und in der Philosophie - wo man aufmerksam geworden ist auf die Zweideutigkeit der Worte, die man dann durch genaue Definitionen der Symbole zu bestreiten sucht - zusammenhängt mit der faktischen Einsamkeit aller Denker. Kann man überhaupt Begriffe und Symbole verstehen, ohne in Lebensgemeinschafl: mit dem Denken und Sprechen zu stehen? Kann man überhaupt - ohne diese Lebensgemeinschafl: - die Symbole durch Definitionen reinigen, ohne sie unwirksam zu machen? Auffallend ist, daß in der Arbeitsgemeinschafl: des Physikers mit unscharfen Begriffen wirksam gearbeitet werden kann und daß diese Begriffe sich erst scharf definieren lassen, wenn sich ein umfassendes Symbol anmeldet, das in neue Arbeit einführt. Sollte es denn angesichts der ungemein breiten und tiefen Problematik von Forschung, Glaube und Kultur möglich sein, sich gegenseitig, inklusive Symbole und Begriffe, zu verstehen ohne Lebensgemeinschafl:? Und träfe das vielleicht nicht für die Gemeinde selber in dem Maße zu, daß *alle,* die hier denkend und lebend existentiell beteiligt sind, in zwei Welten *zusammen* leben sollten, in der Welt und in der Gemeinde? Jedenfalls, wirkliche Erziehung in Gemeinschafl: dauert das Leben lang und ist nicht Erziehung in Möglichkeiten, wie jetzt, sondern in realem Zusammenleben. Sonst könnten Zeiten kommen, in denen die Apokalypse Johannis' nicht mehr als Trost wirken wird, sondern nur als Drohung - die apokalyptische Entwicklung wird aber ganz sicher Form bekommen -, weil wir nicht als Christen *Gemeinde,* sondern *Welt* wählen, das heißt, daß unser Ethos auf geschlossene Naturgeschichte gerichtet ist und nicht in nach vorne offene Heilsgeschichte aufgenommen ist. Das Heil, das von Wissenschafl: und Technik kommt und kommen *soll,* kann nur Heil werden, wenn es aufgenommen wird in einen gelebten Weg in der Heilsgeschichte. Und dieser Weg soll vorgelebt werden.

Und so sind wir mit diesen Klöstern doch wieder bei *Pascal* angelangt, wenn auch mit einer ganz anderen Art von Klöstern. Man hat es die schönste Seite der französischen Literatur genannt, wo *Pascal* in seinen Pensees (no. 793) schreibt über «l'ordre des corps, l'ordre de l'esprit et l'ordre de la diarites (die Ordnung der Körper, die Ordnung des

36. Man bedenke: cl'architect de la tour de Babel était un bourgeois» (der Erbauer des Turmes von Babel war ein Bourgeois); *N. Berdzaeff:* De I'esprit bourgeois. Neuchâtel 1949, S. 53.

Geistes, die Ordnung der Liebe). Nach ihm gibt es eine unendliche Entfernung zwischen l'ordre des corps und l'ordre de I'esprit und eine unendlich unendlichere Entfernung zwischen diesen und l'ordre de la charite. Er hat es nicht erlebt, wie die Entwicklung der Kultur l'ordre des corps und l'ordre de l'esprit ineinander geschoben hat - wir nennen das Wissenschaft und Technik. Diese Verbindung zwischen l'ordre des corps et l'ordre de I'esprit schaffl das ethische Dilemma, das nur gelöst werden kann, wenn es uns gelingt, die Entfernung, infiniment plus infinie (unendlich viel unendlicher), gegenüber l'ordre de la diarite zu überwinden. Das ist nur möglich, wenn wir, wie die Forscher in ihrer dreifachen oder siebenfachen Ablesung ihren Sinnen mißtrauen, im Siebzigmal-siebenmal-Vergeben der Natur des Menschen mißtrauen, um auf Gott-mit-uns-in-der-Welt zu bauen, auch wenn die Welt uns teilweise zur Physik geworden ist. Ich habe einmal bei einem Vortrag für sämtliche Mediziner einer Großstadt das Krankenhaus gezeichnet als eine Faktisdie Verbindung der «ordre des corps» und «ordre de I'esprit». Viele Spitäler in Frankreich tragen die Aufschrift: Charite, Ich fragte diese Ärzte: Gelingt Ihnen bei den leidenden Menschen als Einheit von Körper und Geist, im Kampf gegen Tod und Natur, die Verbindung mit l'ordre de la diarite? Sie haben alle geschwiegen. - Und das war für mich ein Zeichen, daß die Mediziner mit ihrer medizinischen Technik, an der vordersten Frontlinie in unserer Problematik stehend, sich vergegenwärtigten, daß wir mit der Wissenschaft und der Technik heute in eine kulturelle Lage gekommen sind, in der man berechtigt ist, diese Frage zu stellen, obwohl wir noch keine Antwort geben können. Vorläufig bleibt am Krankenbett die Spaltung zwischen Logik, Physik und Ethik aufrechterhalten, und was wir als Gesunde nicht integrieren können in unserer spezialisierten, funktionalisierten Arbeit, wird dem kranken und sterbenden Menschen zur Integration angeboten! Das ist die heutige Kultur mit ihrer kennzeichnenden Selbstverständlichkeit. Wir sind sehr weit abgekommen von der Humanitätslinie Gottes in der Heilsgesdiichte. Unser christliches Ethos sollte wirksam werden! Denn die Gemeinde darf doch der Gerechtigkeit Gottes dienen und antworten in der Welt. Dieser Dienst, diese Diakenia kann nur wirksam sein, wenn wir als Gemeinde unser christliches Ethos glaubend von Gott richten lassen und von daher um Klarheit auch in der hier behandelten Problematik ringen - denkend und dienend - dankbar liebend.

t». ehern. C.]. *Dippel* *Eindbouen (Niederlande), Poelhekkelaan 23*

Mann und Frau im Sinne der Bibel

von

HENDRIK VAN OYEN

Der Strom jener Bücher, die sich mit der Aufklärung über Ehe- und Geschlechtsprobleme befassen, ist gegenwärtig erstaunlich stark angeschwollen. Immer wieder erscheinen Bücher, ältere werden in großer Zahl neu aufgelegt, und noch immer scheint der Markt nicht gesättigt zu sein. Man fragt sich unwillkürlich, ob es angesichts dieser Unmenge von gelehrten und aktuellen Betrachtungen überhaupt noch einen Sinn hat, die Bibel aufzuschlagen und sich Rechenschaft darüber zu geben, was uns die Heilige Schrift über die Beziehungen der Geschlechter zu sagen hat. Zwar erscheinen noch genug Bücher christlicher Schriftsteller, die uns mit den ethischen Grundlagen der Ehe, wie man sie in kirchlichen Kreisen auffaßt, vertraut machen; man kann sich aber des Eindrucks kaum erwehren, daß man in vielen dieser Bücher die eigentlichen Schwierigkeiten übergeht, daß man ganze Abschnitte der Bibel ausläßt, in denen über Geschlechtsleben und Ehe gesprochen wird, weil sie sich nicht ohne weiteres in die Paßform christlichen Lebens einfügen lassen; diese Literaturbrocken, die uns ungeschliffen und roh, fremdartig und widerborstig vorkommen, Abschnitte, die so realistisch sind, daß sich gewisse, sensationshungrige Filmproduzenten Amerikas mit Freuden darüber hergemacht haben (Samson und Delilah, David und Bathseba usw.). Wer sich von dieser unwürdigen Spielerei mit der Bibel angewidert abwendet, wer versucht, die Botschaft der Bibel über das Verhältnis zwischen Mann und Frau vorurteilslos auf sich einwirken zu lassen, dem wird das Verständnis der Bibel dennoch einige Schwierigkeiten bereiten. Viele Leser sehen sich einer Welt gegenüber, die ihnen voller Gegensätzlichkeiten und unmöglichen Anforderungen zu sein scheint, die weit über den faßbaren Rahmen des täglichen Lebens hinausgehen. Einerseits können z. B. die in der Bibel geschilderten polygamen Verhältnisse - die im Alten Testament doch ausdrücklieh sanktioniert sind - in unserer Gesellschaft keinerlei Anspruch auf normative Gültigkeit erheben, andererseits scheint das Wort Christi, nach dem derjenige, der eine Frau ansieht, in seinem Herzen schon Ehebruch begangen hat (Matth. 5, 28), eine so unerbittliche Enthaltsamkeit und Selbstzucht vorauszusetzen, daß auch hierfür in den gegebenen Verhältnissen des täglichen Lebens kein Platz ist. Und wie soll man Paulus' skeptische Haltung zur Ehe verstehen, wenn er die eheliche Bindung als eine Notlösung akzeptiert, die verhindern soll, daß der Mensch völlig am Sinnenrausch zugrunde geht? Wir glauben die Eindrücke, die der Bibelleser bei unbefangener Lektüre gewinnen muß, die Richtlinien, die er *für sich* daraus entnimmt, entsprechend wiedergegeben zu haben. Undirrt er sich eigentlich dabei? Gibt es dies alles gar nicht? Gibt es noch mehr? Ist es besser? Anders? Müssen wir erst die rauhe Schale durchstoßen, damit wir die Frucht selbst genießen lernen? Oder haftet nicht doch dem Versuch, den Zeugnissen so weit zurückliegender Kulturen Maßstäbe für das heutige Leben von Mann und Frau entnehmen zu wollen, etwas Krampfhaftes an? Denn wir wollen eines nicht vergessen: Die Bibel ist nicht nur eine realistische Darstellung, sondern die Bibel stammt auch aus einer Zeit, deren Vorstel-

lungen und Sitten uns sehr fremd sind. Wer kann sich heute noch die Lebensauffassung eines orientalischen Volkes aus der Zeit vor zwei- bis dreitausend Jahren auch nur annähernd genau vergegenwärtigen? Warum wird in der neueren theologischen und christlichen Ethik so wenig auf diese Dinge eingegangen? Ist es überhaupt zu vertreten, daß man die Zeitgebundenheit biblischer Vorstellungen so weitgehend unberücksichtigt läßt, daß der Eindruck entstehen kann, die Bibel wisse eine Antwort auf unsere Fragen? Muß der unbefangene Bibelleser sich nicht darüber wundern, daß auf diese Dinge so wenig hingewiesen wird, und entsteht bei ihm nicht der Verdacht, man bringe edle, auf das moderne Leben zugeschnittene Theorien zu der Bibel in Beziehung, während sie genaugenommen keineswegs in der konkreten biblischen Auffassung von Ehe- und Geschlechtsleben verankert sind?

In dem engen Rahmen dieses Zeitschriflenartikels wollen wir versuchen, uns über diese Fragen einige Klarheit zu verschaffen",

DER UMGANG

Wir fragen zunächst ganz ohne Umschweife: Wieso wagen wir es eigentlich noch, die Bibel mit unseren modernen Eheproblemen in Verbindung zu bringen? Die Antwort lautet: Weil in der Bibel dargelegt ist, was Gott mit unserem Leben beabsichtigt hat. In der Gestalt und in der Verkündigung Jesus Christus hat diese Absicht Gottes eine uns offenbarte Deutlichkeit und ihren Ausdruck gefunden. Was »Umgang mit Gott und Mitmenschen« bedeutet, lehrt uns in voller Reinheit die Gestalt Jesus Christus, die in der Bibel »Ebenbild Gottes- heißt: Es ist das Licht, das Gott in Christus erstrahlen ließ, um unser gemeinsames Leben zu erleuchten. So beschreibt Paulus es in 2. Kor. 4,3-6, wo er eine Ablehnung des Evangeliums einer Verblendung durch den Gott dieser Welt gleichstellt, so daß man »nicht sehen kann das helle Licht des Evangeliums von der Klarheit Christi, welcher ist das Ebenbild Gottes«. Das also ist der Leitsatz, der Glaubensgrundsatz, mit dessen Hilfe wir aus der Bibel ersehen können, wie die Menschen miteinander umgehen sollen. Gottes Ebenbild, das sich als Wort Gottes an uns wendet, und das »wie meines Fußes Leuchte, und ein Licht auf meinem Wege« ist (Ps. 119, *105),* erleuchtet bereits im Alten Testament den Umgang und die Gemeinschafl. Es ist wie mit den ersten Quellen eines breiten Stromes, die anfangs im mütterlichen Schoß des Hochgebirges zu strömen beginnen, plötzlich zutage treten, um im nächsten Augenblick wieder zwischen den Felsen zu verschwinden, bis der Strom so breit und stark wird, daß er sich schließlich in seiner ganzen Breite zeigt und die Länder fruchtbar macht. Was uns in Christus als die ganze Offenbarung über die zwischenmenschlichen Beziehungen entgegentritt, lebt und quillt

1, Wir zeigen als einführende Werke in die biblische Problematik des geschlechtlichen Lebens die folgenden Monografien an. Für das A. T.: *Miliar Burrows:* The basis of Israelite Marriage, 1938. *E. Neujeld:* Ancient Hebrew Marriage Laws, 1944. *Max Weber:* Aufsätze zur Religionssoziologie, 2. Bd., 1920. *[, Pedersen:* Israel, 1926. Für das N. T.: G. *Schrenk:* Die Stellung des N. T. zum Geschlechtsleben, o.]. *B. Reicke:* Neuzeitliche und neutestamentliche Auffassung von Liebe und Ehe. Novum Testamentum, 1. 1, 1956. *l- [, von Almen:* Maris et femmes d'apres Saint Paul, 1951. P. *Chanson:* Le mariage direcien selon S. Paul, 1954. *H. Greeoen:* Die Weisungen der Bibel über das rechte Verhältnis von Mann und Frau, 1954.

häufig als »Anfang« christlichen Lebens (Hebr. 6, 1; Gal. 4, 3. 9) noch gänzlich verborgen unter dem felsigen Boden älterer heidnischer Bräuche und überlieferungen.

DER BUND

Was sich uns in Christus als reine Form der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen offenbart, ist im Alten Testament mit dem Wort »Bund« angedeutet: So werden die menschlichen Beziehungen innerhalb sämtlicher Lebensbereiche, Geschlecht und Ehe eingeschlossen, diesem Zeichen unterstellt, mögen sie auch für den modernen Menschen nach außen hin in mancher Hinsicht noch wie alte, orientalische Bräuche wirken. Die verborgenen Quellen lassen sich nur aus dem großen Strom »Bund mit Gott«, »Ebenbild Gottes« verstehen.

Bevor wir hierauf näher eingehen, ist es ratsam, die Bedeutung, die dem »Bund« in unserem Zusammenhange zukommt, näher zu erläutern. In der Bibel kommt alles Leben aus der Hand Gottes. Er ist der Lebendige, der Schöpfer, und was ist, ist durch ihn. Darum stehen alle Beziehungen unter dem heiligen Zeichen eines Dienstes innerhalb der Gesamtheit aller Bemühungen Gottes um seine Schöpfung. Diese Bemühungen Gottes wiederum tragen in und durch Israel die Wesenszüge eines Bundes, das heißt: In Israel wählt sich Gott ein Volk und zieht darum gleichsam einen Kreis auf dem Welttheater. Dieser imaginäre Kreis ist das Wort, das er an dieses Volk richtet, jene besondere Berufung als ein Bemühen um sein geistiges Erwachen, um eine liebevolle Führung durch alle seine Geschicke. Warum tat er das? Er wollte damit ein Beispiel geben. Israel ist das Beispiel für das Bemühen Gottes um seine Geschöpfe, ein Bemühen, das sich in diesem und durch dieses Volk offenbart, das sich an alle und durch alle das offenbaren will, was innerhalb menschlicher Beziehungen und innerhalb der Gemeinschaft »menschlich leben« heißt. Dieser Bund schließt also keineswegs die anderen Völker aus, obgleich Israel selbst es leider oft so aufgefaßt hat, sondern begreift alle Völker ein. Hier heißt es: Gott legt seine Hand auf dieses Volk, damit jedes menschliche Geschöpf wissen und glauben möge, daß Gottes Hand auf ihm ruhe. Oder, biblisch ausgedrückt: Gott segnet Israel, auf daß alles Leben für und durch ihn gesegnet sei.

Das »Leben von Mann und Frau« steht bereits im Alten Testament unter dem Zeichen der Segnung. Alle Vorschriften, so primitiv und bizarr sie uns heute auch vorkommen mögen, sollen etwa besagen: Jedes bißchen Leben gehört Gott, und du darfst damit nicht schalten und walten wie ein Heide. Denn bei den Heiden wird aus einem so kleinen Ausschnitt des Lebens wie z. B. der Geschlechtsgemeinschaft eine göttliche Handlung; sie lösen sie heraus aus dem großen Schöpfungszusammenhang und, anstatt sie in den Dienst der Gottheit zu stellen, erwecken sie durch ihre Handlung die Gottheit selbst. Heidnisch ist, wenn man denkt, man könne nicht nur Kinder, sondern auch Götter zeugen.

Wir wollen jetzt auf drei Aspekte des Lebens näher eingehen: Die Stellung der Frau, die Sexualität und die Ehe.

Die Stellung der Frau ist nur zu verstehen, wenn man weiß, welche Bedeutung die Familie in Israel hat. Wie die Zelle der Ursprung des organischen Gewebes ist, so ist die Familie der Kern des Volkes. Gott krönt die Schöpfung der Welt mit der Erschaffung von Mann und Frau "Ihm zum Bilde« (Gen. 1,26-27). Die erhabene Stellung des Menschen in der Schöpfung und seine Unterordnung unter seinen Schöpfer drücken sich in diesen Worten aus. Daß »Mann und Frau« hier die Grundlage der Familie bilden, zeigt sich deutlich in den darauffolgenden Worten: "Und Gott segnete sie (d. h., er machte sie glücklich) und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch, und füllet die Erde und macht sie euch untertan«, Sehen wir hier die Frau sofort in einer Stellung, die sie deutlich von den Frauen anderer Völker jener Zeit unterscheidet, und begreifl: man die Frau hier innerhalb des Ebenbildes als "die Mutrer«, so wird sie in jener anderen Schöpfungsgeschichte der Genesis, in der sie aus der Rippe des Mannes geboren wird, als seine Hilfe und Lebenspartnerin anerkannt. Dennoch bilden Mann und Frau in beiden Fällen zusammen »den« Menschen. Erst gemeinsam stellen sie dar, was Mensch-Sein heißen soll. Dem tiefsten Schöpfungsursprung nach heißt Menschsein Zweisamkeit, nicht Einsamkeit.

Diese Gemeinschafl: der Geschlechter ist geordnet nach der Ordnung der Familie: Der Mann ist das Haupt. Er ist Herr (baal) über die Familie, er ist auch Herr über die Frau. Der psychische und moralische Inhalt des Wortes Haupt oder »Herr« ist aus unserem modernen Lebensgefühl heraus schwer zu bestimmen. Es bedeutet weniger Potentat, Machthaber, als vielmehr Spitze einer Gesellschafl:sordnung: das Wort setzt das intime Verhältnis von Menschen voraus, die zueinander gehören und die jetzt innerhalb der Ordnung, der sie angehören, einen höchsten Machthaber in dem Mann und Vater besitzen. Daß dem »Ehren« des Vaters das »Ehren« der Mutter unmittelbar an die Seite gestellt wird, ergibt sich eindeutig aus dem 4. Gebot. Aus der Tatsache, daß man das Wort »Herr« niemals in dem Sinne einer über Sklaven ausgeübten Autorität gebrauchte - dafür gab es das Wort »adhon- = Meister –, geht deutlich hervor, daß der Mann als »Herr- über die Frau nicht lediglich Besitzer und Machthaber bedeutet. Auf keinen Fall stimmt also die Behauptung, daß in Israel die Frau das Eigentum des Mannes sei. Diese Auffassung verkennt die zugrunde liegende persönliche Beziehung, die aus dem Familienverhältnis entstanden ist und damit aus einer Auffassung von der Ehe als einer Begegnung der Geschlechter, die das ganze Leben währt. Trotzdem kann keine Rede davon sein, daß die Frau eine besonders selbständige Stellung einnähme. Sie ist dem Willen des Ehemannes untergeordnet. Irgendwie verbringt sie ihr ganzes Leben in einer Abhängigkeit: Als junges Mädchen vom Vater, nach dessen Tode vom Bruder; heiratet sie schließlich, so übernimmt der Mann die Vormundschafl: und nach dessen Tode der älteste Sohn. Ein hohes Maß von Abhängigkeit kennzeichnet daher das Leben der Frau, "ihr Begehren geht nach dem Manne aus«, er hat »Herrschafl über sie«, Es werden uns aber hervorragende und überdurchschnittlich kluge Frauengestalten geschildert: Deborah, Hilda, auch Mirjam, wenngleich berichtet wird, daß diese, als sie glaubt, ihrem Bruder wegen seiner Heirat mit einer Mohrin Vorhaltungen machen zu dürfen, ihres hochmütigen Handelns wegen mit

Aussatz bestraft wird (Numeri 12). Aaron hingegen, der sich ebenfalls dieser Heirat widersetzte, traf keine Strafe. Im allgemeinen können wir uns des Eindrucks nicht erwehren, daß die uns in der Bibel beschriebenen Frauengestalten besonders edlen und vornehmen Charakters sind; in vielen Fällen sind ihr Leben im Gebet und ihr Gottvertrauen geradezu beispielhaft (Hannah, die Witwe von Zarpath). Wie hoch wird nicht der Wert einer gläubigen Frau bemessen, wenn es heißt: »Wem ein tugendsames Weib bescheret ist, die ist viel edler, denn die köstlichsten Perlen« (Spr. 31, 10). Bei kultischen Festen wird die Frau durmaus immer einbezogen; die Familie ist vollzählig beisammen. Sie darf auch 30m Opfermahl teilnehmen, Mädchen führen kultische Tänze auf, nur dürfen sie nicht Opfergaben selbst darbringen. Es fehlt ihnen das Amt, das durch die Weihe verliehen wird. Aber auch im regen kirchlichen Leben müssen sie zurückstehen: Sie dürfen keine Gebetsriemen tragen, das stereotype Gebet »Höre, Israel« brauchen sie nicht zu sprechen, von der Danksagung der Gemeinde sind sie ausgeschlossen, und in der späteren Geschichte Israels brauchen sie nicht die Gesetze zu lernen. Die Stellung der Frau wird leider immer bescheidener, je mehr wir uns der frühjüdischen Zeit, also etwa den Tagen jesu, nähern. Den Schriftgelehrten fehlt jedes Verständnis für das weibliche Wesen. Man ist davon überzeugt, daß man seine Tochter mit den Gesetzen zugleich die Ausschweifungen lehrt. Kein Wunder, daß die jüdische Frau unter diesen Umständen zu Zauberformeln und Magie neigt. Viel Frauen, viel Aberglaube, sagt ein Rabbiner. Aber wer hat schuld, so möchte man fragen.

SEXUALITÄT

Warum steht denn die Frau im Alten Testament dennoch erst an zweiter Stelle? Die Antwort ergibt sich aus ihrer eigentlichen, typisch weiblichen Aufgabe: Sie ist der Mutterschoß der Familie. Es ist ihre Aufgabe, dem Manne Kinder zu gebären. Ihre Stellung im Leben ist deshalb aufs engste verknüpft mit ihrem Geschlecht; ihr geschlechtliches Verlangen richtet sich auf das Haupt der Familie, und ist das nicht der Fall, so begeht sie Ehebruch und hat die Todesstrafe verdient. Für den Mann ist die Mühsal, mit der er der Erde ihre Früchte abringt, der Fluch des Paradieses (adama, die Erde liegt unter einem Fluch). Die Frau hingegen wird durch das Gebären an den Bruch in der Schöpfung als adama erinnert. Unter Schmerzen und Wehen ringt sich das Leben aus der Erde wie auch aus dem Mutterschoß los. Wir sehen, wie sich in den zahlreichen Reinigungsvorschriften für das Geschlechtsleben eine Scheu und eine Sittsamkeit erhalten haben, die im allgemeinen kennzeichnend sind für das Leben primitiver Völker, und zwar besonders dann, wenn es sich um Handlungen und Erlebnisse handelt, die nach ihrem Empfinden mit den eigentliehen Ursprüngen des Lebens zusammenhängen. Allerdings glaubte man, die verschiedenen Reinigungsvorschriften als Abwehrmaßnahmen gegen bestimmte Erscheinungen im kanaanitischer; Gottesdienst, die sich in besonders unzüchtiger Weise äußerten, ausreichend erklären zu können. Ein typisches Zeichen dafür ist der Widerstand gegen die sogenannte kultische Prostitution. Dadurch sollte die kultische Verherrlichung des Geschlechtslebens, die Vereinigung mit der Gottheit im Koitus verurteilt werden. Zweifellos sind in diesen

biblischen Vorschriften echte Elemente einer besonderen Heiligung des Sexuellen enthalten: Man hält es in Grenzen und stellt sich in den Dienst der Berufung des Volkes, unter Gottes Führung. Sicherlich ist es nicht einfach zu beurteilen, wo noch primitiv-magische Elemente zum Durchbruch kommen. Vieles ist noch vermischt. Es steht jedoch fest, daß die Ehrfurcht vor der Schöpfung Gottes zu den wichtigsten Voraussetzungen gehört. Jeder kleinste Teil des Lebens ist ein Fragment der Schöpfung, es gehört eigentlich Gott, und Gott hat ein Anrecht darauf. Dann ist es Pflicht des Menschen, es unbefleckt zu halten für Gott und es ehrfurchtsvoll zu behandeln. Im Gegensatz zu den Gebräuchen bei den kanaanitischen Völkern wird alles, was auch nur einen obszönen Anflug hat, nachdrücklich abgelehnt.

Auf jeden Fall ist es wichtig festzustellen, daß die Gegebenheiten des Geschlechtslebens, wenn sie teilweise auch noch Spuren primitiv-magischer Gefühle aufweisen, im Alten Testament als Gaben aus der Hand Gottes angesehen werden und darum auch Gott zurückgegeben werden müssen. Zweierlei dürfte dadurch ausgeschlossen sein: Das Geschlechtsleben wird weder als minderwertig oder sündig angesehen, noch als eine göttliche Offenbarung in den Himmel gehoben. Beiden Extremen sind Grenzen gesetzt. Sie sind ganz in das Gewebe des Fortbestandes des Volkes Gottes und in die innere Zusammengehörigkeit von Ehe-, Familien- und Stammesverband eingeschaltet. Das Ziel ist die Partnerschaft mit Gott in der Erweckung neuen Lebens und, durch gegenseitige Hilfe und Schicksalsgemeinschaft, auch Partnerschaft unter den Menschen.

Aber diese doppelseitige Partnerschaft wird aufgenommen von jener einzigen, umfassenden Partnerschaft, die in der Idee des Bundes den historischen Ausdruck eines barmherzigen göttlichen Bemühens um die Menschheit fand. Wie sind jedoch mit dieser Ansicht die polygamen Beziehungen zu vereinbaren, auf die wir immer wieder im Alten Testament stoßen und die offensichtlich auch bei dem frommen israelitischen Empfinden keinen Anstoß erregten? In dieser Hinsicht werden die Geschichten der Erzväter mit großer Unbefangenheit erzählt, und nur wenn die Ehe eines anderen Mannes gebrochen wird, spricht man von einem Fehltritt. Theoretisch kann ein Israelit soviel geschlechtlichen Umgang haben, wie er will und es sich finanziell leisten kann. Lediglich die verlobte Tochter und die verheiratete Frau muß er respektieren. Zweifellos begegnen sich in diesen polygamen Bräuchen verschiedene Elemente: einerseits die übliche orientalische Auffassung vom Wesen der männlichen Potenz, andererseits die Ausbreitung des Volkes, »zahlreich wie der Sand am Meer« (Gen. 32, 12).

Man schaltet die »Natur« in die Erfüllung göttlicher Versprechen ein. Eines der brennendsten Probleme in jeder Ehe, der Konflikt zwischen der männlichen Potenz einerseits und der begrenzten weiblichen Empfänglichkeit andererseits, ein Problem, das in der monogamen Ehe niemals befriedigend zu lösen ist, kennt die primitive israelitische Familie nicht in der Form, weil es als selbstverständliche Tatsache in der ehelichen Ordnung mit berücksichtigt ist, ohne daß sich jene verheerenden Folgen zeigen, die sich angesidits des monogamen Prinzips unserer ehelichen Ordnung bei jedem außerehelichen Verhältnis sofort ergeben. Nach israelitischer Auffassung wird das *Wesen* der Ehe dadurch nicht berührt; offenbar ist es trotzdem möglich, sich in der Ehe die Treue und sogar

die Liebe zueinander auch dann zu bewahren, wenn dem Manne für sein Geschlechtsleben verschiedene Partner zur Verfügung stehen. Es können ohne weiteres verschiedene geschlechtliche Beziehungen innerhalb einer Familie bestehen, ohne daß damit die Liebe zu einer bestimmten Frau, meistens der Hauptfrau (z. B. die Liebe Jakobs zu Rachel), ihre Reinheit einbüßt. Dennoch dürfen wir die Anzahl polygamer Verhältnisse in der Praxis nicht überschätzen: in der durchschnittlichen Familie gibt es höchstens eine Nebenfrau. »Salomo« ist sicherlich nicht der Regelfall. Trotz dieses, für unser Empfinden relativ freien, Geschlechtslebens steht fest, daß das Band der Ehe als geistige Zusammengehörigkeit, als »Solidarität« sehr nachdrüddich verteidigt und als Idealzustand empfunden wird. Man protestiert nicht nur gegen eine oberflächliche Auffassung von der Ehe, sondern in der Zeit der Propheten wird die monogame Ehe als Sinnbild für das Verhältnis Gottes zu seinem Volke aufgefaßt. Die als Lebensgrundlage vorausgesetzte Treue ist jene »Bundes«treue, innerhalb derer das Volk sich nach den Geboten Gottes zu richten hat. Die Struktur der Familie ist patriarchalisch, der Patriarch der Familie ist der Vater, buchstäblich ein Vater-Herrscher, der Garant dieser Treue sein muß; die Treue der Frau zu ihrem Mann entspricht der im Bunde festgelegten Solidarität mit dem Herrn, und sie gewährleistet des Volkes Treue zu seinem Herrn. Wenn die Braut sich einem anderen Manne hingibt, trifft dies das ganze Volk, und weil ganz Israel durch diesen Bruch der Solidarität entehrt ist, muß sie vor der Tür ihres Vaters gesteinigt werden (Deut. 22, 13ff.). Diese enge Bindung durch und an die Bundestreue bringt es mit sich, daß ein Mann sich seiner Frau rechtmäßig entledigen kann, sobald er etwas »Schändliches« an ihr findet. Bekanntlich hat diese ungenaue Formulierung in Deut. 24 die Federn vieler Schriftgelehrten in Bewegung gesetzt, aber der Sinn erklärt sich einwandfrei aus der Idee des »Bundes«.

NATUR WIDER GEIST

Zusammenfassend könnte man über das Alte Testament folgendes sagen: Zwar ist die Stellung der Frau untergeordneter Natur, zwar kleiden sich die Auffassungen über das Sexualleben in mancher Beziehung noch in ein primitiv-magisches Gewand, zwar haben Geschlechtsleben und eheliche Treue wenig oder gar nichts miteinander zu tun, zwar wird das Expansionsvermögen des männlichen Partners hoch honoriert - dennoch ist die Berufung zum Leben eingebettet in Heiligung und Gottesfurcht. Alle Gebote und Satzungen, die das Leben von Mann und Frau betreffen, mögen sie sich auch noch vielfach in zeitbedingte Formen kleiden, rufen dennoch auf zu Treue und Gehorsam, zum Glauben an die Erfüllung der göttlichen Versprechen. Es gibt Frauengestalten, die uns ein erhabenes Vorbild für Abwarten, Beten und Geduld geben.

Eine Frage, auf die uns auch das ganze Alte Testament keine Antwort zu geben weiß, ist diejenige nach der tieferen Einheit von Natur und Geist im ehelichen Leben. Das heißt: Die geschlechtliche Gemeinschaft selbst wird noch nicht als die einzigartige Verschmelzung zweier Menschen betrachtet, die sich lieben und in dieser Gemeinschaft durch- und miteinander zu Mann und Frau, d. h. zu *Menschen* werden, so daß sie daneben jede andere GemeinschaA: als einen Liebes- und Treubruch von vornherein ausschließen müssen. In

Israel haben die natürlichen Funktionen noch keine Begrenzung gefunden in der geistigen Gemeinschaft von Mann und Frau, mögen sie, wie gesagt, auch in den Dienst des Volkes gestellt sein, so daß man häufig gute eheliche Beziehungen antriffi. Das natürliche Element ist noch nicht einbezogen. In mehr oder weniger unbearbeitetem Zustand findet es sich neben der Berufung, die Mann und Frau als Ebenbilder Gottes zur Segnung des Lebens bestimmt.

VOLLMACHT

Hier greift die Botschaft des Neuen Testaments ein. Zwar finden wir auch hier keineswegs eine eingehende Antwort auf unsere Fragen. Sie werden vielmehr nur am Rande gestreift, Im wesentlichen handelt es sich in jener Botschaft nur um das Kommen des Reiches Gottes in der Person Christi, und alle Fragen nach einer genaueren Regelung und Ordnung der Beziehungen der Menschen untereinander werden nur am Rande beantwortet. Es hat daher auch wenig Sinn, alle diesbezüglichen Texte der Reihe nach zu erörtern, vielmehr sollte man sein Augenmerk auf das Hauptanliegen der Botschaft richten, denn nur von hier aus fällt Licht auf unsere Fragen. Was besagt diese Botschaft im wesentlichen? Dieses, daß Jesus Christus Gottes Abbild ist in dieser Welt, wo sich die Sünden der Welt und die Gnade Gottes treffen. Er, Jesus Christus, ist der Mittelpunkt, *in* dem *sich* alle Not und Versuchung, jede »Macht« ich-gebundenen Daseins der übermacht oder besser der Vollmacht göttlicher Vergebung beugt und somit erneutes, wiedererschaffenes Leben ermöglichte, In Christus wird das Leben durch den Glauben aus Bindung und Betäubung von Sinnen und Seele in die Freiheit eines neuen, Gott wohlgefälligen Handelns gestellt, so daß auch der Umgang mit den Mitmenschen von einer neuen Freude überglänzt wird. Dort, in der überschneidung von Gericht und Gnade, schenkt Jesus Christus uns das große Wunder wahrer Bereitschafl: vor Gott und Mensch, einer Bereitschaft, die das Neue Testament mit dem Namen und dem Gebot der »Liebe« (gr. agape) kennzeichnet. In dieser durch die Gnade hervorgerufenen Liebe erhält Gottes ganze Schöpfung die innere Einheit, Absicht und Bestimmung wieder, und mit der Schöpfung auch der Umgang zwischen Mann und Frau, ja, auch der Mensch in seinem männlichen und seinem weiblichen Aspekt, jeder, Mann und Frau, in seiner eigenen Verantwortung und seinem Berufensein durch Gott, den Schöpfer. In Christus nimmt Gott beide erneut in seinen Dienst. Die Partnerschaft des Menschen in der Schöpfung Gottes ist dazu bestimmt, um neues, menschliches Leben hervorzubringen, und um sich gegenseitig zu stützen und zu helfen, und empfängt in der Gnade neue Glut und Freude.

Dieses Bestimmtsein füreinander, d. h. für Gott, erklärt die Gnade erst in ihrem vollen Umfang. Denn jetzt, da sich alles in einer einzigen heiligen Verschränkung findet: Natur und Geist, und das, was uns soeben noch im Alten Testament auffiel, nämlich die ausgeprägte Unterordnung der Frau, die Expansion männlicher Potenz ohne echte, wahrhafl:e Bindung an die Frau, durch die eine Vereinigung stattfindet, das Fehlen eines echten Motivs bei Auflösung der ehelichen Bindung - alles das findet keinen Platz in der Verkündigung des Neuen Testaments, wo der Mensch durch die Gnade zur eigentlichen Verantwortung für sein Leben herangezogen wird. Weder für jenes unbeschränkte Sich-

Ausleben des Mannes nach dem Grundsatz »ton corps est à toi« (Verfügungsgewalt über den eigenen Körper) bietet sich jetzt Gelegenheit, noch für ein Frauendasein, das sich kaum vom Sklaven unterscheidet, noch für ein patriarchalisches Familienleben, in dem die Angst vor dem Potentaten die Liebe zum Ehemann und Vater zu ersticken droht.

WAS GOTT ZUSAMMENGEFÜGT HAT

Jesus Christus sieht in der Einheit von Mann und Frau eine Form der Schöpfung Gottes (Matth. 9), in der seelische und körperliche Bindungen eingegangen werden, die niemals mehr zu lösen sind. Wenn durch eine geschlechtliche Vereinigung natürliche Lebensformen erschlossen werden, so darf es nicht zum Tierischen herabgewürdigt werden, nicht rein zufälliger, unüberlegter oder instinktiver Natur sein, denn es erschließen sich einander Menschen mit der ganzen Kompliziertheit, die sich aus den ihnen eigentümlichen geistigen und seelischen Problemen ergibt: In der Vereinigung erschließt sich das Geheimnis gerade dieses Mannes im Geheimnis gerade dieser Frau - und umgekehrt. Was ein jeder für sich ist als Mann oder Frau, das wird erst frei, offen, erschlossen durch diese Hingabe, durch das gegenseitige Verstehen, durch die Freude und Liebe, kurzum durch das Wunder Gottes. Und dieses, uns Menschen im Grunde unfaßbar und unmöglich erscheinende Geschehen (denn wer kann sich so voraussetzungslos aus tiefstem Herzen hingeben, ohne dabei, zum Teil wenigstens, sich selbst zu bleiben und — zu behaupten) kann nur jene Kraft bewirken, die aus der Hand Gottes kommt. »Was Gott zusammengefügt hat« (eigentlich heißt es: Was Gott unter ein Joch gefügt hat) soll also heißen: jesus faßt die Ehe als von Gott verordnet auf. Er hat seine Hand im Spiele. Wir beginnen im Glauben und dürfen fortfahren im Glauben. Wer dazu nicht imstande ist, erkennt die Fügung an Anzeichen verschiedenster Art: Man fühlt sich zueinander hingezogen ... auf Grund der guten Stellung, des hübschen Gesichtes, des wundervollen Körpers oder des gemeinsamen Interesses für geistige Werte - man fand sich bei van Gogh oder Dostojewskij. Aber weder ein naturalisierter noch ein spiritualisierter Eros können den Lebensgefährten über die tatsächlichen Schwierigkeiten ihrer Ehe hinweghelfen; die Einseitigkeit führt notwendigerweise zu einer Entfremdung, sobald die andere Partei ihre Ansprüche geltend macht. Die Ehe basiert auf der psychosomatischen Einheit des Menschen, in der das körperliche und das psychische Element in eine in einem geistigen Sinne höhere Einheit aufgenommen werden. Dieses geistige Verständnis ruht tief in jener Verborgenheit, in der zwei Menschen sich nach Leib und Seele *für das ganze Leben* finden. Dieses Für- und Aneinander, in der zweiseitigen Totalität des psychosomatischen Aneinander-Entdecktwerdens, ist ein Geschenk, bei dem man nicht mehr von einem Zufall sprechen kann, denn dazu trägt es zu unbedingten, zu heiligen Charakter, hier kann man nur gläubig anerkennen, daß ein höheres Geschick beide »mit eigener Hand zueinander gebracht hat«, wie es in der niederländischen Trauformel heißt. Das bedeutet, daß die menschliche Wahl im Grunde eine von Gott geforderte Begegnung für das ganze Leben ist. So beruht also die eheliche Treue auf der Treue Gottes, mittels der er vielleicht unsäglich verschiedenartige Lebenswege und unbegreiflich unterschiedliche Charaktere zu einem gemeinsamen Lebensweg und gemeinsamen Mensch-Sein aufruft. So

ist also die eheliche Untreue im Grunde fehlender Glaube an die Führung unseres Lebens durch Gott. Wir verlieren die Einheit der psychosomatischen Bindung, wir flüchten uns entweder in eine neue Verliebtheit unserer Sinne oder in einen neuen Rausch vermeintlichen "geistigen« Verstehens, aber damit lösen wir uns aus jener Verborgenheit, die Jesus meint, wenn er sagt, daß »der Mensch nicht scheiden soll, was Gott zusammengefügt hat«,

Allerdings hat Christus uns damit nicht ein Gesetz geben wollen, das uns krampfhaft bindet, dem wir uns fügen müssen, weil es nun einmal von uns gefordert wird und ohne daß es von Herzen käme. Nur derjenige, dem im Wunder täglich aufs neue aus der Hand Gottes die Gnade, die Wahl seines Lebens und das Zusammenleben von Mann und Frau geschenkt wird, »sieht keine andere Frau an, um sie zu begehren«, »schickt seine Frau nicht um irgendeine Ursache fort«, sieht seine Frau an »als Miterbin der Gnade des Lebens« (1. Petr. 3, 7) und regiert nicht über sie wie über eine Unmündige.

Dies alles blitzt nur wie zufällig auf aus jener einzigen zentralen Botschaft vom Bemühen Gottes um die Menschen. Diese Dinge werden am ausführlichsten und am klarsten, wenn Paulus in Eph. 5 über das Verhältnis der Geschlechter schreibt und mit dem Verhältnis von Christus und seiner Gemeinde vergleicht. Hier erhält das, was wir vorhin kurz streiften, seine tiefere Bedeutung, denn hier erhebt sich die Liebe Christi zu den Menschen inmitten von Ehe und Familie (Eph, 6) wie das große Zeichen der Liebe. Wenn Christi Liebe dort nicht Befreiung und Erlösung zu bewirken vermag, wo vermöchte sie es auf dieser Welt? Gewiß nicht zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern oder zwischen Amerika und Rußland ...

Man sollte vermuten, daß die Ehe wohl am ehesten der Ort sei, wo jene ursprüngliche Schöpfungsordnung eines geheiligten Umganges noch anzutreffen ist. Auch Paulus spricht hier und an anderen Stellen von der Unterordnung der Frau unter den Mann. Es ist sinnlos, den ursprünglichen Ausdruck für »Untertänigkeit« so lange zu drehen und zu wenden, bis endlich eine Gleichberechtigung daraus geworden ist. In Wahrheit ist sie nicht darin enthalten und kann auch nicht daraus hervorgezaubert werden. Wie Christus der Herr ist über die Gemeinde, ist der Mann der Herr über die Frau. Er ist das Haupt. Im obliegt die Führung, sie gehört zu ihm, jeder ist des anderen Körper. Es bleibt nur noch die Frage offen, wie Christus seine Gemeinde liebt, wie er ihr Herr ist. Und dann öffnet sich lichtspendend die Botschaft des Evangeliums als eine Analogie zum Eheleben. Er, Jesus Christus, liebte sie, indem er sich ganz für sie aufopferte, indem er sie reinigte durch sein Wort und sie über sich stellte, ohne Makel, rein und unbefleckt. Eine Liebe also, die allen Makeln zum Trotz einzig und allein den Menschen bzw, die Gemeinde vor sich sieht, so, wie Gott sie zu sehen wünscht und sie für sich bestimmt hat. Hier liegt das große »Dennodi«, mit dem Christus allen Sünden zum Trotz den Sünder, den Menschen, sieht, liebt und segnet. In diesem »Dennodi« verbirgt sich nach der Auffassung des Apostels Paulus die ganze Problematik christlichen Ehelebens. Das »Übergeordnetsein« des Mannes ist jetzt wirklich nicht mehr die Farce eines Potentaten, kein Regiment nach dem Prinzip »Mein Wille ist Gesetz«, sondern das übergeordnetsein hat sich geläutert in der Liebe, die dem großen »Dennodi« entsprach. Das ist die Liebe, von der Paulus sagen kann: »Wer seine Frau liebt, liebt sich selbst«, so, wie man selbst geliebt, wie man selbst ernst genommen sein

möchte, trotz aller Fehler und Mängel, so darf man jetzt den anderen lieben. Eine aus der Heiligung geborene Liebe.

So wird hier jede erotische Bindung, worauf auch immer sie beruhen mag - auf dem schönen Körper oder auf dem gemeinsamen geistigen Interesse für van Gogh oder Dostojewskij -, vertieft und geläutert, bis man sich durdi Christus in der Gnade Gottes, in jenem Himmel und Erde umspannenden »Dennodi« wiederfindet und sich die Hände reicht, mag man auch von allen Seiten versuchen, dieses Bündnis mit Gewalt auseinanderzureißen. »Wenn Gott mit uns ist, wer kann dann gegen uns sein?«

GEIST UND NATUR

Natur und Geist haben hier zueinander gefunden. Die Natur wird ganz und gar aufgenommen in dieses Fest der Heiligung. »Sie sollen ein Fleisch sein.« Wer in der Bibel Verachtung des Fleisches, der Erotik und der Geschlechtsgemeinschafl findet, hat das mutwillig hineininterpretiert. Das »Hohe Lied« gehört durchaus in die Bibel hinein und braucht keinerlei »Vergeistigung«. Aber man fragt sich unwillkürlich: Spricht Paulus in 1. Kor. 7 nicht eine andere Sprache? Wird die Ehe hier nicht als eine Notlösung für die Unzucht, als ein für manche Naturen notwendiger Kompromiß angesehen? Diese Äußerungen müssen wir von Vers 29 aus zu verstehen suchen: »Das sage ich aber, liebe Brüder, die Zeit ist kurz.. Der Apostel erwartet das baldige Ende dieser Welt und die Ankunft Christi. Deswegen will er die Aufmerksamkeit der Gemeinde ausdrücklich auf die Wiederkunft lenken; man soll nicht mehr zu tief in dieser Erde wurzeln, »denn das Ende dieser Welt vergehet« (V. 31). Das läßt das »Heiratenwollen- unter einem ganz anderen Licht erscheinen, von dem Paulus wiederholt sagt, daß dies seine persönliche Meinung sei und daß er die Gemeinde hier nicht auf ein Gebot des Herrn verweisen kann. War er selbst verheiratet? Als junger Rabbiner wahrscheinlich wohl", er will jedoch nicht noch einmal heiraten, sondern fühlt sich der Braut verbunden, die ihren Bräutigam im Himmel hat. Gibt es neben der Wiederkunft noch andere Gründe? Vermutlich. Paulus hatte eine verdorbene Welt kennengelernt, eine Welt voller Schrecken, besonders auf dem Gebiet des Trieblebens. Aus diesem Grunde ist überall eine deutliche Neigung zur Enthaltsamkeit von allem, was Welt und Triebleben angeht, zu spüren, eine Neigung, die sich nicht nur aus der Erwartung einer baldigen Wiederkunft erklärt. Nicht ganz zu Unrecht hat die römisch-katholische Kirche die Verse 36-38 als Grundlagen für das Zölibat und die Forderung der Jungfräulichkeit betrachtet. Zweifellos ist dieser Gedanke darin enthalten, und sie kann jedem zur Stärkung dienen, der seine Lebensaufgabe außerhalb einer ehelichen Ordnung zu finden meint. Für die Diakonissinnen und für die unverheiratete Frau ist es gut, zu wissen, daß dieser Weg vom Lichte des Evangeliums beschienen wird, wenn man ihn auch nicht ohne weiteres mit Paulus als den »besseren- ansehen darf.

2. Die Mischna-Stelle Pirke Aboth V, 21 enthält die sog. Vätersprüche und gibt für das 18. Jahr die Zeit an, daß man sich unter den Trauhimmel begeben sollte. Zwar war damit keine absolute Verpflichtung gegeben, doch waren besonders die Rabbinerschüler bestrebt, die in der Mischna gebotenen Bestimmungen zu halten. Das Zölibat war im Judentum vollends verpönt. Ehrenstellen konnten bloß Verheirateten zuteil werden. Als Rabbinerschüler scheint es ausgeschlossen, daß Saulus unverheiratet gewesen sei.

Wenn wir uns schließlich fragen, welchen Standpunkt die Bibel zu dem Verhältnis von Mann und Frau einnimmt und inwiefern diese Auffassung, da sie uns von keinem einzigen jener eingangs genannten »wissenschaftlichen Werke« von sich aus vermittelt werden kann, für uns unentbehrlich ist, so läßt sich dieser Standpunkt in zwei Punkten zusammenfassen: erstens in der biblischen Sicht einer gemeinsamen Teilhabe an der Vergebung und zweitens in der Sicht einer Verantwortlichkeit aus Glaubensfreiheit.

Dazu noch ein abschließendes Wort:

Vergebung der Sünden kann uns nur Gott schenken, und aus diesem Geschenk allein kann die Ehe immer wieder neue Impulse schöpfen für die Teilhabe und Partnerschaft, wie sie das Wort »Ehe«, eheliche Bindung, impliziert. Wir denken hier an die Unterscheidung Barths zwischen Heirat und Ehe. Barth sieht die Heirat als die institutionelle Form, die Ehe hingegen als geistige Bindung an (Kirchliche Dogmatik III/4, S. 253). Eine solche Unterscheidung liegt für unser Empfinden auf der Hand, mag sie auch vom sprachlichen Ursprung her nicht gerechtfertigt seins.

Wenn wir aus einer »Heirat« eine »Ehe« machen wollen, genügt das rein Institutionelle noch lange nicht. Hier geht es vielmehr um das tägliche, geduldige und unermüdliche Schaffen eines »echten« Kunsrwerks-. Weder die Institution allein noch das technische Wissen vom zweckmäßigen Verhalten im Geschlechtsverkehr (ein Thema, das von einem großen Teil moderner Aufklärungsbücher ausgesponnen wird) genügen, um eine »edite« eheliche Gemeinschaft ins Leben zu rufen. Hierzu bedarf es der vollständigen Erschließung mit der ganzen Dialektik einer möglichen Erschließung und Ausweitung einerseits und einer möglichen Begrenzung und Vereinigung andererseits.

Die Kräfte, die vom Mittelpunkt angezogen und abgestoßen werden und in jedem der beiden Partner wirksam sind, finden ihr ruhendes Zentrum gerade in der Ehe. Dort braucht man sich nicht mehr unter tragischen Spannungen gegeneinander abzukapseln, sondern man kann gemeinsam in echter Menschlichkeit Kraft und Erlösung in einer höheren Fügung und Berufung finden. Wie sonst könnte man jene tragische Einsamkeit überwinden, in der jeder Mensch leben muß, in welcher Gemeinschaft es auch immer sei? Dort finden wir inmitten all der Unruhe einen Ruhepunkt, dort werden wir aneinander und füreinander frei, dort können wir immer wieder neu anfangen. Hier zeigt sich ein eigener Standpunkt der Bibel, wenn sie von einer Befreiung im Glauben durch Vergebung der Sünden spricht. Inzwischen sind diese Worte so abgenützt, daß sie für den modernen Leser kaum mehr Klang oder Bedeutung besitzen. Nur dogmatische Schablonen hört man noch

3. Wie mir mein verehrter Kollege für Germanistik, Prof. Heinrich Wagner, mitteilt, kommt dem Wort »Ehe« (Hol!.: »echr«) gerade nach seiner etymologischen Ableitung die Bedeutung einer gesetzlichen Bindung (altfränkisch ê, êwa, wet = Hol!. »Gesetz«) zu, während das deutsche Wort Heirat (Holl. »huwelijk«) ein Kompositum aus hî, Haus, und rat, Besorgung, ist. Auch das holländische Wort »huwelijk« hat eher eine wirtschaftliche als jene gesetzlich-institutionelle Bedeutung, die gerade dem anderen Wort »echt« zukommt. Barth's Interpretation ist daher sprachwissenschaftlich ungenau und stutzt sich auf rein gefühlsmäßige Argumente.

4. Hol!. »echt« bedeutet deutsch zugleich »Ehe« und »edit« (Anm, d. Übers.).

heraus. Und dennoch verweisen sie auf Werte, ohne die unser Leben, auch unser eheliches, auf unüberwindliche Schwierigkeiten stoßen muß, es sind die Schwierigkeiten jener Bindung an das Ich, die im Grunde eine tiefe Problematik des Ichs ist, weil sich der Mensch einerseits sucht, andererseits flieht. Gerade die Gemeinschaft einer Ehe vermag jene Voraussetzungen zu schaffen, durch die eine verbindende Liebe, ein alles umfassendes gegenseitiges Verstehen und eine befreiende Vergebung jene Neigung zu problematischer Selbsteinkehr in das Gegenteil verwandelt: in ein Sich-öffnen für die Probleme und die Nöte des anderen. Man wird sich gegenseitig zum »Nächsten«, Der französische Schriftsteller Maurice de Nedoncelle hat das Wort »promotion« geprägt für dieses Verhältnis zwischen zwei Lebensgefährten, die in selbstbefreiender Liebe im wahrsten Sinne des Wortes füreinander zum »Nächsten« werden. Er unterscheidet »promotion« von »possession«, jener tragischen Spannung, in der man, an das eigene Ich gefesselt, das andere Ich zu erobern und in Besitz zu nehmen sucht, so, wie z, B.]'-P. Sartre die Struktur der Liebe auffaßt. Dieses einander »zum Nächstenwerden« bedeutet Selbstverleugnung, Aufopferung, Vergebung. Aber welche natürlichen Kräfte können diese Merkmale aufweisen, durch die sich das Königreich Gottes auszeichnet? Hier ist der Mensch auf jene Kräfte angewiesen, die Gott uns in Christus verspricht. Den eigentlichen Wert dessen, was Paulus als das »Einander in der Ehe zum Nächsten werden« bezeichnet, kann er uns verdeutlichen, indem er auf das große Opfer hinweist, das Christus für seine Gemeinde dargebracht hat (Eph. 5).

An zweiter Stelle nannte ich die Verantwortlichkeit aus Glaubensfreiheit. In vielfacher Beziehung sind wir dazu genötigt, in der Ehe die Verantwortung zu tragen und Rechenschaft abzulegen. Diese Beziehungen reichen vom Vital-Erotischen über das Sozial-Geistige bis hin zum Sozial-ökonomischen und berühren dabei eine fast unbegrenzte Vielzahl von Kräften, die von allen Seiten die Gemeinschaft von Ehe und Familie in Spannung versetzen. Keiner von denen, die eine Ehe eingehen, ist in der Lage, dieses Gebiet auch nur annähernd zu überblicken; guten Mutes, aber fast gänzlich mit Blindheit geschlagen, begibt man sich auf die Reise in unbekannte Gefilde, und jeder, der am Lebensabend angelangt ist, wird sich verwundert fragen, woher ihm nur die Kräfte kamen, die es ihm erlaubten, mit stets wachsender Einsicht und mit stets wachsendem Unterscheidungsvermögen jene Wege zu beschreiten, die zu beschreiten von ihm gefordert wird. Von vornherein ist das menschliche Leben nun einmal zu geistig-sittlicher Verantwortung berufen. Es gibt daher keine Höhen- und Qualitätsunterschiede zwischen den einzelnen Bereichen, so, als könnte man etwa in niedrigen Lagen einfacher leben und als wäre es dort mit einem geringeren Maß von Verantwortung getan. Der vital-erotische Bereich, den man meist als den »niedrigeren« ansieht, ist für den Menschen in geistiger Beziehung so eminent wichtig, daß jeder hier begangene Fehler, jeder Mißgriff, jede Sorglosigkeit sofort das Leben in seinen tiefsten geistigen Empfindungen angreift. Umgekehrt kann ein Schaden, den man im Geistigen erleidet, die schmerzlichsten und quälendsten Wunden auf vital-erotischem Gebiet beim Erlebnis des leiblich-geschlechtlichen Vorganges zur Folge haben. Wie erlösend wirkten auf diesem Gebiet tiefenpsychologische Untersuchungen, die bei einer großen Anzahl libidinöser Verdrängungen und Neurosen Krankheiten feststellten, durch die nicht nur an erster Stelle das Triebleben, sondern auch das Seelenleben, in vielen

Fällen auch das geistige Leben in Mitleidenschaft gezogen waren. Nur wer den Menschen als eine psychosomatische Einheit betrachtet, versteht, in welchem Maß jene Verantwortlichkeit den Menschen an einen endgültigen Ort, hin zu einer Verantwortung drängen, hin zu einem Zentrum, von wo ihm Kraft und Einsicht zufließen müssen, um jene Verantwortung auf sich zu nehmen, ob sie in einem rein geschlechtlichen Verhältnis liegt oder in der Erziehung seiner Kinder oder in der überwindung geistiger Schwierigkeiten, die etwa hervorgerufen wurden durch Unterschiede im Milieu, in der Anlage oder im Temperament. Innere Freiheit, Freimütigkeit, ja fast eine Art Keckheit ist dazu nötig, die, wenn sie nicht oberflächlich und verspielt sein soll, eine Grundlage im Tiefsten und Wahrhaftigsten haben muß, die ein Mensch aufbringen kann: in seinem Verhältnis zu Gott. Die Bibel findet für ein solches freimütiges Verhalten auch eine charakteristische Bezeichnung: parresia, freudige Keckheit des Glaubens, so daß man, da man von Gott gerufen ist, zugleich die Kraft verliehen bekommt, Verantwortung zu tragen und Rechenschaft abzulegen. Jene namenlos schwere Verantwortung, die ein Eheleben von allen Seiten belastet, wird auf der Waage der Hände Gottes zu einer leichten Last. Die übermacht irdischer Bindungen, die Körper, Seele oder Geist fesseln, werden in der Macht, die göttliches Bemühen verleiht, zur Herrschaft über die Dinge. Es ist die Botschaft der Bibel, daß dem so ist. Es sind dies keine theoretischen Annahmen, die man jemandem mit Hilfe der Vernunft auseinandersetzen kann, damit er dann versuchen möge, mit viel gutem Willen sein Leben diesem Ideal anzupassen. Hier, genau wie in der Ehe selbst, geht es um eine Hingabe, um ein blindes Vertrauen, um ein Risiko, das man mit Gott eingeht. Im Glaubensbekenntnis übernimmt man die Verantwortung für die Familie, die Liebe, die Ehe und begibt sich damit in ein Wagnis, wie es sich in den bekannten Versen äußert: »Machtlos lag ich gebunden, du kommst und machst mich frei.« Wenn wir also fragen, ob die Bibel in jenen Fragen helfen kann, die sich bei der Beurteilung des Verhältnisses zwischen Mann und Frau stellen, dann lautet die Antwort: Die Probleme werden dort nicht kategorisiert und dann jedes für sich behandelt, sondern sie alle zielen vielmehr auf jene zentrale Frage hin: Was denkst du vom Menschen? Von dieser Frage führt die Bibel uns weiter zu einer anderen, endgültigen: Was denkst du von Gott - um uns dann wiederum zu zeigen, was er von uns denkt, wie die Verantwortung, die wir unser Leben auf uns nehmen, für ihn zu einer Berufung, zur Heiligung wird. Aber diese für uns als Menschen undurchführbare Aufgabe wird möglich in dem Glauben daran, daß Gott uns in unserem Leben - auf welchem Gebiet auch immer – segnen will.

Prof. Dr. Hendrik van Oyen *Basel, Thiersteinerrain 134*

Obersetzt von Frau Dr. A. Piper *Hamburg-Blankenese*

Zur Frage der Nacht- und Schichtarbeit

von

EBERHARD ULICH

Nacht- und Schichtarbeit sind nicht, wie man vielleicht glauben könnte, spezifische Probleme der modernen Industrie. Bereits aus dem 17. und 18. Jahrhundert wird über häufige Nachtarbeit berichtet. Auch Kindernachtarbeit war, vor allem nach der industriellen Revolution, durchaus nichts Ungewöhnliches. über diese Verhältnisse konnten wir kürzlich bereits an anderer Stelle berichten (14).

Besondere Probleme zeigt eine Betrachtung der Nachtarbeit, unter der die Arbeitszeit zwischen 20 und 6 Uhr zu verstehen ist. In Drei-Schichten-Betriebe. wird gewöhnlich eine Nachtschicht von 22 bis 6 Uhr verfahren.

Eine erste die Nachtarbeit betreffende gesetzliche Regelung erfolgte in Deutschland mit dem »Regulativ über die Beschäftigung jugendlicher Arbeiter in den Fabriken« (vom 9. 3. 1839), das unter anderem die Beschäftigung jugendlicher Arbeiter unter 16 Jahren während der Nachtzeit verbot. Darüber sind weit mehr als 100 Jahre vergangen. Die höchstzulässigen Arbeitszeiten und die einer besonderen Genehmigung unterliegenden Ausnahmen sind in den Paragraphen der Arbeitszeitordnung *(AZO)* vom 30. 4. 1938 genau festgelegt. Darüber hinaus sollen Jugendschutzgesetz und Mutterschutzgesetz eine arbeitszeitliche überforderung bzw. Schädigung von Jugendlichen sowie werdenden und stillenden Müttern vermeiden helfen.

§ 19 *AZO* beinhaltet ein Verbot der Nachtarbeit weiblicher Arbeiterinnen, wobei nach Abs, 2 des genannten Paragraphen in mehrschichtigen Betrieben Arbeiterinnen bis 23 Uhr beschäftigt werden dürfen. § 20 *AZO* enthält Bestimmungen über die behördliche Genehmigung von Ausnahmen und § 21 über die Ausnahmen in Notfällen. Abweichende Vorschriften gelten für die in § 17 aufgeführten Betriebe, wie etwa Krankenpflegeanstalten, Apotheken, Betriebe des Verkehrswesens, des Gaststätten- und Beherbergungswesens u. a.

Für werdende und stillende Mütter ist nach § 8 des Mutterschutzgesetzes Nachtarbeit grundsätzlich verboten.

§ 16 des Jugendschutzgesetzes enthält ein Nachtarbeitsverbot für Jugendliche unter 18 Jahren. Auch hier gibt es jedoch (in Abs. 5) Sonderregelungen, die zum Beispiel für mehrschichtige Betriebe die Beschäftigung von Jugendlichen über 16 Jahren bis 23 Uhr zulassen.

Wie häufig jedoch Verstöße gegen den Arbeitszeitschutz sind, zeigt etwa ein Vierteljahresbericht der bayerischen Gewerbeaufsicht: »Wegen Verstoßes gegen die Arbeitszeitbestimmungen, wie z. B. Dauer der Arbeitszeit, Nichtgewährung der Ruhezeiten, unzulässige Beschäftigung von Arbeiterinnen und Jugendlichen in der Nachtzeit, oder wegen unzulässiger Beschäftigung von Arbeitnehmern an Sonn- und Feiertagen war in 3000 Fällen einzuschreiten ...« (17, S. 124 *A).*

Daß in einer ganzen Reihe von Betrieben mit kontinuierlicher Fertigung - zum Beispiel Bergbau und Hochofenbetriebe – aus zwingenden produktionstechnischen Gründen und aus einer volkswirtschaftlichen Lebensnotwendigkeit heraus Nachtarbeit geleistet werden muß, kann nicht bezweifelt werden.

Darüber hinaus ist die Nachtarbeit jedoch auch in anderen Zweigen der Industrie immer weiter vorgedrungen, zum Beispiel in der Textilindustrie, in der Nahrungs- und Genußmittelindustrie u. a. Daß in Dienstleistungsbetrieben wie Bahn, Post, Verkehrsbetrieben jeglicher Art, aber auch im Hotel- und Gaststättengewerbe ständig Nachtarbeit geleistet werden muß, gehört schon zu den Selbstverständlichkeiten unseres Lebens. Der Nachtdienst der Krankenschwestern etwa berührt das spezielle Problem der Frauennachtarbeit, die durchaus keine Seltenheit darstellt'.

Diese keineswegs erschöpfende Aufzählung soll nur andeuten, wie groß der Umfang der Nachtarbeit tatsächlich ist. Es handelt sich hier also nicht etwa nur um ein Randproblem der industriellen Arbeit.

---

1. über die spezifischen Probleme und die Belastung durch Frauennachtarbeit werden wir demnächst an anderer Stelle berichten (15).

Bereits während des ersten Weltkrieges wurden im Auftrag des britischen Health of Munition Workers' Committee (6/7) Untersuchungen zu diesen Fragen durchgeführt, die sich in erster Linie mit der Arbeitsleistung bei Tag- und Nachtarbeit beschäftigten. Leistungsmäßige Unterschiede zwischen Tag- und Nachtschicht wurden bei den (im meist wöchentlichen Wechsel stehenden) Schichtarbeitern nicht gefunden.

In einer anderen Arbeit kommen *Wyatt* und *Mariott* (18) auf Grund ihrer Untersuchungen zu dem Schluß, daß Nachtarbeit jedenfalls unbeliebt sei und auf längere Zeit gesehen die Gesundheit, aber auch die Leistung und Arbeitsfreude beeinträchtige.

Hinsichtlich der *physiologischen* Vorgänge ist die Feststellung von *Menzel* von Wichtigkeit: »Der Tagesrhythmus von Puls und Blutdruck verhält sich bei dem Gros der Untersuchten wie bei normaler Lebensführung (Maximum am Tage, Minimum in der Nacht)« (11, S. 317). Hier handelt es sich um das Ergebnis von Untersuchungen, die an 279 in wechselnder Schicht Arbeitenden vorgenommen wurden. Es befanden sich darunter 210 Männer und 69 Frauen, bei denen während aller Schichten jeweils im Abstand von zwei Stunden Puls und Blutdruck gemessen wurden. Beschreibungen von Tagesrhythmen liegen für eine größere Zahl physiologischer Funktionen vor. Wir verweisen in diesem Zusammenhang auf die zusammenfassenden Darstellungen bei Jores (8) und Menzel (11).

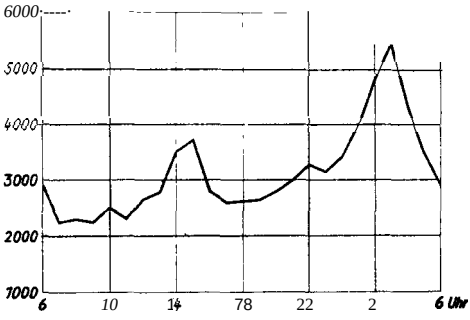


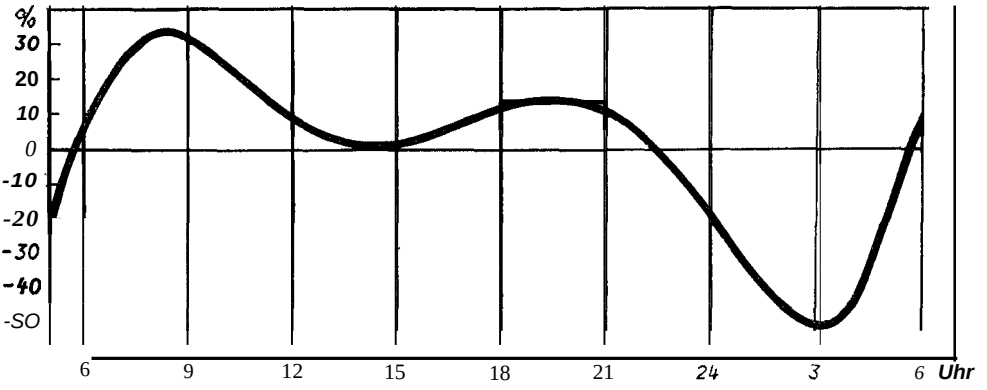
Abb. 1: Fehlerzahlen bei 175000 Anschreibungen von Gasanstaltsarbeitern in den Jahren 1912 bis 1931 (nach Bjerner, Holm u. Swensson).

Grundlegende Untersuchungen zur Frage einer Tagesrhythmik der Leistungsbereitschaft wurden von den schwedischen Forschern *Bierner, Holm* und *Swensson* durchgeführt (1/2), die 75000 Fehlanschreibungen in den Journalen einer Gasanstalt hinsichtlich ihrer Häufigkeitsverteilung auf die einzelnen Tagesstunden untersuchten (Abb. 1). Kontrolluntersuchungen in einer anderen Gasanstalt und in einer Papierfabrik bestätigten die erhaltenen Resultate vollauf.

Nach dieser Kurve wurde von *Graf* (4) eine Kurve der physiologischen Leistungsbereitschaft schematisiert (Abb. 2). Der hier zum Ausdruck kommende Rhythmus wird auch durch andere Lebensgewohnheiten (andere Arbeits-, Schlaf-, Essenszeiten usw.) im Grundverlauf nicht geändert.

Schon aus rein physiologischen Gründen ist

Abb.2: Schema des Verlaufs der physiologischen Leistungsbereitschaf\; über 24 Stunden (prozentuale Abweichungen vom Tagesdurdischnirr).



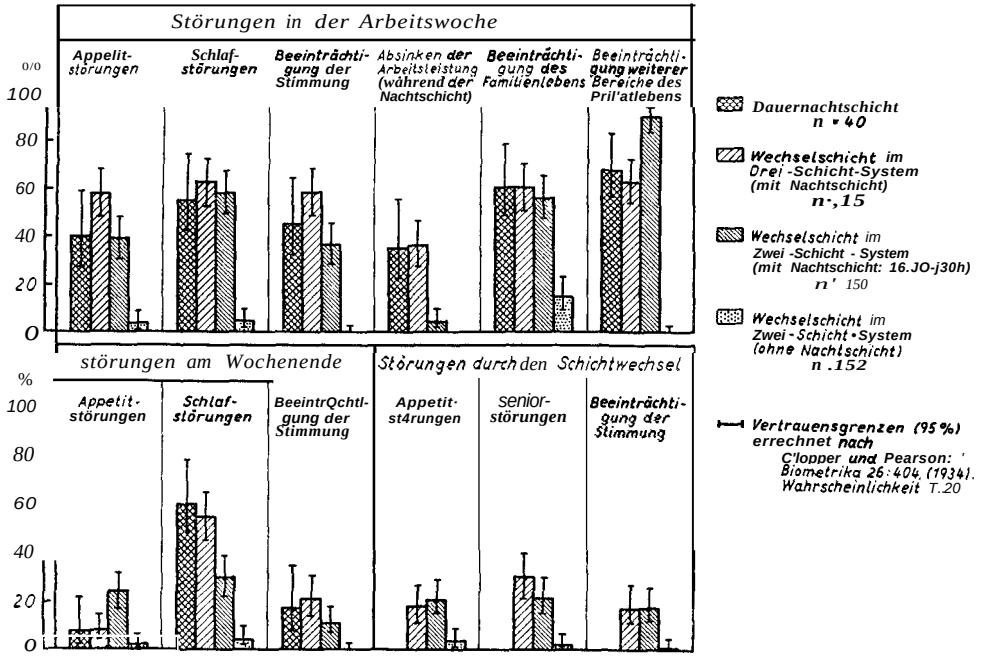


Abb.3: Vergleich der Ergebnisse von Untersuchungen an Industriearbeitern mit verschiedenen Schichteinteilungen (aus *Ulich [13])2.*

also eine Anpassung an die durch Nachtarbeit gegebenen Lebensbedingungen in der Praxis allgemein nicht möglich. über die gesundheitlichen Störungen im einzelnen berichtet ein soeben erscheinender Forschungsbericht (5). Demnach sind in erster Linie die gegenüber Magen- und Darmerkrankungen anfälligen Menschen für Nachtarbeit ungeeignet. Auch *Duesberg* und *Weiss* (3) forderten, ulcusgefährdete Personen nicht in Wechselschicht zu beschäftigen.

über die medizinisch-biologische und die volks- und betriebswirtschaftliche Seite hinaus aber haben Nacht- und Schichtarbeit noch einen psychologisch-soziologischen Aspekt. Eigene Untersuchungen haben gezeigt, daß dieser Aspekt eine entscheidende Stellung bei der Betrachtung der Probleme von Nacht- und Schichtarbeit einnimmt (13). Auf viele Einzelheiten dieser Untersuchungen, die unter Anwendung der Interviewmethode in zwei Großbetrieben der Textilindustrie und einem Großbetrieb der metallverarbeitenden Industrie durchgeführt wurden, können wir an dieser Stelle nicht eingehen.

Rund *85 0/0* der mehr als 450 (ausschließlich männlichen) befragten Arbeiter lehnten die Nachtarbeit überhaupt ab. Nur ein geringer Prozentsatz äußerte, daß die Nachtarbeitszulagen ein gewisser Anreiz sein könnten. Bei den wenigen Männern, die eine positive Haltung zur Nachtarbeit einnahmen, handelte es sich im wesentlichen um solche, deren Familien in der Landwirtschaft ansässig sind und die einen Teil des durch die Nachtarbeit frei werdenden Tages zur Landarbeit benutzten. Daß dies eine unzuträgliche Mehrbelastung bedeutet, braucht nicht besonders betont zu werden.

Im übrigen wird immer wieder hervorgehoben, daß die Zulagen für Nachtarbeit im wesentlichen dadurch wieder ausgeglichen werden,

2. Anmerkung zur Erklärung der in die Darstellung eingezeichneten Vertrauensgrenzen: Ergeben sich in den Vergleichsgruppen Vertrauensbereiche, die miteinander keine Berührung haben, so handelt es sich um Unterschiede, deren Signifikanz im Rahmen der angegebenen Wahrscheinlichkeit von 1 : 20 für gröbere Beurteilungen genügt.

daß hier nur fünf Schichten wöchentlich verfahren werden (gegenüber sechs Schichten in der Frühschicht und zum Teil auch in der Spätschicht). Als Begründung für die negative Einstellung der Nachtarbeit gegenüber wurden insbesondere angeführt die ungünstigen Auswirkungen auf Appetit, Schlaf, Stimmung, Familien- und weiteres Privatleben. Die Auswertung der einzelnen Aussagen zeigt Abb. 3.

Bei der Betrachtung wird sofort deutlich, daß in der Gruppe der Arbeiter ohne Nachtschicht wesentlich geringere Störungen auftreten als in den anderen drei Gruppen.

Bezüglich des Schlafes wird allgemein über zu kurze Schlafdauer nach der Nachtschicht geklagt. Auch *Menzel* (11) fand bei seinen Untersuchungen an Nachtarbeitern einen durchschnittlichen Tagesschlaf von $4^1/_2$ Stunden. Störende Einflüsse wie Straßenlärm, Unruhe im Haus durch Kinder, Nachbarn usw, machen sich sehr nachteilig bemerkbar. Hinsichtlich der Stimmung klagen die Arbeiter vor allem über Reizbarkeit, Nervosität und Übellaunigkeir.

Besonders die verheirateten Arbeiter empfinden vielfach eine Beeinträchtigung des Familienlebens durch die Nachtarbeit: sie hätten für ihre Familie nicht genügend Zeit, und umgekehrt könnten sie am Familienleben zu wenig teilnehmen. In der Gruppe ohne Nachtarbeit werden lediglich gewisse haus frauliche Schwierigkeiten geäußert, die mit der von den üblichen Zeiten abweichenden Zubereitung der Hauptmahlzeiten zusammenhängen.

Schlechte und beengte Wohnverhältnisse bedeuten in einer ganzen Reihe von Fällen eine Verstärkung der angegebenen Schwierigkeiten und bringen häufig Spannungen und Reibereien mit sich.

über das engere Familienleben hinaus wird vielfach von weiteren Störungen im Privatleben gesprochen. Es bleibt nicht genügend Zeit für privates Vergnügen, für sportliche und kulturelle Veranstaltungen. Besonders deutlich wird dies in der dritten Gruppe, für die während der Nachtschichtwoche keinerlei Möglichkeit besteht, auch nur einen Teil des Nachmittags oder Abends für persönliche Angelegenheiten zu verwenden. Die Zugehörigkeit zu Vereinen oder Gruppen sportlicher, kultureller oder jeglicher anderen Art und die regelmäßige Teilnahme an deren Veranstaltungen, zum Beispiel auch an Fortbildungskursen, wird dadurch entscheidend erschwert bzw. unmöglich gernacht. Gerade für die *jungen* Arbeiter aber ist die »Enrwicklung kontinuierlicher Freizeitgewohnheiten« von großer Bedeutung, worauf auch *Kluth* (9) hingewiesen hat (siehe auch [10]).

Außerdem wird auch der Freizeitraum des Wochenendes von Störungen durch Nacht- und Schichtarbeit betroffen. Hier wird nach einer Woche Nachtarbeit eine Umstellung auf das Tagleben des Wochenendes gefordert, die zu neuen Schwierigkeiten führt. Ein besonders schwerwiegendes Problem ist die Umstellung vom Tagesschlaf auf den Nachtschlaf, So bedeutet das Wochenende für viele Arbeiter wiederum eine Belastung, anstatt eine ausreichende Erholung zu gewähren. Sind die Umstellungsschwierigkeiten aber gerade wenigstens teilweise überwunden, wird vielfach (bei 14tägigem Schidirwechsel und vor allem bei Dauernachtarbeit) eine erneute Umstellung vom Tagleben auf Nachtarbeit gefordert.

Bei den »Störungen durch den Schiditwechsel« handelt es sich in erster Linie um solche Störungen, die durch den Wechsel von Spätschicht auf Nachtschicht bestimmt sind, in der dritten Gruppe entsprechend durch den Wechsel von Frühschicht auf Nachtschicht. Sie treten am Anfang der Woche zu Beginn der neuen Schichtphase auf und sind im allgemeinen nach zwei bis drei Tagen überwunden.

Die Frage der Arbeitsleistung können wir übergehen, zumal es sich hier um rein subjektive Eindrücke handelt.

Hinzufügen wollen wir jedoch noch, daß mehr als 80 % der Arbeiter der Gruppen I und II die größte Müdigkeit in der Zeit zwischen zwei und vier Uhr feststellen. Das entspricht durchaus der Kurve der physiologischen Leistungsbereitschaft, die zu dieser Zeit durch ihren Tiefpunkt geht (Abb. 2). Die Gruppe III ist hier insofern nicht vergleichbar, als die Zeit nach zwei Uhr offensichtlich durch die Aussicht auf das nahe Schichtende überbrückt wird. Dabei handelt es sich offenbar um ein rein psydiologisches Phänomen.

Im Ergebnis kann gesagt werden, daß der Schlaf ein zentrales Problem für die Betrachtung von Nacht- und Schichtarbeit darstellt. Die Beeinträchtigungen in anderen Bereichen (z. B. Stimmung, Familienleben, Wochenende)

werden häufig von den Schlafstörungen bestimmt.

Die derzeit bestehenden Schichtsysteme haben vielfach psychische und soziale Störungen zur Folge, die die Grenze des Zumutbaren häufig überschreiten. Wo sich Nachtarbeit nicht aus zwingenden Gründen als notwendig erweist - wir sprachen eingangs bereits davon -, sollte sie vermieden werden.

Hinsichtlich der Dauernachtarbeit muß angestrebt werden, daß sie zeitlich begrenzt und auf eine möglichst geringe Anzahl von Menschen beschränkt wird. Weiteres Ziel sollte die Abschaffung der Dauernachtarbeit überhaupt sein.

Offenbar spielen die Wohnverhältnisse hinsichtlich der psychischen Belastung durch Nacht- und Schichtarbeit eine nicht zu unterschätzende Rolle, Aus diesem Grunde wäre eine überprüfung der Wohnverhältnisse gerade bei Nachtarbeitern wünschenswert mit der Fragestellung, ob sie die notwendigen Voraussetzungen für ruhigen Tagesschlaf und ausreichende Erholung bieten. Dies könnte eventuell durch die Werksfürsorge geschehen.

Nicht allgemein zu beantworten ist die Frage nach der für den Menschen günstigsten Wechselperiode bei Mehrschidrtarbeir, So werden in der eisenschaffenden Industrie Hollands lediglieh drei aufeinanderfolgende Nachtschichten verfahren, weil dies für die eben noch zumutbare Belastung gehalten wird. Von anderer Seite werden demgegenüber Wechselperioden von einer Woche für zu kurz gehalten und solche von drei oder vier Wochen gefordert (16). Hier steht der Gedanke im Vordergrund, daß auf diese Weise mehr Zeit für die Anpassung bleibe und nicht so häufige Umstellungen notwendig seien. Wir kommen darauf noch zurück,

Andersgeartete Lösungen finden wir etwa in der staatlichen Schichtregelung Schwedens für die Eisen- und Stahlindustrie sowie in Verkehrsbetrieben. Hier werden Nachtschichten lediglich nach einem gewissen Turnus eingelegt, während aufeinanderfolgende Nachtschichten gar nicht vorgesehen sind.

Keine Anhaltspunkte für die objektiv beste Lösung sind durch Befragung von Arbeitern zu gewinnen. Es stellt sich dabei nämlich heraus, daß die weit überwiegende Mehrzahl der Arbeiter der jeweilig bestehenden Schidirdauer den Vorzug gibt. Es handelt sich also um reine Gewöhnungserscheinungen, die aber keinen Hinweis auf die optimalen Bedingungen gestatten. Auch rein medizinisch und physiologisch ist bisher keine Aussage über die objektiv beste Wechselperiode möglich,

Sicher ist lediglich, daß die psychischen und sozialen Auswirkungen sich verstärken, wenn die Dauer der Nachtarbeit ein gewisses Maß überschreitet.

Wir neigen zu der Ansicht, daß länger dauernde Wechselperioden ungünstiger sind als solche von kurzer Dauer. Die Befürworter längerer Schichtperioden übersehen in ihrer Argumentation, daß im allgemeinen zwischen zwei Wochen Nachtarbeit jeweils ein arbeitsfreies Wochenende liegt. Das bedeutet, daß hier jedesmal eine doppelte Umstellung verlangt wird, wie wir bereits oben ausführten. Diese doppelte Umstellung aber sollte unserer Ansicht nach unbedingt vermieden werden.

Vor allem aber sollten die gesetzlichen Arbeitszeitbestimmungen streng beachtet werden. Die bisher weitgehend praktizierten geringen Strafen für zum Teil unverantwortliche V,erstöße gegen den Arbeitszeitschutz erscheinen uns dafür nicht sehr geeignet; bei der Diskussion all dieser Probleme ist nicht zu übersehen, daß es hier letztlich um die Erhaltung der Gesundheit des arbeitenden Menschen geht.

Literatur

(1) Bjerner, B.; A. Holm; A. Swensson: Orn Natt- och Skiftarbete. Stockholm 1948.

(2) Bjerner, B.; A. Holm; A. Swensson: Diurnal Variation in Mental Performance. Brit. Journ. of Industrial Medieine 12, 1955.

(3) Duesberg, R. und *W. Weiss:* Statistische Erhebungen über die Häufigkeit des Magengeschwürs unter verschiedenen Berufsgruppen. Reichsarbeitsblatt III, Nr. 23, 1939.

(4) Gra], 0.: Die Krankheit der Verantwortlichen. Köln 1953.

(5) Gra/, 0.; *R. Pirtkien; J. Ruten/ranz; E. Vlich:* Studien zur Frage der nervösen Belastung im Betrieb. 1. Nachtarbeit und nervöse Belastung, Forsdmngsberichte Nr, 530 des Wirtschafts- u. Verkehrsministeriums Nordrhein-Westfalen, Köln-Opladen 1958.

(6) Health of Munition Workers Committee: Industrial Efficiency and Fatigue in British Munition Factories. Interim Reporr, London H.M.S.O. 1917.

(7) Health of Munition Workers Committee: Industrial and Efficiency. Final Report, London H.M.S.O. 1918.
(8) *[ores, A.:* Physiologie und Pathologie der 24-Stunden-Rhythmen des Menschen. Ergebnisse der Inneren Medizin 48, 1935.
(9) *Klutb, H.:* Vortrag vor dem 4. Arbeitswissenschaftlichen Kongreß. Hamburg 1957.
(10) *Lersch, Pb.* und *E. Vlich:* Schicht- und Nachtarbeit in psychologischer Sicht. The American Journal of Psychology 2, 1958.
(11) *Mensel, W.:* Zur Physiologie und Pathologie des Nacht- und Schichtarbeiters. Arbeitsphysiologie Bd, 14, 1953.
(12) *Pigors, P.* und *F. Pigors:* Human Aspects of Multiple Shift Operations. Cambridge, Mass., 1944.
(13) *Ulich, E.:* Zur Frage der Belastung des arbeitenden Menschen durch Nacht- und Schichtarbeit. Psychol. Rundschau 1, 1957.
(14) *Ulich, E.:* Ober den Wandel des Bildes vom arbeitenden Menschen. In: Festschrift für Ph. Lersch, München 1958.
(15) *uu»*, *E.*, u. a.: In Vorbereitung.
(16) *Vering, F.:* Einfluß der Tag- und Nachtschidir auf den Arbeiter. Wiener Med. Wochenschrift 37/38, 1950.
(17) Vierteljahresbericht der bayer, Gewerbeaufsicht für die Zeit vom 1. Januar bis 31. März 1957. In: Amtsbl. des Bayerischen Staatsministeriums f. Arbeit u. soz. Fürsorge 10, 1957.
(18) *Wyatt*, S. und *R. Mariott:* Nighe Work and Shift Changes. Brit. Journ. of Industrial Medieine 10, 1953.

Dipl.-Psych. Dr. E. Ulich

Psycholog. Institut der Universität München, München, Geschwister-Scholl-Platz 1

Literatur

Recht, Macht und Institution. Ein Sammol-Bericht

Das Gespräch über die christliche Begründung des Rechts ist nach dem Kriege von keinem Lande so intensiv geführt worden wie von Deutschland, und in Deutschland wohl von keinem Manne so wie von Dr. Hans Dornbois. Von der neueren Literatur zu diesem Thema erreichten die Redaktion drei Bücher, die wir in dieser Sammelbesprechung kurz behandeln wollen. Sie sind alle von Dombois herausgegeben. Es handelt sich zunädisr um zwei Bändchen aus der Reihe *Glaube und Forschung*, Nr. 9: *»Recbt und Institution«*, ein Bericht über die vom Christophorusstift vom 4. bis 6. Januar 1955 durchgeführte Tagung über die christliche Begründung des Rechts, als Weiterführung der gleichartigen Tagung, die in Göttingen im Mai 1949 stattgefunden hat. Sodann wurde als Nr. 10 von *Glaube und Forschung* eine Doktor-Dissertation von Klaus Ritter, *»Zwischen. Naturrecht und Rechtspositivismuse»*, mit einem Vorwort von Dr. Dombois veröffentlicht, und drittens liegt ein Band *»Macht und Recht«*[2], Beiträge zur lutherischen Staatslehre der Gegenwart, vor uns, herausgegeben von H. Dombois und E. Wilkens. Er enthält die Vorträge und die Zusammenfassung von drei Arbeitstagungen, die im Christophoresseift im September 1953, Oktober 1954 und März 1955 abgehalten wurden anläßlich der neuen Orientierung, welche Bischof Berggrav (Oslo) auf der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1952 in Hannover für die lutherische Staatslehre vorgeschlagen hat.

Die beiden letztgenannten Schriften stehen unter dem Vorzeichen der Frage: Wie ist das Verhältnis von Recht und Institution zu verstehen? Die Problematik der Institution, wie man die Sicht der Ordnungen vorsichtigerweise zu präzisieren versuchte, rückte in der Januar-Tagung 1955 immer mehr ins Zentrum. Es wurden nur zwei Referate gehalten: von Ernst Wolf, der einen Bericht über den Stand des Problems nach dem Göttinger Gespräch gab, und zweitens von Ulrich Scheuner, der über Recht und Gerechtigkeit in der deutschen Rechtslehre der Gegenwart berichtete. Das Göt-

1. Nr. 9: Luther-Verlag, Witten/Ruhr. 1956. 72 S., 4,80 DM. Nr. 10: 128 S., 6,90 DM.

2. Berlin: Lutherisches Verlags haus, 1956. 201 S., 14,50 DM.

tinger Gespräch hatte damals die Frage nadi der Institution praktisdi offengelassen, jetzt wurde der Versuch gemacht, darauf näher einzugehen. Dazu diente ein Bericht über die theologisdie und juristische Arbeit der Eherechtskommission der EKiD, der im Auszug von Dombois dem Sammelband auch beigegeben ist (entnommen dem achten Band von Glaube und Forschung über Familienrechtsreform). Es handelte sich namentlich um die Frage, wie Status und Aktus auf sachgerechte Weise miteinander zu verbinden seien. Man empfand den Terminus der Schöpfungsordnungen zu sehr nach der Seite des Statischen hin belastet. Man hatte einerseits mit dem Vorgegebenen zu rechnen, andererseits aber mit dem ausdrücklichen Entscheidungscharakter als Beziehungsformen des menschlichen Zusammenlebens. Deshalb wurde besonders von Dombois der Terminus der Institution vorgeschlagen, weil s. E. Akt und Sein sich dort gegenseitig bedingen. »Man kann die Institutionen für sich allein darstellen und beschreiben, aber man kann sie ohne den Akt des Vollzugs nicht erfüllen, nicht in sie eintreten.« Dombois vergleicht die Institution mit einem Hause, welches man beziehen muß, will man es nicht dem Verfall preisgeben. Die Grundgestalt ist vorgegeben, ich bin frei, einzutreten (etwa zu heiraten oder in eine Handelsgesellschaft einzutreten), bin ich aber eingetreten, dann bin ich einem Komplex von Verbindlichkeiten ausgeliefert, die ich kaum oder nur unter sehr schweren Bedingungen abändern kann. Besonders relevant scheint uns die Bemerkung, daß die Institution zwar beschrieben und in ihren Einzelheiten ausgestaltet werden kann, jedoch in ihrer Ganzheit und Singularität einer abschließenden Beschreibung trotzt. »Es gibt keine erschöpfende Aufzählung der Rechtswirkungen einer mstitution, welche weitere Rechtswirkungen ausschließen könnte, die in der Definition nicht enthalten sind.« Man muß zustimmen, wenn gesagt wird, daß jeder Versuch abschließender Definition zu einer Verkürzung des lebensmäßigen Gehaltes führen muß, weil »aus der Definition zugleich eine Begrenzung auf die dort genannten Merkmale und Zwecke und damit die Ausschließung anderer definitionsmäßig nicht hinreichend erfaßbarer Momente folgr«, Es wurde dann die Vorgegebenheit der Institutionen phänomenologisdi als eine grundsätzliche Beziehungsveranlagung gedeutet, wobei jeweils die Menschen dazu berufen sind, stellvertretend für- und aneinander zu handeln. »Wenn die Quelle der konkreten Institutionen dort liegen muß, wo der Charakter der Unverfügbarkeit am deutlichsten sichtbar wird, so müssen sie sich an diejenigen Gemeinschaftsbezüge anschließen, aus denen sich der Mensch am wenigsten oder vielleicht überhaupt nicht lösen kann, die den höchsten Grad der Existentialität besirzen.« Diese Gemeinschaftsformen sind dann eben die politische Gemeinschaft, die geschlechtliche und die des Verhältnisses zur Sache und zum Tier. Und jeweils wird der Entscheidungsmodus der sein, daß man in gegenseitiger Verantwortung und Stellvertretung zu handeln hat. »Dern entspricht, daß es zu allen Zeiten Versuche gegeben hat, diesem Zwang des Handelns und damit der Unausweichlichkeit des Institutionellen konsequent zu entgehen, etwa durch politische Weltfludir, durch geschlechtliche Askese, durch Verzicht auf Eigentum.«

In Dombois' phänomenologischer Erörterung, die an sich viel Erhellendes zur Frage der Institution beitrug, blieb zunächst die theologische Rechtfertigung der dargelegten Struktur ungeklärt. In der Diskussion wurde dies besonders von Gloege näher ausgeführt, wie der Bericht uns mitteilt, und zwar insofern, als er davor warnte, daß eine Erklärung der Institutionen aus rein phänomenologischer Beobachtung die Gefahr einer falschen Ordnungstheologie heraufbeschwören würde. Man solle vielmehr den umgekehrten Weg gehen: man dürfe nicht *Deum ex re,* sondern die *res ex Deo* zu erklären suchen. »Gottes Setzung bildet den ontischen Felsengrund für die Institutionen, sie sind analog zu den Sakramenten in Gottes Wort begründet.« Leider wurde diese Frage an der betreffenden Tagung anscheinend nicht weiter vertieft. Wenn Dombois davon redete, daß s.E. die Struktur des Rechtsproblems sich mit der Struktur der Offenbarungstheologie decke und es eine »legitime Parallelee zwischen Rechtsontologie und Theologie gebe, dann blieb (ungeachtet früherer Äußerungen über diese Frage) die innere Beziehung zwischen dem Kreativ-Ontologischen der Ordnungen oder Institutionen und der christologischen Sicht auf dieser Tagung noch am allerwenigsten geklärt. Man

hat aus den vorgelegten Referaten und Berichten den Eindruck, daß es zu einer wirklich *theologischen* Auseinandersetzung nicht gekommen ist. In dieser Hinsicht führt uns der Band *Macht und Recht* ein Stück. weiter. Ehe wir darauf eingehen, wollen wir kurz die Arbeit von Klaus Ritter besprechen.

Wie gesagt, haben wir es hier mit einer Dissertation zu tun, deren Verdienst es ist, auf erkenntnistheoretischer Basis die theologische Verwendung des Naturrechtsbegriffes als Grundlage für die Rechtsordnung geprüft zu haben. Das Christophorusstift hat die Arbeit in die Reihe »Glaube und Forschung« aufgenommen, weil es ihm besonders um die Klärung naturwissenschaftlicher und theologischer Begrifflichkeit zu tun ist. Es sind besonders drei Typen, die von Ritter in gewisser Ausführlichkeit erörtert werden: die katholische Lehre, die Brunnersehe Lehre von den Schöpfungsordnungen und der Naturrechtsversuch H. Coings. Der Verfasser äußert gegen die katholische Struktur, daß es ihr an einer »Transformationsformel« zwischen der allgemeinen naturrechtlichen Regel und der Gestaltung der jeweiligen, konkreten Rechtsfindung fehle. Mit Recht beobachtet Ritter, im Thomismus werde dieser übergang mit einer gewissen Leichtigkeit als das Vollkommene (die *essentia)* gegenüber dem Unvollkommenen (der *existentia)* hingestellt, wobei das letztere dann einem in Natur und Geschichte angelegten teleologischen Prinzip zustrebe. Diese Leichtigkeit ist jedoch eine bloß scheinbare, denn in Wirklichkeit verdeckt sie nach dem Urteil des Verfassers zweierlei: erstens, daß es sich bei der Berücksichtigung der besonderen Verhältnisse eben nicht um eine Art Subsumption, sondern um eine Veränderung des Norminhalts selbst handele - von einer »Anwendung« der allgemeinen Naturrechtsnorm könne kaum die Rede sein; und zweitens, daß die Bewältigung des Spannungsabfalls von absolut zu relativ schließlich der vagen Empfehlung überlassen bleibe, daß die für den praktischen Einzelfall gültige Norm durch ein die Mitte zwischen Deduktion und Induktion einhaltendes Verfahren zu erarbeiten sei. So fehle, nach der Auffassung Ritters, in der katholischen Naturrechtslehre für die Umwandlung der allgemeinsten Norm in eine konkret anwendbare Norm jedes eindeutige Prinzip. Die Vorstellung des positiven Rechtes als einer »gesetzlichen Interpretation« des Naturrechtes sei strenggenommen eine Fiktion. - Der Verfasser zeigt, daß Emil Brunner mit seiner Lehre der Schöpfungsordnungen die Struktur einer christlichen Naturrechtslehre bietet, die sich besonders um die Verwirklichung bemüht, wobei es aber die entscheidende Frage sei, ob es ihm gelingt, über persönliche Bekenntnisse hinaus einer erkenntnistheoretischen Auseinandersetzung mit seiner Auffassung von der Brauchbarkeit des Naturrechtes für die konkrete Entscheidung im Recht standzuhalten. Diese Frage nun wird vom Verfasser verneint, weil es in der Lehre Brunners eine unüberbrückbare Spannung zwischen seiner ontologischen, narurredirliehen Auffassung des Gerechtigkeitsproblems einerseits und der existentiellen Entscheidung des christlichen Glaubens andererseits, die als die ratio cognoscendi jeweils der »vernünftigen« ratio essendi zu begegnen und sie zu verwirklichen hat, gebe.

Eine wichtige und höchst aktuelle Sammlung von Beitragen zur lutherischen Staatslehre bietet der Band *Macht und Recht.* Wir finden folgende Abhandlungen: Goppelt, Der Staat in der Sicht des N. T.; Trillhaas, Die lutherische Lehre von der weltlichen Gewalt und der moderne Staat; Schumann, Widerstandsrecht und Rechtfertigung; Klügel, Prinzipielles Recht zum Aufruhr? Fragen der politischen Aktivität des Glaubens; Scheuner, Begriff und Entwicklung des Rechtsstaates; Nürnberger, Exousia, Macht und Recht im modernen Staat; Dombois, Politische und christliche Existenz; Wilkens, Probleme des Wohlfahrtsstaates; Weber, Innere Mission und Wohlfahrtsstaat; und einen abschließenden Bericht von Hans Dombois. An dieser Tagung trat besonders die stark hervortretende Dynamisierung in der Staatswirklichkeit und in der modernen Staatslehre an den Tag, wobei es der Theologie schwerfällt, gleichen Schritt zu halten. Sie hat es keineswegs mit einem ein für allemal fertigen Gebilde zu tun. Während die politische Grundlage in der ordinatio dei unabhängig von jeder konkrethistorischen Begründung gesehen werden kann, beginnt die eigentliche Problematik bei der Frage nach der Bedeutung des Staates im Urstand (als Kerygma und nicht als Historie verstanden) einerseits und andererseits nach dem

Verhalten des Glaubenden in der jeweiligen konkreten geschichtlichen Gestalt des Staates. Um diese grundlegenden Fragen kreisten dann in den Vorträgen die vielen damit zusammenhängenden Probleme, wie sie in den Titeln der Beiträge angekündigt werden. Dabei gibt es nun manche Ausführungen, die sich mit der sog. Analogie-Figur zwischen Bürgergemeinde und Christengemeinde auseinandersetzen und diese als nicht zutreffend ablehnen: so Goppelt, indem er die materielle Verschiedenheit zwischen dem Handeln in den »Ständen« und in der Gemeinde mit Recht akzentuiert (S. 17 ff.), und Dombois (S. 141 f.), der sich statt für das analoge Verhältnis für das elliptische einsetzt: »Das rechte Verhältnis von Kirdie und Staat ist bildlich gesprochen nicht das des konzentrischen Kreises wie bei Kar! Barth und seinen Schülern, sondern das der beiden Brennpunkte einer Ellipse. Die Brennweite dieser Ellipse, der Abstand zwischen den Brennpunkten als dynamischen Größen ist nicht ein für allemal zu bestimmen ... Wird die Brennweite zu stark verengt, so treten sich Kirche und Staat zu nahe und werden in zerstörende Kämpfe verwickelt, in denen Recht und Unrecht nicht mehr sicher zu scheiden sind. Wird die Brennweite zu groß, so zerreißt die Beziehung und beide Teile werden genötigt, je für sich ein Ganzes zu werden, der Staat zugleich Kirche, die Kirche zugleich Staat.« Indem jede politische Entscheidung immer eine Notentscheidung ist, müssen hinter ihr im Gewissen die letzten Dinge sichtbar bleiben, meint Dombois. So fordert das politische Handeln, um durchgehalten zu werden, die christliche Existenz, nicht als ein Mittel, sondern im kontrapunktischen Verfahren. Dabei betont gerade Dombois die auffallende Parallele zwischen der göttlichen Offenbarung des Gesetzes und der politischen Herrschaft, indem dort in analoger Weise auftritt, was in jenem Ereignis sich vollzieht: die Selbstsetzung der Herrschaft, der Erlaß des Gebotes (Gesetzes) und die Gewährung von Strafe und Belohnung. Aber gerade weil die Analogie innerhalb des Bereiches von Schöpfung und Gesetzesoffenbarung vorliegt, wobei man es immer mit einer Ambivalenz von Selbstmächtigkeit und Gehorsam zu tun hat, kann die Analogiefigur nicht für das Verhältnis von Gemeinde und Staat aufrechterhalten werden. Vielmehr ist es die Aufgabe der Kirche, als »Gegenüber dem Staate den Dienst der Begrenzung gegen Extreme zu erweisen, und zwar als eine vom Staate unabhängige Kirche, die geistlich und rechtlich ein völlig anderes ist als der Staat. Der Staat lebt nicht nach den Weisungen der Kirche, sondern von den Früchten ihrer geistigen Existenz«, so faßt Dombois die Folgerungen aus seinen Erörterungen zusammen. Es sind hier Aspekte geboten, deren nähere Ausarbeitung eine interessante Klärung der betreffenden Problematik bieten würde.

Der Sammelband bezieht sich besonders auf die von Bischof Berggrav 1952 aufgestellten Thesen über das Verhältnis von Staat und Kirche in lutherischer Sicht, wobei u. a. von ihm »das prinzipielle Recht zum Aufruhr« gegen eine gesetzlose und rechtlose Tyrannis beansprucht wird. Schumann und Klügel befassen sich ausführlich mit diesem schwierigen Aspekt der lutherischen Staatslehre, und namentlich Klügel zeigt an Hand von biblischen und reformatorischen Aussagen, daß ein *Recht* des politischen Widerstandes der Kirche vom Wort Gottes sicher nicht ohne weiteres eingeräumt wird: der Aspekt des zürnenden Gottes, der gerade durch die Tyrannen der Gemeinde ihre Schuld bezeugt, ist dafür zu wesentlich. "Von daher gesehen sind die Tyrannen auch Knechte (leitourgoi) Gottes, die seine Strafen unter Christen mitvollziehen – trotz Berggrav« (S. 67). Die Situation kommt dann statt auf Widerstand eher auf Buße und Gebet hinaus, die keineswegs quietistisch zu deuten seien, sondern als "höchste >politische< Wirksamkeit« (S. 70). Es ist aber die Frage, ob diese Haltung Luthers und Calvins nicht der absolutistischen Staatsstruktur vorgearbeitet hat, die für unsere Zeit so nicht mehr gilt. Ferner, ob nicht die von Luther der Individualethik empfohlene Haltung des "dem Bösen nicht widerstehen« hier mitspielt, was zu den schwächsten Seiten des lutherischen Ethos gehört. Wenn wir bei Klügel eine scharfe Begrenzung des norwegischen Falles des Widerstandes als "offene Situation« (von woher Berggrav herkommen soll) gegenüber einer "apokalyptismen« Lage abgezeichnet sehen, wobei den Christen nach den von Künneth zitierten Worten empfohlen wird, einerseits "an der Passion oder Aktion, die als Unrecht empfunden wird, teilzunehmen, und zwar

mit schlechtem Gewissen«, und andererseits »die christliche Haltung sich in der Distanz zum öffentlichen Leben, als schweigendes Zeugnis christlicher Gedulde offenbaren soll, dann kommt uns diese Haltung doch sehr als die einer politischen Abstinenz, ja sogar als die einer schweigenden Unterwerfung und Kollaboration vor. Besonders dann, wenn Klügel sich folgendermaßen äußert: »Es wurde ferner zur ernsten Frage, ob nicht die Forderung des gewaltsamen Widerstandes Und des -Aufruhrs: ein Stück Antiideologie enthalten könnte, die sich das Gesetz vom Gegner hat vorschreiben lassen. Demgegenüber ist die echte geistliche Widerstandskraft dort, wo aus der inneren Umkehr Gehorsam und Bereitschaft zu unbeirrtem Dienst (am dämonischen Staat? v. 0.) wädist« (S. 73). Es fällt uns schwer, in diesen Worten etwas anderes zu verstehen als die Bejahung der Haltung, die vielen deutschen lutherischen Christen unter dem Dritten Reich vorgeworfen wurde. Die Gefahr ist hier groß, daß man allzu leicht die eigene Situation für eine »apokalyptische« erklärt, wobei man sich auf fromme und demütige Weise gleichschalten läßt ,,. Jedenfalls erfährt Berggravs Ansicht über den politischen Widerstand in diesem Band eine scharfe, kritische Entgegnung. Und das ist eigentlich nicht weniger der Fall mit dem von Berggrav ebenfalls berührten Problem des dämonischen Wohlfahrtsstaates, indem Wilkens in einem ausgezeichneten, soziologisch und statistisch unterbauten Beitrag die Berggravsdre Simplifizierung rügt und für eine mögliche Mitarbeit der Kirche am Wohlfahrtsstaat verschiedene Wege aufzeigt. Wir haben den Beitrag Wilkens' in seiner nüchternen, sachlichen Erörterung mit besonderer Dankbarkeit begrüßt.

Wurde schon die Frage nach dem Verhältnis zwischen Macht und Recht praktisch in jedem Beitrag des gleichnamigen Werkes berührt, so legt uns Paul Tillich eine explizite Auseinandersetzung mit dem Fragenkreis »*Liebe, Macht und Gerechtigkeit:*« vors. Die Schrift ist eine Oberserzung der Pirrh-Lecrures Love, Power, and Justice. Tillich bietet eine ontologische und ethische Durchleuchtung des äußerst komplizierten und ineinander verzweigten Dschungels dieser Kategorien. Dabei begrüßen wir in der Erörterung der Liebe eine Differenzierung zwischen Eros, Philia und Agapè, wofür wir uns seit langem eingesetzt haben, wobei uns allerdings der Philia-Begriff von Tillich zu eng innerhalb der individualen Beziehung der Freundschaft gehalten zu sein scheint. Es fehlt ihm die Weite der Mitmenschlichkeit, die sich in den Ordnungen und Institutionen offenbart, wo es sich weder allein um Macht, aber auch nicht um Liebe als agape handeln kann (vgl. meine *Evang. Ethik,* Grundlagen, 1951, S. 142 bis 181). Andererseits ist es ein erfreuliches Zeichen, daß der Eros, von den Griechen so geschätzt und den Theologen so mißhandelt (Nygren), seinen gebührenden Platz erhält, auch wenn es uns lieb gewesen wäre, wenn Tillich an Hand der Bibel gezeigt hätte, inwiefern dort konkret die erotische Freude an der Schöpfung sich bemerkbar macht. Die kleine, schön disponierte Schrift ist in ihrer Aufgeschlossenheit für die vielseitige Problematik der Existenz ein wertvoller Beitrag zur theologischen Ethik. Komisch mutet es allerdings an, daß das Register mindestens für die Hälfte Personennamen enthält, obwohl es Sachregister heißt.

Wie gründlich es die Theologie bedarf, sich mit dem Problem Macht und Recht anseinanderzusetzen, und wie dringend sie es auch braucht, von den Juristen geprüft zu werden, bringt die kritische Analyse an den Tag, die Hans Kelsen' dem bekannten Buche »*Gerecbtigheit«* von Emil Brunner hat angedeihen lassen. Diese Analyse wurde inzwischen von Erwin E. Schneider (Wien) nun selber wieder einer Analyse unterzogen", wobei Kelsens breite Auseinandersetzung als eine ,,Merkerei oder Mekkereir« (5. 118) qualifiziert und verworfen wird. Schneider erhebt mit seiner Kritik den Anspruch, »der skeptischen Resignation unserer Rechtspositivisten hinsichtlich der >Gerechtigkeit< entgegenzutreten, und andererseits, eine Ergänzung der protestantischen >Ordnungslehrec vorzuschlagen, damit sie auch gegen die »reine Rechtswissenschaft< hieb- und stichfest werde« (5. 119). Obwohl es in der gegenwärtigen Rechtswissenschaft wieder eher eine Rück-

3. Tübingem Mohr, 1955. 1345., 6,80 DM.

4. In: Sendia Philosophica, Basel, 1953. S. 157-200.

5. In: 'Theologische Zeitschrift, Basel, April 1957.

wendung zur Naturredrtslehre gibt, stellt sich Kelsen auf den positivistischen Standpunkt und damit von vornherein an die Emil Brunner entgegengesetzte Front, der sich für eine absolute Gerechtigkeit auf dem Boden einer naturrechtliehen Interpretation der Schöpfungsordnungen einsetzt. Der scharfsinnige Logiker Kelsen ertappt Brunner haufenweise bei Widersprümen, insofern ist der Aufsatz nicht ohne Humor zu genießen. Allerdings darf man dabei die Aussage des [ranzösischen Denkers Louis Dugas nicht vergessen: «Le raisonnement c'est le formalisme, le formalisme est dangereux, il engendra la sophistique et la casuistique, le diable comme on sait, est logicien!» (Das Räsonnement ist Formalismus, und der Formalismus ist gefährlich; er erzeugt die Sophistik und die Kasuistik; der Teufel ist, wie man sagt, ein Logiker!) Das, was Brunner christlich gläubig als eine Einheit in Gott angenommen hat: die absolute Gerechtigkeit der Vergeltung und die absolute Liebe (das Mareion-Problem), wird hier von ernem formalistisch denkenden, dem Glauben gänzlich abholden Juristen zerstückelt. Es sieht aus, als ob Kelsen plötzlich an Brunner die Widersprümlichkeit von Liebe und Gerechtigkeit aufgegangen ist, eine Problematik, die jedoch durch die Jahrtausende der Offenbarungsgeschichte geht. Deshalb ist es nicht ohne Humor zu lesen, wie hier die Wut des formalistisdien Denkens plötzlich an Brunner ausgelassen wird, ohne jede Ahnung der althergebrachten Problematik zwischen Glaube und Vernunft. Diese Seite an der Diskussion scheint Erwin Schneider übrigens völlig entgangen zu sein. Es ziert die Redaktion der *Studia Pbilosopbica* leider nidir, daß sie eine soldie unbefangene »Meckerei«, die der Glaubensdialektik völlig ratlos gegenübersteht, in ihre Annalen aufgenommen hat. Gegenüber jedem von der Philosophie her geprägten Prinzipdenken, wie das von Brunner gepflegt wird, macht Sdmeider den Versuch, die Gereditigkeis theologisch als ein »Gratuitum«, als Gnadenerweis des lebendigen Gottes, darzustellen. Der Glaube ist ein charismatisches, ereignishaftes Beschenktsein in der Gerechtigkeit. Insofern geht Schneider mit Kelsen einig, daß er dessen Ablehnung einer karholisch begründeten Naturrechtslehre oder einer protestantischen Schöpfungsordnungslehre mitmacht, dafür jedoch den Mangel einer lebendigen Gerechtigkeit als Gottesgnade aufweist. Er bietet am Schluß eine Skizze chrisclicher Soziologie, die den Begriff der Schöpfungsordnung in gewissem Sinne wieder aufnimmt, wobei sich dann aber der Hauptakzent über die Gesetzesordnung hin auf die Vollendungsordnung erstreckt. Wieso man nun die »Schöpfungsordnung« gerade mit dem »rriebhaflen Drängen auf Gemeinschafl« identifizieren muß, bleibt ungeklärr. Indem Schneider das Eschatologische mit großer Kraft betont, bleibt leider das Protologisdie an den Werken Gottes zu sehr im Dunkel stecken und damit auch die Möglichkeit einer Gerechtigkeit innerhalb der Ordnungen.

Im vorhin erwähnten Sammelband der *Studia Philosophica* befindet sich ein Beitrag, der uns mehr Freude bereitet hat als Kelsens ein wenig unverfrorener Angriff gegen Emil Brunner; wir meinen Maria Bindschedlers (Basel) Abhandlung über *»Meister Eckharts Lehre von der Gerechtigleeit«* (S. 58-71). Die ontologischen und die ethischen Aspekte der Eckhartsehen Gerechtigkeitslehre werden aufgewiesen, wobei die ontologische Struktur vom logos spermatikos her Gerechtigkeit versteht als das »desindividuierende aequaliter auf das Selbst des Menschen ausgerichtete Sein«; wer seinen Eigenwillen gelassen hat (= Die-Welt-Lassen), wird fähig, alles in gleicher Weise von Gott zu empfangen. »Die mystische coincidentia oppositorum ereignet sich dort, wo die beiden)Willen<, der individuelle und der göttliche, sich vereinigen« (5. 69). Das eschatologisehe Erwarten der Gerechtigkeit als Glaubensbegnadung, die Schneider vor Augen steht, ist hier als mystisches Erlebnis, als Christokonformität gedacht, die in vieler Hinsicht, insofern in der Theologie eine »realised esdiatology« (verwirklichte Eschatologie) anerkannt wird, dieser Gestalt des mittelalterlichen Denkers nahekommt.

Diese eschatologische Schau der Gerechtigkeit, als eine *iustltia salutifera*, bildet das Hauptthema in Walter Schönfelds Schriften *»Über die Gerechtigkeit«* und *»Über die Heiligkeit des Recbtse"*. Von den bisher erwähnten

6. über die Gerechtigkeit. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1952. 132 S., *7,50* DM; über die Heiligkeit des Rechts. Ebd. 1957.61 *S., 6,40* DM.

Schriften ringt die erste Abhandlung am meisten im systematischen Sinne mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen weltlicher und himmlischer Gerechtigkeit. Wir haben es mit drei Kapiteln zu tun: die Gerechtigkeit in der Reditsphilosophie, in der Rechtshistorie und in der Rechtsdogmatik. Damit ist eine vorläufige Systematik skizziert, die im zweiten Band der *Grundlegung der Rechtswissenschafl* (1951) ausgearbeitet sein will. Dem Theologen und Rechtswissenschaftler Schönfeld kommt es darauf an, innerhalb der Dreidimensionalität des Rechtsphänomens (Gemeinschaft, Gesellschaft, Staat) die vierte als die heilende aufzuweisen, die es mit Gericht und Gnade, Tod und Leben, Heil und Unheil, Himmel und Hölle zu tun hat. »Die vierte Dimension durchkreuzt alle unsere Berechnungen und durchschlägt alle unsere Sicherungen und wirft uns in das Nichts unseres Glaubens und Unglaubens, unserer Seligkeit und Unseligkeit« (S. 132). In einer halb philosophischen, besonders an Hegel anlehnenden, halb theologischen Sprache wird uns das Mysterium der Inkarnation als die Geschichtswerdung des Geistes aufgewiesen, wobei uns klargemacht wird, daß sowohl die Naturrechtslehre wie der Positivismus (Ontologie und Phänomenologie des Rechtes) die Geschichte in ihrer personal-existentiellen Bedeutung übersprungen haben. Und gerade in Jesus Christus ist es, wo die Gemeinschaft (Urbild: die Ehe) Gottes mit den Menschen und damit der Menschen unter sich als Gnade, als Ewigkeit in der Zeit offenbart wird. »Geschichte, vor allem aber Rechtsgeschichte, das ist in der Tat Passionsgeschichte, das ist Leidensgeschichte, das ist aber auch Auferstehungsgesdiichre, so gewiß der Mensch durch Leiden, und nur durch Leiden, durch Not und Tod zur Herrlichkeit gelangen kann, die das verborgene Ziel, das Telos, aller Geschichte ist, welche sie auch sei« (S. 83). Wenn Schönfeld dann sofort darauf Hegel nennt, der das zutreffend erkannt habe, dann fragt man sich doch, ob die Christologie (Inkarnation) hier nicht zum systematischen Prinzip der Geschichte, in der Polarität von Kreuz und Auferstehung, von Sterben und Leben, geworden ist. Die Inkarnation scheint als das Concretissimum der Geschichte (Karl Barth – wieso ist dessen Name nie genannt?) gedacht zu sein, das als die eigentliche gottmenschliche Wirklichkeit alle Wirklichkeitsordnungen in analoger Weise um sich konzentriert. Die Problematik, die in den obengenannten Werken hinsichtlich der Spannung Kirche und Welt als ein *elliptisches* Verhältnis projiziert wurde, scheint hier in Analogien von Gemeinschaft und geschichtlicher Inkarniertheit ihre Lösung gefunden zu haben. Es bleibt uns fraglich, ob ein derartiges Verfahren die Inkarnation nicht zum Prinzip einer Geschichtsphilosophie (Hegell) und damit gerade das »eph'hapax« der Verkündigung illusorisch macht. Wir sagen diese Dinge der Arbeit von Schönfeld gegenüber jedoch mit Zurückhaltung, weil es sich hier um eine Skizze handelt und vieles noch sehr vorläufig und manchmal recht düster, nicht selten auch gewollt geistreich gesagt wird. Es wird z. B. nicht deutlich, weshalb die Ehe, die *erste* Grundform menschlicher Gemeinschaft, weil sie Gemeinschaft von Geist und Fleisch sei, plötzlich in der Sicht der Offenbarung zur *letzten* Form der Gemeinschaft wird, weil nun ihr stellvertretender und symbolischer Charakter an den Tag tritt. Warum soll sie nicht ruhig mit Eph. 5,25 ff. die erste Grundform symbolischer und stellvertretender Struktur bleiben? Ist doch die Gottesgemeinschaft, die plötzlich als erste figuriert, nicht eine in der Vielheit, sondern die umfassende, die die andere trägt und erhält!

Die Schrift ..über die Heiligkeit des Redits«, eine Rede, dem Gedächtnis Schellings gewidmet, zeigt in schönen und klarer formulierten Gedanken als die obige die notwendige Rückbezogenheit der Rechtswissenschaft auf den Glauben. Die Bedenken, die vorhin erwähnt wurden, sind für die spätere Abhandlung dieselben.

Horst Beintker (Greifswald) gab uns eine Monographie über *»Die Christenheit und das Recht bei Adol] Schlottere"*, Die Zuspitzung auf die Rechtsfrage scheint eine Verengung des Standortes mit sich zu bringen; wer jedoch mit der Arbeit vertraut wird, entdeckt, daß die ganze Theologie Schlatters in großer Liebe für den Meister dargestellt wird. Wir haben es hier mit einer sehr exakten, der Theologie Schlatters zustimmenden, aber auch kritischen Arbeit zu tun. Weil ihr Hauptakzent auf der

7. Berlin: Evang. Verlagsanstalt, 1957. 225 S.

Bearbeitung des Kirchenrechtes liegt, kommt eine ausführliche Besprechung hier nicht in Frage. Dennoch ist zu sagen, daß Beintker die Bedeutung der Rechtslehre Sdilatters auch für die Diskussion Naturrecht-Rechtspositivismus aufweist. Diese liegt in der Gemeinschaftslehre Sdilatrers, wodurch das Recht als Abstraktion geltender Ordnungen in den von Gott gewollten, in der Schöpfung begründeten Aufgabenkreis des Menschen zur Gemeinschaftsbildung in der Liebe hineingehört. Damit hat Schlatter einen realistischen, die eigene Qualität der Schöpfung anerkennenden Standpunkt eingenommen, der nicht in eine diristokratische Spekulation führt, sondern die richtige Aufgeschlossenheit für die Offenheit der Problematik Kirche-Welt beibehält. Daß hier die richtigen Ansätze für das Gespräch über Recht, Macht und Liebe liegen, hat Beinrker überzeugend dargetan, und deshalb kommt uns diese Monographie besonders wertvoll vor. Sie zeigt uns, wie der große Neutestamentler Schlatter gerade in seinem Hören auf das Wort auch in den Bereichen der systematischen Theologie nichts an Aktualität eingebüßt hat.

Damit sind die bei der Redaktion eingegangenen systematischen Arbeiten in aller Kürze besprochen. Eine religions-geschichtliche und -phänomenologische Zusammenfassung der Problematik *Religion und Recht* gibt Werner Schilling in einem gleichnamigen Buch". Es bietet eine Fülle von Material aus der ganzen Religionsgeschichte und zeigt einwandfrei, wie in allen Religionen und Kulturen Recht und Glaube ineinander verwurzelt sind; zugleich werden freilich die Grenzen aufgezeigt, indem z, B. die Götter nicht immer als gerecht empfunden werden, und so die Religion die Rechtsbeziehung transzendiert. Die Arbeit läßt sich als Einführung in die allgemeine kulturgeschichtliche Entwiddung der juristisch-religiösen Problematik warm empfehlen. Sie wird besonders den Theologen eine Hilfe sein, über die Grenzen eigener Kultur und eigenen Bekennens in die Lebensfragen anderer Kulturen und Religionen hinüberzuschauen.

8. Stuttgart: Kohlhammer, 1957 (Urban-Bücher, Nr. 26). 109 5., 3,60 DM.

Prof. Dr. H. van Oyen *Basel*

Carl Jantke: Der vierte Stand. Die gestaltenden Kräfte der deutschen Arbeiterbewegung im XIX. Jahrhundert. Freiburg: Herder 1955. 246 Seiten, Leinen 14,80 DM.

Wir Deutschen mühen uns immer wieder um eine Erklärung für die Tatsache, daß bei uns das Ideologische, das »Grundsärzlidie« so oft einen Vorrang vor den Fakten hat. Gelegentlich sehen wir mit stillem Neid auf die hausbackene Fähigkeit der Angelsachsen, ihre Probleme vielleicht ein wenig primitiv aber jedenfalls sehr nützlich zu regeln. Wir verwenden viel Kraft auf grundsätzliche Auseinandersetzungen, in deren Schatten die Tagesprobleme in Gefahr sind, übersehen zu werden oder in ein Licht zu geraten, in dem sie jedenfalls von Haus aus nicht waren. Wer als Ausländer die deutschen Verhältnisse betrachtet, wundert sich über manche erbitterte ideologische Auseinandersetzung, bei der man im Praktischen gar nicht so weit voneinander entfernt ist. Das gilt vor allem für die Fragen der großen Politik, aber auch für die Welt der sozialen Gegensätze.

Jantke geht in seinem Buch über den »vierten Srand« dieser merkwürdigen Erscheinung nach und untersucht sie für das Verhältnis der Arbeiterschaft zu den anderen sozialen Gruppen. Er schreibt: »Bestimmend war die für jede spätere Rolle des Ideologischen in unserer sozialen Bewegung ausschlaggebende Diskrepanz zwischen Idee und Umwelt: nämlich die entscheidende Tatsache der Grundlegung eines neuen sozialkritischen Bewußtseins in dem noch überwiegend handwerklich-agrarischen Deutschland der vierziger jahre.« Ähnlich wie in der Staatspolitik, in der mangels Betätigungsmöglichkeit so viele ins Ideologische auswichen, begann auch hier die Auseinandersetzung zunächst nur literarisch. Sie entzündete sich an den Gegebenheiten in Frankreich und vor allem in England, gewann aber erst mit Marx ihren revolutionären Charakter. »Die Ohnmacht, Gedrücktheit und Misere der deutschen Bürger« kam über den guten Willen nicht hinaus, zumal die »geistige und politische Verquickung bürgerlicher und obrigkeitlicher Interessen die übereinstimmung der Staatsgesetze mit den Naturgesetzen der menschlichen Vernunft verhindere« (Marx), Auch Marx sei aber keineswegs von »jenem sendungsbewußten Begriff einer philosophisch vermittelten Deutsch-

heit« frei gewesen, die sich im überschwang entschädigt für das, was ihr die Realität vorenthält. Marx, der so viel dafür tat, um "sich von den Schranken der Nationalität zu befreien«, schrieb: »Die Emanzipation der Deutschen ist die Emanzipation des Menschen. Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat.« Er blieb seiner geistigen Herkunft nach soviel Deutscher, um alles andere abzulehnen, was von diesem Ziel ablenken könnte. (So inkorrekt es vom Standpunkt einer historischen Betrachtung her ist, so wenig vermag sich der Leser an dieser Stelle des Gedankens zu erwehren, wie sich die Dinge entwickelt hätten, wenn nicht allein der Theoretiker und Dogmatiker Karl Marx, sondern ebensosehr der Politiker Ferdinand Lassalle Richtpunkt der deutschen Arbeiterbewegung geworden wäre.) Die dogmatische Härte führte nach]antke dazu, daß die praktische Seite der Sozialpolitik zunächst von Menschen außerhalb der Arbeiterbewegung vertreten wurde, und daß auch innerhalb der Gewerkschaften, die Wilhe1m Liebknecht als »Hilfstruppe und schlagfertige Armee« der Partei ansah, die Politik des Bodengewinns, der allmählichen Verbesserungen, sich nur schwer durdiserzen konnte. Erst in den Kämpfen zwischen »prinzipienfestem Radikalismus und neuen reformistischen und opportunistischen Strörnungen«, schreibt Jantke, kommt es auch hier zu einer Wandlung und Hinwendung zu den praktischen Problemen. Es hat aber in Deutschland bis zum ersten Weltkrieg gedauert, ehe die in den Auseinandersetzungen selbstbewußt gewordene Arbeiterschaft ihren Weg aus der völligen Negation von Staat und Gesellschaft herausfand. Das wäre nicht zu verstehen ohne die wenigstens ebenso große ideologische Verhärtung der »anderen Seite«, die ihr gerüttelt Maß Schuld an dieser Entwicklung trägt. Die vorwiegend fachlich-technische Einstellung der Unternehmer der industriellen Frühzeit, die oft arrogante Selbstherrlichkeit der Fabrikherrn, wie die Tradition und Praxis vor allem des preußischen Militär- und Verwaltungsstaates boten wenig Anlaß, vom Prinzip der Revolution abzugehen. (Sie kulminiert in jenem bekannten Ausruf des Saarindustriellen und Freundes Wilhelm II., des Freiherrn von Stumm-Halberg: »Alles für, nichts durch die Arbeirer!« Nach einer solchen Maxime war allerdings auch nicht an Zusammenarbeit zu denken.)

»Wären bestimmte objektiv-meßbare soziale Notstände der handarbeitenden Schichten der alleinige Grund und Maßstab für die Entstehung sozialrevolutionärer Auflehnungen, so hatte das Problem der sozialen Revolution nicht erst im 19. Jahrhundert die öffentlichkeit bewegt.« Diese Sätze der Einleitung bleiben für den Gang der Untersuchung bis zum Ende bestimmend. Die historisch-soziologisdte Betrachtung habe zwischen den objektiven Fakten etwa des Arbeiterelends und ihrer Bewußtwerdung zu unterscheiden. Erst das revolutionierende Wissen, der Stand des »allgemeinen Unrechts-e zu sein, bringe die Dinge in Bewegung. Es genüge daher auch nicht, lediglich die wirtschaftlichen Tatsachen, die Rechtszustände und die gesellsdiafbliche Lage zu schildern, Ohne das deutliche Bewußtsein der Probleme wäre aus der Schicht der Zurückgesetzten und Armen nie die zeitweise geschlossene Klasse der Arbeiterschaft geworden. Beides muß gleichermaßen berücksichtigt werden.

Der Verfasser beginnt sein Buch mit einer Darstellung der industriellen Situation in England und Frankreich. Die Lebens- und Arbeitsverhältnisse, das schreckliche Elend der ersten Industriearbeiterschaft bilden den Erlebnishintergrund des revolutionären Sozialismus und damit mehr als nur ein geschichtliches Ereignis. Sie bleiben jahrzehntelang der Anlaß immer erneuten Aufbegehrens gegen eine Ordnung, die den Menschen seinem eigenen Wesen entfremdet. Zugleich wird aber die Bedeutung geistiger Kräfte für die künftige Auseinandersetzung deutlich, Die pessimistische Lehre Ricardos, daß der Lohn immer zum Existenzminimum tendiere, ließ kaum einen anderen Schluß als den der Revolution zu. Man konnte nur aus einer völligen Umkehrung der Verhältnisse, nicht aber aus einer bloßen Korrektur des kapitalisseisehen Systems eine Besserung der Lage der Arbeiter erwarten. Das »eherne Lohngesetze Lassalles hat hier seine Wurzeln, während die Nachwirkungen jener Gedanken noch bis in die Lohnpolitik unserer Tage hinein zu verfolgen sind. Nur diese Schlußfolgerung hatte in England sehr viel weniger Bedeutung als in Deutschland! Dort fanden sich auch schon früh Einzelpersönlichkeiten, wie Roben Owen, die gegen

überlange Arbeitszeiten, Not und Elend angingen und deren Initiative sehr wesentlich die um *1800* einsetzende Arbeiterschutzgesetzgebung zu danken ist.

In Deutschland war zwar das allgemeine Elend größer, von einer »entwurzelten Industriearbeiterschaft« konnte aber in der ersten Hälfte des Jahrhunderts noch nicht die Rede sein, da ein nennenswerter Industrialisierungsprozeß erst in den fünfziger Jahren einsetzt. Die Verhältnisse in Frankreich und England ließen aber ahnen, was auch der deutschen Gesellschaft nicht erspart bleiben würde. Es wird bereits etwas vom »Entsetzen der Totalumwälzung« spürbar. In den anschließenden Kapiteln folgt dann eine Schilderung der beginnenden geistigen Auseinandersetzung und ihrer Hauptexponenten, einsetzend mit Hegel und Lorenz von Stein bis Marx und Engels. Der nächste größere Absehnirr »Staat und Bürgertum und die Entscheidung der radikalen Opposition- geht von dem interessanten Phänomen des Landes »ohne Revolution« aus. Die eine Ursache ist zweifelsohne die Erscheinung des deutsdien Obrigkeitsstaates, an dessen geistigem Zustandekommen Luther, vor allem aber seine Epigonen, einen wichtigen Anteil haben. Die Identität von Staats- und Kirchenregiment spielt eine wesentliche Rolle und verhindert das Durchbrechen eines Reformwillens, wie er in den Freikirdien Englands und Hollands zum Ausdruck kommt.

Deshalb erhält auch die sich formierende Arbeiterschaft in Deutschland aus dem Bereich der evangelischen Kirche, von V. A. Hubers Schriften und Wicherns mehr praktischem Ansatz abgesehen, kaum nennenswerte Hilfe, während in England die Freikirchliche Geistlichkeit, vor allem im Leben der Gewerkschaft, einen widuigen Platz hat. Die andere Ursache des quietistisehen Verhaltens der Deutschen ist aber zweifelsohne in den Reformen des aufgeklärten Absolutismus, vor allem Friedrich 11. und Josef II. zu suchen, Sie nahmen Forderungen der Revolution vorweg (etwa das Prinzip des Rechrsstaatesl). Das Bürgertum fühlte sich unter solcher Obrigkeit geborgen, ja man konnte geradezu von einer Interessenverbindung zwischen Staat und Bürgertum sprechen, So fehlt in Deutschland eine entschlossene bürgerliche Opposition als Vorläufer der proletarischen, Erst die Zeit und Kulturkritik der »Iinken Hegelianer-e bewirkt in den dreißiger und vierziger Jahren eine Verdichturig der kritischen Stimmen und zugleich auch eine Auseinandersetzung mit dem harmonisierenden Christentum des 19. Jahrhunderts. Seine Glorifizierung der bestehenden Ordnung, Grundlage der Thron- und Altarideologie, wurde scharf angegriffen. In der Kampfansage gegen romantische Verklärung und Deutschtümelei verhärtet sich schließlich bei Marx diese Kritik zur Ablehnung der bestehenden Ordnung überhaupt.

Der vorletzte Abschnitt des Buches ist dann den ökonomisch-sozialen Strukturwandlungen gewidmet. In ihm wird in eindrucksvoller Raffung geschildert, wie sich in Deutschland zunächst ein System des Agrarkapitalismus herausbildet, das von der Bauernbefreiung bis zu Liebigs Agrarchemie von den in Deutschland umwälzenden Ereignissen der ersten Hälfte des Jahrhunderts bewirkt und gefördert wird. Auch am Anfang der Industrialisierung steht mit Gewerbefreiheit und Zollverein die staatliche Initiative Pate. Das frühe Unternehmertum wird geschildert, seine ersten Schwierigkeiten und die zunehmende Verschärfung der Lage im eigenrliehen Aufschwung des industriellen Systems in den Gründerjahren nach 1871. Die starke Zuwanderung aus dem Osten und ganz allgemein aus ländlichen Gebieten läßt eine wachsende Schicht wurzel- und bindungsloser Menschen entstehen, die zeitweise zu *50 %* und mehr im Jahr ihren Arbeitsplatz wechseln. Die Unternehmungen versuchen, durch betriebliche Sozialpolitik die tüchtigen Arbeiter an sich zu binden, aber im ganzen werden sie der sich häufenden Schwierigkeiten nidit Herr; um so mehr, als sie eine soldie allgemeine Hilfe zunächst auch gar nicht für nötig halten.

Der letzte Abschnitt befaßt sich daher mit der staatlidien Sozialpolitik, ihren geistigen Voraussetzungen und praktischen Problemen. Hermann Wagener, Schulze-Delirzsdi, Kettelet, die Männer des Vereins für Sozialpolitik werden vom Verf. kurz gewürdigt; er wendet sich dann ausführlicher dem sozialpolitischen Programm Bismareks zu. Hier wird noch einmal die Fragestellung des Buches sichtbar. Der Versuch, die Arbeiterschaft lediglich durch materielle Maßnahmen in die bestehende Gesellschaft einzugliedern, mußte zunächsr scheitern. Man werde aber nicht bestreiten können, daß die objektive

Verbesserung der Lage auch den Boden bereitete, auf dem eine Auseinandersetzung zwischen Radikalismus und Revisionismus überhaupt erst denkbar war. "Der eigentliche Beschwerdepunkt, die Unsicherheit der lohnarbeiterlichen Existenz«, sei allerdings auch durch noch so guten Versicherungsschutz nicht zu beseitigen und werfe völlig neue Probleme auf. So steht die Arbeiterschaft am Ende des Jahrhunderts und zugleich am Ende ihrer »heroischen Epoche« vor den Problemen einer praktischen Arbeiterpolitik, die als Aufgaben der Sozialgestaltung und Sozialreform auch noch Fragen unserer Gegenwart sind.

Jantke hat mit dieser Arbeit, die er selbst als einführende Darstellung bezeichnet, nicht nur einen empfehlenswerten Grundriß deutscher Sozialgeschichte des 19. Jahrhunderts vorgelegt, sondern mit ihm auch einen wichtigen Beitrag zur »Entideologisierung unseres Geschichtsbildes« (Schelsky) geleistet. Das Buch erfüllt damit zweifelsohne den angekündigten Zweck, nicht nur zum weiteren Lesen, sondern auch zum Nachdenken anzuregen.

Werner Steinjan *Velbert*

V. v. Weizsäcker: Pathosophie. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1956. *405* S., 19,80 DM.

Nur dem oberflächlichen Sinn erscheinen die großen Revolutionen der Völkergeschichte als plötzliche Umbrüche, die sich unerwartet und lärmvoll auf der Bühne der Weltgeschichte vollziehen. Die wirkliche Umwälzung geschieht im Verborgenen, unmerklich, im Raume des Geistes, lange vor der großen geschichtlichen Explosion, die dann in der Historie den Beginn einer neuen Epoche sichtbar markiert. Revolution geschieht primär im Denken des Philosophen, im Experimentieren des Naturforschers, in der Konzeption des Soziologen, und zuerst findet gewöhnlich nur eine kaum sichtbare Verschiebung in den Grundlagen eines Weltbildes statt, das bislang unangefochten in Geltung war. Aber ein erster Stein ist damit herausgebrochen, und der Zusammenbruch des ganzen Gebäudes wird über kurz oder lang nachfolgen.

Mit diesen Vorbemerkungen soll der geistige Standort Victor von Weizsäckers angeschnitten werden, den, abgesehen von seinen spezialwissenschaftlichen Leistungen als Internist und Neurologe, die Geschichte der Medizin einmal als den Uberwinder des naturwissenschaftlichen Denkens in der Heilkunde der Neuzeit feiern wird, als den Schöpfer eines neuen Krankheitsbegriffes und einer neuen Krankheitserdnung, die von ihm geleistet wurden, als einen Revolutionär wider Willen, weil ärztliche Verantwortung und kritisches Denken ihn unablässig dazu zwangen, im Einfachen das Komplizierte und im Komplizierten das Einfache zu sehen, was für den gewöhnlichen Verstand nichts als Widersprüche ergibt.

Schon daß es Weizsäcker als einzigem gelang, den großen Anstoß Freuds für die gesamte Medizin aufzunehmen und in eine Lehre von der seelischen Entstehung organischer Krankheiten geistvoll und konsequent weiterzuentwickeln, während sonst überall Tiefenpsychologie und Medizin nur widerstrebend und mißtrauisch ihre Erkenntnisse einander anzuvertrauen wagten, würde ihm eine überragende Bedeutung verleihen auf diesem Weg der Medizin zu einem wahren Verständnis des kranken Menschen,was nur möglich ist, wenn man das »Menschliche *im* Mensdien«, seine Subjektivität, nicht durch eine objektivierende Betrachtungsweise schon vorher vernichtet hat. Wie weit aber Weizsäcker seit dem »Gestaltkreise von 1931 in ein vollkommenes Neuland des medizinischen Denkens vorgedrungen ist, wie erschreckend und einsam er den Bruch mit der naturwissenschaftlichen Medizin vollzogen hat und wie umstürzend seine Einsichten dadurch geworden sind, enthüllt erst sein letztes, vor seinem Tod noch erschienenes großes Werk »Pathosophie«.

Pathosophie - Weisheit also, keine wissenschaftliche Theorie, sondern denkendes Wissen, das einem Arzt zuteil wurde, der, wie Paracelsus, sich von den leidenden Zuständen, von den Handlungen des Leibes, von der Natur, belehren ließ, ansratt sie lehren zu wollen. Eine solche Wendung setzt bei einem Forscher, der durch die Schule der klassischen, auf Kausalität und Experiment gegründeten Medizin gegangen ist, eine gleich eminente Souveränität des Denkens wie eine geniale Unbefangenheit des Sehens voraus, so, als würden Krankheit

und kranker Mensch zum erstenmal entdeckt und auf ihr Wesen und ihre Bedeutung im Sein hin bedacht. Wer daher mit den üblichen Begriffen diese ungewöhnliche Phänomenologie eines pathisdien Weltbildes charakterisieren wollte, wird sich alsbald in Verlegenheit sehen, denn sie geht sowohl über das System einer klinischen Krankheitslehre wie über den Bereich einer nur medizinischen Anthropologie weit hinaus. Wenn Weizsäcker - wie wir glauben mit Recht - die Ansicht vertritt, daß nicht nur der menschliche Körper krank werden kann, sondern alle möglichen Sphären des menschlichen Lebens, daß es ein krankes menschliches Verhalten in Recht, Politik, Religion und Wirtschaft gibt, ein tatsächliches Erkranken des objektiven Geistes, dann umfaßt seine Pathosophie eben das Ganze des menschlichen Seins und wird zu einer Enzyklopädie des humanen Verhaltens überhaupt. Es ist bei einem solchen Ansatz leicht vorauszusehen, daß ein Werk, welches die Denkformen der klassischen Naturwissenschaft aus dem uneingestandenen Willen zur Zerstörung ableitet, auf weit mehr Mißverstand und Ablehnung stoßen muß als auf Zustimmung. Aber der Autor könnte sich mit J. G. Hamann trösten, der sich selbst einmal den Rat gab, nur für wenige zu schreiben, weil es das einzige Mittel sei, die vielen zu gewinnen, wenn man die wenigen erst auf seiner Seite habe.

Allererst wird Krankheit nicht als das Abweichen von einer scheinbaren Gesundheitsnorm verstanden, sondern Gesundheit als Ergebnis eines ständigen Kampfes gegen das Kranke, das, wie das Unrecht gegenüber dem Recht, in jedem Leben an Gewalt und Quantität weit überwiegt. Daher ist die Wurzel des Seinsgrundes pathisdi, nicht ontisch, verlaufen die Lebensakte nicht logisch, sondern antilogisdi, weil sie, wie jede Bewegung, der Leidenschaft entspringen; und der Verstand ist unfähig, das Wesen des Lebens zu begreifen, weil er immer nur objektivierend und abstrahierend vorgehen kann, womit alles Subjektive und alles Unverstehbare sozusagen vor der Türe bleibt. Wir wissen ja nicht, wer wir und was die Dinge, die uns umgeben, eigentlich sind. Daß die Dingwelt aber für uns eine Bedeutung hat, ist nur möglich, weil auch in den Gegenständen ein Subjektives enthalten ist, daher ein Objekt nicht nur bildlich, sondern wirkfidi der Tücke fähig ist und die Materie, etwa ein Organ im Zustand der Krankheit, sich wie ein echter Wahn auszusprechen vermag. Ist schon die Behauptung, daß die Materie des Wahnes fähig sei, kein geringer Affront gegen die offizielle Psychiatrie, so noch mehr die These von der wesentlich wahnhaften Existenz eines jeden Menschen, da wir alle so leben, »als ob es für uns den Tod, das Unglück und die Schuld gar nicht gäbe«. Der Mensch ist nach Weizsäcker immer ein werdendes, nicht ein seiendes Sein. An diesem Vorgang des Werdens hat die Krankheit ihren bestimmten Teil, und die Methode, das Kranksein in seiner Subjektivität und Verborgenheit zu erkennen, ist die biographische. Die Einordnung der Krankheit aber in die Lebensgeschichte des Menschen hat zu der überraschenden Erfahrung geführt, daß in einem Menschenleben das Niditgelebte, das Unausgelebte zur Krankheit wird. Ihr Sinn ergibt sich, wie Weizsäcker sagt, aus etwas, das nicht Tatsache wurde, was zwar möglich gewesen wäre, aber aus unbewußter Schuld oder bewußter Unwahrhaftigkeit nicht möglich wurde. Deshalb verwirklicht sich mit der Krankheit eigentlich das Unmögliche in Form eines Symbols.

Damit ist aus dem Reichtum der Weizsäckersehen Axiome und Fundamentaleinsichten nur ganz weniges herausgegriffen, in der Absicht, das völlig Neuartige daran sichtbar zu machen. Gleichgültig aber, wie man sich im einzelnen dazu stellen mag, die Kühnheit und Größe dieses Denkens, das keine Paradoxie scheut, weil die Schöpfung sich nicht nach Kausalketten, sondern von Wunder zu Wunder bewegt, wird die Wissenschaft von heute in die Weisheit der Zukunft mit umgestalten helfen.

Dr. med. t. Bodamer *Winnenden*

Eleonore Sterling: Er ist wie du, Frühgeschichte des Antisemitismus. ehr. Kaiser-Verlag, Ln. 9,80 DM, Engl, Br. 8,50 DM.

Die Behandlung der Juden in der Zeit zwischen 1933 und 1945 gehört zu den dunkelsten und unheimlichsten Kapiteln unserer Gesmichte. Die Frage, wie es dazu kommen konnte, ist noch lange nicht geklärt. Die ideologischen Voraussetzungen reichen offensichtlich weit zurück,

wie das vorliegende Buch zeigt. Es umfaßt die Zeit von 1815-1850 und stützt sich auf umfangreiches und wertvollstes Quellenmaterial. Selbst in jener Zeit, die sich vielfach so liberal, so tolerant, so aufgeklärt gebärdete, einen „giftigen Haß gegen die juden« feststellen zu müssen, ist erstaunlich. Das Buch ist gerade auch für Christen eine peinliche, eine erregende Lektüre. Aber sie muß wohl durchgestanden werden. Ja, man muß wünschen, die Verfasserin könnte - auch wenn sie der Ansicht ist, der Nationalsozialismus habe einen großen Teil seiner antisemitischen Losungen der Germanomanie und der fanatischen Richtung im Konservativismus gerade des frühen 19. Jahrhunderts entnommen - ihre Untersuchungen auf die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts ausdehnen, vielleicht sogar bis in das erste Drittel unseres Jahrhunderts fortführen. Es könnte heilsam sein.

F. Karrenberg

Aus ausländischen Zeitschriften

Easton W. Burnet: Ethieal Relativism and Popular Morality. Theology Today 1958/1, S.470-477.

Easton versucht in seinem Aufsatz den Nachweis, daß trotz aller Argumente, die für eine Situationsethik sprechen, ein Festhalten an den ethischen Normen unerläßlich sei. In der Auseinandersetzung mit Niebuhr und Tillidi weist er darauf hin, daß "laymen and laywomen" nicht daran interessiert sind, in einer ständigen ethischen Ungewißheit zu leben, die von ihnen eine ständig neue Entscheidung fordert, sondern "they want, desperately, certain absolutes, or at least working standards, around they can organize their lives", Es ist deshalb die Aufgabe von Lehre und Predigt, diese Normen erneut in das Bewußtsein der Hörer zu bringen, um ihnen die erforderliche Lebenshilfe zu geben.

Die augenblickliche ethische Diskussion im amerikanischen theologischen Raum - so stellt Easton fest - ist durch zwei divergierende Anschauungen gekennzeichnet: auf der einen Seite findet sich der Versuch einer Wiederbelebung orthodoxer moralischer Vorstellungen (Normenethik), auf der anderen Seite zahlreiche Hinweise, die ethische Entscheidung der jeweiligen konkreten Situation anzupassen (ethischer Relativismus und intellektuelle Ethik).

Nach einem überblick über die Entwicklung der ethischen und moralischen Grundintention seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert kommt er zu der Feststellung, daß Recht und Unrecht keine absoluten Größen mehr sind. ("What is right and what is wrong is not so easy to determine as we onee thought, and this discovery has affected our ethical theory and practical morality.") Die Relativitätstheorie und die ethischen Anschauungen Sartres haben weithin zu einem ethischen Relativismus geführt.

Die christliche Ethik konnte an diesem Sachverhalt nicht vorübergehen, sondern mußte ihm Rechnung tragen, wobei Easton die Ansicht vertritt, daß diese Besinnung für ein neues ethisches Empfinden von großem Gewinn war. Die Situationsethik war die notwendige Folge, wobei Easton anerkennt, daß sie in Jesaja 28, 23-29 und in 1. Korinther 8 und 10, 23-33 ihre schriftgemäßen Stützen besitzt. Dennoch sollte nicht verkannt werden, daß durch eine konsequente Anwendung drei Gefahren heraufbeschworen werden: der ethische Relativismus, die Ethik des Kompromisses und die intellektuelle Ethik, die auf den großen Kreis der einfachen Gemeindeglieder keine Rücksicht nehmen. Dieser Kreis hat aber im Vordergrund ethischer überlegungen zu stehen.

Kühne

Bibliographie: Politische Ethik

1. Grundlegung

Baeyer-Katte, Wanda von: Das Zerstörende in der Politik. Heidelberg: Quelle & Meyer 1958. 271 S., 16,- DM.

Beau de Lomenie, E.: L'Eglise et I'Etar, Un probleme permanent. Paris: Fayard 1957. 144 S., 300 Hrs.

Beerling, R. F.: Kratos. Antwerpen: Standaard-Boekhandel 1956. 263 S., 14.90 fl.

Blühdorn, R.: Internationale Beziehungen. Wien: Springer 1956. 391 S., 33,- DM.

Bobm, Anton: Die Freiheit im modernen Staat. Die neue Ordnung 1958/1, S. 1-12.

Christlicher Glaube und politische Entscheidung. München: Isar-Verlag 1957. 164 S., 6,40 DM.

Dohmen, Günther: Politisches Wissen und politische Haltung. Freiheit und Verantwortung 1956/57, S. 281-286.

Fitek, E.: Polities and Christian Perspeetive. The Christian Century 1956/44, S. 1357-1359.

Foerster, Friedrich Wilhelm: Politische Ethik. 4. Auf!. Recklinghausen: Paulus-Verlag 1956. 344 S., 19,80 DM.

Friedrich/Brzezinski: Totalitarian Dictatorship and Autoeraey. London: Oxford University Press 1957. 346 S., 45/-s.

Gablentz, Otto Heinrich v. d.: Die politischen Ideen seit der französischen Revolution. Politische Theorien, Teil III. Köln: Westdeutscher Verlag 1957. 247 S., 8,80 DM.

Gablentz, Otto Heinrich v. d.: Reaktion und Restauration; in: Zur Geschichte und Problematik der Demokratie. Berlin 1958.

Garret, lohn: Möglichkeiten und Grenzen ökumenischen Handeins im politischen Raum. Pastoraltheologie 1957/3, S. 99-107.

Gilbert, Lewis D.: Dividens and Demoeraey. Ameriean Research Couneil 1956. 242 S., 3.95 $.

Göhring, Martin (Hrsg.}: Europa, Erbe und Aufgabe. Wiesbaden: Steiner 1956. XXIV, 339 S., br. 12,- DM, Lw. 14,80 DM.

Grodzins, Morton: Loyal and the Disloya!. Chieago: University Press 1956. 319 S., 4.- $

Grubb, K.: Der politische Auftrag der Kirchen. ökumenische Rundschau 1956/3, S. 84-88.

Grubb, Kennett G.: Vreedzame Coexistentie, Wending 1957/7, S. 465-478.

Havard, René: Les problemes de la Iiberte. Paris: Desclee & Cie. 1957. 71 S., 225 Hrs.

Heer, Friedrich: Koexistenz, Zusammenarbeit, Widerstand. Zürich: Niehaus 1956. 185 S., 9,90 sfr,

Henderlite, R.: The Christian Way in Raee Relations. Theology Today 1957/2, S. 195-211.

Hermelink, Jan: Die Kirche innerhalb der gegenwärt. Weltlage. Pastoraltheol. 1957/4, S. 129-146.

Hersch, Jeanne: Die Ideologie und die Wirklichkeit. München: Piper 1957. 376 S., 16,80 DM.

Hojer, Walther: Geschichte zwischen Philosophie und Politik. Stuttgart: Kohlhammer 1956. 185 S., 13,80 DM.

Huber, Ernst Rudol]: Zur Problematik des Kulturstaats. Tübingen: J. C. B. Mohr 1958. 30 S., 1,90 DM.

Huber, Max: Gedanken über christI. Ethos und internationale Beziehungen. Reformatio 1957, S. 3-10, 67-75.

Kogon, Eugen: Der christliche Politiker. Frankfurter Hefte 1957/11, S. 753-758.

Kohlschmidt/Behrendt: Zur Problematik einer »Ideologie« des Westens. Reformarie 1957/2, S. 76-87.

Kohnstamm, Max: Christians and the Future of Europe. Christian News Letter 1956/4, S. 17-22.

Krafl, Julius: Theologische und juristische Formen politischen Wunderglaubens. Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte 1957/2, S. 173-182.

Künnetb, Walter: Diplomatie und Wahrheit. Zeitwende 1957/1, S. 7-17.

Lerche, Charles O.: Principles of International Polities. New York: Oxford University Press 1956. 430 S., 5.- $.

Merkatz, Hans-Joachim von: Politik im Widerstreit. München: Isar-Verlag 1957. 69 S., 3,60 DM.

Morrison, Chicton D.: The Powers That Be. Diss, Basel 1956 (noch ungedruckt).

Muehl, William: Politics for Christians. Assoeiation Press 1956. 181 S., 3.- $.

Niebuhr, Reinhold: Christlicher Realismus und politische Probleme. Stuttgart: Ev, Verlagswerk 1956. 166 S., 8,80 DM.

Oestreich, Gerhard: Die Idee des religiösen Bundes und die Lehre vom Staatsvertrag; in: Zur Geschichte und Problematik der Demokratie. Festschrift f. H. Herzfeld. Berlin 1958.

Parkin, Charles: The Moral Basis of Burke's Politieal Thoughe. London: Cambridge University Press 1956. 145 S., 12 s. 6 d.

Reding, Marcei: Der politische Atheismus. Graz - Wien - Köln: Styria 1957. 361 S., 22,- DM.

Ruiz-Jimenez, Joaquin: La Politica, deber y deracho dei hombre, Revista de Estudios Politicos *1957/9.*

Ruler, A. A. van: Problemen in de tolerantie-idee. Wending 1957, S. 34-48.

Schätzei, Walter (Hrsg.): Der Staat. 2. Auf!. Bremen: Schünemann 1956. XVI, 484 S., 11,80 DM.

Scberffig, Wolfgang: Die politische und die nationale Verantwortung der Kirche. Stimme der Gemeinde 1957/1, Sp. 10-20.

Seillon, R. Sj.: Le patriotisme. Revue de I'Action Populaire, Nr. 106 (März 1957), S. 258-270.

Smits, P.: Kerk en Stad. Gravenhage: Boekencentrum 1956. 404 S., 12.50 hf!.

Staatslexikon. 6. Auf!. Band 1. Freiburg: Herder 1957. XII, 624 S., 68,- DM.

Sternberger, Dolf: Bemerkungen über den Gegenstand der Politik. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 1956/3, S. 396–409.

Veen, j. M. uan: Verantwoordelijkeid on gemeenschap met kerk en wereld. Wending 1956/1/2, S. 1-12.

Vienney, Claude: Politiques nationales et échanges internationaux. Christianisme Soeial *195712-3,* S. 148-160.

Voegelin, Erie: Politik als Wissenschaft. Köln: Styria 1957. 250 S., 12,50 DM.

Wagner, Helmut: Die politischen Ordnungen der Gegenwart. Gesellschaft - Staat – Erziehung 1957/9-10, S. 424-433.

Weerda, jan: Der nationale Gedanke und seine Funktion heute. Evang. Theologie 1957/1, S. 33 bis 48.

Wengier, Wilhelm: Der Begriff des Politischen im internationalen Recht. Tübingen: Mohr (Siebeck) 1956. 60 S. – Recht und Staat in Geschichte und , Gegenwart. 189/190. Brosdr. 3,80 DM, Sub.-Pr. 3,40 DM.

2. Staat und Gesellschaft

Böckenförde, Wolfgang: Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche. Hochland 1957, S. 4 bis 18.

Bremme, Gabriele: Die politische Rolle der Frau in Deutschland. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1956. 288 S., 18,80 DM.

Brunner, August, Ss],: Grundlagen politischer Bildung. Stimmen der Zeit 1956/57/6, S. 417-428.

Deus, Eranz: Die Haltung der Gesellschaften im Blick auf das Ganze. Offene Welt 1957/52, S. 614 bis 622.

Dordett, Alexander: Die Ordnung zwischen Kirche und Staat. Innsbruck, Wien, München: Tyrolia 1957. 210 S., 12,– DM.

Emge, Carl August: über das Verhältnis von »normativem Rechtsdenken« zur »Lebenswirklidikeit«, Mainz: Verlag d. Akad. d. Wiss. u, d. Literatur 1956. 61 S., 4,80 DM.

Emmen, E.: Het polirieke spreken van de kerk, Wending 1957/2, S. 102-118.

Eschenburg, Theodor: Staat und Gesellschaft in Deutschland. 2. Auf!. Stuttgart: Schwab 1957. 806 S., 32,50 DM.

Eschenburg, Tbeodor: Die Begriffe Staat und Gesellschaft. Gesellschaft - Staat – Erziehung 1956/3, S. 104-110.

Fischer, Erwin: Deine Rechte im Staat. 7. Auflage, Frankfurt a. M.: Metzner 1957. 154 S., 2,-DM.

Forck, Gottjried: Die Königsherrschaft Christi und das Handeln des Christen in den weltlichen Ordnungen nach Luther, Kerygma und Dogma 1957/1, S. 23-56.

Guardini, Romano: Der unvollständige Mensch und die Macht, Würzburg: Werkbund-Verlag 1956. 32 S., 2,70 DM.

[abrreis, Hermanns Mensch und Staat. Köln, Berlin: Hegmann 1957. IX, 325 S., 24,- DM.

[aspers, Karl: Das Kollektiv und der Einzelne. Universitas 1957/2, S. 113-120.

Landshut, Siegfried: Die Schwierigkeiten der politischen Erziehung in der egalitären Massengesellschaft. Gesellschaft - Staat – Erziehung 1957/7, S. 311-315.

Lenz, Friedrich: Werden und Wesen der öffentlichen Meinung. München: Poh11956. 344 S., 19,80 DM.

Maihofer, Wemer: Vom Sinn menschlicher Ordnung. Frankfurt a, M.: Klostermann 1956. 88 S., 8,50 DM.

Masse und Demokratie. Erlenbach-Zürich u. Stuttgart: Renrsdi 1957. 276 S., br. 11,20 DM, Lw. 14,50 DM.

Minssen, Friedrich: Der politische Mensch heute. Gesellschaft - Staat – Erziehung 1957/7, S. 307 bis 310.

Rotbjels, Hans: Gesellschaftsordnung und Koexistenz. Vjh. Zeirgesdi. 1956. S. 333-345.

SchaU, [ammes V.: The Totaliry of Sociery: From lustice to Friendship. Thomist 1957, S. 1-26.

3. Demokratie, Parteien, Verbände

Albertini, Rudolf von: Freiheit und Demokratie in Frankreich. Freiburg/München: Alber 1957. 369 S., 23,80 DM.

Beutler/Stein/Wagner: Der Staat und die Verbände. Heidelberg: Recht u. Wirtsch. 1957. 84 S., 8,50 DM.

Dabl, Robert A.: APreface to Democratic Theory. Chicago: University Press 1956. 155 S., 3.- $.

Dirks, Walter: Der Christ und die politische Demokratie. Dokumente 1957/5, S. 387-402.

Dirks, Walter: Die Kirchen und die CDU. Frankfurter Hefte 1957/6, S. 377-382.

Dulles, Forster Rbea: Die Arbeiterbewegung in den USA. Paderborn: Schöningh 1956. 616 S., 17,50 DM.

Eich/er, Willi: Parteien in *der* Demokratie. Geist und Tat 1956/9, S. 257-261.

Epting, Kar/: Die christliche Demokratie in Frankreich. Zeitwende *1957/3,* S. 183-189.

Furtwängler, Franz-[osej: Die Gewerkschaften. Harnburg: Rowohlt 1956. 149 S., 1,90 DM.

Gegenwartsprobleme der Demokratie. Schweizer Monatshefte 1957, S. 97-143.

Glum, Friedrich: Die britische Demokratie. Frankfurt a. M.: Metzer 1956. 124 S., 2,- DM.

Grebing, Ursula: Kritik an der Demokratie. Gesellschaft - Staat - Erziehung 1956/1, S. 15-24.

Hamel, Walter: Die Bedeutung der Grundrechte im sozialen Rechtsstaat. Duncker & Humblot 1957. 64 S., 4,80 DM.

Heceel, R., S.].: Le Socialisme et la Doctrine de L'Eglise. Rev, de L'action Populaire 1957, S. 389 bis 406.

Heidegger, H.: Die deutsche Sozialdemokratie und der nationale Staat. Göttingen-Berlin-Frankfurt: Musterschmidt 1956. 401 S., 24,- DM.

Hunold, Albert (Hrsg.): Masse und Demokratie. Erlenbach- Zürich: Rentsch 1957. 276 S., 14,50 sfr.

Kaiser, Joseph H.: Die Repräsentation organisierter Interessen. Berlin: Duncker & Humblot 1956. 378 S., 25,- DM.

Kiss, Nora: Du nouveau dans les democraeies populaires. Christianisme Social *1956/1/2,* S. 336-343.

Kluxen, Kar!: Das Problem der politischen Opposition. Freiburg, München: Alber 1956. IX, 295 S., br. 15,- DM, Lw. 18,- DM.

Knoll, Joachim H.: Führungsauslese in Liberalismus und Demokratie. Stuttgart: Schwab 1957. 230 S., 16,80 DM.

Kurth, [ose]: Geschichte der Gewerkschaften in Deutschland. Frankfurt a. M.: Norddt. Verlagsanstalt 1957. 135 S., 5,40 DM.

Lehmbruch, Gerhard: Die Soziologie der Wählerschaft in der internationalen Forschung. Gesellschaft - Staat - Erziehung *1957/6,* S. 269-279.

Matthias, Erich: Der Untergang der alten Sozialdemokratie 1933. Vjh. Zeitgesch. 1956, S. 250-286.

Neumann, Sigmund: Modern Political Parries. Chicago: University Press 1956. 460 S., 7.50 S.

Riker, William H.: Schwäche und Stärke der Demokratie. Köln: Markus-Verl.-Ges. 1958. 400 S., 14,80 DM.

Schrey, Heinz-Horst: Der evangelische Christ in der Spannung zwischen Obrigkeitsstaat und Demokratie. Die Mitarbeit 1957/9, S. 361-364.

Simon, Yves R.: Philosophische Grundlagen der Demokratie. Meisenheim: Hain 1956. 328 S., br. 14,40 DM, Lw. 16,90 DM.

Stammen, Otto: Interessenverbände und Parteien. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsydiologie 1957/4, S. 587–605.

Tennstädt, Friedrich: Der Wähler. AIIensbach: VerI. f. Demoskopie 1957. 62 S., 5,- DM.

Treue, W.: Deutsche Parteiprogramme 1861-1956. 2. Aufl. Göttingen - Berlin - Frankfurt: Musterschmidt 1956. 371 S., 18,60 DM.

Varain, Heinz Josef: Freie Gewerkschaften, Sozialdemokratie und Staat. Düsseldorf: Droste 1956. 206 S., 16,- DM.

Walz, Hans Hermann: Die Christenheit in der demokratischen Gesellschaft. Zeitwende 1957/2, S. 85-97.

Ziebura, Gi/bert: Unregierbare Demokratie. Außenpolitik 1956, S. 149-159.

4. Sowjetfragen

Batsford, B. T.: Communism on the Decline. London: Batsford 1957. 287 S.

Bochenski, Joseph M. (Hrsg.): Handbuch des Weltkommunismus. Freiburg: Alber 1957. 754 S., 24,80 DM.

Boorman/Howard (Hrsg.}: The Soviet System of Government. Chicago: Univ. of Chicago Press 1957. 267 S., 30 *s/-.*

Christen oder Bolschewisten. Stuttgartr Kröner 1957. 176 S., 6,- DM.

Curtiss, lohn Shelton: Die Kirche in der Sowjetunion, München: Isar-Vlg.1957. 360 S., 17,80DM.

Der Bolschewismus. München: Akad. Buchh. 1956. 217 S., 4,80 DM.

Falk, Heinrich: Die Weltanschauung des Bolschewismus. 7. Aufl. Würzburg: Echter Verlag 1956. 80 S., 2,40 DM.

Fischer, Ruth: Von Lenin zu Mao. - Düsseldorf, Köln: Diederichs 1956. 240 S., 14,- DM.

Flouidi, U. A., S.].: Gioventu sowietica anticonformista. La Civiltä Catholica, jhrg. 106, S.378-492.

Hartmann, Karl: über die Verständigung zwischen Kirche und Staat in Polen. Außenpolitik 1957/9, S. 571-582.

Heydorn, Heinz-Joachim: China und sein Kommunismus. Gewerksch. Monatshefte 1956/12, S. 718 bis 727.

[elenski, K. A.: The Dilemma of the Polish Intellectuals. Partisan Review 1957, S. 247-260.

Lemberg, Eugen: Osteuropa und die Sowjetunion. 2. Aufl. Salzburg: Otto Müller 1956. 301 S., 82 OS.

Lieber, Hans-Joachim: Die Philosophie des Bolschewismus in den Grundzügen ihrer Entwicklung. Frankfurt a, M.: Diesterweg 1957. 107 S., 4,40 DM.

Markert, Werner (Hrsg.): Der Mensch im kommunistischen System. Tübingen: Mohr 1957. 118 S., 8,60 DM.

Marxismusstudien. 2. Folge. Tübingen: Mohr 1957. 265 S., 12,- DM.

Meissner, Boris: Sowjetrußland zwischen Revolution und Restauration. Köln: Verlag für Politik und Wirtschaft 1956. 231 5., 11,80 DM.

Monsterleer, Jean: Wird der gelbe Mann rot? Freiburg i Herder 1956. VIII, 328 5., 14,80 DM.

Padmore, George: Pan-africanisrn or Communism? The Coming Sttuggle for Africa, London: Dobson 1956. 463 5., 25 *sl-,*

Piguet,].-Claude: Repondte au marxisme, Revue de Théologie er *de* Philosophie 1956/II, S. 93 bis 108.

Setbe, Paul: Zwischen Bonn und Moskau. 2. Auflage. Frankfurt am Main: Scheffler 1956. 179 5., *8.80* DM.

Shabad, Theodore: China's Changing Map. New York: Praeger 1956. 295 S.• 7.50 $.

Shaheen, Samad: The Communist Theory of National Selfdetermination, Bandunge Hoeve 1956. 180 S.. 12.50 Dfl.

Strzeliwicz, Willy: Die sowjetrussische Entwicklung und der Wandel im Sozialismus. Staat - Gesellschaft - Erziehung *1957/9,* S. 537-543.

Sturm, Stejan: Wie leben die Sowjetmenschen nun wirklich? Wtirzburg: Marienburg-Verlag 1956. 191 S., 9.80 DM.

Wu Yuan-li: An Economic Survey of Communisr China. - New York: Bockman Associates 1956. X, 566 5., 12.50 $.

Bemerkungen des Schriftleiters

Wenn nicht alles täuscht, greift die Arbeit eines der leitenden Ingenieure der Philips-Werke in Eindhoven (Niederlande), Dr, ehem. *Dippel,* das Problem auf, das wir alle heute wohl als das dringendste in der Lage unserer Kultur empfinden: Wie verhalten sich Technik und Ethos zueinander? Wie können wir verhindern, daß wir zu Sklaven der Erfindungen werden, die ständig gemacht werden (und zum großen Teil auch um unserer selbst willen gemacht werden müssen)? Das Erregendste an diesem Beitrag ist wohl, daß er nicht von einem Philosophen oder Theologen, sondern von einem Techniker stammt: wir hoffen, daß sein mutiger Vorstoß ein lebhaftes Echo finden wird. - Der bereits angekündigte Beitrag unseres Mitherausgebers Prof. *oan Oyen* (Basel) setzt die Diskussion fort, die im vorigen Jahrgang durch den Aufsatz von H. *Greeoen* und in diesem Jahrgang durch den von K. E. *Legstrup* über Ehefragen, Eros und Ethos eingeleitet wurde. Um die Veröffentlichung des Samrnelberichres über »Recht, Madre und Institution« nicht länger hinausschieben zu müssen, haben wir in diesem Heft auf einen dritten Aufsatz verziehtet, Nachdrücklich sei noch auf die Besprechung der Pathosophie V. *v. Weizsäckers* durch Dr. Bodamer hingewiesen: Das Werk des verstorbenen großen Arztes hat als Versuch, ein allgemeines Umdenken zu fördern, offensichtlich große Bedeutung, greift somit über den medizinischen Bereich weit hinaus. *W. Sch.*

Für die kommenden Hefte sind u. a. folgende Beiträge vorgesehen:

K. H. Pfeffer: Die Verantwortung der Christenheit deutscher Sprache gegenüber den Ländern raschen sozialen Umbruchs

H. de Vos: Zur Frage der natürlichen Sittlichkeit

O. *Kaiser: Kameradschaft, Freundschaft, Bruderschaft*

H.Alivisatos: Kirche und nationale Interessen vom griechisch-orthodoxen Standpunkt aus

K. Kupisch: Pathos und Dämonie des Nationalismus

U. Scheuner: Grundfragen der internationalen Gemeinschaft in einer Zeit des Oberganges

H. Reiner: Ethik und Menschenbild

K. o, Bismarck: Solidarität, eine Frage an den Christen heute

Probleme des Wohlfahrtsstaates

von

HELMUT THIELICKE

I. IST NÄCHSTENLIEBE INSTITUTIONALISIERBAR?

Luthers Lehre vom Staate war angesichts der Bedrohung durch das *Chaos* entworfen. Er verstand den Staat als die von Gott eingesetzte Ordnungsgewalt gegenüber zentrifugalen und zerstörerisdien Egoismen. Heute dagegen könnte es umgekehrt sein. Es wäre nämlich denkbar, daß die moderne Bedrohung des menschlichen Miteinander, zugespitzt ausgedrückt, weniger durch das Chaos als durch ein *Obermaß* an staatlicher Ordnung, durch eine staatliche Superorganisation entstünde, die sich als institutionelle Isolierschicht zwischen alle unmittelbaren Ich-Du-Bezüge drängt, sie entpersönlicht und aus der Nächstenliebe eine Wohlfahrtsapparatur macht.

Man mag sich das Problem am Gleichnis vom barmherzigen Samariter verdeutlichen (Luk. 10,30-37): Wäre dessen barmherziger Dienst am Nächsten noch denkbar und müßte er nicht in der Substanz verändert werden, wenn er institutionalisiert würde, wenn man ihn etwa auf die kleine Gruppe eines »Samaritervereinse und erst recht auf die Großordnung eines Staates übertrüge? Wäre er damit nicht geradezu seiner Pointen beraubt?

Denn die beiden theologischen Pointen, die dieses Gleichnis enthält, sind doch zweifellos: einmal, daß sich hier das persönliche Verhältnis der Liebe zu Gott in dem ebenso persönlichen Verhältnis zum Nächsten aktualisiert; und ferner, daß dieser persönlichen Liebe zum Nächsten der Charakter der Improvisation anhaftet: Dem barmherzigen Samariter ist der unter die Mörder Gefallene vor die Füße gelegt. Er taucht dort plötzlich und unerwartet auf. Der in Not Befindliche begegnet ihm, er »fällt ihm zu«. Er taucht als überraschende Sperre an einem Wege auf, für den ganz anderes geplant war. Liebe und Planung, Liebe und Vorhaben stehen in Spannung zueinander. Der lebendige Anspruch des Du ist in seinem Kern nicht institutionalisierbar, sondern er steht quer zu aller Ordnung, er taucht inmitten ihrer als Störung, als Aufgabe zum Preisgeben aller geplanten Ordnung auf.

Genauso wie der Geist weht, wo er will (Joh. 3,8), wie er nicht »auf Flaschen zu ziehen!« und nicht in Ordnungen einzufangen ist, so ist auch der Nächste ein Widerfahrnis, ein Herausrufendes und also etwas, das nicht zum Element einer Ordnung normalisiert werden kann. Darum ist Liebe wesensmäßig mit Improvisation verbunden. Darum wird selbst von einem geordneten Dienst am Menschen - wenn etwa der Pfarrer seine Routine-Besuche in der Gemeinde macht oder wenn die Predigtvorbereitung oder die seelsorgerliehe Sprechstunde auf seinem Termin-sPlan« steht -, der unmittelbare Anruf des Nächsten, das Entbotenwerden zu einem aktuellen Notfall als Störung empfunden und kann sogar ernste Pflichtenkollisionen auslösen.

Kann also dieses beides - das ist die Frage, die das Gleichnis vom barmherzigen Samariter uns stellt -, können Unmittelbarkeit und Improvisation noch ausgelebt werden, wenn

1. *K. Barth.*

in der perfekten Institutionalisierung der Fürsorge alle Ich-Du-Verhältnisse verplant und an eine Apparatur delegiert sind? Ist der barmherzige Samariter als Fürsorge-Funktionär vorstellbar? Werden hier nicht zwei Konsequenzen eintreten, die die zerstörerische Tendenz eines hier entstehenden Maximums an Staatlichkeit verdeutlichen: daß nämlich einmal für alle Notfälle jemand »da ist«, »eingeplant« ist, und daß also niemand mehr für sich persönlich angerufen ist und verantwortlich gemacht wird, sondern daß irgendein »Profi«, irgendein Apparat hier »zuständig« ist? Und daß zweitens diejenigen, die von ihrem Glauben oder von einem wie immer bestimmten Ethos her die persönliche Unmittelbarkeit der Nächstenliebe vertreten (wie etwa die Christen und ihre Diakonie), sozusagen gar keine Chancen mehr haben, ihre Liebe auszuleben und an den Mann zu bringen, weil die geplante institutionelle Regelung ihren »Improvisationen« immer schon vorweg ist und weil sie in ihrer Lückenlosigkeit keine Ritzen für irgendein diakonisches Saatkorn mehr übrigläßt.

Wir geben zu, daß diese Vision des perfekten Wohlfahrtsstaates übertrieben ist. Aber es ist die gleiche produktive übertreibung, wie sie in modernen negativen Utopien zu finden ist[2]. Es kommt hier nicht auf die präzise Fixierung von wirklichen Endpunkten geschiditlidier Prozesse an, sondern es kommt darauf an, durch visionär angedeutete Endpunkte den Trend der Prozesse selbst zu umschreiben. Und in diesem Sinne haben unsere rhetorischen Fragen einen realistischen Gehalt. Auch wenn es, wie gesagt, übertrieben ist, daß je ein Zustand eintreten könnte, in dem sich jede unmittelbare Nächstenliebe um ihre Chancen betrogen sähe, so ist es doch unverkennbar, daß eine alarmierende Verminderung jener Chancen durch die genannten Prozesse gegeben ist.

Wir setzen ein mit einer Definition: *Der Wohlfahrtsstaat ist der kollektive, vom Staate ideell und materiell getragene Versuch, der Misere des menschlichen Lebens mit den Mitteln einer rationalisierten Fürsorge zu begegnen.* Um diesen Satz zu verstehen und zu entfalten, müssen wir einmal die Ursachen, ferner die Formen, weiterhin die Folgen und endlich die Abhilfen gegenüber dieser Entwicklung untersuchen.

JI. DIE URSACHEN DER ENTWICKLUNG

Die ideelle beziehungsweise ideologische Verursadiung des Wohlfahrtsstaates haben wir sowohl hinsichtlich der totalitären wie der demokratischen Staatsform anzusprechen. Die geschichtliche »Veranlassung«, die jene Ursachen virulent werden ließ, dürfte in zweierlei liegen.

Einmal in dem durch die Technik ausgelösten Massen- und Industriezeitalter, das in der frühkapitalistischen Zeit schärfste Klassengegensätze heraufbeschwor und - im wesentlichen unter der Fahne des Marxismus - zur Selbsthilfe der bedrängten Proletarierklasse führte. Das Massenelend als gesellschaftliches Phänomen – im Gegensatz zur individuellen Armut früherer Zeiten, die höchst differenziert und darum nicht als homogene Erscheinung zu fassen war – mußte zu einer kollektiven und organisierten Form der Selbsthilfe treiben, die, einmal in ihrer Wirksamkeit erkannt, dann einen gewissen »Stil« sozialer Hilfe prägen

2. Zum Beispiel in *Orwells "1984".*

mußte. Dieser Stil kollektiver Hilfe drängt notwendig darauf, die umfassendste kollektive Größe zu ihrem Träger zu machen: eben den Staat.

Die geschichtliche Veranlassung dürfte zweitens darin liegen, daß sich unter dem Einfluß der totalen Bewältigung des Lebens durch die Technik so etwas wie ein Glaube an die »Machbarkeit« aller Dinge durchsetzen mußte. Die Technik, die zunächst dem Bereich des Mechanischen zugeordnet war, wird zur Signatur der Lebensbewältigung überhaupt: Selbst in den Bereichen, die in früheren Zeiten mehr zu den Zuständigkeitsbereichen der Intuition, des Instinktes, des Irrationalen oder personaler Freiheit gehörten, setzt sich zunehmend eine rationell ausgeklügelte Technisierung durch, die das Lebendige und sogar das Innere des Lebendigen nach Analogie mechanischer Vorgänge sehen und behandeln läßt: Es gibt eine Sexual-Technik (nicht nur die frühere ars amandi!), es gibt Psychotechniker (die auch so genannt werden), Sozial-Ingenieure, human-relations-Medianiker und viele ähnliche Symptome für die Ausstrahlung des technischen Kraftzentrums.

Da an bestimmten Erfolgen dieser technischen Lebensbewältigung nicht zu zweifeln ist, setzt sich die These von der »Machbarkeit« aller Dinge durch, bis in bestimmten Katastrophenzeiten, in Krisen des persönlichen Lebens, in Streiks und an ähnlichen Knotenpunkten so etwas wie der Aufstand eines Elementaren erfolgt, das technisch *nicht* zu bewältigen ist. Es ist plötzlich da als die große Infragestellung, als die große Störung - so ähnlich wie die Nachricht vom Erdbeben in Lissabon als Störung in die rationale Lichthelle der aufklärerischen Welt hineinbrach. So kann sich etwa bei Streiks in sozialtechnisch perfekten Betrieben zeigen, daß die elementare Bindegewalt menschlichen Vertrauens auf diese Weise eben nicht zu erreichen war und daß der perfekte Sozialapparat gewisse menschliche Qualitäten eben *nicht* zu ersetzen vermag. So kann sich inmitten des technisch perfekten Wohlfahrtsstaates - der ja die These von der Machbarkeit aller Dinge nun auf die Beseitigung des Elends anwendet - das unbewältigte Leben, können sich Lebensüberdruß, Langeweile und Angst zum Aufstand erheben.

Aber abgesehen von diesen Grenzsituationen läuft der Apparat wohlgeölt. - Jedenfalls: scheint es uns wichtig zu sein, diese geschichtlichen Hintergründe zu bedenken, die den Trend auf den Wohlfahrtsstaat hin ausgelöst haben. Denn wenn er nur ein sehr spezieller »Fall« ist, in dem sich die Tendenz zur kollektiven Lebensbewältigung und zur These von der Machbarkeit aller Dinge äußert, dann ist man von vornherein dagegen abgesichert, nur negative Erklärungen »gegen« den Wohlfahrtsstaat abzugeben und ihn mit seinen Protesten zu überfordern. Wir erleben vielmehr schon in diesem Stadium der Analyse das, worauf wir bei jeder theologisch geleiteten Analyse jedes überpersönlichen Zusammenhanges stoßen: daß sich nämlich inmitten des Komplexes historischer Gewordenheiten und Trends menschliche Haltungen zeigen, die sich unter die Diktatur falscher Glaubenssätze (wie etwa der These von der Machbarkeit) begeben, die auf verfehlten Entscheidungen beruhen und die trotz aller verführerischen Zwangsläufigkeiten dennoch eben - verantwortliche Haltungen sind.

Es ist geradezu unsere Aufgabe, immer bis auf diesen Kern vorzustoßen. Die christliche Botschaft wendet sich ja nicht an Prozesse und Institutionen, sondern an das personale Zentrum des Menschen, der - als ein von jenen Prozessen und Institutionen Getriebener

und Getragener -letzten Endes doch der sie Treibende und Tragende *ist.* Diesen entscheidenden Ansatz der theologischen Ethik gilt es immer neu herauszustellen.

Die Beurteilung der Armut

Ohne daß wir die Absicht haben könnten, audi nur den Abriß einer Sozialgeschichte zu schreiben, dient es doch der Verdeutlichung unserer Situation, wenn wir auf eine entscheidende Wandlung im Begriffe der *Armut* hinweisen.

Wir können diesen Unterschied zunächst grob so umschreiben, daß ursprünglich, nämlich vor-neuzeitlich, die Armut - trotz der auch früher schon großen Variationsbreite des Begriffs - im wesentlichen als individuelle Erscheinung begriffen wurde, während sie in der Moderne als ein Defekt in der gesellschaftlichen Struktur verstanden zu werden pflegt. Aus dieser Grundunterscheidung folgt dann der völlig andere Weg, auf dem man der Misere der Armut begegnet.

Der ursprüngliche Begriff der Armut, jedenfalls im christlichen Bereich, ist insofern individuell akzentuiert, als die Armut ein sinnvoller Zustand innerhalb des persönlichen, und das heißt: des unter Gott stehenden Lebens ist. Diese Armut als Lebensform unter Gott kann unter einem doppelten Aspekt erscheinen:

Einmal so, daß die Armut ein Pfund und eine Chance sein kann. Denn der Arme ist aller falschen Sicherheiten, wie sie etwa der Reiche Kornbauer (Luk. 12, 16-21) oder der Reiche Jüngling (Matth. 19, 16-30) zu haben meinen, entblößt und setzt seine Hoffnung - jedenfalls möglicherweise - wie der arme Lazarus allein auf Gott (Luk. 16,20). Nur in diesem Sinne ist Jesu Seligpreisung der Armen zu verstehen (Matth. 5,3; Luk. 6, 20), ebenso sein Wort, daß er den Armen das Evangelium predige und daß es ihnen also besonders gelte (Matth. 11,5; Luk. 4,18; 7,22). In ähnlichem Sinne versteht das Alte Testament den Armen als jemanden, der die Chance hat, seine Hoffnung allein auf Gott zu setzen und ihn als seine »Stärke in der Trübsal« in Anspruch zu nehmen (Jes. 25,4; Hiob 5,16; Ps. 9, 10; 10,14; 12,6; Jer. 22, 16; Jak. 2,5).

Ferner ist die Armut in der Geschichte mit Gott auch insofern bedeutsam, als sie die Chance enthält, sich der Armen anzunehmen und sich ihrer zu erbarmen, so wie Gott sich unserer erbarmt, und Liebe zu üben, die nicht ein Geschäft auf Gegenseitigkeit ist (Matth. 18,32; Luk. 18,1-8; Matth. 19,21; 25, 35ff.; Luk. 19,8; ebenso im Alten Testament: De, 15,4; Ps. 112,9; 82, 3; Spr. 19,17; Jes. 58,7). So gehört die Armenpflege zum geordneten Leben der Urgemeinde (Act. 4, 32ff.; 6, 3ff.). In diesem Sinne ist wohl auch das legendäre Wort des heiligen Laurentins zu verstehen, daß die Armen die Schätze der Kirche seien. Und nur von daher gewinnt die Freiwilligkeit der Armut (etwa in den Mönchsgelübden) ihren Sinnt. Auf diesen Sinn der Armut, der den Armen selber oder aber denen aufgeschlossen wird, die ihm begegnen, wird gelegentlich auch in der neueren Literatur hingewiesen. Wir denken etwa an die Symbolik des Siechenhauses in *Wilhelm Raabes* »Schüdderump« oder an die Hinweise bei G. *Bernanos,* »Tagebuch eines Landpfarrers«,

3. Vgl. auch die Erscheinung des ostkirchlichen Starez, Metropolit *Seraphim:* Die Ostkirche, 1950, S. 255f., 290f. - *H. v. Eckhardt:* Russisches Christentum, 1947, S. 201. - *E. Benz:* Die Ostkirche, 1952, S. 221 f.

daß eine Gesellschaft, die keine Armen mehr dulde, selber verarmt sei und eine Chance unmittelbarer Mitmenschlichkeit verloren habe.

Selbstverständlich hat die individuell verstandene Armut nicht nur diesen geistlichen, sondern auch einen gewissen säkularen Aspekt gehabt. Der Arme konnte auch als untüchtig verstanden werden, zum Beispiel als jemand, der eben faul ist und zuviel schläft, der also seine Armut verschuldet hat. Auch dieser Aspekt findet sich schon in der Bibel (Spr. *6,10* f.; *20,13;* 24, 33f.). Aber es geht eben auch hier um ein betont individualistisches Verständnis der Armut, und man versteht, daß von diesem Verständnis nicht eben starke Impulse ausgingen, um die Erscheinung der Armut auf dem Ordnungswege zu bekämpfen.

Die erste umfassende Maßnahme eines so geordneten Eingreifens findet sich wohl bei *Karl dem Großen,* der der Kirche den Zehnten zuweist, damit sie ihn für die Armen aufwende, der den Grundherrn die Sorge für die Leibeigenen und das Gesinde auferlegt, der ferner Preise für Güterverkäufe festlegt, um die Armen nicht zu schädigen, und in Notstandszeiten eine Steuer für die Armen einsammeln läßt. Aber es ist charakteristisch, daß diese Ordnungen nach dem Tode Karls wieder zerfallen und im ganzen Mittelalter keine Regeneration erfahren.

Diese Stellung zur Armut mußte sich selbstverständlich grundlegend ändern, sobald sie unter soziologischem Aspekt interpretiert und als Produkt eines bestimmten Gesellschafts- und Wirtschaftssystems verstanden wurde. Denn zu einem Defekt am System hat man nur Zugang *über* das System, so nämlich, daß man es ändert. Das aber läßt sich selbst nur wieder in systematischer Form, das heißt so tun, daß in umfassender, gleichsam großräumiger und geplanter Weise die Relation aller am System beteiligten Größen verändert wird.

Diesem Gesetz »systematischen« Handeins hatte der Marxismus entsprochen. Diese Feststellung ist ganz unabhängig von der Frage zu treffen, ob der Marxismus die Relation der am System beteiligten Größen *richtig* bestimmt habe. Auf jeden Fall hat er das Problem der Armut und der Wohlfahrt konsequent systematisch angepackt und die individualistische Sicht der Armut revolutionär überwunden. Insofern ist er der Repräsentant des neuen Geistes-,

4. Wir achten kurz auf die entscheidenden Vorgänge, die sich hier abspielen, und benutzen den Marxismus also als ein Modell, an dem sich dieser grundlegende Wandel im Verständnis von Armut und Wohlfahrt repräsentativ erkennen läßt. Der Marxismus definierte die jeder gesellschaftlichen Struktur zugrunde liegende und sie tragende Schidie. nämlich den Bereich der Werkzeuge und der durch sie bestimmten ökonomischen Ausgangssituation. Er definierte ferner die konkrete gesellschafbiidie Struktur selbst und den Weg, der von jener Ausgangssituation her zu ihr führt. Und er bestimmte endlich nodi die aus dieser Kombination der Ausgangsgrößen sich ergebende Gestalt der geistigen Provinz: die Funktion der Wissenschaft, der Sittlichkeit, der Kunst und schließlich auch der Religion. Auf diese Weise kam eine Art Planskizze aller Weltphänomene zustande, die es ermöglichte, jedes Einzelphänomen innerhalb seiner Stellung im Gesamt zu erfassen, ja von diesem Gesamt her abzuleiten.

Nun gab es logischerweise nicht nur eine empirische Feststellung von Armut und Elend, sondern es gab (und wurde auch so genannt) eine Verelendungs-sTheorie«. Die Entstehung von Elend wurde als ein gesetzmäßiger Prozeß definiert. Jede Subsumtion einer Erscheinung unter übergeordnete systematische Größen führt ja zur Feststellung von notwendigen Prozessen, führt geradezu - Kantiseh gesprochen - zu synthetischen Urteilen apriori, im Untersmied zu empirischen Urteilen aposteriori, die gewisse Einzelzusammenhänge aus der Erfahrung erheben, wie etwa die Feststellung des weisen Salomo: Wer viel schläft, statt zu arbeiten, wird (im allgemeinen, aber nichr notwendig) arm. In unserem speziellen Falle

Es ist hier durchaus unwichtig, ob gerade dieses Experiment nun in dem gewünschten Sinne verläuft, oder ob in ihm Fehlerquellen enthalten sind, die das unmöglich machen. Entscheidend und von exemplarischer Bedeutung ist es vielmehr, daß hier die Armut nicht als individuelles Phänomen, als »Ausnahme«, sondern daß sie als gesetzmäßig auftauchendes Phänomen in einem bestimmten gesellschaftlichen System interpretiert wird, dem darum nur durch Änderung dieses Systems selbst beizukommen ist.

Auch wenn es zahlreiche andere Gesellschafts- und Wirtschaflssysteme gibt, die das Zustandekommen von Armut völlig anders erklären, so ist doch, wenn ich so sagen darf, das »hermeneutische Prinzip«, das dem Verstehen des Armutsphänomens zugrunde liegt, seit dem Aufkommen des Marxismus überall gleidu Dieses Prinzip besteht in der Anwendung der soziologischen Kategorie. Daß sie aufkam und zu einer nahezu beherrschenden Kategorie wurde, liegt sicher nicht zuletzt daran, daß im Zeitalter der Technik und der Massen alle Erscheinungen sich vergrößern und alle Gegensätze sich intensivieren. Diese Vergrößerungen und Intensivierungen legen es nahe, über die Einzelerscheinungen hinaus zu fragen und sich nach der gesellschaftlichen »Großwetterlage«, ja selbst nach so fernliegenden Gebilden wie den Sonnenflecken zu erkundigen.

Aber selbst dort, wo man diese weiträumigen Analysen unterläßt und der Abneigung des Praktikers gegen alle Theorien frönt, schwenkt man doch an *einer* Stelle in die gleiche Richtung ein, die für die neue Situation charakteristisch ist: Auch der nicht Analysierende, sondern nur Handeln-Wollende sieht sich außerstande, den Groß-Erscheinungen der

---

sieht das konstatierte Gesetz der Verelendung so aus, daß durch den Besitz von technischen Produktionsmitteln, also von Großmaschinen, die wirtschaftliche Macht sich bei einer kleinen Schicht von Kapitalisten sakkumulieree, sie mit Privilegien Jeder Art ausstattet und Ihnen die Möglichkeit hemmungsloser Ausbeutung gegenüber der nicht-besirzenden Schicht, nämlich den Proletariern, gibt. Darum entsteht hier »notwendig« Armut.

Da man nun die Ur-Prämisse dieses Zustandes, nämlich die von der Technik zur Verfügung gestellten Produktionsmittel, nicht ändern kann, läßt sich jener »notwendige« Trend nur *so* in eine andere Richtung lenken, daß man die *Verteilung* der Produktionsmittel anders regelt, daß man also ihre Akkumulation an *einer* Stelle der Gesellschaft verhindert. Das bedeutet aber, einer gewissen Eigengesetzlichkeit entgegentreten zu müssen: Denn den Großmaschinen eignet die Tendenz, durch ihre Produktionskraft Mittel für Investitionen an neuen Großmaschinen zur Verfügung zu stellen und eben damit die wirtschaftliche Macht an einer Stelle ständig zu vergrößern.

Eigengesetzliche Vorgänge können aber nur dadurch geändert werden, daß man die Konstellation der sie auslösenden Ausgangsfaktoren ändert. Das heißt in diesem Falle: Man muß diese Tendenz zur Akkumulation im Augenblick ihrer Entstehung bekämpfen. Das ist nur mit Gewalt möglich, weil ein laisserfaire sofort das natürliche Gefälle auf Akkumulation auslöst. Es muß also mit Gewalt statt einer Akkumulation eine Diffusion des Besitzes an Produktionsmitteln erreicht werden.

Daraus ergibt sich eine doppelte Konsequenz, die zeigt, wie nun sofort neue und zentrale Aufgaben für den Staat entstehen:

1. Nur der Staat ist nämlich, sobald die revolutionären Geburtswehen überwunden sind und die Zustände sich normalisiert haben, dazu imstande, mit den Mitteln von Legislative und Exekutive jene grundsärzliche Diffusion des Eigentums herbeizuführen und zu sichern.

2. Nur der Staat kann selbst der Träger dieses verteilten Eigentums sein. Das bedeutet: Ohne Akkumulation geht es zwar nicht. Wenn diese Akkumulation aber bei einer Stelle erfolgt, die das gesellschaftliche Gesamt umgreifl, ist sie – von den einzelnen Stellen dieses Gesamt aus gesehen - zugleich Diffusion. Nur auf diese Weise ist dann der Verelendung zu steuern, weil auch das Elend zunächst verteilt wird, das heißt, weil die Armut aufhört, Ausnahme zu sein, und weil es dann mit Hilfe weiterer Maßnahmen, die hier nicht zur Debatte stehen, vollends beseitigt wird.

modernen Massengesellschaft individuell und zufällig zu begegnen; er kann nur hoffen, sie kollektiv und systematisch in Kontrolle zu bringen.

Die Größenordnung, innerhalb deren hier gehandelt und der sozialen Misere entgegengetreten werden muß, löst damit einen Trend aus, der dem, was wir als Charakteristikum christlicher Nächstenliebe feststellten, entgegengerichtet ist: hier kann es keine persönliche Improvisation, sondern nur den großräumigen und unpersönlichen Plan, eben das »System« geben. Damit stehen wir beim Problem der *Form* dieser Entwicklung.

III. DIE FORM DER ENTWICKLUNG

Die systematische und kollektive Weise des Handelns, auf die der geschilderte Prozeß drängt, läßt sich so bestimmen, daß man sagt: Während die Nächstenliebe auf einer Improvisation beruht, die durch die unmittelbare Begegnung des Nächsten und seiner Not ausgelöst wird, zwingt die systematische Wohlfahrt zur *Rationalisierung.* Dieser Begriff trifft genau die Struktur der neuen Vorgänge. Rationalisierung im industriellen Prozeß bedeutet eine Organisation der Leistung in dem Sinne, daß mit einem Minimum von Aufwand ein Maximum von produktiver Wirkung erreicht wird", Das ist nur so einzurichten, daß der maschinelle Ablauf alle in Frage kommenden Produktionsvorgänge durch deren Zerlegung möglichst restlos in sich einbezieht, so daß er ohne menschliche Einzeleingriffe - bei der Automation sogar weitgehend ohne Steuerungseingriffe - aus sich selbst abrollt.

In der rationalisierten Wohlfahrtsapparatur ist es ebenso: auch hier geht es darum, den Mechanismus so zu planen und einzustellen, daß er das Ziel der Lebenssicherung gegenüber Armut, Krankheit und sonstigen Krisen möglichst ohne menschliche Interventionen und Improvisationen erreicht. Die Höhe des »Umsatzes«, wie er durch die dabei wirksam werdende Größenordnung »Staat« erreicht wird, macht es auch bei *dieser* Gestalt der Rationalisierung möglich, daß ein Maximum an Fürsorge mit einem relativen Minimum von Mitteln erreicht wird. Die individuelle Maßarbeit des »Handwerks« der Nächstenliebe könnte dieses Höchstmaß an Rentabilität nie erreichen.

Es gibt noch eine weitere Parallele zwischen beiden Formen: Sie besteht in der notwendig mitgegebenen *Unpersänlichkeit der Vorgänge.* Die industrielle Rationalisierung muß, um den menschlich »ungestörten- (!) maschinellen Ablauf zu sichern, die Arbeitsvorgänge so zerlegen, daß sie als kleine Teilstücke für die Maschine greifbar werden und zu bewältigen sind", Der Arbeiter am Fließband oder ähnlichen Fabrikationsmitteln übersieht und behandelt nur den ihm zugewiesenen Teilabschnitt, verrichtet demzufolge immer dieselben Handgriffe und hat - wenn man nicht bewußt mit Korrektiven eingreift - keine unmittelbare Beziehung zum Ganzen des produzierten Werkes, geschweige zu den übergreifenden Zusammenhängen nationalökonomischer oder sonstiger Art, in die das produzierte Werk

---

5. Vgl. *H. Thielicke* und *K. Pentzlin:* Mensch und Arbeit im technischen Zeitalter, 1954. Ferner: Theologische Ethik 1I, 1, §§ 1850 ff.
6. Bei der Automation ist das nicht prinzipiell anders. Hier werden nur die einzelnen Teilstücke durch automatische Steuerungsvorrichtungen selbst wieder maschinell miteinander verbunden.

selbst wieder einbezogen ist. Das gibt seiner Arbeit die Signatur des Unpersönlichen, die sie von der des Handwerkers unterscheidet.

Die gleiche Unpersönlichkeit wird wirksam, wenn die Fürsorge rationalisiert wird: Allenfalls an den Endpunkten der einzelnen Prozesse, wo sie durch das letzte Glied der Stafette »an den Mann« gebracht wird, mögen sich Chancen unmittelbarer menschlicher Kontakte ergeben, auch wenn selbst diese Endpunkte häufig Büroschalter und Briefkästen sind. Im übrigen aber sind auch hier die Arbeitsvorgänge in Teilstücke zerlegt, die das Fürsorge-»Produkt« selbst außer Sichtweite rücken. Diese Teilstücke bestehen im Drucken und Ausfüllen von Formularen, in der Bedienung von Rechen- und Hollerithmaschinen und in Kontakten der Institutionen untereinander.

Der Prozeß dieser Rationalisierung und Entpersönlichung wird vorwärtsgetrieben - dieser Gesichtspunkt ist streng im Auge zu behalten - durch die Größe und die von keinen Einzelpersonen mehr zu durchdringende Unübersichtlichkeit der Versorgungsobjekte, also durch die Summe der »Fälle«. Diese Größe und diese Unübersichtlichkeit widersetzen sich nicht nur, wie schon gesagt wurde, einer persönlichen und improvisierenden Bewältigung, sondern schon der bloßen Bestandsaufnahme durch unmittelbare Wahrnehmung. Selbst die bloße Feststellung der Misere und ihrer potentiellen oder wirklichen »Päle« bedarf der Rationalisierung wie etwa der Fragebogen und der Statistik.

Die damit angedeutete Schwierigkeit der Feststellungen und Abhilfen erreicht ebenso wie der dadurch nötig werdende Grad der Wohlfahrtsrationalisierung seine äußersten Grade in Katastrophenzeiten. die die »Falle« ins Ungemessene anwachsen lassen. Es mag an die deutsche Nachkriegsgeschichte mit den Aufgaben der Kriegsopferversorgung, des Entschädigungswesens und des Lastenausgleichs erinnert werden. Die äußerste Distanz von aller unmittelbaren Mitmenschlichkeit tritt schließlich darin zutage, daß die materiellen Erfordernisse für die Staatsfürsorge auf die allgemeinen *Steuern* umgelegt werden".

---

7. Der übergang zum unpersönlichen Apparat, wie ihn der Wohlfahrtsstaat nur besonders kraß veranschaulicht, kommt vielleicht der verhängnisvollen Neigung des Deutschen, den Staat abstrakt und unpersönlich zu sehen, besonders entgegen. Darauf haben bereits *Schiller* und *Novalis* aufmerksam gemacht: »... So wird denn allmählich das einzelne konkrete Leben vertilgt, damit das Abstrakte des Ganzen sein dürftiges Dasein friste, und ewig bleibt der Staat seinen Bürgern fremd, weil ihn das Gefühl nirgends findet. Genötigt, sich die Mannigfaltigkeit seiner Bürger durch Klassifizierung zu erleichtern und die Menschlichkeit nie anders als durch Repräsentation aus der zweiten Hand zu empfangen, verliert der regierende Teil sie zuletzt ganz und gar aus den Augen .•.; und der Regierte kann nicht anders, als mit Kaltsinn die Gesetze empfangen, die an ihn selbst so wenig gerichtet sind •..« *(Schiller:* Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen, 6. Brief). - »Kein Staat ist mehr als Fabrik verwaltet worden als Preußen seit *Friedrich Wilhelms des Ersten* Tod. So nötig vielleicht eine solche maschinistische Administration zur physischen Gesundheit, Stärkung und Gewandtheit des Staates sein mag, so geht doch der Staat, wenn er bloß auf diese Art behandelt wird, im wesentlichen darüber zugrundes *(Novalis:* Glauben und Liebe oder der König und die Königin, 1798, Fragment 174). In diesem Zitat ist ebenso wie im folgenden die Apparatur des Wohlfahrtsstaates förmlich vorausgeahnt. »Politik. Der Mensch hat den Staat zum Polster der Trägheit zu machen gesucht - und doch soll der Staat gerade das Gegenteil sein. - Er ist eine Armatur der gesamten Tätigkeit. - Sein Zweck ist, den Menschen ... nicht zum trägsten, sondern zum tätigsten Wesen zu madien.e (A.a.O., Fragment 2512, ed, *E. Wasmuth,* Briefe und Werke III, 1943, S. 96ft - Zum Ganzen vgl, die Zusammenstellung bei *Hans Wenke:* Wissenschaft und Erziehung, 1952, S. 172ff.)

Noch stärker ist die totale Apparatur des Fürsorgestaates, die den Menschen nur Objekt und Rädchen sein läßt, von *Alexis de Tocqueville* rm zweiten Band seiner »Demokraeie in Amerikae (1840) vorausgesehen worden: Die radikale Zentralisierung der Staatsgewalt schränkt den Bereich des Persönlichen

a) Die äußeren Folgen

Mit dem Hinweis auf die Steuern ist eine erste Konsequenz des Wohlfahrtsstaates angesprochen, die äußerer und innerer Natur zugleich ist. Die äußere Seite zeigt sich darin, daß mit der zunehmenden Soziallast des Staates zugleich das entsprechende Maß einer Steuerlast verbunden ist, die nicht ohne wirtschaftliche Folgen bleiben kann. Sie kann innerhalb einer freien Wirtschaft zum Beispiel Investitionen, etwa die langfristige Anlage von Produktionsmitteln, erschweren und das Kreditwesen überfordern. Sie kann dadurch zu einer Verringerung der Konkurrenzfähigkeit mit ausländischen Wirtschaftssystemen führen. Und sie kann endlich, um jene wirtschaftlichen Friktionen zu umgehen, die Steuermoral untergraben.

Eine weitere Konsequenz besteht darin, daß ein bestimmtes Ausmaß materieller Fürsorge dazu führen kann, ein bedrohliches Äquivalent zwischen dem normalen Arbeitslohn und der bei Krankheit, Invalidität oder gar freiwilliger Arbeitslosigkeit ausgezahlten Unterstützung zu zeitigen. Die Konkurrenz von »Lohn und Rente« enthält aber selbst dann, wenn Renten und Unterstützungen das normale Lohnniveau nicht erreichen, die Versuchung in sich, Gründe für eine Arbeitsverhinderung zu suchen oder vorzuspiegeln, um die Differenz durch Schwarzarbeit mehr als auszugleichen. Damit entstehen einmal chaotische Tendenzen auf dem Arbeitsmarkt; ferner entsteht die Tendenz, daß sich Löhne und Unterstützungen aneinander emporsteigern und neben der Lohn-Preis-Spirale ein weiterer »Teufelszirkel« entsteht; und endlich enthält diese Konkurrenz von Lohn und Unterstützung Antriebe zu moralischer Korruption, weil sie das Arbeitsethos zersetzt.

b) Die inneren Folgen

1. Sobald der Staat das Wohlfahrtsmonopol übernimmt, sobald er damit nicht nur zur »Leibes-«, sondern auch zur »Gemütspflege« (Berggrav) gedrängt wird, vermindert er nicht nur die Initiative des einzelnen, sondern es wird sich auch die Neigung bei ihm einstellen können, jede durch Gruppen bestimmte Wohlfahrtspflege zu beargwöhnen, besonders wenn sie - wie bei der Kirche - mit einer speziellen Sinngebung versehen und von einer »Botschaft« begleitet ist. Der moderne Staat pflegt alle Betätigungen, die seine Monopole berühren, von Autorisationen abhängig zu machen.

Er kann also, wenn er will bzw. wenn die ihn tragenden Kräfte es wollen (z. B. bestimmte Parteien), gesetzgeberisdie Maßnahmen treffen, um Fürsorgern, Kindergärtnerinnen, Pflegepersonal usw, eine christliche Ausbildung zu verbieten oder die Betätigung solcher christlich ausgebildeten Berufsarbeiter in seinem Bereich zu verhindern und sie allenfalls an die Peripherie einer privaten Wohlfahrtspflege zu drängen. Er hat es ferner in der Hand, eine derartige Entwicklung durch die Regulierung von Zuschüssen oder durch

immer mehr ein. Sie »sorgt für die Sicherheit der Menschen; sie besorgt und sichert ihre Bedürfnisse; sie erleichtert ihre Vergnugungen, leitet ihre Industrie, regelt ihre Nachfolge, teilt ihr Erbe. Kann sie ihnen nidir ganz die Mühe des Denkens und des Lebens abnehmen?

das völlige Versagen von Zuschüssen an solche »privat«-kirchlichen Fürsorgebetriebe wie konfessionelle Krankenhäuser, diakonische Erziehungsanstalten usw. voranzutreiben".

Wir lassen es dahingestellt, ob Autoren wie Berggrav recht haben, wenn sie solche Tendenzen »zur Ausrottung aller anerkannten Diakonie-Wirksamkeit« aus der Erfahrung meinen bereits jetzt konstatieren zu können. Wichtiger als eine solche statistische Beobachtung ist die Feststellung des grundsätzlich und notwendig sich ergebenden Gefälles selbst. Es ist das Gefälle auf ein Maximum an Staatlichkeit, das mit dem staatlichen Wohlfahrtsmonopol gegeben ist. Das Monopol selbst ist aber nicht das Ergebnis einer den totalen Staat wollenden Erfindung oder einer langfristig planenden programmatischen Absicht des Menschen. Sondern es ist selbst das Ziel eines Trends: Die in der modernen Gesellschaft notwendige Rationalisierung der Wohlfahrt drängt auf totale Planung, auf totale Steuerung und damit auf Vereinigung in einer Hand.

So kommt es gleichsam zu einem zweiaktigen Prozeß: Seine erste Phase drängt auf staatliche Monopolbildung; seine zweite auf die Ausschaltung aller außerhalb des Monopols liegenden Sonderaktionen, welche die zentral gesteuerte soziale Anstrengung zu zerstreuen scheinen und außerdem mit Sonder-sIdeologien« aufwarten.

Es ist wichtig, diesen doppelphasigen Trend als eine grundsätzliche Gegebenheit zu beachten, um einmal zu klaren Entscheidungen genötigt zu sein, ob man ihn bejaht oder verneint; um ferner – im Verneinungsfalle – Maßnahmen zu seiner Bekämpfung zu treffen; und um drittens keiner Fehldeutung der konkreten Lage zu verfallen: sei es in dem Sinne, daß eine noch harmlose (vielleicht durch zufällige Regierungskonstellationen bedingte) Situation einen nicht in Sicherheit wiegt; sei es in dem Sinne, daß man empirische Symptome dieses Trends einfach auf historische ZufäIligkeiten wie bestimmte maßgebende Personen oder Gremien zurüdcführtv.

8. Vgl. *Berggrav,* a, a, O., S. 84.

9. Wir können nicht genug betonen, wie wichtig es ist, unabhängig von der konkreten Erfahrung solche Trends zu beachten. Auch in dieser Hinsicht kann uns der Marxismus einen unschätzbaren Dienst leisten. Denn seine Feststellung, daß die moderne Technisierung und der dadurch mögliche Besitz an maschinellen Produktionsmitteln zu einer Akkumulation von privilegierter Macht auf der einen und zu proletarischer Verelendung und Abhängigkeit auf der andern Seite führen muß, diese Feststellung hat - sofern man einen solchen Trend sich selbst überläßt - auch dann recht, wenn das marxistische System auf unhaltbaren dogmatischen Voraussetzungen beruht. Es wäre eine verhängnisvolle Fehldeutung, wollte man die ganz andere und dieser Prophezeiung widersprechende Sozialentwidclung, wollte man also die Hebung des Lebensstandards bei der arbeitenden Klasse als eine Widerlegung der marxistischen Diagnose verstehen. Dieser Fehldeutung wäre entgegenzuhalten, daß die Feststellung des Trends als solche durchaus richtig ist und daß dieser Trend sich nur deshalb nicht ausgewirkt hat, weil er so klar und so propagandistisch wirksam festgestellt und formuliert war. Denn dadurch wurde ihm Widerstand geleistet: zuerst von den Proletariern, die dem Schreckgespenst der Verelendungsprognose klassenkämpferisch entgegentraten; dann aber auch von den sogenannten »Kapiralistene und der bürgerlichen Gesellschaft selbst, weil sie durch die Bereitschaft zu Sozialleistungen der auch für sie schreckensvollen Prognose einer sExpropriation der Expropriateure« vorbeugen und dem Klassenkampf das Wasser abzugraben suchten.

Man muß also streng unterscheiden zwischen dem Trend als solchem und seiner Auswirkung. Gerade seine Feststellung kann behilflich sein, seine Auswirkung zu verhindern. Die Diagnose einer Krankheit wird nicht dadurch widerlegt, daß die von ihr ermöglichte Therapie das Krankheitsbild verändert. Im gleichen Sinne ist auch die marxistische Dia- und Prognose keineswegs dadurch widerlegt, daß der festgestellte geschichtliche Trend nicht zur Auswirkung kam. Gerade weil sie richtig war, hat sie dieses andere und sie nur scheinbar widerlegende Gesellschaftsbild bewirken helfen. Aus eben diesem Grunde ist es

2. Eine weitere innere Folge des Wohlfahrtsstaates besteht darin, daß Fürsorge zum Gegenstand eines *Anspruchs* wird. Die Versorgung im Notfalle, der mir eine Selbsthilfe nicht erlaubt, »sreht mir zu«, Der Staat ist verpflichtet, mir unabhängig von meiner Leistung oder meinem Leistenkönnen beizuspringen.

Der damit gegebene Zustand ist in ethischer Hinsicht nicht leicht zu werten, weil er sehr komplex ist. Das wird schon daran deutlich, daß diese Situation des Anspruchs trotz ihrer zweifellos *auch* gegebenen ethischen Fragwürdigkeit im allgemeinen mit einem ausgesprochen moralischen Akzent versehen wird. Man weist etwa darauf hin, daß die staatlich geregelte und insofern einen Anspruch anerkennende Fürsorge auf einer rechtlichen Partnerschaft zwischen dem Staat und den Unterstützungsempfängern beruhe und deshalb unter einer»Verpfliditung« stehe. Denn die so geregelte Wohlfahrt sei ja der freien Initiative und damit dem ethischen Entschluß des einzelnen entnommen und in ein gesetzlich fundiertes Rechtssystem eingebaut. Sie sei also, zugespitzt ausgedrückt, von der Ebene des Ethischen auf die des Rechtes überpflanzt worden.

Damit aber ist gerade, so scheint es, der *ethischen* Würde der Person in besonderer Weise Genüge getan: Denn innerhalb einer Rechtsgemeinschaft ist er selbständiger, mit Rechten ausgestatteter Partner. Und eben diese Rechte, die ihn Partner sein lassen, drücken sich in seinen »Ansprüchen« aus.

Man weist demgegenüber perhorreszierend darauf hin, welche Entwürdigung es vor der Zeit des Wohlfahrtsstaates bedeutet habe, auf die »private Wohltätigkeit« angewiesen zu sein, die, ganz abgesehen von ihrer planlosen Improvisation und also ihrem technischen Ungenüge, den Kranken, Armen und Hilflosen vom »guten Willen« seiner Wohltäter abhängig gemacht und ihm keinerlei Ansprüche zugebilligt habe. Darum sei er zum Almosenempfänger degradiert worden. Bloßes Objekt des Willens anderer zu sein, widerspreche der Personwürde; Partner zu sein und also Ansprüche zu haben, sei ihr dagegen angemessen und habe darum ethische Dignität.

Diese Argumentation hat etwas Bestechendes. Sie verblüfft auch dadurch, daß sie dem christlichen Verständnis von Person gerecht zu werden scheint und daß sie damit den Vertreter christlicher Diakonie in die paradoxe Situation bringt, das christliche Anliegen gerade auf einer Seite gewahrt zu sehen, die seine eigene diakonische Gestalt der Nächstenliebe möglicherweise bestreitet oder jedenfalls einen Trend zu dieser Bestreitung enthält.

Schon der Ausdruck »private Wohltätigkeit«, der dem Begriff des »Almosenempfängers« korrespondiert, ist die sprachliche Degenerationsform einer Größe, die bei Leibesfrische »Liebe« hieß. Die Liebe als caritas und agape entwürdigt den andern nicht, sondern sie ehrt ihn und stellt sich mit ihm auf die gleiche Ebene. Der Spender weiß sich selbst als einer, der Gott gegenüber der ohne Verdienst Empfangende ist und der darum seinem Nächsten gegenüber so handeln muß, wie an ihm selbst gehandelt wurde (Matth. 6,12. 14.15; 18,21-35). Er ist mit dem Nächsten in der Solidarität des Empfangens vereinigt. Und weiter: auch der, dem er gibt, ist für ihn nicht »Objekt« irgendeiner Wohltätigkeit,

---

so wichtig, auch die von uns besdtriebenen Trends zum staatlichen Wohlfahrtsmonopol und sozialen Staatsmaximum und deren Auswirkungen in der zweiten Phase klar herauszustellen. In dieser Fixierung liegt die einzige Chance, die Auswirkung jener Trends zu verhindern.

sondern er ehrt im andern den heimlichen Christus, den teuer erkauften (1. Kor. 6, 20; 7,23), das Ebenbild Gottes (Gen. 1, 26f.) und die »fremde Würde«.

So waltet hier statt des beklagten Subjekt-Objekt-Verhältnisses zwischen Geber und Empfänger eine Partnerschaft in der »Ietzten- Dimension. Jeder von beiden ist Subjekt und Objekt in einem: Der »Geber« ist Subjekt als der Gebende; der »Empfänger« ist Subjekt, weil er Träger eines Segens ist für den, der sich seiner annimmt (Ps, 41, 2-4; Spr.11,24; 19,17; 2. Kor. 9, 2-11). Und weil er so Träger dieses Segens ist, ist er eben der »Schatz der Kirdie«, darum hat er jenen schöpferischen Auftrag, wie er bei *Bernanos* und *Raabe* aufleuchtet.

Der »Empfangende« ist aber auch Objekt, weil er Gegenstand der ihm begegnenden und ihn suchenden Liebe ist; andererseits ist auch der »Geber« Objekt, weil er der Gegenstand der schenkenden Güte Gottes *und* jenes Segens ist, den er vom Elenden empfängt!".

Es erscheint uns wichtig, die christliche Nächstenliebe und ihr Verständnis von Geben und Empfangen einmal mit jenen begrifflichen Mitteln darzustellen, deren sich die Vertreter des Wohlfahrtsstaates bedienen, wenn sie ihre Idee einer rechtlichen Partnerschaft zwischen Staat und Unterstützungsempfängern gegen die angebliche christliche Degradierung des Armen zum Objekt und gegen die Degradierung des Gebens zum Willkürakt vertreten. Dann zeigt sich, daß die Begriffe von Subjekt und Objekt hier nicht ausreichen, daß vielmehr die christliche Liebe den Geber und den Beschenkten zu einer Partnerschaft unter Gott vereinigt, die beiden, auch dem Beschenkten, noch eine ganz andere als bloß rechtliche Würde gibt.

Ja, man wird noch weitergehen müssen: Gerade weil der Empfangende für den Geber keineswegs nur Objekt ist, sondern weil er ihn in seiner Bestimmung, als Person vor Gott, ehrt, darum wird er ihn unmöglich in der passiven Rolle des bloßen Beschenktwerdens stecken lassen können. Er wird seine Armut nicht als eine Schickung bejahen, um ihm dann nur im Rahmen dieses Geschickes durch »Almosen« eine Lebensfristung, ein Existenzminimum zu ermöglichen. Würde er so denken, dann läge die Objekt-Rolle, in die er den Armen drängt, allerdings bedenklich nahe. Dann würde er leicht geneigt sein, die paradoxe Formulierung, daß die »Armen der Schatz der Kirche« seien, in dem Sinne zu mißbrauchen,

10. Es gibt freilich auch innerhalb der Christenheit eine Entartung dieser Partnerschaft coram Deo und eine wirkliche Degradierung des Armen zum Objekt. Das ist dort der Fall, wo die »guten Werke« und also auch das »Almosen« heilsegoistisch in *dem* Sinne mißbraucht werden, daß man sich damit Verdienste für den Himmel erwerben will. Dann ist der andere nur Mittel zum Zweck für die Befriedigung der Selbstliebe. Tatsächlich mag eine entartete Verdienstlehre und eine damit verbundene Almosenpraxis das geschilderte Mißverständnis, als sei der Arme im christlichen Raum nur der Barmherzigkeirs-Willkür des Besitzenden preisgegeben, mit heraufbeschworen haben. Man wird darauf hinweisen müssen, daß hier das Wesen der Liebe in ihr Gegenteil verkehrt ist; ja daß diese Verkehrung insofern sogar dämonische Züge gewinnt, als sie sich der täuschenden Maske eines Liebeshandelns bedient. Ein wesentlicher Teil des Pathos, mit dem die Reformation die Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke bestritt und das sola fide lehrte, entstammt dem Protest gegen manche Praktiken, die diese dämonische Entstellung aufweisen.

Es ist im übrigen ein Gebot der Fairneß, festzustellen, daß der Verdienstgedanke in der römisch-katholischen Rechtfertigungslehre diese Degradierung des Nächsten im Namen des eigenen Heilsegoismus nicht in sich enthalten muß, daß sie im Gegenteil die genannte Entstellung selber bekämpft. Die Argumente, mit denen von christlicher Seite die Problematik des Wohlfahrtsstaates angesprochen wird, werden deshalb bei Katholiken und Protestanten weithin dieselben sein. Hier geht es um eine gememdirisrliche Position.

daß er auch das Vorhandensein solcher Schätze pflegt und also nicht nur für die Armen, sondern auch für Armut sorgt. Es gehört zum theologischen Geheimnis des Armseins, daß Gott die Armen bejaht, aber die Armut verneint (Dt. 15,4). Die Seligpreisung Jesu bezieht sich in diesem Sinne nicht auf die Armut, sondern auf die Armen. Es heißt: Sorgt für die Armenl Aber es heißt nicht: Sorgt, daß es Arme gibt! Es wäre ein schauerlicher und grotesker Gedanke, daß die Christenheit die Armut bejahen sollte, um Material für ihr Liebeüben und für ihre Diakonie zu haben. Das wäre gerade die zynische Position des Heilsegoismus. Das wäre dann *wirklich* die Degradierung des Armen zum Objekt.

Wenn er aber im Gegensatz zu dieser Entstellung auch Subjekt ist und darin geachtet und bewahrt werden soll, dann kann es in der Tat nicht beim Beschenken und beim Passivlassen des Armen bleiben. Sondern dann geht es darum, ihn aus der Armut herauszuholen oder ihn gar nicht erst der Armut verfallen zu lassen. Dann geht es darum, ihn zur wirtschaftlichen Selbständigkeit zu aktivieren. Das aber ist nur ausnahmsweise in den Einzelfällen von schon *gegebener* Armut möglich. Das muß vielmehr prophylaktisch ausgeübt werden. Jede Prophylaxe dieser Art wird zunächst und in erster Linie eine gesellschaftliche Ordnung fordern, in der das Recht auf Arbeit gesichert ist[11] und in der Möglichkeiten geschaffen werden, durch Ausbildung, finanzielle Kredite und ähnliches zu wirtschaftlicher Selbständigkeit zu komments,

Von dem her, was wir als »Prophylaxe« bezeichneten, ergibt sich also gerade für die christliche Agape ein Weg zur gesellschaftlichen und staatlichen Gesamtordnung, die Armut verhindert und vorhandener Armut die Chance gibt, überwunden zu werden. Zu dieser Seite des Wohlfahrtsstaates - wenn man ihn dann noch so nennen will - ergibt sich also sehr wohl ein Zugang. Daß auch in diesem Falle das Problem des unpersönlichen Apparates entstehen wird, ist zwar klar. Aber es sieht doch in zweifacher Hinsicht anders aus als beim konsequenten und totalen Wohlfahrtsstaat.

Es ist hier nämlich erstens das Problem des Staates überhaupt. Im Reiche zur Linken ist das Verhältnis zum Du grundsätzlich durch überindividuelle Ordnungen vermittelt und also indirekt. Diese Eigenschaft ist ja eines der Momente, die dazu führen, von einem

11. Theologische Ethik H, 1, §§ 1513 ff.

12. Ein klassischer Modellfall für diese Richtung des Handeins ist innerhalb der Massen- und Flüchtlingsarmut im Deutschland der Nachkriegszeit die vom Staate und von helfenden Organisationen gewährte »Fhichtlings-Starrhilfe«, Deren Aufgabe ist es, die aller Habe und erst recht allen Betriebskapitals entblößten Flüchtlinge nicht zu passiven Fürsorgeempfängern werden zu lassen, sondern ihr Leistungspotential (ihr handwerkliches oder sonstiges Können) dadurch zu aktivieren, daß ihnen die Mittel zur Gründung einer selbständigen Existenz zur Verfügung gestellt werden. Das ist dann nicht eigentlich eine Wohlfahrtshandlung, die den Flüchtling als Objekt behandelt, sondern das ist die Begründung echter Partnerschaft, es ist sozusagen eine geschäftliche Abmachung, bei deren Realisierung auch der Staat wieder verdient, weil er sich einen produktiven Bürger schafft.

Ebenso war das gigantische diakonische *Hilfswerk*, das *Eugen Gerstenmaier* nach dem zweiten Weltkrieg aufbaute, weithin nach diesem Prinzip konstruiert: Es erbat von den ausländischen Spendern keine Fertigprodukte, um die Armut an elementaren Konsumgütern *unmittelbar* zu steuern, sondern es erbat Rohstoffe, um sie in deutschen Fabriken verarbeiten zu lassen. der daniederliegenden Produktion auf diese Weise Auftrieb zu geben und Selbsthilfe zu ermöglichen. In der oben verwendeten Terminologie heißt das: Das Hilfswerk bemühte sich, Deutschland nicht zum bloßen Objekt von Fürsorge und also zum Almosenempfänger werden zu lassen, sondern ihm wieder die Möglichkeit einer eigenen wirtschaftlichen Subjektrolle und also selbständigen Partnerschaft zu beschaffen.

»fremden« Werke Gottes zu sprechen. Zweitens aber würde die Fürsorge des Staates sich hier auf Prophylaxe und Aktivierung beschränken. Damit wäre von vornherein zweierlei erreicht:

Einmal würde auf diese Weise ein wirklich partnerschaA:liches Verhältnis zwischen dem Staat und seinen Bürgern (auch den Unterstützungsempfängern) erreicht. Denn das Ziel des staatlichen Handelns wäre ja die wirtschaA:liche Selbständigkeit der Bürger - entweder in dem Sinne, daß sie von vornherein gesichert ist, oder aber so, daß sie bei Verlust reaktiviert wird. Eine »Parmerschafl«, die sich nur so auswirkt, daß bei jeder Gestalt von Armut und Hilflosigkeit Fürsorgeansprüche bestehen, erzeugt dieses partnerschaA:liche Verhältnis eben allem Augenschein zum Trotz *nicht.* Diese Erzeugung ist also wirklich - wie wir oben sagten - nur ein »bestechender« Gedanke: Denn jede Leistung des Staates, auf die Zwar ein Anspruch besteht, die aber nicht den Charakter einer Gegenleistung für absolvierte Vorausleistungen des Bürgers[13] oder den Charakter eines Kredites für seine Nachleistungen hat, verstößt den Empfangenden gerade in ein passives Objektverhältnis gegenüber dem Staat. Das aber verletzt nicht nur seine Personwürde. sondern das destruiert auch die Würde des Staates und das Verhältnis zwischen Staat und Bürger.

Denn das demokratische Ethos lebt von der Mündigkeit und der Mitwirkung der Bürger. Der Bürger »ist« der Staat, so gewiß er - wenigstens mit dem Stimmzettel- Verfügungsrechte und Verantworturigen in ihm besitzt. Der totale Wohlfahrtsstaat jedoch, dem gegenüber die *Ansprüche* das Bewußtsein beherrschen, gerät sofort in ein Distanzierungsverhälrnis zu seinen Bürgern. Das wirkt sich psychologisch so aus, daß diese sich nicht mehr mit ihm identifizieren, sondern von ihm betont als einer Größe sprechen, die ihnen als eine von ihnen *abgehobene* Institution gegenübersteht.

Die Amerikaner, die vor dieser Degeneration des Staatsbewußtseins noch bewahrt geblieben sind, sagen, wenn sie von notwendigen Hilfeleistungen gegenüber Katastrophen im eigenen Land oder gegenüber den Entwicklungsländern oder gegenüber Kriegsschäden in andern Ländern sprechen: »*Wir* müssen helfen.« Dabei bleibt es unter Umständen durchaus dahingestellt, ob sie eine private Initiative, ob sie eine Verpflichtung von Organisationen oder ob sie eine vom Staate getragene Hilfeleistung meinen. In allen drei Formen steckt ja das gleiche »Wir« als Träger. Je mehr sich aber die Tendenz zum totalen Wohlfahrtsstaat durchsetzt, um so mehr ändert sich hier auch der Slogan: »Der« Staat muß hier helfen; ich habe Ansprüche an »den« Staat. Der Staat ist ein Es geworden. Man kann von ihm nicht mehr in der ersten Person Pluralis sprechen.

Diese Entartung des Staatsbewußtseins würde verhindert und statt dessen die Möglichkeit zu einer echten Partnerschaft zwischen Staat und Bürgern gegeben, wenn der Staat sich im wesentlichen auf die Aufgabe der Prophylaxe gegenüber der Armut und auf die Reaktivierung der wirtschaA:lich Hilflosen beschränkte.

Ferner wäre hierdurch ein Unterschied zum konsequenten Wohlfahrtsstaat auch insofern gegeben, als der Staat durch diese Selbstbeschränkung einen Wall gegenüber den latenten Totalitätstendenzen aufrichtete. Das würde sich dann dahin auswirken, daß er nicht nur Raum für den selbstlosen Dienst an den völlig Hilflosen und wirtschaA:lich nicht mehr

13. Das ist etwa bei den Beamten-Pensionen der Fall.

»Reakrivierbaren« gibt, sondern daß er diesen Dienst geradezu fordert. Denn er ist nur in einer Weise zu leisten, die ihm qua Staat nicht zur Verfügung steht: Die völlige Hilflosigkeit hat auch ihre inneren Entsprechungen, die die Vermittlung von Helfern bedürftig machen, wie sie dem botschaftlosen Staate und erst recht den personlosen Apparaturen nicht zur Verfügung stehen. Hier wäre es geraten, daß der Staat materielle Mittel für solche Stellen, etwa für die Diakonie jeder Art, für die Arbeiterwohlfahrt usw., zur Verfügung stellt, die diesen doppelten Dienst der Fürsorge leisten können.

Freilich wird man bei diesem Dienst nicht *nur* an die völlige Hilflosigkeit der nicht mehr Reaktivierbaren denken (an Alte, unheilbar Kranke, Geisteskranke, Schwer- oder gar nicht mehr Erziehbare, Asoziale usw.), sondern man wird auch einräumen, daß mit andern Notsituationen, etwa mit dem Kranksein, besondere Dienste inneren Helfens verbunden sind, die dem Staate verbieten sollten, hier ein Fürsorgernonopal für sich in Anspruch zu nehmen. Er wäre damit überfordert. Zum mindesten muß er hier neben eigenen Einrichtungen die *Möglichkeit* solchen Dienstes zulassen. (Es sei hier als Beispiel auf christliche Krankenhäuser hingewiesen.)

Kurz und gut: Es hätte hier wie überall zu gelten, daß der Staat ein Minimum an Staatlichkeit in Anspruch nimmt und daß er *auch im Bereiche der Fürsorge* (außer den beiden Schwerpunkten der »Prophylaxe« und der »Reaktivierung«) *möglichst viele Aufgaben delegiert und der Initiative außerstaatlicher Instanzen möglichst weitgehend Raum gibt, jedenfalls möglichst wenig als unmittelbarer Träger von Hilfen in Erscheinung tritt's,*

Es wird genügend Fälle geben, in denen der Staat immer noch unmittelbar als Träger von Fürsorge fungieren muß. Aber es erscheint wichtig, daß er aus dieser Not keine Tugend macht. Vielleicht könnte man das hier geltende Prinzip so formulieren, daß man sagt: Die Regel sollte nicht sein, daß »der« Staat Träger der Fürsorge ist und daß er Ausnahmen zuläßt, in denen er die Fürsorge delegiert. Sondern es sollte umgekehrt sein. Jedenfalls würde das der These vom Minimum der Staatlichkeit am ehesten entsprechen. Dadurch wäre auch der notwendigen Unpersönlichkeit des Staates und seiner Apparaturen das Korrektiv persönlich getönter Ich-Du-Verbindungen zugeordnet. An die Stelle des staatlichen Großraumes träten relativ übersehbare Kleinräume.

c) Abhilfen gegenüber der Entwicklung

Im zweiten Teil des letzten Abschnittes haben wir das Problem der Abhilfen bereits angesprochen. Wir fassen das Gesagte in den Punkten 1. und 2. der folgenden Aufzählung noch einmal zusammen. Ehe wir diese Thesen zusammenstellen, sei leise vor einer überschätzung dessen gewarnt, was eine theologische Ethik hier zu leisten vermag:

Es kann nicht ihre Aufgabe sein, Mittel und Anwendungsformen von Mitteln zu empfehlen, die der Vermeidung des totalen Wohlfahrtsstaates dienlich sein könnten. Sie

---

14. Auf einem Gebiet, das freilich nicht unmittelbar zur Fürsorge gehört, ist in der deutschen Bundesrepublik dieses Delegieren vorbildlich geordnet. Wir meinen den sogenannten Bundesjugendplan. Der Staat stellt die für die Jugend vorgesehenen Etatmittel anerkannten Jugendorganisationen zur Verfügung. Er tritt aber selber nicht als Träger von Jugendarbeit in Erscheinung.

kann nur innerhalb dieses Themenbereiches erstens die theologische These vertreten, daß und warum es auch hier um ein Minimum an Staatlichkeit zu gehen habe. Sie hat zweitens ihr theologisches Verständnis der Beziehung von Eigengesetzlichkeit und Entscheidung, Gefälle und ethischer Chance in dem Sinne fruchtbar zu machen, daß sie bestimmte Trends auf den totalen Wohlfahrtsstaat aufzeigt, um dadurch zu verhüten, daß aus der Not eines geschichtlichen Gefälles eine Tugend gemacht wird, und um durch die bloße Aufzeigung des Gefälles ethische Korrektive zu mobilisieren. Drittens - und damit zusammenhängend - hat sie Richtungen zu fixieren, in denen diese ethischen Korrektive zu suchen sein könnten: vor allem die Richtung auf staatsfrei zu haltende Räume, in denen eine freie, wenn auch vom Staat subventionierte und beaufsichtigte Wohlfahrtspflege zum Zuge kommen kann. Nur diese Richtungen aufzuzeigen, kann unsere Aufgabe sein, wenn wir nunmehr, unsere Ergebnisse zusammenfassend und sie abrundend, die Schwerpunkte fixieren, die in einer Auseinandersetzung mit dem beschriebenen Trend zu beachten sind:

1. Die Christenheit bejaht den »relativen« Wohlfahrtsstaat, weil der ihr aufgetragene Dienst an den Armen und die Verheißung, die diesem Dienste gilt, nicht bedeuten können, daß die Armut als solche kultiviert werden müsse. Auch der Auftrag ärztlichen Helfens kann ja nicht bedeuten, daß die Krankheit erhalten werden müsse, um jenem Auftrag Möglichkeiten seiner Realisierung zu bieten. Andererseits hat die Christenheit vor der Illusion zu warnen, als ließe sich der Zustand der Armut und Hilflosigkeit prinzipiell beseitigen und ein Zustand sozialer Perfektion erreichen, innerhalb dessen menschliche Not absolut überwunden wäre (Dt. 15, 11; Spr. 22, 2; 29, 13; Matth. 26, 11).

Denn einmal wird nur die *Relation* von Armut und Wohlstand verändert; die Kraßheit des Gegensatzes wird gemildert; aber der Unterschied als solcher bleibt auch innerhalb verfeinerter und höherer sozialer Wertsysteme bestehenw,

Ferner gewinnt bei der zunehmend enger werdenden internationalen und interkontinentalen Verwobenhein der Völker die Verantwortung für die Armen anderer Nationen (etwa in den Entwicklungsvölkern) ein zunehmendes Maß an Dringlichkeit.

Endlich und vor allem verändert sich bei zunehmender sozialer Vervollkommnung die *Form* der menschlichen Misere. Genauso wie die Verfeinerung antibiotischer Heilmethoden nicht die Infektion als solche aus der Welt schaffi, wie sie vielmehr gleichzeitig eine Resistenz der Bakterien hervorruft und damit ganz neue Krankheitsbilder schaffi, so werden auch durch die radikale Wohlfahrtstherapie neue pathologische Formen der Gesellschaft und neue Armutsformen provoziert: So wird etwa der Gegensatz zwischen äußerer Perfektion und innerer Degeneration um so schmerzvoller hervortreten, wie das schon heute in den radikalen Wohlfahrtsstaaten zu beobachten ist. Äußerer Wohlstand, der nicht von inneren Äquivalenten begleitet wird, führt zu Langeweile, Lebensangst und einer hilflosen Verfallenheit an die Außensteuerung des Lebens.

2. Gleichwohl wird es Bereiche der Fürsorge geben müssen, in denen der Staat als unmittelbarer Träger hervortritt, die also nicht delegierbar sind. Aber sie werden eben beschränkt sein. Ober die Grenzen dieses Bereiches wird sich selbstverständlich streiten lassen. Aber eine engere oder weitere Grenzziehung dieser Art ist nicht entfernt so wich-

15. In Indien wird man unter sozialem Elend etwas anderes verstehen als in Schweden!

tig wie die Tatsache, daß die Frage nach dieser Grenze überhaupt gestellt wird und daß der Staat also nicht »blindlings« und in utopischem Wahn Fürsorgeaufgaben übernimmt.

Um den Bereich solcher unmittelbaren Staatsaufgaben, die auf *jeden* Fall in das »Minimum an Staatlichkeit« hineingehören, im groben zu beschreiben, wäre etwa zu sagen, daß das, was wir über die prophylaktischen Maßnahmen gegenüber der Armut sowie über die wirtschaftliche Reaktivierung der sozial Zurückgeworfenen sagten, hierher gehört. Um Beispiele zu nennen: Zu den sozial-prophylaktischen Aufgaben wäre etwa zu rechnen: die staatliche Subventionierung gefährdeter Wirtschaftszweige, Schutz vor ungerechtfertigter Entlassung, Gewährung von Krediten zur Schaffung von beruflichen Umschulungsmöglichkeiten bei bestimmten persönlichen oder allgemeinwirtschaftlichen Krisensituationen und anderes mehr.

Weiterhin wird zu den unmittelbaren Aufgaben des Staates sicher das *Rentenwesen* gehören. Aber auch hier, wo generelle und formelle Regelungen unvermeidbar sind, wird ein Rest von Delegierungsmöglichkeit bleiben. Wo im Falle von Alter, Krankheit, Invalidität usw. ein finanzkräftiger Familienverband existiert, dem in erster Linie die moralische Unterstützungspflicht zufiele, muß er auch gesetzlich zur Erfüllung dieser Pflicht angehalten werden. Selbst wenn das die Bürokratie kompliziert und dadurch Staatsersparnisse kaum ins Gewicht fallen, ist um des Grundsatzes willen an einer solchen Lösung festzuhalten, weil nur so die unmittelbare Mitmenschlichkeit mit ihren Rechten und Pflichten gegenüber dem Apparat erhalten bleibt.

Sicher könnte hier gerade im *Namen* dieser Mitmenschlichkeit eingewendet werden, daß es für einen alten Vater menschlich belastender sei, von seinen widerspenstigen Kindern gezwungenerweise unterhalten zu werden, als seinen Lebensunterhalt durch einen »neutralen« Apparat zu erhalten, dem gegenüber er Ansprüche vertreten könne. Dieser Einwand ist jedoch nicht stichhaltig, wenn man seine Gültigkeit auf lange Sicht prüft:

Eine Sozialordnung, die prinzipiell jede Invalidität und jede Altershilflosigkeit in die eigene Fürsorge übernimmt, wird auf lange Sicht das Verhältnis der Generationen grundsätzlich und verhängnisvoll ändern: Sie wird etwa die *Elternschaft* ihrer menschlichen Autorität berauben und ihr den Schutz menschlicher Qualitäten wie Liebe und Treue nehmen. Sie wird Elternschaft zu einer Funktion auf Zeit machen. Ist die Funktion erfüllt, so treten die Alten ab und werden in einen andern Daseinsbereich übernommen. Werden aber die Eltern selbst innerhalb ihrer Funktionsfrist dann noch eine wirkliche Erziehungsaufgabe bewältigen können? Werden sie nun selbst Liebe und Treue an ihr Elternamt wenden können, wo sie doch nur biologische Funktionäre sind? Und werden sie nicht umgekehrt ganz anders an die menschliche und also ethische Seite ihrer Aufgabe erinnert werden, wenn sie ihr Amt innerhalb einer Verbundenheit üben, die nur der Tod scheiden kann?

Und weiter: Entspricht jenem degenerierten Verständnis der Elternschaft nicht auch ein bestimmtes Verständnis der *Ehe* - nämlich einer Ehe auf Zeit, einer Ehe als Funktion der Erotik und der Kinderzeugung? Wird die Ehe nicht auch hier aus der Treuebindung gelöst, wird auch hier der Satz: »bis der Tod euch scheide« nicht liquidiert, und werden also die Ehegatten nicht zu Geschlechtsfunktionären degradiert?

Auf welchem Wege befinden wir uns also? Der einzelne Fall, in dem es für einen greisen Vater angenehmer und menschlich würdiger wäre, von seinen Kindern unabhängig zu sein, tritt gegenüber den Folgen einer pauschalen und blinden Rentenregelung durch den totalen Wohlfahrtsstaat völlig zurück. Das Maximum an Staatlichkeit zeigt sich hier in seinen weitreichenden und hintergründigen Konsequenzen.

3. Um der Passivität eines bloß fürsorgerischen Empfangens und damit der persongefährdenden Objektstellung vorzubeugen, erscheint es wichtig, Möglichkeiten zu schaffen, daß spätere Renten und sonstige Zuwendungen (Arztkosren, Arzneien usw.) vorausverdient werden können, etwa durch Zahlung entsprechender Versicherungsprämien. Die regulierbare Höhe der Prämie und die entsprechende Verschiedengradigkeit der Gegenleistung wird das Bewußtsein für die eigene Mitverantwortung und den Rang der eigenen Leistung wachhalten und dem Eindruck einer automatisierten Wohlfahrt wehren. Die Grenzfälle völliger Bedürftigkeit, die in diesem Schema nicht unterzubringen sind, wären ein Bereich, für dessen Versorgung gerade die nichtstaatlichen Fürsorgeträger in Betracht kämen (wir wiesen bereits darauf hin).

Im Unterschied zu diesem Postulat der Vorleistung (in Form von Prämien usw.), die das in Demokratien weithin übliche und im Prinzip auch sachgemäße Verfahren ist, drängt der radikale Wohlfahrtsstaat auf die »Staatspension«, die allen Bürgern unterschiedslos und unabhängig von Bedürftigkeit und Vorleistung zukommt. Der König empfängt sie ebenso wie die letzte Waschfrau. Hier ist der Wohlfahrtsstaat zum totalen Versorgungsstaat geworden. Er ist in diesem Falle nicht einmal mehr Allvater, sondern er ist Fürsorge-Roboter geworden, dem alle personenhaften Züge fehlen[16].

Wir können zum Abschluß folgendes feststellen: Das Prinzip des Staatsminimums ergab sich uns letzten Endes aus dem theologischen Charakter des Staates als einer Notverordnung. Dieser Begriff enthielt in sich das Postulat, daß man nicht verstaatlichen soll, was verstaatlicht werden *kann*, sondern was verstaatlicht werden *muß*. Dem provisorischen und interimistischen Charakter des Staates entspricht es, daß seine Inanspruchnahme nur unter dem Vorbehalt eines letzten »Trotzdem« möglich ist. Wird dieser Vorbehalt übersehen, so ergibt sich die Tendenz der Staatstotalität. Dieser Staatstotalität entspricht die aller Differenzierung entgegenlaufende Tendenz der Nivellierung sowie die aller Mündigkeit und Würde der Person entgegenlaufende Tendenz zu ihrer Objektdegradierung und zur Herrschaft des perfektionierten Apparates.

Von hier aus kamen wir zu der Forderung, daß der Staat möglichst viele Aufgaben abzugeben und solchen Erziehungs- und Fürsorgeträgern zu übergeben habe, die eine personale Durchdringung ihres Aufgabenbereiches ermöglichen. Der Staat hat sich möglichst weitgehend auf *mittelbare* Funktionen (Ausübung des Aufsichtsrechts und Subventionierung) zurückzuziehen.

Damit er das kann, müssen »Auffangstellungen« für solche abgegebenen Funktionen bereitgestellt werden. Das bedeutet: Je stärker Verantwortung und Aktivität der nichtstaatlichen Instanzen sind, um so mehr wird das Gefälle auf Staatstotalitär verhindert. Dieses Gefälle wird nicht durch grundsätzliche Erklärungen und auch nicht durch die Ein-

16. In Schweden gibt es bereits diese Lösung im Sinne der »Staats-Pension«.

sieht - selbst nicht die theologische Einsicht - verantwortlicher Staats-Männer oder -Gremien beeinflußt, sondern nur durch die »Potenz« solcher nichtstaatlicher Auffangstellungen, also durch die Bereitschaft von *Menschen.*

Die theologischen Motive, die zum Widerspruch gegen den totalen Wohlfahrtsstaat treiben, lassen sich abschließend durch zwei Schriftworte markieren:

Einmal durch das Wort Jesu: »Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme Schaden an seiner Seele?« (Matth. 16, 26). Was hülfe es ihm, wenn er die Welt »sozial« gewinnt, wenn er die Mißgestalt ungerechter und technisch ungeschickter Ordnungen durch eine perfekte Rationalität und eine genormte Gerechtigkeit überwindet, *und* - verlöre darüber die Fähigkeit, sinnhaft und im Namen seiner Bestimmung leben zu können?

Das andere Wort ist von Paulus: »••• wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe ... und hätte der Liebe nicht, so wäre mir's nichts niitze« (1. Kor. 13, 3; vgl. Matth. 6, 2–4). Keine Liebe haben heißt, am Geschick des andern nicht beteiligt zu sein und es nicht wie ein eigenes Erleiden zu erfahren. Die Versorgung der Hilfsbedürftigen oder die Verhinderung von Hilfsbedürftigkeit »nur« dem Roboter der Apparatur zu übertragen, heißt, sich in seiner Mitmenschlichkeit vertreten zu lassen und deren Wahrnehmung letzten Endes auf die Steuerbehörde zu übertragen, die dann ihrerseits ein entsprechendes Kontingent an Etatmitteln für »Fürsorge« abzweigt.

Darin vollzieht sich das, was wir die Nichtbeteiligung am Geschick des anderen nannten. Liebe, die *in* solcher Beteiligung gelebt wird, ist darum unvertretbar. Ebenso ist die Verantwortung der Liebe unübertragbar. Die im Apparat erstickte Liebe wäre »mir nichts nütze«. In der Lieblosigkeit werde ich selbst »zu nidits« (1. Kor. 13, 2). Die Perfektion des Apparates kann die Person der Nichtigkeit überantworten.

Wenn es darum in der modernen Gesellschaft auch so etwas wie eine Rationalisierung der Wohltätigkeit und also auch entsprechende Apparaturen geben muß - deren Ausgangsmotiv ebenfalls auf die Verantwortung der Liebe zurückgehen kann -, so gilt es doch, *mit allen nur denkbaren Mitteln Räume aufzusparen, in denen unmittelbare Mitmenschlichkeit tätig sein und sich erkennen lassen kann. Das ist der Sinn der These, daß Staatlichkeit auf ein Minimum beschränkt werden müsse.*

Prof. D. *t».* *H. Thielicke,* D. D. *Hamburg, Alsterglacis 1*

Die Verantwortung der Christenheit deutscher Sprache gegenüber den Ländern raschen sozialen Umbruchs

VON KARL HEINZ PFEFFER

Statt einer Einleitung mögen ein paar persönliche Bemerkungen gemacht werden: Der Referent ist Laie im kirchlichen Sinne und beherrscht die Fachsprache der Theologie nicht. Er spricht auch als Laie im akademischen Sinne und hält sich frei von der fachlichen Ausdrucksweise der wissenschaftlichen Soziologie, Geschichtsschreibung oder Länderkunde. Er bemüht sich um eine verständliche, aber behutsame Beschreibung konkreter Vorgänge in der Gegenwart mit Hilfe desjenigen Vokabulars, das er während seiner eigenen Ausbildung bei Wilhelm Dibelius, Hans Freyer und anderen Gelehrten gelernt hat. Er bekennt sich für seine Person zu einer protestantischen Haltung im wörtlichen Sinne dieses Wortes, d. h. zu einem Nonkonformismus, wo dieser ihm von der Sache geboten zu sein scheint.

Bei der Formulierung des Themas ist jedes Wort ernst gemeint. Angestrebt wird nicht eine Fülle von Informationen über die Länder raschen sozialen Umbruchs, sondern eine Auseinandersetzung mit der uns gegebenen Verantwortung. Dieses »uns« wird auf die Christenheit deutscher Sprache begrenzt, es ist also nicht von der Christenheit im allgemeinen die Rede. Mit »Christenheit« ist die Summe der einzelnen Christen gemeint. Der Referent hat bei der Begegnung mit Theologiestudenten und jungen Vikaren ebenso wie mit Laien häufig festgestellt, daß ein erschreckender Mangel an Erfahrung und an Kenntnissen in bezug auf die Länder raschen sozialen Umbruchs vorliegt. Das deutsche Kirchenvolk scheint mit Scheuklappen aufzuwachsen. Es fehlt *nicht* nur an Wissen, sondern weithin überhaupt an Auffassungsvermögen, so wie in einer vergangenen Zeit jedes Verständnis gegenüber den eigentümlichen Problemen der Industriearbeiterschaft und Industriegesellschaft überhaupt mangelte, bevor die Aufmerksamkeit besonders auf sie gelenkt wurde. Wie früher das soziale Gewissen zeitweilig kaum reagierte, so scheint es heute kaum ein waches Gewissen in bezug auf die Länder raschen sozialen Umbruchs zu geben. Das Bewußtsein einer internationalen Verantwortung ist merkwürdig beschränkt auf einzelne Erdgegenden und einzelne Fragen. Es hängt vielleicht damit zusammen, daß für Laien und Geistlichkeit des deutschen Protestantismus einerseits die eigentliche Theologie, andererseits die Fragen des Verhältnisses zum eigenen Staat alle Aufmerksamkeit in Anspruch nahmen. Vielleicht hat man bei uns die hochmütige Distanzierung gegenüber der Werkgläubigkeit zu weit getrieben und sich zu viel auf die Luther eigene Stellung zu den »guten Werken« zugute getan. Es würde uns nichts schaden, wenn wir Leistungen sorgfältig zur Kenntnis nähmen, wie sie etwa von der anglikanischen Community of the Resurrection oder den katholischen Arbeiterpriestern in Frankreich und Italien vollbracht werden.

Die Christenheit deutscher Sprache lebt nicht nur in der Bundesrepublik und der DDR,

sondern auch in österreich und in den nördlichen Kantonen der Schweiz. Gemeinsam ist ihr ein Hang zur Selbstgerechtigkeit, der teilweise in der Form der Selbstbemitleidung auftritt. In dem Referat soll ausdrücklich vermieden werden, von einer nationalen Summe oder einer nationalen Geschlossenheit deutscher Christen in einem staatlich-historischen Sinn auszugehen. Gemeint ist tatsächlich nur einerseits die Benutzung der deutschen Sprache, andererseits die eigentümliche Ghetto-Haltung gegenüber den hier zu behandelnden Ländern und Völkern. (Als Schweizer Zeugnis aus der jüngsten Vergangenheit seien die Aufsätze von Professor Behrendt in der Neuen Zürcher Zeitung erwähnt.) Man ist damit beschäftigt, die eigenen Schlachten von gestern zu schlagen, selbst wenn diese unkorrigierbar verloren sind. Man beschäftigt sich mit der eigenen Vergangenheit oder der eigenen Stellung in der Welt, mit der Wahrung eigener Interessen. Gerade diesen Christen soll in Erinnerung gebracht werden, daß sie eine besondere Verantwortung tragen.

Mit Verantwortung ist gemeint der Mut zur Kenntnisnahme unbequemer und ungewohnter Tatsachen, die Bereitschaft zu einem elastischen, experimentellen, empirischen Denken, der Wille zur geistigen Durcharbeitung der erkannten Tatsachen ohne die oft trügerischen Krücken einer Fachterminologie und schließlich der Entschluß, zu einer persönlichen Entscheidung zu kommen.

1.

Wenn wir vom »raschen sozialen Umbruch« in bestimmten Ländern sprechen, dann ist das ein Hilfsbegriff, fast ein Verlegenheitsbegriff, der heute an die Stelle des früheren Ausdrucks »Unterentwickelte Gebiete« treten soll. Die ältere Bezeichnung war keineswegs in einem kränkenden Sinne gemeint, doch wird sie in den betreffenden Ländern als beleidigend empfunden. Die neuere Bezeichnung ist sachlich so wenig korrekt wie die ältere, es ist z, B. mit Recht darauf hingewiesen worden, daß etwa die USA durchaus ein Land raschen sozialen Umbruchs sind. Ohne daß wir näher auf die schwierige Suche nach einem sachlich korrekten, politisch taktvollen und sprachlich brauchbaren Namen gehen, wollen wir uns darüber klar sein, daß die hier gemeinten Länder durch eine zweifache Erscheinung zu beschreiben sind: Erstens durch ihre antikolonialistische Haltung, zweitens durch ihren Einbezug in die weltwirtschaftlidte Industrialisierung.

Es kommt hier nicht darauf an, den Antikolonialismus in Für und Wider zu erörtern oder in seiner wirklidien Ausdehnung zu beschreiben. Er wird oft auch in einer für Europa mißverständlichen Ausdrucksweise als »Nationalismus« bezeidmet, Man nennt ihn nach der Konferenz des Jahres 1955 kurz den »Geist von Bandung«. Es ist keineswegs so, daß in jedem von diesem Geist berührten Lande nun etwa ein eindeutiger Nationalismus gegen die früher beherrschende oder betreuende Macht aufgestanden sei. Das Bild wird durch zahlreiche innere Gegensätze, durch eine Art Selbstzerfleischung der früher kolonial beherrschten Völker kompliziert. Der Antikolonialismus ist dank der »industriellen Gegenkolonisation« in dem schon früh durch Alfred Weber erkannten Sinn aktionsfähig geworden. Die beiden Weltkriege haben von der inneren Gesetzlichkeit der europäischen und nordamerikanischen Wirtschaft her zu einer Industrialisierung auf der Südhalbkugel der Erde und damit zur Entstehung eines Ansatzes neuer Nationalwirtschaften geführt, die

zu Trägern des Antikolonialismus werden konnten. Schließlich verdankt er seine Aktionsmöglichkeit der ideologischen Ausdehnung des Sowjetkommunismus, indem er sich entweder von dort beeinflussen ließ oder die Sorge der alten Industrieländer vor der Sowjetunion zu seinen eigenen Gunsten benutzte.

In der deutschen Christenheit läßt sich, soweit die sogenannte breite Masse in Frage kommt, eine starke Sympathie zu diesem nationalistischen Antikolonialismus feststellen. Gewiß ist in diese Sympathie ein Schuß Schadenfreude gemischt, weil diejenigen Mächte nunmehr außereuropäischen Widerstandszentren gegenüberstehen, die früher außereuropäische Völker gegen deutsche Machtpositionen oder Einflüsse mobilisierten. Im Grunde aber ist diese Sympathie nicht auf irgendeine Ideologie gegründet. Man spricht kaum von einer Gemeinsamkeit der »jungen Völker«, wie man es nach dem ersten Weltkrieg tat. Man ist sich auch nicht gemeinsamer politischer oder sozialer Ideale mit den außereuropäischen Nationen bewußt. Man will kaum praktische Konsequenzen aus den vagen Sympathiegefühlen ziehen. Man will durch sie vor allem nicht zu einem zusätzlichen Aufwand veranlaßt werden. Man glaubt, sich den Luxus dieser Gefühle leisten zu können, ohne daß man etwas dafür zu bezahlen braucht.

Die Verantwortung sollte aber damit beginnen, daß man sich der eigenen Beteiligung an den Erfolgen vergangener Kolonialherrschaften bewußt ist. Das gilt ebenso für diejenigen Länder deutscher Sprache, die selbst frühere »Kolonien« außerhalb Europas verloren haben, wie für diejenigen, die niemals Kolonien besessen haben. Auch Schweizer und österreicher, Westdeutsche und Mitteldeutsche sind mit Gewinn an einer Weltwirtschaft beteiligt, die auf der machtmäßig gesicherten Erschließung außereuropäischer Länder durch europäische Staaten beruht. Es ist nicht möglich, daß Zürich und Essen, Leipzig und Wien wohl an den wirtschaftlichen Erfolgen der Länder mit einem industriellen Vorsprung beteiligt werden, ohne daß sie die moralische Verantwortung für die politische Sicherung dieser Erfolge ebenfalls tragen.

Es geht keineswegs an, daß die Christenheit deutscher Sprache ihr Interesse an menschlichen Begegnungen mit Außereuropäern auf diejenigen Länder, Gruppen oder Personen einschränkt, die ihr besonders angenehm sind. Soweit überhaupt ein Interesse wach geworden ist, nachdem man sich in der Weite der Welt so einsam fühlt, wie es ein aus der Isolierbaracke eines Krankenhauses entlassenes Kind oder ein nach seiner Strafe freigelassener Gefängnisinsasse tut, wendet man den Blick mit Vorliebe nach den USA - nicht aber nach Lateinamerika -, nur nach Indien - nicht aber nach Indonesien oder Afrika. Die Sympathie in der deutschen Christenheit wird besonders deshalb in diesen beiden Richtungen wach, weil man in den USA ein Symbol des Wohlstandes, in der durch Nehrus Person verkörperten Politik ein Symbol der Friedenssicherung sucht. Man weicht aber der eigenen Verantwortung aus, wenn man nicht den Mut zur Begegnung mit den Schwierigkeiten und Unannehmlichkeiten der außereuropäischen Welt aufbringt. Sie ist nicht dafür da, daß sie uns ein gefühlsmäßiges Unterpfand für die Erfüllung unserer Wünsche nach Reichtum und Sicherheit bietet.

Wenn man sich ernsthaft um eine Begegnung bemüht, wird man sehr bald alle großen Phrasen beiseite lassen, auch die Behauptung, daß wir in einem »Bandung-Zeitalter«

(»postkolonialem Zeitalter« usw.) leben. Der Nationalismus bietet außerhalb Europas ein ebenso vielfältiges und wirres Bild wie in Europa. Er steht überall vor der Frage, ob er sich auf die voreuropäische Altkultur besinnen oder das Europa des 19. und *20.* Jahrhunderts nachahmen oder wie er diese beiden Vorbilder mischen bzw. in Einklang bringen soll. Es ist noch keineswegs gesagt, ob die heute durch Staatsgrenzen abgeschlossenen Einheiten künftig Träger eines nationalen Bewußtseins sein können. Wer seine antikolonialistischen Affekte betätigen will, steht z, B. in Ghana vor der Frage, ob er sie dem demokratischen Massenführer Nkrumah zuwenden soll oder dem hochgebildeten Christen aus dem Ashanti-Volk, Professor Busia, der die Einheit Ghanas als Nation verneint und über eine föderalistische Staatsordnung hinaus eine Selbständigkeit der Teile dieser ehemals britischen Kolonie fordert. Ähnlich stellen sich Fragen in Nigerien, Indonesien, der Indischen Union oder dem früher von Frankreich unter dem Namen »Indochina« beherrschten Raum. Der Nationalismus, dem wir unsere unklaren Sympathien entgegenbringen, bekennt sich bald zur Bundesgenossenschaft mit den Kommunisten, wobei diese Bundesgenossenschaft selbst vieldeutig ist, bald lehnt er jede Nähe zu kommunistischen Einflüssen scharf ab.

Der Versuch einer wirklichen Begegnung wird rasch zu der Einsicht kommen, daß der Gewinn einer völkerrechtlichen Unabhängigkeit formaler Art keineswegs die antikolonialistischen Forderungen befriedigt. Man wird außerdem feststellen, daß die Räumung europäischer Machtpositionen nicht von allen Angehörigen einer ehemaligen Kolonie willkommen geheißen wird. Christen deutscher Sprache haben nicht das Recht, Engländern oder Franzosen oder anderen Vertretern der ehemaligen Kolonialherrschaft Unaufrichtigkeit vorzuwerfen, wenn sie sich Sorgen um das Schicksal von Minderheiten nach der Freigabe bisheriger Kolonien machen. Der christliche Menschenfreund aus Deutschland hat sicher viele Gründe dafür, daß er dem Freiheitsstreben des ägyptischen Staates sympathisch gegenübersteht. Er soll aber nicht vergessen, daß in diesem Staat auch eine christliche Minderheit (Kopten und andere Konfessionen) lebt, die keineswegs Vorteile aus der neu gewonnenen Freiheit zieht. Ein deutscher Freund von Nehrus Friedenspolitik muß sich darüber klar sein, daß ihn viele friedliebende Inder deshalb besonders herzlich begrüßen werden, weil er aus dem Lande Hitlers kommt. Man soll sich auch darüber klar sein, daß der nationalistische Freiheitswille zu bewußt grausigen Terrormaßnahmen gerade gegen friedliebende und mit ihm sympathisierende Europäer schreitet. In einem Partisanenkrieg fürchten die Partisanen oft nicht den tyrannischen Machthaber so sehr wie den Vermittler. Gegen ihn setzen sie absichtlich diejenigen grausigen Mittel ein, durch die sie von sich aus einen ähnlichen Schrecken verbreiten können wie die Inhaber technisch vollendeter Waffen. Es täte uns allen sehr gut, wenn wir uns die wirklichen Vorgänge und Motive der Mau-Mau-Erhebung vor Augen hielten und mit unserem Wissen über das französische Maquis oder den Partisanenkrieg in der Ukraine verglichen. Weiter soll man sich darüber klar sein, daß viele außereuropäische Nationalisten nicht nur unseren vielleicht vorhandenen Tugenden, sondern gerade unseren sicher vorhandenen Untugenden Bewunderung entgegenbringen, während andere Vorkämpfer des Antikolonialismus mit ihren heutigen Sympathien, soweit es sich nicht um staatsrechtliche Dinge handelt, eindeutig im Lager der

früher sie beherrschenden Kolonialmächte stehen. Nehru bringt in erster Linie England Freundschafl: entgegen, der Tunesier Bourguiba Frankreich. Das Beispiel der siid afrikanischen Union zeigt am klarsten, daß es beim Antikolonialismus keineswegs um die Freigabe der Regierungsgewalt an Außereuropäer geht, sondern gleichzeitig um die Auseinandersetzung zwischen einer Minderheit mit weißer Hautfarbe und der Mehrheit in ihrem eigenen Lande.

Vor allem aber ist durch die politische Freigabe die ökonomische Forderung des Antikolonialismus nicht erfüllt. Gerade die Christen deutscher Sprache sollten sich an die Kolonialthesen von Lenin oder von Rosa Luxemburg erinnern. Vereinfacht läßt sich die dort vertretene Meinung folgendermaßen zusammenfassen: Die Krise des Kapitalismus wurde dadurch vermieden, daß der Imperialismus die Ausbeutung in außereuropäische Länder verschob. Er beteiligte die Arbeiterschafl: der früh industrialisierten Länder an seinem Gewinn und sicherte sich sowohl die eigene wie die dafür zusätzlich nötige Rendite durch Ausbeutung der nichteuropäischen Bevölkerung. Diese Ausbeutung darf man sich nicht nur durch ein Kontraktarbeiterverhältnis als erzwungen vorstellen, auch nicht nur in der scheinbar freiwilligen Form des Lohnarbeiterverhältnisses. Sie hat faktisch feinere Formen, die freilich heute allgemein als Teil des gesamten Ausbeutungssystems begriffen werden. Dazu gehören die Preisschere zwischen Rohstoffen und Fertigwaren, handelspolitische Manipulationen, währungspolitischer Druck, Investitionspolitik sowie die Verknappung von Ausbildungsmöglichkeiten. Grundsätzlich empfinden die Menschen außerhalb der Industrieländer eine Benachteiligung, solange der Lebensstandard in den Industrieländern im Durchschnitt über dem ihrigen gehalten wird. Selbstverständlich weiß man, daß oft auch innerhalb der spät industrialisierten oder noch nicht industrialisierten Völker selbst eine schmale Schicht an der Ausbeutung ihrer Landsleute beteiligt ist, daß sie sich hier und da brutaler benimmt als die Schicht der fremden Unternehmer. Trotzdem ist man der Meinung, daß die Fremden für das System als solches verantwortlich sind. Wenn also mit den Sympathien für den Antikolonialismus Ernst gemacht werden soll, kommt es in erster Linie darauf an, daß man das Gewissen auch in der wirtschaftlichen Realität, z. B. bei Handelsvertragsverhandlungen oder Preisabreden, sprechen läßt.

Neben der antikolonialistischen Haltung ist nun für die Länder raschen sozialen Umbruchs kennzeichnend, daß sie von einer Industrialisierungswelle oder Technisierungswelle erfaßt werden, die sie mit den in Europa und Nordamerika langsam zeitlich einander folgenden Entwicklungen gleichzeitig überflutet. Sämtliche Abschnitte der technischen Modernisierung zwischen der Entstehung des Fabrikwesens, der Erfindung der Dampfmaschine, dem ftühkapitalistischen Unternehmertum einerseits sowie den internationalen Großkartellen, der Nutzung der Atomenergie und der räumlichen Auflockerung moderner Betriebsanlagen andererseits kommen zu gleicher Zeit in die früher industriefernen Länder. Probleme des sozialen Umbaues, für die Westeuropa und Nordamerika fast 200 Jahre Zeit hatten, sollen hier plötzlich in der Zeitspanne einer einzigen Generation gelöst werden. Nicht einmal die alten Industrieländer sind mit den sozialen Fragen der Betriebsordnung oder der Großstadtbildung fertig geworden, nicht einmal sie haben die notwendige gol-

dene Mitte zwischen Freiheit und Planung gefunden. Eben diese Aufgabe aber erhebt sich riesengroß vor Asien, Afrika und Lateinamerika. Die steinzeitliche Kulturwelt der Altbevölkerung Australiens, das Leben der 20000 braunhäutigen Menschen in den großen Steppen und Halbwüsten Nordwestaustraliens wird plötzlich dadurch gestört, daß Atomgeschosse in ihren durch alte Tabus geheiligten Räumen erprobt werden.

Wenn schon die technischen Einzelprobleme der Sozialordnung kaum lösbare Aufgaben stellen, so wird die Lage dadurch noch schwieriger, daß aus dem Lebensbereich der Europäer zwei menschliche Haltungen in die dem Äquator nahen oder auf der Südhalbkugel liegenden Länder eingeführt werden, deren theoretische Zusammenfassung man als Amerikanismus und Bolschewismus zu bezeichnen pflegt, wobei diese beiden Ausdrücke unscharf und vieldeutig sind. Es erscheint anmaßend, wenn man den Bewohnern von Kalkutra oder Brazzaville, von Säo Paulo oder Hongkong vorwirft, daß bei ihnen proletarische Wurzellosigkeit, ungehemmter Bevölkerungsdrang, Ablehnung traditioneller Bindungen, Massenhysterie oder Scheinreligion um sich greife. Wenn selbst in Europa, auch in seinen alten Industriezonen wie dem Hennegau oder der Lombardei, dem Rheinland oder Lothringen, die geistigen Probleme des technischen Zeitalters nicht bewältigt werden, dann stellt man kaum erfüllbare Forderungen, wenn man vom Buddhismus oder Hinduismus, afrikanischen Altreligionen oder dem Islam verlangt, daß sie sozusagen über Nacht ihre für eine bäuerliche, handwerkliche oder ritterliche Lebenswelt entwickelten Denkformen den neuen Notwendigkeiten anpassen.

II.

Dieser doppelten Wirklichkeit steht gemeinsam mit allen Menschen auch die Christenheit deutscher Sprache gegenüber. Sie hat lange versucht, die Augen vor ihr zu verschließen und sich in die Enge des eigenen Lebens oder eines nur europäischen Gemeinsamkeitsgefühls zu retten. Sie ist aber gerade durch ihre europäischen Partnervölker daran erinnert worden, daß es ein Europa nur als Europa nicht gibt. Frankreich und Großbritannien als wichtigste Gliedstaaten einer europäischen Gemeinschaft denken immer noch an ihre außereuropäischen Verpflichtungen. Dasselbe gilt für die Niederlande und Belgien, damit auch für Luxemburg. Die Norweger sind durch ihre Seefahrt weltweit gebunden, die Schweden und Schweizer durch ihre wirtschaftlichen und humanitären Verpflichtungen. Die Italiener, eines der am stärksten europäischen Völker Europas, können ohne das Bewußtsein der Zugehörigkeit zum gesamten Gebiet des Mittelmeeres nicht leben, so wie die Spanier ihre alten Bindungen an das lateinische Amerika nicht aufgeben können und die Portugiesen sich selbst nur als Teil eines weltweiten Zusammenhangs begreifen. Die Griechen wissen als altes Seefahrervolk, daß sie durch ihre eigenen Landsleute und tausendfältige Verbindungen der Wirtschaft und des Geistes mit Afrika, Vorderasien und Amerika zusammengehören. Auf der anderen Seite haben auch die osteuropäischen Nachbarn der Deutschen niemals das Bewußtsein ihrer weltweiten Verpflichtungen aufgegeben. Man soll die Tatsache nicht vergessen, daß die chinesische Unterstützung der sowjetischen Politik in Ost-Mitteleuropa im Winter 1956/57 vielleicht erst die eigentliche Durchschlagskraft gab, daß nicht nur Ägypten, sondern auch Ungarn auf eine indische Vermittlung hoffte.

Unter den Christen deutscher Sprache hat es bisher verschiedene Beurteilungen der Entwicklung in den Ländern raschen sozialen Umbruchs gegeben, die sich nicht wesentlich von außerdeutschen Urteilen unterscheiden. Die Zahl derjenigen, die zu dem einen oder anderen Urteil neigen, mag von Zeit zu Zeit wechseln. Systematisch lassen sich die bei den Europäern (einschließlich der Amerikaner und der Russen) verbreiteten Ansichten über die Nichteuropäer folgendermaßen zusammenfassen:

Noch heute wird in seltenen Fällen ausgesprochen, öfter im Unterbewußtsein daran festgehalten, daß eine von der Schöpfung gegebene Wesensverschiedenheit zwischen den verschiedenen Gruppen der Menschheit (s-Rassen«) bestehe. Deutlich wird das von manchen Befürwortern der Apartheidspolitik in der Südafrikanischen Union gesagt. Man glaubt, daß einige Teile der Menschheit mehr oder auf andere Weise zur unternehmerischen oder redmischen Leistung, zur Gestaltung und Führung moderner Staaten befähigt seien als andere. Von dieser These aus neigt man dazu, den Antikolonialismus abzulehnen und die moderne Technisierung als nur begrenzt möglich zu bezeichnen. Ein Christ, der sich diese Meinung zu eigen macht, wird sich freilich der um so größeren Verpflichtung zur dienenden Liebe an den seiner Ansicht nach weniger gut ausgestatteten Brüdern nicht versagen dürfen.

Eine zweite Ansicht glaubt nicht so starr, daß ein Teil der Menschheit weniger als ein anderer zur Bewältigung der modernen Aufgaben geeignet sei. Wohl aber meint er, es bedürfe einer langen übergangszeit, bis auch die angeblich Kinder gebliebenen Völker den Weg zur erwachsenen Mannheit des modernen Staates und der modernen Technik finden könnten. Man berrachrer es als christliche Aufgabe, den übergang durch väterliche Liebe zu erleichtern. Besonders sauber ist dieser Paternalismus durch einen früheren Generalgouverneur von Belgisca-Kongo ausgedrückt worden, der sagte, der Europäer müsse »herrschen, um zu dienen«.

In scharfem Gegensatz zu diesen beiden Meinungen, die stärker verbreitet sind, als es nach außen hin scheint, steht die ganz andere Ansicht derjenigen Christen, die es als höchste Pflicht betrachten, möglichst schnell alle außereuropäischen Machtstellungen der Europäer preiszugeben. Oft entspricht dieser Entsdiluß einem echten Verantwortungsgefühl. Oft allerdings kommt er auch aus Scheu vor Verantwortung oder aus einem schiechten Gewissen. Wenn die Aufforderung planlos und allgemein befolgt wird, dann handeln die Christen Europas und Nordamerikas wie ein Chemiker, der einen gefährlichen diemisehen Prozeß in Gang setzt und dann aus Angst vor den Folgen des Experimentes wegläuft, damit er selbst möglichstwenig von Explosionstrümmern geschädigtwird.

Schließlich gibt es eine Gruppe europäischer Christen, die nicht von der Verschiedenartigkeit des Menschengeschlechts überzeugt ist, sich selbst nicht die Aufgabe einer väterlidien Führung anmaßt, aber auch nicht wegzulaufen bereit ist. Eine Gruppe aus diesem Teil der Christenheit hat sich, geführt von dem ehemaligen britischen Gardeoberst David Stirling, angeregt durch die Arbeiten des in der ökumene bekannten lohn Oldham, in der Capricorn-Gesells<haft zusammengeschlossen. Es gibt in anderen Räumen und anderen Konfessionen andere Gruppen. Sie sind sich darüber einig, daß die Christenheit zur Zusammenarbeit zwischen sämtlichen Einzelmenschen je nach der gerade gegebenen Eignung ihrer einzelnen Glieder verpflichtet ist. Sie wollen ohne Rücksicht auf Hautfarbe und Her-

kunft eine neue Gesellschaft brüderlicher Verpflichtung aufbauen, die einen Geist der sachlichen Verantwortung in Staat und Wirtschaft des technischen Zeitalters verwirklicht",

Wichtiger als diese von außen zu fassenden Entschlüsse ist für die Christenheit deutscher Sprache eine Besinnung auf die Tatsache, daß die in den Ländern raschen sozialen Umbruchs vorliegenden Probleme tatsächlich die Probleme unseres eigenen Alltags sind. Ein wirkliches Bewußtsein der Brüderlichkeit entsteht in einer sachlich sauberen Form am ehesten dadurch, daß man sich des gemeinsamen Schicksals sicher wird.

Die Frage des außereuropäischen Nationalismus ist die gleiche Frage wie diejenige des Nationalismus innerhalb Europas, auch wie die des deutschen Nationalismus. Wir sind geneigt dazu, den Nationalismus als überwunden zu erklären, mindestens zu fordern, daß man ihn in sich überwindet. Wir bekennen uns selbst zu einer eindeutigen Absage an einen engen Staatsnationalismus der Deutschen, aber auch an einen Kultur- und Sprachnationalismus, sogar (was am schwierigsten ist) zu einer grundsätzlichen Ablehnung des Wirtschaftsnationalismus. Wir meinen, daß manche Erscheinungsformen des französischen Nationalismus überlebt seien, und bedauern die Schärfe des polnischen oder tschechischen Nationalismus. Viele Deutsche, besonders viele deutsche Christen, wollen heute in erster Linie gute Europäer sein (es bleibe dahingestellt, was sie unter »Europäer« verstehen).

Andererseits aber haben wir doch die Erfahrung gemacht, daß eine grundsätzliche Ablehnung des Nationalismus gerade die Entwicklung eines krankhaften Nationalismus herausfordert. Wenn zu viel nationale Wünsche unbefriedigt bleiben, entsteht leicht die Gefahr einer nationalen Hysterie. Demagogen können sich das Bewußtsein nationaler Kränkung zunutze machen und die Massen mit nationalistischen Schlagworten aufpeitschen. Wir haben bei uns selbst und bei anderen europäischen Völkern häufige Beispiele davon erlebt, daß sich der Nationalismus nicht ohne Gefahr verdrängen läßt. Die Behauptung, das nationalistische Zeitalter sei endgültig überwunden, mag zwar unseren Wünschen entsprechen, aber sie stimmt mit der Wirklichkeit nicht überein. Wohl mögen heute die »Gebildeten- in Europa, die zuerst den modernen Sprachnationalismus entwickelten, auf einer. neuen Stufe des Denkens und Fühlens angelangt sein. Die Masse aber hat gerade erst das nationale Bewußtsein erreicht.

Im übrigen soll der Christ deutscher Sprache bei diesen überlegungen ja nicht nur an sein eigenes Schicksal denken, das dem eines vom Feuer gebrannten Kindes gleicht. Er ist durch das Erlebnis der polnischen und ungarischen Gegenwehr gegen eine nationale überfremdung daran erinnert worden, daß Nationalismus an sich niemals nur als übel bezeichnet werden kann. Er sollte sich diese Tatsachen ins Bewußtsein rufen, wenn er dem außereuropäischen Nationalismus gegenübersteht. Es wird nicht möglich sein, den Ländern raschen sozialen Umbruchs die nationale Entwicklungsstufe zu ersparen. Jeder Versuch, ihnen ihren angeblichen Nationalismus als übertrieben auszureden, ist zum Scheitern verurteilt. Umgekehrt besteht aber auch keine Veranlassung dazu, den Nationalismus nichteuropäischer Völker als letzte Weisheit anzusehen und ihm mehr entgegenzukommen, als sich allgemein verantworten läßt. Es wird uns kaum zustehen, im Einzelfall von uns aus das richtige Maß zu bestimmen. Wir sollten uns ausdrücklich davor hüten, ein Urteil

1. Näheres über D. Stirlings Gedanken bei]. *H. Oldham:* New Hope in Africa. London 1955.

in dieser Hinsicht laut werden zu lassen. Wir sollten aber den nichteuropäischen Nationalismus weder romantisch fördern noch schulmeisterlich verurteilen. Auch diejenigen Christen deutscher Sprache, die Israel ohne ein persönlich schlechtes Gewissen gegenübertreten, sind manchmal so fasziniert von der großartigen Aufbauleistung und Disziplin dieses jungen Staates, daß sie auf seiner Seite nur eitel Gold sehen. Ebenso sind umgekehrt andere Deutsche vom Rechtsanspruch der arabischen Völker so überzeugt, daß sie den arabischen Nationalismus geradezu begrüßen. Andererseits verurteilen sie die ihrer Ansicht nach übertriebenen Ansprüche Israels, wie umgekehrt die einseitigen Freunde Israels kein Verständnis für die Haltung der Araber zeigen. In dieser Frage vor allen anderen steht uns ein Urteil nicht zu. Wir können höchstens eine tragische Lage bedauern, für die wir mindestens von 1933 bis 1945 ein gut Teil Mitverantwortung tragen. Wir sollten aber hier ebenso wie im südlichen und östlichen Asien, in Afrika und in Lateinamerika beide Seiten jedes Streitfalles begreifen und die Not der Welt damit zu heilen versuchen, daß wir uns in erster Linie um unsere eigenen Fehler kümmern. Es gibt in Guatemala und in China, in Ceylon und in Kenia, in Argentinien und in Marokko jeweils zwei Seiten zu jeder Streitfrage. Es gibt auch zwei Seiten bei der Kaschmir-Frage, wo wir aus unserer allgemeinen Haltung Nehru gegenüber dazu neigen, nur seiner Stimme Gewicht zu verleihen. Es gibt zwei Seiten der Saarfrage, der Frage Südtirol und der Frage der Oder-Neiße-Linie. Bei unseren eigenen Fragen beginnen für uns auch die Fragen der Länder raschen sozialen Umbruchs.

Auch die soziale Frage dieser Länder berührt Probleme, die bei uns noch nicht gelöst sind. Es handelt sich z. B. darum, ob und wie eine bäuerliche Welt »paritätisch« in eine weltwirtschaftlich ausgerichtete moderne Gesellschaft mit einem starken Industriepotential und lebendigen Außenhandelsinteressen einbezogen werden kann. Wenn wir »paternalistisch« sagen, daß die Afrikaner in ihrer voreuropäischen Geschichtsperiode noch nicht einmal das Rad gekannt hätten, sollten wir uns daran erinnern, daß der südwestdeutsche Kleinbauer noch heute mit dem Kuhgespann ein Jauchefaß auf sein flurzersplittertes Äckerchen fährt. Auch bei uns ist die Frage noch nicht geklärt, ob man das Landvolk als soziale Rarität schonend isolieren und damit von den Chancen der modernen Welt ausschließen oder ob man ohne Rücksicht auf die Zerstörung von Werten die Technisierung des Landes durchführen soll.

Oberhaupt handelt es sich bei der Frage der Länder raschen sozialen Umbruchs um die allgemeine Frage, wie man die vom Menschen geschaffene Technik im Rahmen des Menschlichen halten, vielleicht sogar zu einer weiteren Vermenschlichung des Lebens verwenden kann. Es ist weder angemessen, auf Inder und Afrikaner, Indios und Araber deshalb herabzusehen, weil sie die moderne Form der Technik nicht mit ins Leben gerufen haben, noch sollte man ihnen in einem unangebrachten Kulturpessimismus gegenüber den angeblich verdorbenen Europäern und Nordamerikanern das Feld räumen. Sie und wir stehen vor der gleichen Frage, die nur gemeinsam zu bewältigen ist.

Die Grundfrage lautet dahin, ob die Kräfte der Schöpfungsordnung einschließlich der vom menschlichen Geist entfesselten Kräfte im Einklang mit dem geistigen und geistlichen Erbe der Menschheit bleiben oder den Menschen entgegen dem sittlichen Gebot überwältigen sollen. Wir sind weder einen Schritt voraus noch einen Schritt hinter den

Entwicklungsstufen zurück, die von den Völkern raschen sozialen Umbruchs erreicht worden sind. Jeder kann von jedem anderen lernen. Er kann das aber nur, wenn er bereit ist, mit seiner eigenen Heuchelei und Verlogenheit ins Gericht zu gehen. Die erste Aufgabe der Christenheit deutscher Sprache gegenüber den Ländern raschen und sozialen Umbruchs besteht also darin, sich von starren Vorstellungen und liebgewordenen Lügen zu befreien.

Die damit erhobene Forderung nach einer Gesamtbesinnung ist nicht leicht zu erfüllen. Es kann nur angedeutet werden, wie ihre Erfüllung sich denken läßt.

Wenn es einem Laien erlaubt ist, den Theologen einen Vorschlag zu machen, den sie vielleicht schon längst erfüllt haben, dann muß der Wunsch ausgesprochen werden, daß man das Stichwort »Heidentum« aus unserem Sprachschatz verbannen möge. Das alte Israel hat für den Christen eine besondere heilsgeschichtliche Bedeutung. Alle anderen Völker mit ihren Religionen sind im christlichen Sinne »Griedien«. Auch den Religionen der schrifl:losen Altkulturen sollten wir mit der gleichen Achtung gegenübertreten wie den Weltreligionen des Islam, des Hinduismus und des Buddhismus, einer Achtung, die Paulus der Religion der Griechen erwies.

Allgemein sollten wir sorgfältig unser Vokabular überprüfen. Dabei sollten wir auch diejenigen Vokabeln ersetzen, bei denen wir uns heute nichts Böses denken, wenn sie einen anderen verletzen können. Es ist keine Entschuldigung, daß wir mit dem Wort keine Diskriminierung meinen. Entscheidend ist vielmehr, ob der andere einen bestimmten Ausdruck als diskriminierend fühlt. Das gilt für Ausdrücke wie: Neger, Asiaten, Eingeborene, Fetisch, unterentwickelt, primitiv usw.

Es kommt darauf an, in der Christenheit deutscher Sprache zunächst einmal nach innen zu wirken. Das einzelne Gemeindeglied muß davon überzeugt werden, daß die Brüderlichkeit gegenüber dem Nächsten heute die ganze Welt umfaßt. Seine persönliche Nächstenliebe muß gerade auch dort mobilisiert werden, wo sie nicht durch eine verhältnismäßig billige karitative Leistung abzugelten ist, sondern wo man eine ständige Haltung von ihr verlangt. Zweitens muß unter den Christen ein waches Bewußtsein und ein nüchternes Wissen von den Tatsachen der Länder raschen sozialen Umbruchs verbreitet werden. Drittens sollte man überlegen, ob nicht auch in der Christenheit deutscher Sprache um Personen oder Einrichtungen herum ein Kader von Spezialisten für die Länder raschen sozialen Umbruchs herangebildet und zur Verfügung gestellt werden sollte. Wenn diese dreifache Aufgabe erfüllt ist, dann werden aus der Christenheit deutscher Sprache auch die Politiker und Kaufleute, Wirtschafl:svertreter und Techniker, die praktisch mit den Ländern raschen sozialen Umbruchs zu tun haben, ihr Gewissen und Wissen nicht jeweils für diese entscheidenden Begegnungen zu Hause lassen. Es ist beschämend, daß gerade Menschen deutscher Sprache, die sich mindestens formal zur Christenheit rechnen, wenig rühmlich in ihrem menschlichen und sachlichen Verhalten gegenüber den Völkern raschen sozialen Umbruchs auffallen.

Nur wenn wir durch Selbsterziehung reif geworden sind, können wir im Rahmen der ökumene einen Beitrag leisten. Unsere eigene Erfahrung, die wir uns nicht »mutwilligausgewählt haben, sondern die über uns verhängt worden ist, sollten wir wenigstens

dadurch fruchtbar machen, daß wir innerhalb der Christenheit aus ihr berichten. Aus der Sicherheit und Freiheit eines geordneten Staatswesens und einer verhältnismäßig wohlhabenden Gesellschaft heraus neigen gelegentlich auch Christen dazu, verständnislos rasch zu Urteilen und Forderungen in bezug auf politisch-soziale Zustände zu kommen, die ihnen fremd sind. Nun haben Christen deutscher Sprache persönlich teil an Zuständen dieser Art. Glieder einer Kirche, die zahlreiche ihrer eigenen Gemeinden in einem kommunistisch regierten Staate weiß, werden den Problemen der chinesischen Christen heute vielleicht aufgeschlossener gegenüberstehen als Kirchenkörper. die diese Erfahrung nicht besitzen. Wir wissen, daß man sich seiner Wunden nicht rühmen und daß man ein Martyrium nicht suchen soll. Wir wissen, daß sich eine schwere Prüfung zwar zum Guten wenden kann, daß man sich aber versündigen würde, wenn man in *dieser* Erwartung dem Bösen oder Gefährlichen Vorschub leistet. Aber wenn nun schon einmal ein Teil unserer Brüder und Schwestern unter ähnlichen Zuständen zu leben hat wie viele außereuropäische Christen, dann sollten wir diese Verbundenheit unseres Schicksals zu einer ökumenischen Kraft machen.

Dazu *ist* notwendig, daß wir das Erlebnis der Gemeinden ostwärts des Eisernen Vorhangs als unser eigenes Schicksal empfinden. Wir wissen, daß die christliche Freiheit *in* einem freiheitlichen Staat leichter verwirklicht werden kann als unter einer Gewaltherrschaft, selbst wenn die politische Freiheit und wirtschaftliche Wohlhabenheit ihre eigenen moralischen Gefahren mit sich bringen. Auch der »gute« Staat ist, evangelisch gesehen, noch ein Teil der »Welt«. Wir wissen aus dem ökumenischen Gespräch mit indonesischen oder indischen Christen, daß unsere westeuropäisdi-nordamerikanische Form des »guten« Staates nicht einmal überall als gut anerkannt wird, daß man vielleicht politische Entwicklungsstufen nicht überspringen kann, sondern das staatliche Leben im Einklang mit der gesellschaftlichen und wirtschaftlich-technischen Entwicklung halten soll. Man kann also vielleicht ein Ideal anerkennen, jedoch Vorstufen für notwendig halten.

Christen deutscher Sprache können der ökumene dadurch einen Dienst leisten, daß sie sich geistig um diese Dinge, zu denen auch ein ernstes Gespräch mit dem Marxismus gehört, mühen. Die Möglichkeit dieses Dienstes ist kein Anlaß, die eigene Bedeutung zu betonen, wohl aber ein weiterer Grund zur offenen und wirklichkeitsnahen Auseinandersetzung mit unserem eigenen Schicksal.

Die Verantwortung der Christen deutscher Sprache wird also nur dann erfüllt, wenn sie selbst bereit sind, sich durch einen »Umbruch« erneuern zu lassen.

Prof. t». K. H. Pfeffer *Hamburg* 36, *Poststr, 11*

Pathos und Dämonie

Zur politischen Psychologie des Nationalismus in Deutschland

VON KARL KUPISCH

Man hat uns Deutschen wiederholt nachgesagt, daß wir in der Entwicklung unseres nationalen Bewußtseins einen Weg gegangen seien, auf dem schon sehr früh Kräfte zur Wirksamkeit kamen, die nicht nur für die Umwelt, sondern auch für unser eigenes Leben und Denken als Volk eine ständige Gefahr bedeutet haben. Soweit derartige Aussagen keinen anderen Zweck haben als die mächtigen Scheltreden, mit denen die homerischen Helden ihre Gegner moralisch herabzusetzen suchten, könnten wir sie auf sich beruhen lassen. Auch wir haben ja in der Beurteilung des Nationalcharakters der um uns lebenden Völker nicht immer die richtige Optik, geschweige denn das zureichende Urteil besessen. Aber es hat auch wohlmeinende Kritiker, gute und aufrichtige Freunde gegeben, die öfters ihre Bedenken ausgesprochen haben, und schließlich hat die jüngste Vergangenheit hinreichend Anlaß gegeben, über das nachzudenken, was so furchtbar aus unserer Mitte im Zeichen der nationalen Ehre hervorgebrochen und uns schließlich zum Verhängnis geworden ist. Es hat denn auch unmittelbar nach dem letzten Kriege, und ganz anders als nach 1918, nicht an fruchtbaren Ansätzen gefehlt, unseren Schicksalsweg kritisch zu überprüfen und vor allem auch dem nachzugehen, was als Nationalgefühl zu einer totalen Macht geworden ist. Selbst wer sich über den unmittelbaren oder auch nur indirekten Erfolg solcher Selbstprüfungen und purgatorischen Einkehrunternehmungen keinen Illusionen hingibt, mochte damals doch für einen Augenblick meinen, daß zumindest das Ausmaß der über uns hereingebrochenen Katastrophe dazu beitragen könnte, zu einer gründlichen Klarheit über unser Schicksal und Wesen zu kommen. Der Wille dazu war fraglos bei vielen vorhanden. Daß es trotz zahlreicher literarischer und rhetorischer Bemühungen nur bei einem dilatorischen Diskussionsgeplänkel blieb, hat vielerlei Gründe. Man könnte zunächst die Frage aufwerfen, ob das, was Wille und Schicksal in einer jahrtausendealten Geschichte geformt haben, durch ein noch so gewaltiges Erlebnis zu einer neuen Lebensgestalt umgewandelt werden kann. Völker können ihre bisherige politische Existenz verlieren, sie können »untergehen«, aber die Geschichte kennt kein Beispiel einer erfolgreich durchgeführten» Umerziehung«, Anderseits können wir Deutschen im Blick auf das letzte Jahrzehnt sagen, daß uns der Wirbel der Ereignisse auch kaum Zeit gelassen hat zu einer echten historischen Einkehr. Auf der großen politischen Weltbühne, auf der wir nicht mehr die Regie führen, sind wir, eben noch in der Rolle des verlorenen Sohnes, ganz plötzlich, ohne Reue und Buße, mit neuen Kleidern angetan worden, der goldene Ring und das gemästete Kalb fehlten nicht, und man konnte wieder essen und fröhlich sein, freilich – unter dem Zeichen eines gespaltenen Deutschlands, dessen einer Teil nur von fern die Musik und den Reigen aus dem festlichen Haus hört. Welche Auswirkungen diese Situation auf die weitere Entwicklung des deutschen Nationalbewußtseins haben kann, ist nicht abzusehen. Denn das Nationalbewußtsein eines Volkes ist keine im voraus

zu berechnende Sache, es ist weder doktrinär in einer Theorie darstellbar noch nach Belieben zu dirigieren oder gar zu neutralisieren. Es gehört unmittelbar zum Leben eines Volkes, aber ist in seiner Wirkungskraft von zahllosen Faktoren abhängig, die wiederum bestimmt sind durch die inneren Anlagen eines Volkes wie die äußeren Bedingungen seines Daseins. In einem steten Wechselspiel greift das Geheimnis dieser Polarität von innen nach außen hinüber und wirkt das Äußere auf das innere geistige Wesen, in der Verkettung von Wille und Fatum fast proteusartig neue Formen mit erneuerten Lebensinhalten hervorbringend.

Wer dieses Eigentümliche nationalen Wesens vor Augen hat, wird sich auch hüten, den Nationalcharakter eines Volkes mit ein paar scheinbar allgemeingültigen Formeln zu bestimmen.

Aber das kann uns freilich nicht von der Frage entbinden, wie es gekommen ist, daß gerade in unserem Volke der Nationalismus ein so furchtbares Aussehen gewinnen konnte, daß er herrisch wie ein Despot Geist und Gemüt ergriff und schließlich das ganze Leben, des einzelnen wie des Volkes, sich unterjochte. Wir würden uns die Antwort sehr leicht machen, wenn wir nur an Hitler und den Nationalsozialismus dächten und dann, ohne uns rechtfertigen zu wollen, auf die außergewöhnliche Situation zwischen 1919 und 1933 hinwiesen, auf den Versailler Vertrag und die offenbaren Unzulänglichkeiten der Weimarer Republik, die Wirtschaftskrise, die wachsende Zahl der Arbeitslosen usw. Fraglos waren das alles wichtige Faktoren, die mit dazu beigetragen haben, Hitler den Boden zu bereiten. Und wir könnten mit Recht darauf hinweisen, daß trotz der werbenden Kraft, die von ihm ausging, die NSDAP vor der Machtergreifung nicht mehr als 37 % der Stimmen auf sich vereinigt hat (Juli 1932; im November waren es sogar nur 32 %) und daß sogar die manipulierten Wahlen vom März 1933 der Partei nur HO/l) brachten, so daß die Fiktion einer »legalen« Annahme des Ermächtigungsgesetzes nur mit Hilfe der Deutschnationalen und der Deutschen Volkspartei (51,9l)/0,) gesichert war. Man könnte bei dieser Abstellung des Problems auf die Person Hitlers schließlich auch darauf hinweisen, daß der Nationalsozialismus seine Vorstufen und Parallelen in den autoritären Systemen anderer Länder Europas besessen hat und Zum Teil noch besitzt, es sich also um die Entartungserscheinung einer Spätzeit handelt, wie sie etwa Spengler in seinen Visionen von der Heraufkunft eines modernen Cäsarismus prophezeit hat. Und wer die heutige Welt mit vorurteilslosem Sinn betrachtet, wird nicht ohne Erschrecken wahrnehmen, wie die Tendenz zu einem unter sich ganz verschieden gearteten, aber nicht nur in Staatsformen, sondern auch in allerlei anderen Lebensbereichen (Wirtschaft, angewandte Wissenschaft) sich durchsetzenden Totalitarismus um die ganze Erde geht und wie selbst die westlichen Demokratien davon nicht frei sind. Aber solche universalen Perspektiven mindern nicht die Verantwortlichkeit der einzelnen Nationen, sondern heben sie erst auf die ihnen zukommende Höhe. Der welthistorische Horizont ist keine wertfreie Linie, auf der alle Einzelerscheinungen ihre Konturen verlieren. Nur soweit die Völker ihre aktive Dynamik bewahren, gehören sie zur Weltgeschichte, sind sie, in der Sprache Rankes, »Gedanken Gottes«, So lebt denn auch kein Volk für sich allein. Auch im »Zeitalter der Gleichheit« ist die Freiheit einer Nation Gabe und Aufgabe

zugleich, an der die anderen direkt oder indirekt ihren Anteil haben. Und um dieser Freiheit willen besteht für jedes Volk die Pflicht, sich Rechenschaft zu geben über sein Wesen und kritisch zu prüfen, was ihm selbst und anderen zum Schaden geworden ist. Eine solche Schau läßt alle vordergründigen Anklagen und summarischen Verwerfungsurteile weit hinter sich, weil sie nach allen Seiten gerecht abwägt, aber auch den Mut vor unbequemen Erkenntnissen nicht scheut.

I.

Wir Deutschen sind nicht nur später, sondern auch unter geschichtlich anderen Umständen als die meisten der großen europäischen Völker zu einem Nationalbewußtsein gekommen. Damit meinen wir jene Art nationalen Denkens, das nicht auf bestimmte politische oder geistige Führungsgruppen beschränkt ist, sondern zumindest in der Tendenz darauf angelegt ist, die Massen eines Volkes zu erfassen. Nationalismus in irgendeiner Form hat es immer gegeben, und wer seine Entwicklungsgeschichte verfolgt, wird erkennen, was oben bereits angedeutet wurde, wie bunt und heterogen die Züge im einzelnen sind-. Aber der uns hier angehende Nationalismus ist gekennzeichnet durch den Zusammenschlag mit jenen Ideen, die im 18. Jahrhundert in England geboren wurden, an der Wiege des Abfalls der nordamerikanischen Kolonien vom Mutterland gestanden haben und in der Französischen Revolution von 1789 zum Siege gekommen sind. Erst seit der Französischen Revolution kann man von einem *Zeitalter* des Nationalismus sprechen. Der nationale Gedanke auf dem Grunde der Souveränität des Volkes hat seine Sprecher in nationalen Propheten gefunden und sich in einer Fülle politischer Gestaltungen im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts verwirklicht.

Es bleibt nun immer denkwürdig, wie die entfesselte revolutionäre Nationalkraft der Franzosen sich in den erlesensten Köpfen des deutschen Volkes ganz in geistige Spekulation umsetzte, "das Feste in Geist verrann« und das Nationale in einer universalistischen Bildung aufgehoben ward. Erst das Erlebnis der napoleonischen Fremdherrschafl: hat hier einen Wandel geschaffen. Aber der Nationalismus, der in den Befreiungskriegen zum Durchbruch kam und von einer religiösen Inbrunst durchglüht war, besaß bei aller vaterländischen Leidenschaft offene Fenster zu einem universaleuropäischen Weltbürgertum, das sich mit dem Postulat einer deutschen Nation reibungslos verschmolz. Man hat die Diplomaten des Wiener Kongresses neuerdings gelobt, daß sie in ihrem Bemühen, Europa eine dauerhafte Ordnung zu geben, jeden Funken nationaler Begeisterung ausgetreten haben, damit sich an ihm nicht das revolutionäre Element zu einem neuen verzehrenden Feuer entzünden könne. Denn Nationalismus und Revolution waren für jene Männer der Restauration Geschwister. Aber so sehr man die Realistik der Wiener Kongreßmitglieder würdigen wird, die nach aufwühlenden Erlebnissen ein Werk der Beruhigung schaffen wollten, ist sehr viel Wertvolles im deutschen Volk damals geknickt oder in der Wurzel erstickt, viel edler jugendlicher Enthusiasmus, viel reinster Idealismus vernichtet worden.

1. Vgl, H. Kohn: Die Idee des Nationalismus. 1950; J. Huizinga: Wachstum und Formen des nationalen Bewußtseins in Europa bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. In: Im Bann der Geschichte, 1942, S. 131-212.

Die hochkonservative Idee, von Wien geführt und von Preußen willig befolgt, trieb mit dem radikalen Abbau auch der letzten Reformansätze das gerade zum Erwachen gekommene deutsche Bürgertum »in des Herzens heilig stille Räume« zurück, wie es Schiller schon um die Jahrhundertwende seinen Zeitgenossen empfohlen hatte. Biedermeierkultur und Spätromantik wurden die geistig-ästhetischen Betätigungsfelder des deutschen Bürgertums. Erst mit dem Ausbruch der französischen Julirevolution von *1830* kam es zu einer Neubelebung der politischen Aktivität, diesmal schon stärker von den westeuropäischen Ideen erfüllt. Die Entwicklung im einzelnen ist hier nicht zu erzählen. Ohne Frage war das nicht ohne die ablehnende Haltung der auswärtigen Mächte mißglückte Unternehmen des Frankfurter Paulskirchenparlaments auch eine *nationale* Demonstration der vom öffentlichen Leben bisher zurückgedrängten Kräfte. Der Niederlage folgte abermals eine Zeit tiefster Depression. Viele zogen sich resignierend vom politischen Leben zurück, weil es doch keinen Zweck habe, sich damit abzugeben, und es besser sei, solche Geschäfte denen zu überlassen, die dazu berufen sind. Und wo der alte passive Gehorsamsgeist nicht regierte, da ergab man sich den Lockungen des Pessimismus eines Schopenhauer, der damals zu einer späten, aber um so nachhaltigeren Wirkung kam. Nur ein kleiner Teil von Unentwegten hielt an den Ideen von 1813 und 1848 fest. Die Krisis der alten konservativen Mächtekonstellation im Krimkrieg, der Aufstieg Napoleons III., dessen undurchsichtiges Spiel die Stellung des Hauses Habsburg in Italien zum Einsturz brachte, hatte auch seine Rückwirkungen auf die deutsche Nationalbewegung gehabt. Mit einem Schlage standen die alten Forderungen von 1848: Reform des ohnmächtigen Deutschen Bundes und verantwortliche Mitbeteiligung des Volkes an den künftigen Geschicken wieder im Mittelpunkt. Nach italienischem Muster trat der deutsche Nationalverein ins Leben, der als Massenorganisation gedacht war, mit seinen liberalen Gedanken bis zu den Thronen der Fürsten und ihrer Berater vordrang, aber auch die vereinsfreudigen Deutschen in den Sdiützen-, Turner- und Sängerbünden mobilisierte. Das Ganze hatte etwas beneidenswert Ehrliches und hausbacken Eifriges an sich - Wilhelm Raabe hat in etlichen seiner Novellen die Stimmung wiedergegebent -, wie die erzieherische Tendenz etwa dadurch zum Ausdruck kam, daß die unteren Stände in sogenannten Arbeiterbildungsvereinen zur politischen Reife herangebildet werden sollten[3]. Von einem verderblichen nationalistischen Grundzug war hier nichts zu spüren, man glaubte an die Kraft des liberalen Gedankens, der auch dem geliebten Vaterlande zum Heil werden könne.

Im übrigen erwartete man kaum etwas von der eigenen Tat, wie hätte das auch in diesem politisch so unfertigen Deutschland möglich sein sollen! Um so mehr blickte man jetzt auf Preußen und seine Regierung, die berufen zu sein schien, dem deutschen Volke Einheit und Freiheit zu geben.

Es kam Bismarck. Es ist bekannt, wie die ersten Maßnahmen des »flachen, von Blut

2. Vgl. W. Raabe: Guttmanns Reisen. Das Schillerfest des Jahres 1859, das zu einem nationalen Ereignis wurde, hat seine humorvolle Schilderung in »Dcr Dräumlinge erfahren.
3. In dem Leipziger Arbeiterbildungsverein hat der junge August Bebc1 seine politischen Lehrjahre durchlebt, bis ihn der aus Preußen ausgewiesene Wllhelm Liebknecht für Kar! Marx und sein Programm gewann.

und Eisen prahlenden Junkers« (wie Heinrich v. Treitschke sagte) nicht dazu angetan waren, die Hoffnungen des nationalliberalen Bürgertums zu stärken, vielmehr meinte man, daß der Geist der konservativen Reaktion zu neuer Herrschaft gekommen sei. Aber dann, welch ein Umschwung nach den Siegen von 1866 und 1870! Das große innenpolitische Lebensziel Bismarcks, die deutsche Nationalbewegung in das Strombett der preußisch-historischen Gegebenheiten zu leiten und einen preußisch-deutschen Nationalstaat inmitten der europäischen Lebensbedingungen aufzurichten, war erreicht. Und mit offensichtlicher Genugtuung hat Bismarck selber dieses Hineinwachsen immer breiterer Schichten des Bürgertums in die von ihm geschaffene Ordnung festgestellt, wenn er dem Grafen Harry *v,* Arnim schrieb, »wie stark und massenhaft die Bekehrung gewesen ist und noch ist von roten zu gemäßigten Liberalen, von gemäßigt liberalen zu konservativen Gesinnungen, von doktrinärer Opposition zu dem Gefühl des Interesses am Staate und der Verantwortlichkeit für denselben-«. In der Tat: das deutsche Nationalbewußtsein, das im Zeitalter der napoleonischen Fremdherrschafl: und der Befreiungskriege seine ideale Geburtsstunde erlebt hatte, ist im Laufe der Geschichte von zwei Generationen völlig umgewandelt worden. Die Veteranen von 1813, die 1871 in Berlin als ein Häuflein Greise hinter dem Triumphzug der siegreich zurückkehrenden Truppen einherschritten, entstammten einem Menschentum, über dem noch der Hauch einer universalen Weltzeit lag und deren Prinzipien sidi mit dem, was die Herzen der Patrioten bewegte, verschmelzen konnte. Noch in den politischen Hoffnungen der Generation von 1848 war von diesem klassischen Erbe etwas zu spüren. Doch das war jetzt vorbei. Realismus hieß die neue Losung auf allen Lebensgebieten. Die Politik des eisernen Kanzlers hatte ihre Richtigkeit bestätigt. Die großen Fragen der Zeit ließen sich eben nicht mit Reden und Majoritätsbeschlüssen lösen. Blut und Eisen waren erfolgsicherer. Barbarossa hatte ausgeträumt.

So war dieses neue Reich nicht auf der Woge einer mächtigen Volksbewegung zustande gekommen, sondern ganz »von oben« her, als eine Meisterleistung der alten Kabinettspolitik und auf den Schlachtfeldern dreier großer Kriege. Die Feier der Reimsgründung und Kaiserproklamation im Schlosse Ludwigs XIV. hatte dementsprechend einen ganz militärischen Zuschnitt, der auch durch die Mitwirkung der Kirche keine zivile Milderung erfuhr". Der spätrömische Rechtssatz »exercitus facit imperatorem- (das Heer macht den Imperator) war leitend, wenn man bedenkt, daß das fehlende Volk offenbar in den Abordnungen der Regimenter hinreichend vertreten zu sein schien. »Das alles wirkte symbolisch, wie auch der erste huldigende Zuruf aus dem Munde des Großherzogs von Baden ... die nationale Idee, mit ihrem Glauben und ihrem Ethos, erschien zurückgedrängt von den Männern der Tat. Sie kam an diesem Tage so wenig zu Worte wie sie in den kurzen Beratungen des Reichstages einen vollen Ausdruck fand".«

Dieser 1870er Nationalismus war kein organisch gewachsenes Gebilde, sondern das Ergebnis eines realpolitischen Kompromisses des großbürgerlichen Liberalismus. Man hat

4. Vgl. Die große Politik der europäischen Kabinette. Pohr, Akten des Ausw. Amtes, 1922, Bd. 1, S. 161.
5. Vgl. Th. Toeche-Mittler: D,e Kaiserproklamauon in Versailles. 1896, S. 241f.
6. H. Oncken: Das Deutsche Reich und die Vorgeschichte des Weltkrieges, Bd. 1. 1933, S. 114.

in Analogie zu 1813 von den Ideen von 1870 sprechen wollen; falls es solche überhaupt geben sollte, so konnten sie nur in der politischen Leistung Bismarcks verkörpert sein, der das »Volk« dankbar und enthusiastisch zujubelte. Nationalismus, das hieß nach 1871 die Anerkennung dessen, was geschehen war, Vertrauen in die Staatsleitung. vor allem auf seine militärischen Machtmittel. So haftete diesem Nationalismus bei aller pathetischen Lautstärke etwas Subalternes an, etwas von einer aktiven Gehorsamsgesinnung, die sich in Haus und Schule bewährte, im öffentlichen Leben keine eigenen Wege ging und zu Kaisers Geburtstag, am Sedantag und – zum Reformationsfest seine Feststunden erlebte. Denn dieser bürgerliche Nationalismus war auf seine Weise auch protestantisch, Die Linie von Luther zu Bismarck bezeidinete den providentiellen Gesdiichtsweg der Deutschen, der in Worms 1521 begonnen hatte und in Versailles 1871 zum Abschluß gekommen war. Der »Kulturkampf« hatte dieser nationalen Gesdiidits-theologie noch weiteren Auftrieb gegeben, und das Lutherjahr 1883 wurde fast zu einem nationalen Ereignis". Damit wird schon ein weiteres Moment dieses Reimspatriotismus sichtbar. Die Reimsgründung von 1871 hat nicht die historischen konfessionellen Gegensätze zu überwinden vermocht, sondern sie zunächst - vor allem durch die militärischen Entscheidungen von 1866 - vertieft. Mit der Gründung der Zentrumspartei fanden alle Geister des Widerspruchs, bis zu den Polen und Elsaß-Lothringern hin, ihre parlarnentarisdie Organisation, deren Einflüsse bis in die Nähe des Thrones reichten und die sich besonders durch das anstachelnde Erlebnis des Kulturkampfes dem unitarischen Zuge der Reimspolitik und der Konzeption Bismarcks auf der ganzen Linie entgegenwarfen. - Abseits des bürgerlichen Nationalismus standen aber auch jene Schichten des Volkes, die durch den sozialen Umbildungsprozeß zum Industrieproletariat abgesunken waren und in dem neuen Reich auch nur einen Klassenstaat zu sehen vermochten, der in seiner gesellsdiaftlichen Struktur wie in seiner Gesetzgebung vornehmlich den oberen Schichten Möglichkeiten des wirtsdiafllichen, politischen und kulturellen Vorteils bot. Wie immer die Ursprünge der politischen Organisation des vierten Standes gewesen sein mögen - allein von einem Werk geschickter Demagogen wird man nicht sprechen dürfen –, feststeht, daß erst das zweischneidige Kampfmittel des Sozialistengesetzes die Arbeitermassen in eine tiefe Entfremdung vom Staat und von der Nation hineingetrieben und das Klassenbewußtsein des Proletariats im Sinne des Marxismus gefördert hat".

Fragt man aber, welche Entwicklung das nationale Selbstbewußtsein derer nehmen sollte, die zu den Entscheidungen von 1871 freudigen Herzens ja gesagt hatten, so stößt man auf eine Reihe schwerer Hindernisse. Denn mit Gehorsamsgesinnung, Staatstreue und rhetorischen Feiertagsakklamationen konnte sich eine Generation, die in verantwortlieh schaffender Arbeit am Gesamtleben des Volkes Anteil hatte, auf die Dauer nicht zufriedengeben. Gewiß bot das demokratische Wahlrecht den Parteien, die im Reichstag die Regierungspolitik stützten, ein breites Betätigungsfeld. Aber abgesehen davon, daß

7. Vgl. u, a. H. *v*, Treitschke: Luther und die deutsche Nation, 1883 (Hist, u. pol. Aufsätze, Bd. IV); dazu: K. Kupisch: H. v. Treitsdike, In: Von Luther zu Bismarck, 1949.
8. Vgl, H. Oncken: Lassalle. 1923, S. 513ff.; K. Kupisch: Der einsame Weg des deutsdien Arbeiters und die Kirche des bürgerlichen Zeitalters. In: Monatshefte f. ev, Kirchengeschichte des Rheinlandes, 1954, *11/12.*

die Kompetenzen des Reichstages – vor allem, was die Außenpolitik anging" - sehr begrenzt waren, ist Bismarck bekanntlich selbst mit den regierungstreuen Parteien so souverän umgegangen wie ein Heerführer mit den ihm unterstellten Truppenverbänden. Die politische Erfahrung und die kurzen und einseitigen Traditionen der parlamentarischen Körperschaften reichten nicht aus, um diesem rücksichtslosen Schachspiel auch mit verfassungsrechtlich gesicherten Mitteln entgegenzuwirken. Die Heranbildung eines politischen Führerkorps lag außerhalb von Bismarcks Blickfeld. Dabei besaßen die politischen Parteien damals noch eine große Reihe befähigter Köpfe, die bildungswillig und bildungsfähig waren, weil sie sich im Strom der Entwicklung mitgezogen und mitgehoben fühlten. Bekanntlich hat Bismarck im Jahre 1877, kurz bevor er von seinem vorübergehend liberalen Kurs wieder in eine konservative und streng gouvernementale Richtung zurückschwenkte, für einen Augenblick daran gedacht, die Parteien in die politische Mitverantwortung hineinzuziehen, als er Bennigsen, den Führer der Nationalliberalen, für das Finanzministerium zu gewinnen suchte. Aber keineswegs sollte das den übergang zu einem parlamentarischen System nach westlichem Muster bedeuten. Eine Abhängigkeit von Parteien hätte Bismarck nie ertragen. Mit Bennigsen wollte er nur den rechten Flügel der Nationalliberalen für seine Reformpolitik gewinnen. Es waren also rein taktische Gründe. Es ist daher verständlich, daß sich Bennigsen diesem Ruf versagte. Er wollte nicht als einziger Liberaler einem überwiegend konservativen Ministerium angehören. So wurde das Jahr 1878 auch zu einer Wende im Verhältnis der bisher staatstragenden Parteien zur Regierung. Das in der Ungunst unserer mitteleuropäischen Lage begründete Autoritätsbedürfnis wirkte sich verhängnisvoll aus. Was jetzt eintrat - und Bismarck hat es in den letzten Jahren seiner Kanzlerschaft bis zu seinem Sturz zu spüren bekommen -, war eine schwankende Unzufriedenheit und eine kleinkrämerische, oft intrigante Kritik, auf deren Boden sich selbst die Elemente einer echten, zielsicheren politischen Opposition nicht entwickeln konnten. Die Regierung schien das wenig zu kümmern. Sie vertraute auf die beiden Hauptträger der Staatsmadrt, Heer und Beamtenrum. die sich fest in ihrer Hand befanden und jedem unerwünschten politischen Einfluß entzogen waren.

So war es ganz ausgeschlossen, daß das deutsche Bürgertum nach dem Idealbild der englischen gentry im Bismardereiche zu einer politischen Mitverantwortung heranwachsen konnte.

H.

Kein Wunder, wenn der nationale Impetus sich nun einen Ausweg suchte, auf dem die bislang gebändigte pathetische Deklamationsstimmung alle Fesseln abwarf und - wie es die Gunst der Stunde bot - mit demagogischer Kraft die Gemüter wachrüttelte. Etwas von diesen noch schlummernden Möglichkeiten ist Bismarck selber noch entgegengetreten, als durch die Unternehmungslust der hanseatischen Großkaufleute die Frage des Erwerbs

9. Bezeichnend für die Vorsicht der regierungsfreundlichen Parteien mag folgendes Beispiel sein: Während der Zuspitzung der orientalischen Krisis von 1878 bestand die Absicht, im Reimstag eine Anfrage an die Regierung mit der Bitte um Aufklärung zu richten. Doch hielten es die Antragsteller für geraten, vorher bei Bismarck vertraulich vorzufühlen, ob ihm eine derartige Interpellation nicht ungelegen käme.

von Kolonien akut wurde. In der Reichsverfassung (Art. 4) hatte sich das Reich die Regelung der Kolonialfrage vorbehalten. Bismarcks langes Zögern, darauf einzugehen, ist bekannt. Schließlich hat er doch angesichts der Tatsachen und der außenpolitischen Lage nachgegeben. Wenn das Reich jetzt langsam zu einer eigenen Kolonialpolitik überging - übrigens unter weitgehender Opposition und Verständnislosigkeit des Reichstages -, so war doch mit der Gründung des deutschen Kolonialvereins (1882) eine Möglichkeit geschaffen, durch Werbung für den kolonialen Gedanken das deutsche Volk für eine nationale Aufgabe zu begeistern. Und man denke in diesem Zusammenhang nur an die umstrittene, gewiß nicht fehlerfreie Persönlichkeit eines Carl Peters, der mit seiner Willenskraft an die Eroberergestalten der ersten Entdeckerzeit erinnert, angestachelt durch das Beispiel Englands, dessen politische Ziele ihm auch für die deutsche Welt aktuell zu sein schienen'v. Carl Peters gehörte zu den Mitbegründern des »Alldeutschen Verbandes«, dessen Tätigkeit am meisten dazu beigetragen hat, das eingedämmte Nationalbewußtsein der Deutschen in Bewegung zu bringen.

Die Anfänge der alldeutschen Propaganda reichen in die Monate unmittelbar nach Bismarcks Entlassung zurück. Als damals die Reichsregierung das Helgolandabkommen ankündigte-t, erregte das heftigsten Widerspruch bei den Kolonialfreunden. Ein in der Presse veröffentlichter Aufruf enthielt die Forderung, daß »das deutsche Volk sich einmütig erheben und erklären solle, daß dieser Vertrag unannehmbar ist«, Der Reichstag möge eine Massenpetition einbringen, die das Ziel habe, den Vertrag zu zerreißen. »Wir sind bereit« - so schloß der Aufruf -, »auf den Ruf unseres Kaisers in Reih' und Glied zu treten und uns stumm und gehorsam den feindlichen Geschossen entgegenführen zu lassen; aber wir können dafür auch verlangen, daß uns ein Preis zufalle, der des Opfers wert ist, und dieser Preis ist: einem Herrenvolk anzugehören, das seinen Anteil an der Welt sich selber nimmt und nicht von der Gnade und dem Wohlwollen eines anderen Volkes zu empfangen sucht. *Deutschland, wach auf!«* - Ein derartiger Ton war neu in Deutschland, und der aufgebrachte Mut findet seine Erklärung zunächst nur darin, daß die Verfasser des Aufrufs vier in Zürich, also im Ausland lebende Reichsdeutsche waren. Bemerkenswert ist jedoch, daß in dem Text schon das Vokabular auftauchte - vom »Herrenvolk« bis zum Weckruf am Schluß -, das in der nationalistischen Propaganda

10. Vgl. Carl Peters: England und die Engländer, (1904) 1913.

11. Die Entwicklung der Kolonien hatte, namentlich in Ostafrika. große Schwierigkeiten mit sidi gebracht. Nicht nur mußten ungeheure Geldmittel aufgebracht werden, um die Gebiete nutzbringend zu machen, es zeigte sich auch, daß die äußeren Machtmittel nicht ausreichten, um das Innere der Gebiete, ohne auf heftigen Widerstand der Eingeborenen zu stoßen, zu erschließen. Die fehlende Erfahrung hatte außerdem zu manchen schweren Mißgriffen geführt, so daß die Deutsch-Ostafrikanische Gesellschaft sich außerstande sah, der Schwierigkeiten ohne Reichshilfe Herr zu werden. Als 1888 ein großer Aufstand ausbrach, bei dem ganz Ostafrika bis auf einige Küstenorte, die im Bereich der deutschen Kriegsschiffe lagen, verlorenging. wurde Wissmann zum Reichskommissar ernannt, um mit Waffengewalt die Ruhe wieder herzustellen. Dazu kam der nach der Nichterneuerung des Rückversicherungsvertrages auch auf diesen Uberseepositionen liegende Druck des Auslandes, so daß die Regierung eine Verständigung mit England als notwendig erachtete. Indem Deutschland durch Verzicht auf das Protektorat über Witu und das Von Peters eroberte Uganda England den Weg zu den Nilquellen freigab und ihm auch den geplanten Erwerb Sansibars überließ, behielt es nur die Küste von Deutsch-Ostafrika und erhielt dazu die strategisch wichtige Nordseeinsel Helgoland, die England seit 1807 als Seestation in Besitz hatte.

nach 1918 den Köpfen systematisch eingehämmert wurde. Dieser Aufruf war der Anfang der alldeutschen Bewegung, die als Organisation allerdings erst 1894 ins Leben trat, deren Vorbereitung jedoch schon unmittelbar nach jener Presseerklärung von dem damals 25jährigen Alfred Hugenberg »ohne Furcht und Scheu vor der Regierung oder den Parteileitern« betrieben wurde.

Eine Geschichte des »Alldeutschen Verbandesets hätte deutlich zu machen, wie diese überparteiliche Organisation schrittweise zu einer weitreichenden, auf eine Durchsäuerung des ganzen Volkslebens drängenden Bewegung wurde, die nicht so sehr durch die Zahl ihrer Mitglieder als durch die Methode ihrer Propaganda und die Taktik ihrer Einflußnahmen zu einer wirksamen Macht wurde. Allein wenn man bedenkt, daß die führenden Männer zugleich leitende Stellen in den besonders im bürgerlichen Mittelstand verankerten Organisationen (Flottenverein, Wehrverein, Kolonialgesellschaft, Reichsverband gegen die Sozialdemokratie, Böhmische deutsche Arbeiterpartei usw.) hatten, so erhellt daraus die mögliche Breitenwirkung. Dazu kam nach 1923 die Verbindung mit der Deutschnationalen Volkspartei (durch Alfred Hugenberg und Paul Bang), dem Deutschvölkischen Schutz- und Trutzbund. dem Verein für das Deutschtum im Ausland, dem Ostmarkenverein und dem Deutschbund. Der führende Kopf des Verbandes wurde seit 1908 Heinrich Class, der namentlich durch seine unter dem Pseudonym Einhart veröffentlichte Deutsche Geschichte breitere nationale Kreise erreicht hat. Es ist richtig, daß der unmittelbare Einfluß auf die Regierungspolitik bis 1917 gering war. Auch im Reichstage war wenig vom Alldeutschturn zu spüren, obwohl eine Reihe von Mitgliedern der verschiedensten Parteien dem Verbande angehörtes. Auch die Verbindung zum Großkapital war bis 1914 gering. Zu den »Geschäftsleuten« gehörten fast nur Einzelhändler, Verleger, Bankangestellte und andere kleinere Kaufleute. überraschend hoch war der Anteil der Angehörigen lehrender Berufe, etwa 36 %, darunter 57 % Professoren--.

Aber uns interessieren hier nicht so sehr die organisatorische Entwicklung des Verbandes wie die inneren Momente dieses Nationalismus, gleichsam sein geistiges Gesicht. Heinrich Class, der langjährige Führer des Verbandes, hat in seinen Lebenserinnerungen betont, von welcher Bedeutung *Treitschke* für ihn gewesen ist. Nun unterliegt es gar keinem Zweifel, daß Treitschke seit den achtziger Jahren zunehmend auf die deutsche gebildete öffentlichkeit gewirkt hat und daß seine Werke und Aufsätze in den deutschen Bürgerhäusern vor 1914 weithin zu finden waren. Vor allem hat ein großer Teil der studentischen Jugend in ihm ihren Sprecher erblickt, und in einer neueren Schrift über »Propheten ihrer Völker« wird er geradezu als der nationale Prophet unseres Volkes dargestelltw, Wer einen empfänglichen Sinn für heroische Geschichtsschreibung hat, wird

12. Vgl. Alfred Kruck: Geschichte des Alldeutschen Verbandes 1890-1933, 1954; hier auch die zitierten Sätze des vorerwähnten Aufrufes der vier Züricher Reichsdeutschen, S. 7.
13. Bis 1914 gehörten 60 Reichstagsabgeordnete dem Verbande an (dazu eine Reihe von Mitgliedern des preußischen Abgeordnetenhauses), u, a. auch der Führer der Nationalliberalen, Bassermann, und der junge Gustav Stresemann.
14. Kruck, a.a.O., S. 18.
15. Hans Kohn: Propheten ihrer Völker - Studien zum Nationalismus des 19. Jahrhunderts. Sammlung Dalp, Bd. 47, 1948.

auch gar nicht leugnen können, von welcher Anziehungskraft die Darstellungskunst dieses großen Meisters der Historie ist. Man wird bei der Lektüre seiner Bücher unmittelbar mithineingerissen in das Geschehen, und auch an den Stellen, wo diesem genialen Wortkünstler die zartesten Töne gelingen, wo er von den erhabensten Schöpfungen des deutschen Geistes und der deutschen Seele spricht, glaubt das Ohr des Lesers in der Ferne den verhaltenen Trommelwirbel und den Marschrhythmus eines großen Volkes und eines großen Reiches zu vernehmenw, Und nun finden sich bei dem Politiker Treitsdike auch schon jene später so eifrig propagierten Vorstellungen vom »Lebensraume-? und die Losung, daß die Juden unser Unglück seien. Trotzdem, und obwohl die nachhaltigen Wirkungen Treitschkes keineswegs unterschätzt werden sollen, gehörte er doch mit seinem Denken und Fühlen einer Generation an, die noch um die Herkunft ihrer geistigen Existenz wußte.

Man mag sich freilich mit Recht Gedanken darüber machen, inwieweit dieses idealistische Erbe überhaupt noch eine Substanz bildende Kraft besaß und ob nicht auch in dem großen deutschen Geisteswehen der klassischen Epoche schon die Voraussetzungen für die spätere sinkende Entwicklung vorhanden waren. Wir sind rückblickend wohl wesentlich illusionsloser hinsichtlich dessen, was der Mensch aus sich an Humanität gegenüber den dämonischen Lebensmächten aufzubieten vermag.

Aber dieser aggressive neudeutsche Nationalismus besaß diesen Kultur- und Bildungsidealismus der vorangegangenen Generation doch nur noch als eine dekorative Rückwand. Der Realismus der Bismarckepoche hatte sich längst verschmolzen mit einem aus der darwinistischen Biologie aufgestiegenen Materialismus. Der spätere Friedrich Engels hatte ihn schon in seinem »Anti-Dühring« vertreten und für die marxistische Klassenkampfideologie fruchtbar zu machen versucht. Popularisiert und vergröbert konnte man diese Ansichten um die Jahrhundertwende in jeder sozialdemokratischen Freidenkerversammlung antreffen.

Aber dieser Materialismus war nun nicht nur das Reservat der »gott- und vaterlandslosen Gesellen«, auf der sogenannten »höheren« Ebene der bürgerlichen Diesseitsgesinnung war er genauso zu Hause. Die fortschreitende Industrialisierung, der geradezu märchenhafte Wohlstand und ein fast unerschütterliches Sicherheitsgefühl befestigten den Glauben an die diesseitigen Werte. Die anschwellenden ökonomischen Energien hatten einen neuen deutschen Menschentypus geschaffen, der auch die Begründungen seiner nationalen Forderungen dem materialistischen Zeitgeist verdankte. Die Theorie vom Kampf ums Dasein, von der Auswahl der Besten und Widerstandsfähigsten (innerhalb einer gesunden Rasse), ein banaler Positivismus, der mit dem relativistischen Glauben an die Zwangsläufigkeit der Geschichte auch die Schicksalhaftigkeit des Krieges

16. Vgl. K. Kupisch: H. *v*, Treitschke, a.a.O., S. 52.

17. »Es hängt doch die ganze Stellung Deutschlands davon ab, wie viele Millionen Menschen in Zukunft deutsch sprechen werden«, heißt es in den aus dem Nachlaß herausgegebenen Vorlesungen über Politik (1899), Bd. 1, S. 123. Die Wirkung von Treitschkes Auseinandersetzung mit dem modernen Judentum (vgl. »Deutsche Kämpfe«, Schriften zur Tagespolitik, Neue Folge, 1896, passim) hat bekanntlich im Zusammenwirken mit der Agitation Stoeckers zur Gründung des »Vereins deutscher Studenten« geführt, dem auch zahlreiche deutsche Theologen beigetreten sind.

betonte, war die »Metaphysik« dieses neudeutschen Nationalismusw. Waren die Konsequenzen dieses Redens und Handeins auch nicht jedem der alldeutschen Heißsporne bewußt, so besaß ihr siegesbewußter Machtdrang seine Wurzeln doch in dem Erdreich einer ganz auf die Kräfte der biologischen Substanzen vertrauenden Gesinnung. Die ideale sittliche Fundamentierung des Staates war nur Beiwerk, das man achtlos beiseite warf, wenn es dem brutalen Nationalstolz hinderlich wurde.

Aber war nicht schließlich dieses ganze Zeitalter des Imperialismus von einem illusionslosen Macht- und Gewinnstreben erfüllt? Der Wettbewerb der großen Nationen ging um die sichersten wirtschaftlichen Weideplätze, begleitet von einem hemmungslosen Aufrüsten zur See und zu Lande. Wer hier nicht irgendwie das Rad der Entwicklung an einer Stelle zu fassen bekam, lief Gefahr, erbarmungslos überrannt zu werden. In den Methoden war man nicht wählerisch. Die Erde war so gut wie verteilt. Also kam es darauf an, mit neuen imperialistischen Mitteln arn Kampf teilzunehmen, das heißt, nicht nur mit den üblichen machtpolitischen und wirtschaftlichen Waffen, sondern mit den Finessen einer abgewogenen Vertrags- und Paktdiplomatie und schließlich auch mit der ganzen Rüstung kultureller und moralischer Vitalität, um auf diese Weise alle Lebenswerte zu Bestandteilen der Macht werden zu lassen. Deutschland konnte in diesem gigantischen Spiel um das künftige Antlitz der Erde gewiß nicht abseits stehen. Aber wie mußte diese ins Weltpolitische gehende Aktivität auf die Gemüter des deutschen Menschen wirken, dem sich ein neuer Horizont weltweiter Lebensluft zu öffnen schien?

Damals hat sich auch der junge, hochbegabte Max Weber für kurze Zeit den Alldeutschen angeschlossen und in seiner berühmten Freiburger Antrittsrede über »Nationalstaat und Volkswirtschaftspolitik« den imperialen Gedanken vertreten. Weber hat bekanntlich am nachhaltigsten auf Friedrich Naumann gewirkt und dessen übergang von den evangelisdi-sozialen Ausgangsstellungen zur Akzeption einer aktiven WeItwirtschaftspolitik mitgefördertw.

Freilich unterschied sich der um Naumann gescharte Kreis allein schon durch die Disziplinierthеit der Gedanken und die demokratische Grundkonzeption von der lärmenden Agitation der Alldeutschen. Aber es bleibt doch bedauerlich, daß er von einer ursprünglich unrichtigen und daher auch nicht zu praktizierenden Anwendung des Evangeliums Jesu auf das politische und soziale Leben her, überhaupt zu einem Verzicht politischer Verantwortung aus dem Evangelium kam.

Das deutsche Volk ist 1914 in den Krieg gezogen mit der Überzeugung, daß es allein seinen bedrohten Heimatboden zu verteidigen habe. Die Hochstimmung der ersten Kriegsmonate war bei allen kräftigen, vielleicht auch allzu kräftigen Worten von keinerlei Eroberungsgesinnung getragen. Und auch seitens der amtlichen Reimsleitung ist kein Kriegszielprogramm entwickelt worden. Erst der Fortgang des Krieges, namentlich im Osten, führte zu Maßnahmen, etwa hinsichtlich der Zukunft Polens, die aber sämtlich

18. VgI. die knappe Charakteristik bei G. Ritter: Europa und die deutsche Frage, 1948, S. 145. Es ist immerhin bemerkenswert, daß auch der Zoologe Ernst Haeckel (dessen »Welträtsel. die Sozialisten so enthusiasmierte) dem Alldeutsdien Verbande angehörte.
19. VgI. R. Nürnberger: Imperialismus, Sozialismus und Christentum bei Friedridi Naumann. In: Hisr, Zeitsdir., Bd. 170, 1950, S. 525-548; ferner Th. Heuss: Friedrich Naumann, (1937) '1949, S. 119ff.

einen vorläufigen Charakter trugen, wenn sie auch politisch nicht immer geschickt waren, weil wesentlich militärische Gesichtspunkte das politische Urteil bestimmten.

Erst der Sturz Bethmann-Hollwegs im Krisenjahr 1917 hat der nationalistischen Kriegszielpropaganda Raum gegeben. Aber diese Wende ist auch noch in einer anderen Hinsicht von Bedeutung gewesen. Mag der bisherige Kanzler der Situation nicht gewachsen gewesen sein, die Methoden seiner Beseitigung, das intrigante Spiel, durch das die Oberste Heeresleitung ihn in ihre Schußlinie brachte, machten das Sinken der alten bismarckischen Staatsräson deutlich. Damals, nicht erst am 9. November 1918, ist die Abdikation des Kaisers eingeleitet, dem souveränen Rechtsstaat der Todesstoß versetzt worden. Das Ganze war ein Sieg des militärischen Chauvinismus. - Mit der Gründung der Deutschen Vaterlandspartei (am Sedantag in Königsberg), unter dem Vorsitz des Großadmirals Tirpitz, und dem Zusammenschluß aller alldeutschen Verbände schien ein Ziel erreicht zu sein, das im Grunde den Weg in das Verderben öffnete. Wenige Tage vor dem gleichfalls von der Obersten Heeresleitung geförderten Sturz des unglücklichen Kanzlers Michaelis entwickelte Class Ludendorff seine Diktaturpläne. Für sein stilles »Kabinett in Feldgraue, das er in 24 Stunden aufstellen zu können versprach, hatte er auch schon eine Namensliste bereit, auf der Alfred Hugenberg für die Aufgaben der Gesamtpolitik und für Wirtschaftsfragen vorgesehen war. Ludendorff zeigte sich nicht abgeneigt, aber es war im Grunde wohl der Ehrgeiz, sich die eigene Machtstellung nicht durch einen politischen »Generalstab« begrenzen zu lassen, was denn doch dazu führte, daß der alldeutsche Vorschlag nicht zur Verwirklichung kam. Unmittelbar nach der Entlassung Ludendorffs (26. Oktober 1918) wurde an Hindenburg noch einmal der Vorschlag herangetragen, Class als politischen Berater an seine Seite zu berufen. Aber offenbar war man in der Obersten Heeresleitung schon entschlossen, die Verantwortung für den nicht mehr aufzuhaltenden Zusammenbruch nach einer ganz anderen Richtung hin loszuwerden.

IH.

Es ist lange und viel darüber gesprochen worden, ob die Deutschen überhaupt befähigt wären, eine demokratische Staatsordnung herzustellen und zu bewahren. Es käme bei allem guten Willen doch immer etwas Autoritäres heraus. Demgegenüber ist zunächst zu sagen, daß die Deutschen nicht mehr und nicht weniger als andere Völker eine Eignung für demokratisches Wesen besitzen. Aber wir haben im Gegensatz zu anderen Ländern die Schönheiten und Segnungen der Demokratie immer nur in Zeiten des Unglücks und des nationalen Niedergangs kennenlernen dürfen. Ein Staatsaufbau aus dem Zusammenbruch sieht sich aus der Perspektive des Siegers immer anders an als aus der des Besiegten. So wäre es im November 1918 ohne Mühe möglich gewesen, Deutschland in einen bolschewistischen Rätestaat zu verwandeln. Daß das nicht geschah - und zwar zum Heile auch der westlichen Siegermächte! -, daß die Deutschen sich zur ganz unpopulären parlamentarisch-demokratischen Republik bekannten, ohne Hilfe von außen der kommunistischen Gefahr Herr wurden, aber auch 1920 im Kapp-Putsch dem ersten verführerischen Versuch einer Rechtsrevolution erfolgreich auswichen, das spricht doch nicht gegen ihre

Eignung für demokratische Ordnungenw, Allerdings war die junge werdende Republik von Anfang an mit den schwersten Hypotheken belastet. Die Rettung ihrer Existenz inmitten der spartakistisch-kommunistischen Unruhen ist nur mit den militärischen Machtmitteln des alten kaiserlichen Heeres ermöglicht worden. Dazu kam der materielle, noch mehr der moralische Druck durch die Unterzeichnung des Versailler Vertrages.

Aber noch viel stärker hat auf das Bewußtsein des deutschen Volkes der Abtritt der Monarchie gewirkt. Hier ist für die Deutschen mehr als nur ein romantisches Symbol verlorengegangen. Der Verlust dieser ein Jahrtausend alten Institution - nicht so sehr die Person des letzten Monarchen! - war von einer ungeheuren seelischen Rückwirkung. Selbst in den Kreisen der Sozialdemokratie empfand man das Bedeutsame dieses Vorganges. Gewiß: auch die nach dem Sturz Napoleons IH. gegründete dritte Republik der Franzosen fand damals nur bei einer Minderheit Anklang und hat erst sehr allmählich und unter manchen innenpolitischen Erschütterungen ihre Festigung gefunden. Aber die Untersmiede zum deutschen Vorgang liegen, ohne daß man sie aufzuzählen braucht, hell zutage. Kein Geringerer als Churchill hat nach dem letzten Weltkriege geschrieben: »Eine weise Politik hätte die Weimarer Republik gekrönt und gefestigt, indem ein konstitutioneller Fürst in der Person eines minderjährigen kaiserlichen Enkels unter einem Regentsdiaflsrat eingesetzt worden wäre. Statt dessen öffnete sich eine gähnende Kluft im nationalen Leben des deutschen Volkes ... Die Weimarer Republik wurde mit all ihren liberalen Dekorationsstücken und Segenssprüchen als etwas durch den Feind Aufgezwungenes empfunden. Sie konnte weder die Treue noch die politische Phantasie des deutsdien Volkes an sich fesselns-.«

Abermals ist es nicht zu einer normalen Entwicklung eines deutschen Nationalbewußtseins gekommen. Was jetzt davon an die öffentlichkeit drang, trug noch viel mehr als das frühere Alldeutschtum die Züge einer Ressentirnentbewegung, aber unter Durchbrechung aller der aus der bürgerlichen Zeit stammenden Formen. Die Generation, die jetzt zu Worte kam, war wesentlich geprägt durch das »Fronterlebnis- oder die Lebensform des Freikorpskämpfers. Beides ging vielfach ineinander über, besaß aber seine Gemeinsamkeit in einer völlig unbärgerlichen Lebensansicht. Die literarische Verfestigung dessen, was damals rauschhaft in den unmittelbar Beteiligten vorging, ist überdies erst sehr viel später erfolgt. Man hat hierfür den Ausdruck »Konservative Revolution- geprägt[22]. Er ist nicht sehr glücklich gewählt, weil der Begriff »konservativ« eine Wertsetzung enthält, die

20. Die Wahlen zur Nationalversammlung 1919 erbrachten bei einem Anstieg der SPD von 34,8% (1912) der Stimmen auf 45,50/0 die alte Mehrheit der Friedensresolution des Reichstages von 1917, ein Zeichen dafür, daß das deutsche Volk allen politischen Abenteuern, mögen sie von links oder von rechts kommen, im Grunde abhold ist.
21. Vgl. Winston S. Churchill: Der zweite Weltkrieg, 1. Band (dr, Auflage), 1949, S. 25. - Leider ist das eine etwas späte Erkenntnis, die man in Churchills früherem Werk über den ersten Weltkrieg (Die Weltkrise 1911-18, Neue Ausg. 1943,2 Bände) nicht antrifft. Damals hatte, wie Churchill jetzt schreibt, »das Vorurteil der Amerikaner gegen Monarchien, dem Lloyd George in keiner Weise entgegenzuwirken suchte, dem besiegten Kaiserreich bewußt werden lassen, daß es als Republik von den Alliierten besser behandelt würde als eine Monarchie«, was sich als eine grandiose Illusion erwies.
22. Vgl. Armin Mohler: Die Konservative Revolution 1918-1932 - Grundriß ihrer Weltanschauung, 1950. - Für die ganze Ideologie dieses Nachkriegsnationalismus wird man immer wieder auf die ersten Bücher von Ernst Jünger hinweisen müssen.

nicht für das Ganze der Bewegung zutrifft. Denn mit dem Schwinden oder doch zumindest Transparentwerden aller bürgerlichen Differenziertheiten der Vorkriegszeit waren auch jene Scheidewände zeitweilig gefallen, die diese Frontgeneration etwa vom Sozialismus trennte. So gab es bisweilen merkwürdige Diskussionen zwischen Nationalisten und Kommunisten. Man fühlte sich zumindest eins in der Ablehnung der westlichen kapitalistischen bürgerlichen Welt, von der Rußland wie Deutschland nichts zu hoffen hatten[23]. Aber waren solche Berührungen, die gelegentlich auch zu direkten Bündnisangeboten führten, auch nur vorübergehender Natur und vornehmlich aus den hektischen Zuständen der revolutionären Pubertätskrisen zwischen 1919 und 1924 zu erklären, so wurde doch in ihnen etwas von den radikalen Tendenzen spürbar, die den Weg zum Totalitarismus geebnet haben. Die Ganzheit des Menschen sollte ergriffen, sein ganzes Sein einem herrischen Generalnenner untergeordnet werden.

Was alle diese Kreise, wenn man von dem Rabaukentum der »ewigen Landsknedite« einmal absieht, beherrschte und wozu seit etwa 1930 auch eine neue Jugendgeneration stieß, war ein Suchen nach Bindung, nach Ganzheit und Einheit, man verabscheute die Analysen und strebte nach möglichst fertigen Synthesen hin, bewegte sich in der Sprache vielfach noch im visionären Stil, aber schon mit dem deutlichen Drang nach Ordnung, Führung, Mannsdiaflsgeistw, Entsprechend hieß es in einem Aufsatz: »Der Kult der großen Worte ist heute nicht mehr am Platze ... Der Weltkrieg war der Dämon, der die Pathetik kurz und klein schlug. *Der Krieg hat keinen Anfang und kein Ende mehr*, der graue Infanterist steht irgendwo inmitten der unübersehbaren Schlammaasen in einem schmutzigen Loch auf dem Sprunge; er ist ein Nichts im grauen und trostlosen Einerlei, das immer so gewesen ist und immer so sein wird - und er ist zugleich Mittelpunkt einer 'großen Souveränität ... *Er ist weder ein Individuum noch eine Gemeinschaft, er ist ein Bestandteil einer Elementargewalt, die über die zerwühlten Felder hin verstreut ist ...*[25]« Das war die Lehre vom ewigen Soldatenrum. Hermann Rauschning, der selber diesen Bewegungen nahestand. hat später - nach seinem Bruch mit Hitler! - von einer» Revolution des Nihilismus« gesprochenes.

Es war die Tragik der Weimarer Republik, daß sie diesem gefährlichen Rausch keine politische Substanz, keine echte politische Aufgabe entgegenzusetzen wußte. Die Phantasielosigkeit der staatstragenden Parteien, engstirnig und ohne einen Hauch von einer kühnen Konzeption, war nicht dazu angetan, die Geistlosigkeit der Rauschhaften und extremen Opponenten zu überbieten. Man traute sich selber kaum etwas zu. Gewiß haben an dem Zusammenbruch der Weimarer Republik viele Umstände mitgewirkts". Aber das

23. Es sei in diesem Zusammenhang nur an die Rede erinnert, die der Kommunist Karl Radek 1923 auf einer Sitzung des Exekutivkomitees in Moskau zu Ehren des von den Franzosen im Ruhrkampf ersdiossenen Leo Schlagecer gehalten hat.
24. Vgl. Eduard Spranger: Fünf Jugendgenerationen 1900-1949. In: Pädagogische Perspektiven, 1951, S. 34ff.
25. Hugo Fischer (Freund von Ernst Jünger) in der von Ernst Niekisch herausgegebenen ZeitschriA: »Widerstande, Januar 1934, S. 6-11 (Mohler, a.a.O., S. 47).
26. H. Rausdming: Die Revolution des Nihilismus. Kulisse und Wirklimkeit im Dritten Reich, 1938; Konservative Revolution. Versuch und Bruch mit Hitler, 1941.
27. Vgl, Kar! Dietrich Bracher: Die Auflösung der Weimarer Republik, 1955.

Verhängnisvollste war wohl, daß ihre Vertreter trotz allen Drucks von außen und innen selber keine tragende Idee mehr besaßen, daß die herrschende Parteibucharistokratie sich in einem fortschreitenden Substanzzerfall befand und schließlich zufrieden war, wenn man von ihr nicht mehr an tätiger Verantwortung verlangte, als sie zu übernehmen vermochte. So ging die Handlungsvollmacht schon 1932 in die Hände derer über, die selbst den winzigsten Tropfen demokratischen öles verachteten.

Das eigentlich Dämonische dieser Entwicklung war jedoch der Zusammenfall der rauschhaften, diffusen »konservativen« Revolution mit den Tendenzen der älteren alldeutschen Bewegung, wie sie nun vor allem in der von Alfred Hugenberg geführten Deutschnationalen Volkspartei und den Propagandamöglichkeiten (Presse, Film) des Konzerngewaltigen zur Wirkung kam[28]. Derjenige, der sie alle überspielte, war jedoch Adolf Hitler. Er hat die Erbschaft der Alldeutschen angetreten und mit seiner geschickten Agitation das kranke, gereizte Nationalgefühl der Deutschen zu einer gewaltigen Ressentimentbewegung angefacht. Indem er die »konservativen« Gedankenreihen der Unruhigen und Gläubigen verächtlich beiseite warf, nachdem sie ihren Dienst getan hatten, unterwarf er sich ein weltanschaulich ausgelaugtes, vielfach zerrissenes, enttäuschtes, nach Sicherheit verlangendes Volk. So hat er den Sieg des nationalistischen Totalitarismus vollendet.

IV.

In der vorstehenden Darstellung des modernen Nationalismus in Deutschland handelte es sich nicht um eine geistesgeschichtliche Analyse. Für diese liegen genug Abhandlungen vor[29]. Vielmehr ging es darum, deutlich zu machen, daß die besondere Gestalt, die der Nationalismus in der modernen deutschen Gesellschaft gefunden hat, weithin den Charakter einer Ressentimentbewegung besaß. Die Ursache ist eine sozial-politische, die natürlich nicht zu trennen ist von geistigen Strömungen, aber sich doch daraus erklärt, daß das zur Mündigkeit aufstrebende deutsche Bürgertum in seinem Staatswesen nicht den entsprechenden politischen Betätigungsraum fand. Eine Paralle1erscheinung findet sich in der Entwicklung der deutschen Arbeiterbewegung, die auch, im Verhältnis zur Entwicklung in den anderen Industriestaaten, einen singulären Verlauf genommen hat. Daß der doktrinäre Marxismus in der deutschen Sozialdemokratie zu einer so eigentümlichen Weltanschauungsmacht werden konnte, hängt, wie jedermann weiß, gar nicht damit zusammen, daß die materiellen Lebensbedingungen des deutschen Arbeiters besonders schlecht waren - sie waren in anderen Ländern viel schlechter -, sondern weil auch hier eine aufstrebende Klasse von der politischen Mitverantwortung abgeriegelt war. Wie stark das Bedürfnis, die heimliche Sehnsucht nach echten politischen Aufgaben auch in der deutschen Sozialdemokratie lebendig war, beweisen zahllose Reden der sozialistischen Führer, nicht zuletzt die Bebels, beweist - trotz aller Einschränkungen, die hier zu machen

28. Ober die Wirksamkeit des Alldeutschen Verbandes in der Weimarer Republik, die Fühlungnahme des Verbandsführers mit Hitler vgl. Krude, a.a.O.
29. Vgl. R. Wittram: Nationalismus und Säkularisation, 1949.

sind - der 4. August 1914. Dabei lagen die Verhältnisse im Bürgertum natürlich viel günstiger. Aber die lange politische Unfertigkeit hat sich auch hier bitter gerächt.

Aber kein Lebensbereich eines Volkes existiert isoliert für sich. Daß der Nationalismus in seinen Frühformen im vorigen Jahrhundert sich so eng mit religiösen, christlichen Motiven verschmolzen hat, so daß es geradezu selbstverständlich wurde, daß christliche und deutschnationale Gesinnung eins sind, daß zum Christsein auch ein bestimmtes staatliches und politisch-gesellschaftliches Ordnungsdenken gehört, weist auf eine andere, nicht minder schwerwiegende Tatsache hin. Unserer politischen Unfertigkeit entsprach auch eine kirchliche. Es wäre hier nun viel zu sagen über den eigentümlichen Weg, den die protestantischen Kirchenbildungen bei uns in Deutschland genommen haben, wie die MonopolsteIlung der mit den partikularen Obrigkeiten eng verknüpften Landeskirchen eine dem politischen Bereich entsprechende Gehorsamsgesinnung erzeugt hat, die namentlich in den geistlich ausgedörrten altpreußischen Provinzen, aber auch in den eigentlichen Kernlanden der Reformation, zu einer rationalen Erstarrung des Glaubens geführt hat. Unsere gesellschaftlich-soziale Rückständigkeit war nur das säkulare Gegenstück zu der kirchlichen. In eine sich wandelnde, vom technischen und sozialen Fortschritt mitgerissene Welt sind wir mit einem Bündel ungelöster Fragen unserer kirchlichen Existenz geschritten, die heute noch nicht bewältigt sind. Gewohnt, auch kirchlich alles »von oben« zu empfangen, mußte diese tradierte Kirchenfrömmigkeit ins Gleiten kommen, als der Prozeß der sozialen und nationalen Umwälzung einsetzte. Was man in orthodox-konservativen Kreisen oft als den »Abfall« des Volkes bezeichnete - gewiß ein säkularer und die gesamte europäische Menschheit ergreifender Vorgang -, nahm bei uns deshalb so radikale Züge an, weil die sogenannten »erhaltenden« Kräfte sich der neuen Lage gegenüber völlig hilflos zeigten. Und bezeichnenderweise hat dieser »Abfall« zuerst im gebildeten Bürgertum Platz gegriffen. Vollends mußte das deutlich werden, als nach der Katastrophe des ersten Weltkrieges die alten Ordnungsmächte selber zum Einsturz kamen. Daß damals - und wiederum vornehmlich in den ostelbischen Gebieten - ein seltsamer Pfarrernationalismus ins Kraut schoß, der unter der wie eine Drohung klingenden Losung »der alte *Gott* lebt noch!« das demokratische Lamm geißelte und sich rhetorisch auf nationalen Männertreffen und in sogenannten »Feldgottesdiensren« auslebte, war doch eine Krankheitserscheinung, die 1933 ihre bösen Folgen zeigte.

Ist das alles heute *geistlich* überwunden? Das ist die entscheidende Frage. Oder verbirgt sich ein wuchernder Rest unter modernen Ideologien, im Stile einer neuen politischen Verkrampfung? Das zu Tode geredete Wort vom Wächteramt der Kirche war gewiß schon viel zu bombastisch in der Formulierung. Die Aufgabe ist viel schlichter, aber auch viel schwerer. Die gebotene Wachsamkeit hätte nämlich darin sich zu zeigen, daß unsere Kirchen sich in *mündige Gemeinden* verwandeln. Vielleicht wäre das der auch christlich legitime Anfang zu einer wirklichen politischen Verantwortung aus dem Glauben.

Prof. Dr. K. Kupisch *Berlin* W *30, Fuggerstr. 34*

Kirche und nationale Interessen vom griechisch-orthodoxen Standpunkt aus

VON HAMILCAR S. ALIVISATOS

Durch das Zypern-Problem ist in internationalen kirchlichen Kreisen die alte Frage wieder brennend geworden, in welchem Maße die Kirche zur Hüterin der Interessen einer Nation berufen ist. Um diese Frage beantworten zu können, wird man zunächst einen kurzen geschichtlichen Rückblick vornehmen müssen; es handelt sich nämlich mehr um eine historisch-traditionelle als um eine doktrinäre oder ekklesiologische Frage.

Zuerst wird man sich klarmachen müssen, daß die griechisch-katholische Kirche, besonders im Osten, sich seit dem Beginn der Einwanderung und der Einfälle der verschiedenen asiatischen Stämme in das byzantinische Gebiet in einer durchaus kritischen Lage befunden hat, die ihr Wesen und ihre Mission aufs höchste in Gefahr brachte.

In normalen Zeiten und unter normalen Verhältnissen hat die Kirche auf die nationalen und staatlichen Angelegenheiten keinen Einfluß genommen. Hier war der Staat allein zuständig; er war der Hüter der Nation, und die Kirche hat nie in irgendeiner Weise versucht, den Staat und die von ihm angestrebten Ziele zu ersetzen. Die Kirche blieb also durchaus der Aufforderung Jesu treu: "Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist« (Matth. 22, 21). Auch der moralische und geistliche Beistand, den die Kirche dem Staate leistete und den auch der Staat seinerseits von ihr erwartete, nahm nie einen auf bestimmte politische Zwecke ausgerichteten Charakter an. Die dauernde Sorge der Kirche war, ihre Mitglieder zu guten Christen zu erziehen; da diese zu gleicher Zeit Staatsbürger waren, half sie dem Staat nur dazu, bessere Bürger zu erhalten - mehr nicht. Tatsächlich war dies auch der einzige Segen, den der Staat von der Kirche erwartete, ja sogar verlangte.

Dies war in der westlichen Kirche ganz anders; sie hat aus geographischen und historischen Gründen eine ganz andere Richtung eingeschlagen. Aber das gehört nicht zum Thema.

Nun blieb aber auch im Osten die oben erwähnte normale Lage nicht bestehen, nachdem die asiatischen Stämme in das Gebiet des byzantinischen Staates eingerückt waren. Die Kirche hatte in den von ihnen eroberten Gebieten nun nicht mehr einen christlichen Staat vor sich. Infolgedessen nahm nun auch die Entwicklung in bezug auf die Kirche selbst einen ganz besonderen Charakter an: Damit stehen wir nun im Zentrum unserer Frage. Das geknechtete Volk in diesen Gebieten hatte von den Eroberern, sagen wir also: von dem neuen, feindlichen Staat, nichts zu erwarten. Nur die Kirche, soweit sie selbst toleriert wurde, konnte moralisch und religiös für das Volk sorgen. Es war ganz natürlich, daß es unter solchen Umständen die Kirche allein war, die als Zufluchtsort für das unterdrückte Volk diente: Nur dort konnte das Volk ganz heimlich und in absolut vertraulicher Weise seine Klagen gegen die Machthaber aussprechen und mit der Kirchenleitung darüber beraten und von ihr wenigstens ein Trostwort empfangen. So ergab es sich sozusagen von selbst, daß alle nationalen Angelegenheiten in heimlicher Weise unter das Dach der Kirche gebracht und dort gepflegt wurden. Waren die Herrschenden großmütig und die kirchlichen Persönlichkeiten stark und beharrlich genug, so gelang es der Kirche nicht selten, Erleichterungen für das leidende Volk durchzusetzen. Allein die Kirche konnte so etwas erreichen, einfach, weil niemand anders da war, der sich der Sorgen des Volkes annehmen konnte. Oft wurde die Tätigkeit der Kirche vom religiösen auf das soziale Gebiet ausgedehnt (zum Beispiel in der Form der im Dienste der Liebe stehenden Anstalten); in ähnlicher Weise übernahm die Kirche auf dem Gebiete des Schulwesens Aufgaben, die sie vorher nicht wahrgenommen hatte. Den Machthabern war die Zusammenfassung der Verantwortlichkeit auf diesen Gebieten zum Teil recht angenehm. So wurde nicht selten die Kirche mit Privilegien ausgestattet. Zum Beispiel haben die Türken sogar in Konstantinopel und die Araber in Jerusalem der Kirche Privilegien

verliehen und ihre Häupter, die Patriarchen, als Ethnarchen anerkannt. Dies alles kam durchaus den Gläubigen zugute. Ohne Zweifel wurde dadurch aber auch eine jahrhundertelange Tradition geschaffen, nach der die Kirche als die rechtmäßige Hüterin der Interessen der bedrückten Nation allgemein anerkannt wurde.

Diese Tradition hat sich zum Beispiel auch bewährt, als im zweiten Weltkrieg Griechenland von deutschen und italienischen Truppen besetzt wurde. Auch damals hat ja der griechisehe Staat praktisch aufgehört zu existieren. Ganz selbstverständlich blickte nun jeder wieder auf die Kirche, da sie die einzige Institution war, die mit den Machthabern zugunsten des Volkes verhandeln konnte. Kein Mensch kam je auf den Gedanken, daß ein solches Handeln der Kirche so etwas wie eine Einmischung der Kirche in die Politik wäre. Aus der tief im nationalen Herzen wurzelnden Tradition heraus wurde vielmehr ihre Tätigkeit als selbstverständlich angesehen, da ja der Staat, der eigentliche Hüter der Nation, nicht mehr existierte. Das war fast so etwas wie ein automatischer Vorgang, der freilich auch automatisch wieder endete, sobald nach der Befreiung der äußere Druck aufgehoben war und der griechische Staat seine Selbständigkeit wiedererlangte. Im Grunde bedarf es keines anderen Beweises für die grundsatzliehe Einstellung der griechisch-orthodoxen Kirche: Die Tatsache, daß sie bei der Wiederkehr normaler, ruhiger Verhältnisse sich sofort aus dem politischen Leben wieder zurückzieht, zeigt deutlich genug, daß sie nicht an eine Einmischung in die politischen Angelegenheiten denkt, die ohnedies zwecklos wäre, sondern daß sie sich nur in Notzeiten der ihr anvertrauten Menschen annimmt. Man wird auch bedenken müssen, daß in solchen Notzeiten die Kirche gar nicht anders handeln kann, denn dies ist wirklich das Minimum, das von einer lebendigen Kirche erwartet werden darf. Wahrscheinlich würde doch auch die evangelische Kirdie in Deutschland oder die anglikanische Kirche in England sich kaum anders verhalten können, wenn sie in eine ähnliche Lage käme. Manche Diener der griechisch-orthodoxen Kirche sind durch ein solches Eintreten zu Märtyrern geworden. Auch das würde dodi wohl in der anglikanischen oder der evangelischen Kirdie kaum anders sein können. Würde nicht eine andere Stellung der Kirche an das Gleichnis vom Stein und der Schlange im Evangelium erinnern? (Matth. 7,9 und 11.)

Die Kirche kann nicht aus scheinbarer überempfindlichkeit (weil man ihr nämlich den Vorwurf der Einmischung in die Politik machen könnte) sich einfach weigern, der machtlosen und hilflosen Nation zu helfen, der sie religiös dient, und sich für ihre Freiheit einzusetzen. Sie würde ihrer ethischen Verpflichtung ihren Kindern gegenüber nicht nachkommen, da doch die Freiheit eine göttliche Gabe und ein menschliches Grundrecht ist, das die Kirche als solche verteidigen und unter ihren Schutz nehmen muß. Wenn man sich die Stellung der Kirche in solchen Verhältnissen genauer vorstellen will, genügt es fast, sich klarzumachen, wie man etwa das umgekehrte Verhalten beurteilen müßte. In welcher Lage wäre zum Beispiel die Kirche ihrer Nation gegenüber, wenn diese ohne die Hilfe der Kirche und gegen deren Weigerung selbst ihre Freiheit erlangt hätte? Mit welcher Autorität würde sie unter der verratenen Nation arbeiten können? Würde nicht die natürliche nationale Verachtung der Kirche ein großes Hindernis für ihre geistige Mission innerhalb ihrer Nation sein müssen?

Genau solche außergewöhnlichen Notlagen bestehen nun auch heute in Zypern.

Die Insel ist zu 85% von griechischer Bevölkerung bewohnt. Unter der jahrhundertelangen Unterjochung durch die Türken (und auch vorher unter den Franken usw.) hat die Bevölkerung nicht im geringsten ihre Nationalität geändert oder verloren. Nun wurde die Insel auf Grund des mittelalterlichen Unterjochungs- und des ihm ähnlichen Kolonisationsrechtes (die beide in einer christlichen Kultur keinen Platz mehr haben, wenn man aufrichtig ist) von ihren Machthabern, den Türken, an die Engländer verkauft. Durch den Verkauf wurde also die Knechtschaft der hochzivilisierten Insel aus einer türkischen in eine englische verwandelt.

Anläßlich des Herrschaftswechsels hatte die Kirchenleitung in Zypern sofort durch ihren damaligen Erzbischof, der ja nach dem oben Erklärten zugleich als Ethnarch des unterjochten griechischen Volkes anzusehen war, den neuen Machthabern gegenüber erklärt, daß das Volk von Zypern zwar sehr glücklich sei, daß

die jetzt herrschende Macht eine diristliehe sei, daß es aber gerade deshalb von dieser Macht erwarte, daß sie der Insel in gebührender Zeit die volle Freiheit geben würde, was zur Vereinigung der Insel mit dem griechischen Vaterland führen würde. Die Frage war natürlich, wann die gebührende Zeit verstrichen sein würde – und inzwischen wurde die Geduld des Volkes beinahe erschöpft. Nach zwei grausamen Weltkriegen, durch deren Opfer der Wert der Freiheit allgemein anerkannt wurde, und nachdem die für den Fall eines erfolgreichen Krieges gemachten positiven Verspredtungen in bezug auf die Befreiung der Insel zurückgenommen worden sind, hat das enttäuschte Volk von Zypern nun selbst seine Befreiung verlangt. Obwohl die Zyprioten tapfer im letzten Kriege mitgekämpfl: hatten, wurden ihre Forderungen auf Grund des Besitz-, Kolonial- und Machtrechtes einfach verworfen, und diese Verweigerung wurde durch eine machiavellistische Politik, durch Intrigen und international scheinbar zweckmäßige Kombinationen gerechtfertigt. Selbst mirtelaherliehe Zwangsmittel wurden angewendet, um in blutiger Weise das heilige Recht der edlen Insel zu unterdrücken. Leider ist die Lage dadurch kompliziert worden, daß dieses christliche Benehmen von großen christlichen Weltmächten unterstützt wurde; und das ohnmächtige kleine Volk kämpft jetzt in Verzweiflung gegen einen Komplex internationaler Interessen, gegen übermenschlichen Druck einer großen Weltmacht und gegen einen schamlosen Bruch gegebener Versprechungen. Dazu wird dann verlangt, daß die Kirche von Zypern, die nach dem oben Gesagten die einzige Zuflucht des unglücklichen Volkes ist, sich diesen Dingen gegenüber passiv verhalten und der Politik fernbleiben (sie!) soll!

Angesichts dieser Entwicklung hat die Kirdie der unterdrückten Insel ihre traditionelle Rolle übernommen und durch ihren jetzigen Erzbischof und Ethnarchen (Makarios) versucht, das Freiheitsstreben des verzweifelten Volkes wenigstens moralisch zu unterstützen und seitens der herrschenden Macht eine wenn auch theoretische Anerkennung des Rechtes der nationalen Selbstbestimmung zu erreichen. Diese selbstverständliche Tätigkeit der Kirche von Zypern und die Erfüllung dieser heiligen Pflicht des Erzbischofs wurde selbst von auswärtigen kirchlichen Kreisen als Einmischung in die Politik diarakterisiert: Bekanntlich wurde der Erzbischof selbst von der herrsehenden Macht angeblich dafür verbannt, und es wurde ihm für seine heiligen Bemühungen um die Befreiung seines Volkes sogar der Vorwurf des »Polirikanten«, ja sogar des Mörders gemacht – und dies alles, weil er seine Kirche und seine Nation nicht verraten will. Makarios als Erzbischof und Ethnarch von Zypern folgt aber einfach der kirchlich-nationalen Tradition; nochmals: was wäre seine und seiner Kirche Lage, wenn er sich anders verhielte, das heißt, wenn er sein Volk ohne Protest der Barmherzigkeit seinen Bedrükkern überlassen würde? Natürlich sind seine der Weltöffentlichkeit bekanntgewordenen Schritte den Machthabern nicht angenehm; sie werden deshalb von ihnen unterdrückt, wobei man einIadi vergißt, daß wir mitten im 20. Jahrhundert leben. Ich hoffe aber, daß aus dem Vorhergehenden deutlich wurde, welches die Lage der Kirche und ihrer Leitung in Zypern ist und wie sich diese Lage aus der historisch-traditionellen Stellung der orthodoxen Kirche ihrem Volke gegenüber entwickelt hat.

Idi muß aber noch auf einen rein ekklesiologischen Punkt eingehen, der der Vollständigkeit halber auf jeden Fall erörtert werden muß.

Nach griechisch-orthodoxer Auffassung ist die Kirdie nicht Kirche der Geistlichen, und das Kirdienvolk ist nicht eine passive Masse, die kein Recht hat, sich in kirchlichen Dingen aktiv zu betätigen. Vielmehr hat das Laienvolk in der griechisch-orthodoxen Kirche das volle Recht, sich in allen kirchlichen Fragen, einschließlichder dogmatischen und traditionellen Fragen, auszusprechen und die rechte Linie im kirchlichen Leben zu unterstützen, aufrechtzuerhalten bzw, etwaige Abweichungen von dieser Linie durch Widerstand zu korrigieren.

Diese uralte Stellung des Laienelementes in der orthodoxen Kirche wurde auch im vorigen Jahrhundert (1848) von den Patriarchen der östlichen orthodoxen Kirche in ihrer Antwort auf die Enzyklika des Papstes Pius IX. für die Vereinigung von Ost- und Westkirche festgestellt; dort wurde ganz klar gesagt, daß »der eigentliche Hüter der Frömmigkeit der Leib der Kirche ist, das heißr, das Volk selbst« (Mansi XL p. 407). Nach dieser Auffassung ist es

ganz klar, daß eine Kirchenleitung, die sich ihrer traditionellen Pflichten in dem Freiheitskampf entziehen oder von ihnen abweichen würde, vom ganzen Volk verurteilt werden würde; sie würde als eine Abtrünnige der vollen Verachtung ausgesetzt sein.

Tatsächlich würde keine orthodoxe Kirchenleitung, die ihres Namens und ihrer Geschichte würdig ist, es je wagen, in solcher Weise ihre Hirtenpflicht zu vernachlässigen; sie würde dann nicht nur durch das Volk, sondern auch durch das eigene Gewissen von vornherein scharf verurteilt werden.

Wenn die Kirche sich also nach dem oben Gesagten als Hüterin der Interessen der Nation ansieht, so entspringt dies nicht einer einfachen ehrgeizigen Initiative der betreffenden Kirchenleitung, wie man sich das in verleumderischer Weise gelegentlich vorstellt, sondern es handelt sich um eine in einer uralten kirchlichen Tradition des Hirtenamtes gegründete Verpflichtung. Diese Verpflichtung des Hirten (wenn man will, in ihrem weitesten Sinne) wird von dem Pleroma, von der Ganzheit der Kirche, verlangt. Die Kirchenleitung kann in solchen Fällen ihre Verpflichtungen der Nation gegenüber nicht verraten. Die Tätigkeit des Erzbischofs Makarios im nationalen Kampf der Zyprioten für die Befreiung ihrer Insel ist demnach für jeden griechisch-orthodoxen Kirchenleiter, der seine Stellung verantwortlich wahrnimmt und der in vollem kirchlichem Sinne konsequent sein will, durchaus typisch und exemplarisch.

Selbst wenn ein solcher Kirchenleiter persönlich einer anderen Nationalität angehört als der, der seine Herde angehört, kann er ihrer Nationalität gegenüber einfach nicht neutral bleiben. Seine eigene Nationalität wäre gar keine Rechtfertigung für eine Vernachlässigung seiner Verpflichtungen gegenüber der nationalen Kirche, die er leitet, und zwar einfach deshalb, weil seine eigene Nationalität der Kirche gehört und innerhalb der Regeln und Tradition dieser Kirche wirken und handeln muß.

Prof. Dr. *H.* S. *Alivisatos,* D. D. *Athen, Voulisstr. 27*

Um die Zukunft des Strafregisters

von

WALTER BECKER

Solange es in Deutschland ein kodifiziertes Strafgesetzbuch gibt, wird an einer Erneuerung des Rechts, an einer Strafrechtsreform gearbeitet. Die vielen Vorentwürfe - von 1927, 1930 und 1936 - lassen erkennen, wie weit die Reformbemühungen bereits gediehen waren. Inzwischen hat eine vom Bundesjustizministerium eingesetzte Kommission das gesamte vorliegende Material überprüft, damit ein neuer Strafgesetzentwurf vorgelegt werden kann. Es ist zu hoffen, daß der jetzige Bundestag sich dieser Reformarbeit, also einer Gesetzgebung großen Stils, wird widmen können.

Die Kommission zur Erneuerung des Strafrechts hat zu wesentlichen Problemen eme konservative Haltung eingenommen und an dem Gedanken des Schuldstrafrechts festgehalten. Die Kernsätze lauten: Keine Strafe ohne Schuld! Die Höhe der Strafe soll sich nach dem Maß der Schuld richten.

Bei diesen Beratungen wurde stets auch die Frage des Strafregisters in die überlegungen einbezogen. Ähnlich wie im Jugendrecht will man eine neue Strafart schaffen, die man vielleicht als »Strafhafl« bezeichnen wird, das heißt eine kurzfristige Internierung, die bei gewissen leichteren Vergehen nicht die Fernwirkungen der Strafe haben und nicht in das Strafregister eingetragen werden soll. Immer ist ja das Jugendrecht Pionier strafrechtlicher Entwicklungen gewesen. Eine dem Jugendarrest entsprechende Maßnahme könnte in vielen Fällen dem

Sühnebedürfnis der Allgemeinheit Rechnung tragen. Man denkt dabei nicht etwa an die Delikte, die besonders strafwürdig erscheinen, man denkt auch nicht an die dem Hange nach kriminellen oder verwahrlosten Täter; man denkt vielmehr an leichtere Straftaten, zum Beispiel an Verkehrsdelikte, an sonstige Fahrlässigkeiten, die es jedenfalls nicht rechtfertigen, über den Täter ein moralisches Verdammungsurteil zu sprechen,

Die »verewigtes Strafe, die sogenannten Fernwirkungen der Strafe sind es gewesen, die bei allen Reformbestrebungen der letzten Zeit im Vordergrund gestanden haben. Man wird daher auch das Strafregisterrecht einer Neuordnung unterziehen und diesen Bereich der allgemeinen Reform vorwegnehmen. Dabei denkt man an wesentliche Verbesserungen im Registerrecht zugunsten des Bestraften.

Jeder, der in der Fürsorge für Strafgefangene und Strafentlassene arbeitet, weiß davon zu berichten, daß die Resozialisierung eines Menschen, seine Wiedereingliederung in die menschliche Gesellschaft, oft am Strafregister scheitert. Wer einmal in seinen Papieren die Vorstrafe aufzuweisen hat, findet nicht mehr Eingang in die von ihm erstrebten Stellungen. Türen verschließen sidi, Vorgesetzte, Betriebsleiter werden »zugeknöpfl«, Man will mit den Vorbestraften nichts mehr zu tun haben. Dabei ist die Gesellsdiafl mitunter außerordentlich pharisäisch eingestellt; denn man kann oft bemerken, daß man sich nicht etwa an der *Straftat,* die der Wiedereinzustellende begangen hat, stößt, sondern einzig und allein an der Tatsame der *Bestrafung.* Oft kann der Dieb, der, wie seine Arbeitskameraden wissen, nicht erwischt wurde oder der unter die Amnestie fiel, unangefochten im Betriebe weiterexistieren; aber wehe dem, der in seinem polizeilichen Führungszeugnis oder in seinem Strafregister den üblen »Klecks« aufzuweisen hat! Die Tatsame der Bestrafung wirkt also oft diffamierend, nicht aber die Straftat selbst.

Am meisten sind natürlich die Behörden von Amts wegen gehalten, auf Sauberkeit ihres Betriebes zu achten. Die öffentliche Bedeutung der Ämter verlangt, daß keine Vorbestraften in den Amtsstuben sitzen. Aber auch in den Betrieben ist man mitunter außerordentlich engherzig gegenüber soldien Menschen, die ihre Strafhaft verbüßt haben. Betriebsräte lehnen es bisweilen kategorisch ab, einem Menschen eine Chance zu geben, der einmal in seinem Leben gefehlt hat.

Dabei kommt es für die Wiedereingliederung eines Strafgefangenen wesentlich darauf an, daß er offene Türen findet und das Gefühl hat, daß ihm nach Strafverbüßung ein neuer Anfang ermöglicht werde. Dieses Chance-Geben wirkt im Sinne einer Spezialprävention. Die Gefahr eines Rückfalls wird geringer, wenn der Täter, der vielleicht für seine Zukunft gute Vorsätze gefaßt hat, sich wieder aufgenommen weiß von seinen Mitmenschen und wenn er die Gesellschaft nicht als seinen Feind ansieht, sondern als die auch ihn tragende Kraft verspürt. Daß auf diesem Gebiet vieles Falsch gemacht wird, hat man namentlich in der Straffälligenpflege oft erkannt.

Auf der anderen Seite darf man nicht übersehen, daß in der Ablehnung und Verachtung des Verbrechers auch eine gesunde Reaktion der Gesellschafe steckt. Mit den »Spitzbuben« will man nun einmal nicht an der gleichen Maschine stehen! Man will sich nidrr identifizieren mit dem ehemaligen Verbrecher. In dieser Haltung der Gesellschaft kommt eine generalprävenierende Bedeutung der Strafe zum Ausdruck. Die Allgemeinheit wird von der Begehung von Straftaten abgeschreckt, wenn jeder weiß, *wie* die Arbeitskameraden, die Behörden, die gesamte Gesellschaft noch jahrelang, vielleicht Jahrzehnte hindurch auf die begangene Straftat reagieren, selbst wenn die Strafe längst abgesessen ist.

übersehen darf man audi nicht, daß bisweilen ein großes öffentliches Interesse daran besteht, daß Vorstrafen zur Kenntnis der einstellenden Stellen gelangen. Wenn man einen Burgermeister wählt, muß man wegen der Bedeutung des Amtes wissen, daß er makellos durch das Leben gegangen ist. Firmen, die eine Vertrauensstellung zu vergeben haben, müssen dafür auch eine vertrauenerweckende und -verdienende Person gewinnen. Heimleiter oder Erzieher, die es mit unseren Kindern zu tun haben, sollen mit gutem Beispiel vorangehen und nicht etwa wegen sittlicher Verfehlungen an Kindern oder ähnlicher Straftaten bestraft worden sein. Der vor einiger Zeit vielfach erörterte Fall Poraczinski hat der öffentlichkeit deutlich gemacht, wohin es führen kann, wenn übelbeleumdete

Personen ohne eingehende Prüfung ihrer Vergangenheit mit der Erziehung der uns anvertrauten Kinder betraut werden.

Alle diese Gesichtspunkte sollen nicht übersehen werden. Es zeigt sich, daß gerade hier, beim Strafregister, ein echter *Widerstreit der Interessen* entsteht. Einmal der von der Strafentlassenenfürsorge vertretene Gedanke, daß man dem gefallenen Menschen einen neuen Anfang bieten und ihm die Hand reichen müsse, aus einer gewissen Vergebungsbereitschaft heraus und aus der nüchternen praktischen überlegung, daß man dem Wiederabgleiten in die Kriminalität vorbeugen müsse; auf der anderen Seite das Interesse der Allgemeinheit, daß bestimmte Straftaten bei Besetzung gewisser Posten und Stellungen bekannt sein müssen.

In einem Punkte wird man grundsätzlich gegen das Bekanntwerden der Vorstrafen Bedenken haben. Nämlich dann, wenn jemand erneut vor dem Richter steht und freigesprochen werden muß, weil sich entweder seine Unschuld herausstellt oder weil es an Beweisen fehlt. In solchen Fällen sollte man die Vorstrafen eines Menschen nicht in aller öffentlichkeit erörtern, sondern erst dann, wenn sich erwiesen hat, daß er erneut schuldig geworden ist. Unser bisheriges Strafregisterrecht kann als außerordentlich streng bezeichnet werden. Jahre hindurch wird den Behörden eine unbeschränkte Auskunft über die Vorstrafen erteilt, dann folgen Jahre der beschränkten Auskunftserteilung an Gerichte und Staatsanwaltschaften und schließlich die Tilgung der Vorstrafe von Amts wegen oder im Gnadenwege. Die Fristen sind verhältnismäßig lang; ergänzt wird das Strafregister durch die polizeilichen Listen, die die Grundlage für die polizeilichen Führungszeugnisse bilden. Der einzelne Rechtsbrecher kann eher eine Löschung seiner Strafe in den polizeiliehen Listen erreichen als im Strafregister.

Für die Jugendlichen, gegen die Erziehungsmaßnahmen oder Zuchtmittel angeordnet sind, wird eine Erziehungskartei geführt, die im Untersmied zum Strafregister nicht die Aufgabe zu erfüllen hat, dem Schutze der Bevölkerung zu dienen, sondern nur die Möglichkeiten bieten soll, bei erneutem Auffälligwerden die geeigneten Maßnahmen zu finden.

In den Kreisen der Straffälligen ist das Strafregister mit allen seinen Nebenerscheinungen und Nebenwirkungen außerordentlich gefürchtet, und gerade hier zeigt sich besonders deutlich, daß hier Grenzgebiete zwischen Recht und Ethik beschritten werden. Man muß von der modernen Anschauungsweise ausgehen, daß der Sinn der Strafe überhaupt in einem dem Menschen zugefügten *Vbel* besteht, das aber verbunden sein muß mit einer sozialpädagogisch bestimmten Einwirkung auf den Menschen. Immer muß das *Ziel* der Strafe die Verbüßung, die Sühne und dann die Wiederaufnahme des Menschen sein. Nur wenn die menschliche Gesellsdiafl die Strafe so betrachtet, tut sie alles, um die Gewalt abzuwehren, das Verbrechen zu bekämpfen und zu verhüten.

Unser Strafrecht geht von dem Gedanken der Willensfreiheit des Menschen aus. Jeder muß bis zu einem gewissen Grad für eine sdiuldhafl begangene Tat einstehen. Er wird als sittliche Persönlidikeit, als Ebenbild Gottes angesprochen, und gerade darin liegt die Ehre des Menschen, auch die Ehre des Verbrechers, für »voll genommen« zu werden und für seine Taten einstehen zu müssen. Trotz dieses Grundsatzes muß man aber auch immer die Schicksalsbezogenheir aller Schuld sehen. Wenn die Einwirkungen einer ungeeigneten Umwelt, eines schlechten Milieus vorherrschend werden, so daß sich ein Mensch ihnen gar nicht entziehen kann, wird seine Schuld gemindert oder gar aufgehoben. Man denkt dabei vornehmlich an die jugendlichen, die aus einem so ungeeigneten Erziehungsmilieu oder einer so erziehungsfeindlichen Umgebung kommen, daß ihre Straftaten ohne weiteres erklärlich werden. Dann ist es auch die Pflicht der Gesellschaft, für eine Änderung des Milieus Sorge zu tragen, etwa Sozialreformen einzuleiten, die Familien zu kräftigen und in ihrer Erziehungsbereitschaft zu stärken, Jugendgefährdungen in der öffentlichkeit zu beseitigen und ein gesundes Wachstumsklima zu schaffen.

So ist oft die Schuld eines Menschen eingeschränkt, ohne daß der Richter dies besonders betonen darf. Bei den vielen Psychopathen, bei den Willensschwachen soll es ja der Sinn der Strafe sein, daß nunmehr die Täter ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen, zur Einsicht kommen und an ihrer Wandlung arbeiten. Deshalb wird man gerade bei Jugendlichen und bei Psychopathen niemals sagen dürfen, ihre Willensfreiheit sei eingeschränkt. Man wird gerade

ihre Fähigkeit, zwischen Gut und Böse zu wählen, betonen, damit die Strafe dann zu einer Lebenshilfe wird - immer mit der Möglichkeit, dann nach der Verbüßung einen neuen Anfang zu finden und auf die Vergebung der Gesellschaft zu rechnen.

Modernem strafrechtlichem Denken, wie es in der Strafrechtskommission zum Ausdruck gekommen ist, entspricht es auch, daß der *Rechtsbrecher selbst* zur Mitarbeit aufgerufen und nicht mehr nur Objekt, sondern Subjekt und Partner des Rechtsgeschehens wird. So hat man vorgeschlagen, daß der Verurteilte, dem bedingte Strafaussetzung zur Bewährung gewährt wird, selbst angemessene Vorschläge machen darf für die Wiedergutmachung und für die Lebensbewährung. Gerade in solchen Fällen muß aber die menschliche Gesellschaft eine versöhnliche Haltung zeigen und dem Gestrauchelten, der vielleicht seine Tat aufs tiefste bereut, die Hand entgegenstrecken.

Man darf sich nicht darüber täuschen, daß die menschliche Gesellschaft immer irgendwie in die Schuld des Rechtsbrechers mit verwoben ist, namentlich, wenn die schlechtenUmwelteinflüsse zur Straftat geführt haben. Gerade daraus ergibt sich die ethische Pflicht einer Entlassenen-Fürsorge. Der Gesellschaft obliegt es, sich ihrer Mitschuld zu entsühnen, indem sie die Voraussetzungen für soziale Gesundheit schaffi und die Genesung und Wiedereingliederung des Gestrauchelten nicht verhindert, sondern vorbereitet und fördert. Aus dieser Haltung heraus sind die Bemühungen um den gestrauchelten Menschen, um den Rechtsbrecher, zu erklären, die nicht aufgegeben werden, selbst wenn man immer wieder Enttäuschungen erleben muß.

In diesem Sinne hat auch der 42. Deutsche Juristentag in Düsseldorf 1957 die Vorstrafe, die Verewigung der Strafe und die Schatten der Vorstrafe behandelt, immer unter dem praktischen Gesichtspunkt, daß man Außenseiter der Gesellschaft nach Möglichkeit verhindern müsse und daß man bei Unschuldigen Bloßstellungen zu vermeiden habe, wenn es irgend angehe. Professor Karl *Peters* hat in diesem Sinne gefordert, daß einmal aus dem Strafrecht alle kleinen Ordnungswidrigkeiten und Bagatellsachen ausgeschlossen werden, die die sittliche Grundordnung überhaupt nicht berühren. Er hat weiterhin die Forderung vertreten, daß bei der Erörterung persönlicher Umstände in einer gerichtlichen Verhandlung künftig die Möglichkeit des Ausschlusses der Offeneliehkelt gegeben sein soll. Bei der Vernehmung zur Person solle der Richter erst dann in das Privatleben eines Angeklagten näher eindringen, wenn der Sachverhalt aufgeklärt sei und eine Verurteilung erwartet werden müsse. Mit der Frage nach den Vorstrafen soll man also nicht beginnen, sondern - am Schluß des Prozesses - aufhören. Gefordert ist auch, daß dem Verurteilten das Recht eingeräumt werden soll, sich als unbestraft zu bezeichnen, wenn die wesentlich verkürzten Tilgungsfristen abgelaufen sind. Nur dem Gericht gegenüber muß ein Vorbestrafter über diese dunklen Flecke der Vergangenheit reinen Wein einschenken.

Man will also das Strafregisterrecht bevorzugt behandeln und ein Gesetz über das Strafregister und das Erziehungsregister (das an die Stelle der sErziehungskartei« treten soll) möglichst bald beim Bundestage einbringen. In diesem Sinne haben sidi die Landesjustizminister bereits geeinigt, und im Bundesjustizministerium liegt bereits ein Entwurf vor, der das Parlament demnächst beschäfligen wird.

Man darf nicht verkennen, daß es Staaten gibt, in denen man völlig ohne Strafregister auskommt. In England kennt man zum Beispiel nur die polizeilichen Vermerke, die für die Verbrechensbekämpfung wesentlich sind. Auf der anderen Seite gibt es überall in der Welt *ein* Strafregister, in dem niemals Löschurigen oder Tilgungen vorgenommen werden können, das ist das *Gedächtnis* der Menschen. So kommt es letztlich auf die Menschen selbst und ihre Haltung an. Vielleicht ist die Einstellung aller Staatsbürger zum Rechtsbrecher und ein ethisch fundiertes Urteil wichtiger als die Erneuerung des Rechts. Bei aller Ablehnung und moralischen Verdammung des Verbrechers sollte die Gesellschaft nach Verbüßung einer Straftat doch immer bereit sein, in gewissen Grenzen dem Gestrauchelten den neuen Anfang und die endgültige Bewährung zu ermöglichen.

Regierungsdirektor Dr. W. Becker *Hamburg* 1, *Ernst-Merck-Str. 9*

Die mündige Welt. H. Band. München: Christian Kaiser 1956.213 S.

Der interessierten Leserschaft ist der Band »Die mündige Welt« (Chr. Kaiser 1955) mit den Vorträgen der 1. Tagung zum Studium von Dietrich Bonhoeffers Theologie (Sept. 1954 Bethel) bekannt. Die Fortsetzung dieser theologischen Arbeit liegt jetzt in einer weiteren Veröffentlichung unter dem gleichen Titel vor. Sie berichtet in einem ersten Teil über die Bonhoeffer-Tagung in Berlin-Weißensee (Sept. 1955) und will im zweiten Teil eine Andeutung geben von der auch jenseits unserer nationalen Grenzen in Gang befindlichen Diskussion. Eine 64 Titel umfassende Bibliographie rundet die Schrift ab.

Gerhard Ebeling und Götz Harbsmeier haben es unternommen, je von einem andern Blickpunkt aus die Theologie Bonhoeffers zu interpretieren. Das Auffallende und außerordentlich Bedeutsame hieran ist die seit langem in der Luft liegende erste vorsichtige Begegnung zwischen Bonhoeffer und Bultmann. Harbsmeier z, B. stellt in seinem Aufsatz »Die >nicht-religiöse Interpretation biblischer Begriffe< bei Bonhoeffer und die Entmythologisierung« dem theologischen Lehrer Bultmann in Bonhoeffer den Lehrer der Weisheit gegenüber. Vielleicht noch mutiger die Stimme Australiens, R. G. Smith. In seinem Beitrag »Diesseirige Transzendenz« kann es z. B. heißen: »Die Kluft zwischen der herkömmlichen christlichen Haltung und der des durchschnittlichen unkirchlichen Menschen hat Bultmann überschritten ..• Aber die Kirchen halten im allgemeinen sein Bemühen für unannehmbar. Einsam und gefährlich ist sein Weg über diese Kluft, und für den Durchschnittsmenschen ebensowenig zugänglich, wie etwa der erste Flug über den Kanal durch Bleriot von Hinz und Kunz wiederholt werden konnte.« Als besonders erfreuliche Bereicherung ist der ausführliche Aufsatz des Dänen J. Glenthoj ,.Bonhoeffer und die ökumene« zu begrüßen, der als biographischer Grundriß eines wichtigen Lebensaussmnittes Bonhoeffers geiten kann. Bei aller Würdigung, die jeder dieser Beiträge verdient - nicht zu vergessen Eberhard Berhges Betrachtung »Dietridi Bonhoeffer - der Mensch und sein Zeugnis« -, sei es dem Rezensenten gestarret, einen herauszugreifen, der ihm allerdings von entscheidender Bedeutung zu sein scheint.

Das, was diese Neuerscheinung zu einem theologischen Ereignis ersten Ranges madit, ist der 60seitige Aufsatz von *Ebelmg* über »Die snidiereligiöse Interpretation biblischer Begriffes«. Es ist die erste systematische Darstellung von Bonhoeffers theologischer Intention, und nicht allein dies, sondern auch neue kritische Durchreflexion und Weiterführung. - Drei selbsrversrändlidie *Voraussetzungen* sind Grundlage für die Diskussion von Bonhoeffers verwirrender, faszinierender These: 1. »Das Problem der nidit-religiösen Interpretation entspringt für Bonhoeffer ... gerade dem Glauben an jesus Christus.« Nichtreligiöse Interpretation ist *christologische* Interpretation. Daraus folgt die erste zentrale Frage: Wer ist Christus heute eigentlich für uns? Völlige Gewißheit, daß Christus der Herr ist - aber was heißt das für das konkrete Leben, wie ist es »zu existieren«, zu verstehen, verständlich zu machen? 2. Bedingung und Voraussetzung des Glaubens ist die intellektuelle Redlichkeit, die Anerkennung und Verteidigung der durch die autonome Vernunft gesetzten Fakten. Das bedeutet die Versetzung des Glaubens aus seiner nur noch partiellen Grenzsituation in die Mitte des wirklichen Lebens. Nicht-religiöse Interpretation ist *konkrete* Interpretation. 3. Es geht Bonhoeffer entscheidend um das Problem der Verkündigung (nicht in erster Linie um Gestaltwerdung, Existenz, wohin z. B. - nach Ebeling-Hammelsbeek tendiere). Zu fragen bleibt, ob man hier dem einen oder dem andern den Vorrang geben kann, ob nicht vielmehr Existenz und Verstehen (also auch Sprache, Verkündigung) eine originäre dialektische Einheit bilden müssen, um neu zu werden - jedes in seiner Gestalt. Daß dem heute nicht so ist, scheint das wirkliche Problem zu sein - was übrigens auch Gottfried Benn bestätigt (Provoziertes Leben. Ullstein 1956, S. 177). Sicher ist jedenfalls, daß die nicht-religiöse Interpretation eine neue, anfängliche Interpretation des *Glaubens* ist.

Auf diesen drei Voraussetzungen untersucht Ebeling die *Quellen,* aus denen Bonhoeffer seine These herleitet. Es ist erstens als Resultat einer Analyse der geschichtlichen Situation der allgemeine Säkularisierungsprozeß, der zur »selbst-

verständlichen Signature unseres »Daseins- und Wirklimkeitsverständnisses geworden ist«, Die positive Bewertung dieses Vorganges kann nur den Geschichtsfremden in Erstaunen setzen. Es ist zweitens Bonhoeffers Religionsverständnis, das offenbar ausschließlich im 19. Jahrhundert gründet. Dennoch erscheint es unbezweifelbar, daß die Religion einem Ende entgegentendiert. Und es ist drittens der Einblick in das Wesen des Evangeliums. Nach Luthers »extra Christum omnes religiones sunt idola« und Karl Barths Römerbrief tritt Bonhoeffer in die faktisdie geschichtliche Situation und fragt konkret: den säkularisierten Menschen hat das Christentum geschaffen - nun aber: wo bleibt es selbst? Ebeling weist nach, daß die prognostische These von der Religionslosigkeit des modernen Menschen als Negativum nicht befriedigen kann. »Was drängte in der »Eorme der Religion zum >Ausdruck< und in welcher »Form: kommt eben dasselbe zum >Ausdruck< beim Verschwinden der Religionj« Mit dem »gemeinsamen Ort« von Religion und Religionslosigkeit hat es das Christentum zu tun (die Nähe zu Bultmann wird unübersehbar und deutet auf kommende Aufgaben).

Der *Schlüssel* zum Verständnis der nidit-religiösen Interpretation wäre nun die theologische Kategorie, die den theologisch relevanten gemeinsamen Ort von Religion und Religionslosigkeit fixiert. Von Bonhoeffer auf die Fährte gewiesen, stößt Ebeling - und das scheint sein bedeutender Schritt vorwärts zu sein - auf den theologischen Begriff des *Gesetzes* (keinesfalls dahin mißzuverstehen, daß Religion mit Gesetz identifiziert wird!): das Verhältnis von Religion zum christlichen Glauben muß am Verhältnis von Gesetz und Evangelium durchreflektiert werden. Und Bonhoeffers aufrüttelnde Fragmente erscheinen in dieser Perspektive in der Tat in einem neuen Licht,

Es erweist sich, daß das Gesetz, das beim Evangelium steht, es mit der Wirklimkeit des Menschen zu tun hat: in der Predigt des Gesetzes muß die Wirklimkeit des Mensdien zur Sprache kommen, um deretwillen das Evangelium ja da ist. Die Frage nach dem Gesetz wandelt sich also in diejenige nach unserer Wirklichkeit, in der wir stehen. Daß wir in ihr stehen müssen - eben das ist das Gesetz. Wie aber ist dieses Gesetz als das Gesetz Gottes zu bezeugen? Die Religion ist, sagt Bonhoeffer, ,.Ergänzung der Wirklimkeit durch Gott«, All diese Ergänzung (s, S. 60-62) fällt von unserer Wirklimkeit ab, und das »Pertigwerden mit dieser Wirklimkeit ohne Gott« ist Religionslosigkeit. Was heißt das? Daß der Mensch keine Grenzen mehr hat? Nein: denn er hat Grenzen; daß der Mensch mit seiner Wirklichkeit fertig wird? Nein: denn er wird mit ihr nicht fertig. Aber es heißt, daß die intellektuelle Redlidikeit uns in unsere heutige Welt weist - »etsi deus non daretur« (auch wenn es Gott nicht gäbe) -, und daß dieses das Gesetz Gottes ist. »Vor und mit Gott leben wir ohne Gott.« Das ist die Mündigkeit, und das Durchstehen dieser Mündigkeit ist das Gesetz Gottes.

Schließlich ist die letzte Frage Ebelings die nach der christologischen Darlegung dieses Gesetzes. Bonhoeffer stellt die Wirklimkeit Gottes, Gottes »ohne Gott«, in die Mitte unseres Lebens, unserer Kraft, unserer Tatsachen. Zur Gottesbegegnung sdiickt uns Gott in dieses Leben ohne Gott, wie er Christus ans Kreuz schickte; die Ohnmacht Christi in der Welt, die Gottlosigkeit der Welt ist unsere Wirklimkeit - diese Wirklimkeit vor Gott aushalten, das ist Glauben. »Das Christsein fügt zum Menschsein nichts hinzu, sondern setzt das Menschsein in Kraft«, der Mensch wird erst Mensch in seiner Wirklichkeit, dort schickt ihn Gott hin, von sich fort in die Ohne-Gott-Nachfolge Christi. Gottlos, säkular, profan, weltlich wird der Mensch vor Gott »identifizierer Mensdi«, Christ.

Ebeling, der hier den Kern von Bonhoeffers Theologie herauszukristallisieren anhebt, gelangt auf dem Weg der Klärung bewußt zur Vertiefung. Er schließt das Thema nidit ab, vielmehr er öffnet es neu. Der etwas ratlos gewordenen Wissenschaft sind damit neue konkrete Wege gewiesen, die einzuschlagen sie nicht säumen sollte. Denn es geht bei den hier angerührten Fragen ja doch wohl um das Zentrum der Theologie. So kann man auch nicht umhin, auf ein in diesem Aufsatz offensichtlich zu kurz gekommenes Thema zu stoßen: die Eschatologie. Ebeling weicht hier aus. Die Frage lautet: Was hat der Christ im Lichte seines weltlich-diesseitigen Christseins konkret unter Eschatologie zu verstehen? Im Hinblick auf dieses dringende Problem darf man auf Bultmanns für dies Jahr angekündigte Schrifl »Geschichte und Esdiatologie« gespannt sein.

Dr. E. *Schleth* *Velbert (Rhld.)*

Deny« L. Munby: Christianiry and Economic Problems. London: MacMillan 1956. 290 S.

Wirtsmaftsprobleme, konkrete und theoretische Fragen des ökonomischen Denkens und Handelns, Aspekte, wie sie sich von der Wirtschaftswissenschaft her für die Ordnung der Gesellschaft ergeben, gehören nicht gerade zu den häufigen Themen der evangelischen Sozialethik. Dieser liegt es sehr viel näher, sidi mit soldien Fragen der sozialen Wirklimkeit zu befassen, die eine direkte Beziehung zum Menschen und zu den Bedingungen seiner Existenz erkennen lassen, sei es der »Sinn der Arbeite, die Partnerschaft im Betrieb o. ä. Das heißt, die Wirtschaft wird erst dort zum Thema sozialerhiseher Bemühungen, wo der Mensch unmittelbar in Rede steht. Auf der anderen Seite erscheint für die Wirtschaftswissenschaft ihr Forschungsgebiet nicht vom Menschen her, unter sozialethischen Kategorien, sondern als Gegenstand quantifizierender, mathematisch-rationaler Untersudiungen, die eine Verbindung zu theologischen Aussagen nicht gerade nahelegen.

D. L. Munby, Professor für Wirtschaftswissenschaften in Aberdeen und seit 1954 stellvertretender Vorsitzender des Studienausschusses des ökumenischen Rates für Fragen der Kirche und Gesellschaft, geht dem Verhältnis von christlichem Glauben und Wirtschaftsproblemen nach mit dem Ziel, die Gründe für das beziehungslose Nebeneinander wirtschaftswissenschaftlicher Theorien und evangelischer Sozialethik bloßzulegen und gleichzeitig an einer Reihe konkreter Themen Möglichkeiten aufzuzeigen, wie das diristliehe Denken für Fragen des wirtsdiafllidien Handeins von Bedeutung sein kann. Der erste Hauptteil (5. 3-103) beschäftigt sich vorwiegend mit der Klärung der Voraussetzungen, auf denen die theologischen und die wirtschaftswissenschaftlichen Urteile über die wirtschaftende Gesellschaft beruhen. Dabei charakterisiert es Munby trefflich, daß er die 'notwendige kritische Auseinandersetzung vom Boden der empirischen Wirklichkeit aus führt. Den Fehler der theologischen Aussagen über die Wirtschaft sieht er vor allem darin, daß grundsätzliche und theologisch richtige Urteile durch die mangelnde Kenntnis wirrschaftlicher Zusammenhänge die Wirklichkeit nicht treffen und darum fruchtlos und unergiebig bleiben, wie dies für die sozialethischen Bemühungen der letzten hundert Jahre zutrifft. Eine glatte Methode der »Anwendunge theologischer Prinzipien (die heute ja wohl auch kaum noch ernsthaft verfochten wird) verfehle die Eigenart wirtschaftlicher Probleme, in denen es um begrenzte, relative Entscheidungen geht, die nicht auf ein werthaftes ,.Entweder-Oder« reduzierbar sind, sondern ein »Weniger oder Mehr« von wirtschaftlicher Organisation, staatlicher Lenkung, freier Preisentwicklung usw. zum Gegenstand haben (5. 101). In dieser mehr quantitativen Abwägung wirtschaftlicher Probleme sieht der Verfasser eine rheologisdi unbegriffene Aufgabe der Wirtschaftsethik, die dazu geführt hat, daß sich »die Propheten und die Experten selten treffen« (5. *103),* daß Theologen und Wirtschaftler von der gleichen Sache in verschiedenen Sprachen reden.

Munbys Kritik an den ökonomischen Theorien, die sich mit den großen Vertretern der Wirtschaftstheorie im angelsächsischen Raum auseinandersetzt (von Bentharn bis zu Keynes), aber auch mit Marx, läuft darauf hinaus zu zeigen, daß jeweils die fundamentalen Voraussetzungen, wie Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft, die Erlangung des gleichen Glücks bei gleichem Einkommen, die Meßbarkeit und Regulierbarkeit der Wirtschaft usw., dazu führen, daß sich die Theorie gegenüber der Wirklidikeit versteift und die Entwicklung und Umwandlung der Probleme nicht begreift, sondern »besrimmte Wertvorstellungen verteidigt, die durch die Tatsachen der Wirklichkeit offensichtlich verurteilt werden« (5. 89).

Das eigentliche Problem der Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik lokalisiert Munby in einer Balance zwischen dem praktisch Notwendigen und aus der Situation der Gesellschaft Erforderlichen und dem durch grundsätzliehe christliche überzeugungen Wünschenswerten. Den Hintergrund für seine theologische Position gibt die in der ökumenischen Diskussion entwickelte Vorstellung von der "Responsible sociery" (verantwortlichen Gesellschaft) ab (5. 95 ff., 263 ff.), deren Möglichkeiten er an Hand einiger konkreter Probleme untersucht. Im zweiten Teil seines Buches (5. 107-229) behandelt er Fragen wie das Verhältnis von Reichtum und Armut (5. 107 ff.), den Ausgleich zwischen Vollbeschäftigung und Inflation

(5. 126 ff.), die Rolle des Unternehmers in der Gesellschaft (5. 178 ff.), das Eingreifen des Staates in die Wirtschaft (S. 195ff.), um nur einige Beispiele zu nennen. Dabei entwickelt er jeweils die technisch-ökonomischen Aspekte, wie sie sich aus der modernen Gesellschaft besonders im Hinblick auf Großbritannien ergeben, und die Entscheidungen, die darin von der Sozialethik gefällt werden müssen. Es entspricht seinem Ansatz, daß die theologische Fragestellung jeweils nur aus der konkreten Situation wirtschaftlicher Probleme formuliert wird. Denn den entscheidenden Fehler der christlichen Kritik an der modernen Wirtschaft sieht er gerade darin, daß diese ihre Urteile an früheren Sozialverhältnissen bildet und darum keine echten Alternativen aufzeigt, wie er dies vor allem in Auseinandersetzung mit Demants "Religion and rhe Decline of Capitalism" nachweist (Seite 102, 243 ff.), Diese Besprechung kann nicht auf die sehr interessanten einzelnen Problemstellungen eingehen, in denen Munby zum Teil ganz neue Aspekte für ethisch relevante Entscheidungen in der Gegenwart aufzeigt. Bemerkenswert ist seine Grundtendenz. die Auseinandersetzung über einen ethischen Individualismus hinauszuführen an den Punkt, an dem es um die Gesamtordnung der Gesellschaft geht. Von der Gesellschaft als dem Zielpunkt christlicher Verantwortung aus bestimmt er z, B. die Bedeutung des Reichtums in der westlichen Gesellschaft, die kein einfaches Gegenüber von arm und reich mehr kennt, in der Wohlstand vielmehr eine allgemeine Erscheinung ist, in der die immer größere Gleichheit der Einkommen auch die ethische Fragestellung verschieben muß vom Besitz und Wohlstand des einzelnen fort zu der Frage, was die Gesellschaft als Ganzes eigentlich mit ihrem Wohlstand anfangen soll. Er kritisiert das individualistische Konzept des Reichtums, das im Wohlstand des einzelnen das höchste Ziel erblickt und eine verantwortliche Verwendung des Reichtums für die Gesamtheit (nichr: die Masse der einzelnen!) verhindert, wie sie etwa in Stadtplanung, Ausbildung des Gemeinwesens in Kultur und Erziehung u. a., aber auch in der Hilfe für unterentwickelte »arme« Nationen zu suchen wäre. Unter dem Leitbild der verantwortlichen Gesellschaft entwickelt der Verfasser eine Reihe bedeutsamer Thesen, so die Bestimmung der Rolle des freien Unternehmers, der nicht vom liberalen Wirtschaftsbegriff, sondern von seiner Funktion für die Gesellschafl her bejaht wird, die Notwendigkeit und Grenze des staatlichen Eingriffs in die Wirtschaft, die um der Ordnung der Gesellschall willen von ihm in sehr viel weiterem Maße gefordert wird, als dies aus rein wirtschafllidien Erwägungen heraus notwendig wäre, obwohl Munby sich der Gefahren staatlicher Lenkung wohl bewußt ist. Aber das Grundkonzept der verantwortlichen Gesellschaft enthält auch wirksame Widerstände gegen die unerfreulichen Auswüchse eines reinen "Wohlfahrtsstaates«. Denn die Planung der Gesellschaft ist niemals als Selbstzweck verstanden; darum befürwortet Munby eine "mixed economy", eine Verbindung von Freiheit und Ordnung in der Wirtschaft, wie sie neuerdings auch von den Fabians in England vertreten wird.

Merkwürdig unausgeglichen steht neben dieser Fülle sozialethischer Entscheidungen und Ausblicke Munbys Versuch einer theologischen Grundlegung, die er am Anfang und am Ende seines Buches darlegt. Während er arn Beginn nadi einer ganz traditionellen Aufzählung der wichtigsten Glaubenssätze das Verhältnis von christlichem Glauben und Gesellschaft auf ein anthropologisch gefaßtes Naturrecht gründet, in dem die patterns (Muster) der Natur des Menschen festgelegt sind, zeigt seine Behandlung der konkreten Wirtsmaftsprobleme, daß er hier seine eigene Grundlegung weit überholt und statt der von seinen naturreditlidien Formulierungen her naheliegenden statischen Gesellschaftssicht ein durchaus dynamisches Verständnis der Gesellschaft und des Menschen in ihr vertritt, das von der eschatologischen Hoffnung des christlichen Glaubens aus die Probleme der wirtschaftlichen Ordnung, der verantwortlichen Gesellschaft in Angriff nimmt. So zeigt denn auch seine Sdilußzusammenfassung der Grundgedanken der Sozialethik (Seite 251 ff.) keine wirkliche Verbindung mit der Grundlegung. Man hat den Eindruck, daß Munby zu Beginn der von ihm selbst kritisierten ungeschichtlidien Systematik unterlegen ist, aus der sich für den Leser eine gewisse Verwirrung über die theologischen Grundlagen einstellt, die aber durch die Fruchtbarkeit des christlichen Denkens, die der Verfasser im

Hauptteil seines Buches zeigt, weitgehend ausgeglichen wird. Zur Formulierung ethischer Probleme in der modernen Gesellschaft leistet M. darum einen sehr bedeutsamen Beitrag.

Dr. Trutz Rendtorff *Münster (West/.)*

Norbert Greinacher: Soziologie der Pfarrei. Colmar-Freiburg: Alsatia Verlag 1955. XXXII und 310 Seiten.

Von einer so gründlichen und umfangreichen Arbeit erwartet man entweder neue Tatsachen oder theoretische Anregung. Man findet aber leider in dem ganzen Buch nur einen Arbeitsplan, wie die Religionssoziologie eine UntersudlUng der Pfarrei als Hilfswissensdiafb der Pastoraltheologie durchführen müsse. Das wird mit Einsicht in die Probleme und mit großer Sachlichkeit dargestellt. Auch der offizielle Katholizismus ist durch Untersuchungen wie die des Belgiers Cardijn (seit 1924) und das aufrüttelnde Buch des französischen Abbé Godin »La France, pays de mission?« (Frankreich - ein Missionsgebiet?) von 1943 stutzig geworden. Man arbeitet jetzt offen mit der Einteilung der Pfarreien in die drei Typen: »Christlidie Pfarreien« (mehr als 45% Praktizierende), »indifferente Pfarreien mit diristlidier Tradition- (weniger Praktizierende, aber grundsätzlich Taufe, Erstkommunion, Hochzeit und Beerdigung durch die Kirche) und »Missionspfarreien« (20% oder mehr der Kinder katholischer Eltern nicht getauft). Für Deutschland errechnet Greinadier allerdings recht günstige Zahlen: 72,2% aller Dekanate haben mindestens 50% Praktizierende, 27,5% der Dekanate 20–45% und nur zwei Dekanate (0,3%) unter 20%. Dagegen überwiegen unverhältnismäßig die Frauen (in Freiburg 70%), die Kinder und die Alten unter den Gottesdienstteilnehmern. Die Forderung, sich den geänderten sozialen Verhältnissen anzupassen, wird sehr klar gestellt. Sogar der radikale Versuch der Arbeiterpriester wird unter Bezugnahme auf den gegen die Kirchenleitung sehr kritischen Artikel von Heer im »Hochland« behandelt. Alle Beispiele aber für die zu untersuchenden Tatsachen und für die Methoden bleiben im Rahmen dessen, was nicht nur dem gelehrten Soziologen, sondern jedem mit sozialen Problemen überhaupt Befaßten selbstverständlich ist, wie man Statistiken auswertet, wie man Zählkarten anlegt und Interviews macht, wie man Arbeitsgruppen bildet, Sied-Iungskarren und soziometrische Skizzen entwirft u. dgl, Das Ergebnis soll gegebenenfalls eine Neuverteilung der Pfarr- und Dekanatsgrenzen, Auswahl der Plätze für neue Kirchen u. dgl, sein. Das sPfarrprinzipe wird hingenommen. So wird das Buch zu einem interessanten Beitrag zur Soziologie der römischen Kirdie durch die Umständlichkeit und Vorsieht, mit der die notwendigen Probleme gestellt und die Tatsachen umschrieben werden.

Prof. Dr. O. *v. d. Gablentz* *Berlin*

Virgil Redlich O.S.B. (Herausgeber): Moralprobleme im Umbruch der Zeit. München: Hueber 1957, 181 S.

Dieser Sammelband enthält acht Beiträge, und zwar: 1. J. *Leclercq,* »Die neuen Gesichtspunkte unserer Zeit in der Erforschung der Moral«, Die römische Moraltheologie droht zu zerfallen in metaphysisdre Morallehre und Kasuistik; letztere ist aber im Grunde gerade dadurch vor eine neue Lage gestellt, daß die bisherigen grundlegenden Begriffe, etwa der Natur oder des Willensaktes, den heutigen Fragestellungen der Medizin, der Psychoanalyse und der Soziologie nicht mehr standhalten - »die Perspektiven wediseln«. 2. Ph. *Delhaye,* »Die gegenwärtigen Bestrebungen der Moralwissenschaft in Frankreiche. Eine recht aufschlußreiche Übersicht über französische Veröffentlichungen der letzten Jahre, und zwar zunächst aus dem Gebiet der Moralphilosophie. Wichtig z. B. A. Hesnard, »Morale sans péché« und die bezeichnende Gegenfrage Riceurs: »Morale sans péché ou péché sans moralisme« (in: Esprit, Sept. 1954); ebenso die Versuche, den Thomismus zeitnah anzuwenden. Im Bereich der Moraltheologie meint der Verfasser Vorzeichen einer biblischen Neubesinnung feststellen zu können, wobei Untersuchungen über die Agape besonders hervortreten. Im Schlußabschnitt wird der Sorge Ausdruck gegeben, daß dies alles »in Frankreich, Navarra und ... anderswo« von inquisi-

torisehen Geistern mißbilligt werden könnte: »Die französische Theologie ist in diesen letzten Jahren nicht immer mit Billigkeit und Weite beurteilt worden. Doch bleibt ihr wenigstens die überzeugung und feste Entschlossenheit, den päpstlichen und bischöflichen Weisungen voll und ganz unterworfen zu sein und nur Christus zu suchen.« Bedeutsam, daß dies am Schluß eines Berichtes gesagt werden mußte, der uns, alles in allem, doch sehr römisch vorkommt! – 3. Eine entsprechende Übersicht unseres Mitarbeiters H. H. *Schrey* über »Die protestantische Ethik der Gegenwart«, die in diesem katholischen Werk mit Recht vor allem auf die kontroverstheologischen Fragen eingeht. Der Bericht beschränkt sich (das war aus Raumgründen wohl nicht anders möglich) auf deutschsprachige evangelische Werke. - 4. L. M. *Weber,* »Moderne Erotik und christliches Lebene: Dem Versuch einer Ortsbestimmung des Eros zwischen Sexus und Agape folgt die Feststellung, daß die moderne Erotik (dieser Begriff hat ja eine Wandlung in Richtung auf das Geschlechtliche erfahren) vielleicht Ausdruck eines »Heimwehs« nach einer »umfassenden, vollkommenen Liebe« ist. Nach thomistischer Methode wird dann dem Eros seine Eigenständigkeit in der großen katholischen Synthese erarbeitet, und es werden einige seelsorgerliche Handreichungen für den römischen Priester gegeben. - 5. L. M. *Weber* hat außerdem noch »Gedanken zum theologischen Verständnis der Krankheit- beigesteuert, deren biblische Begründung das Gespräch mit evangelischen Theologen sehr erleichtern wird. - 6. B. *Hdring* sucht »Die Stellung des Gesetzes in der Moraltheologie« zunächst aus der Schrift und aus Themas zu klären, um sich dann auf drei Seiten mit der evangelischen Theologie auseinanderzusetzen, die nach seiner Meinung stets »ein mehr oder weniger antinomistisches Mißverständnis des h1. Paulus« mit sich schleppt. Interessanter als diese reichlich kurz geratene Abfertigung sind die Absicherungen gegen die Situationsethik E. Grisebachs und E. Michels, »um diesen geistreichen, aber gefährlichen Gesetzesfeind eigens zu nennen«. Merkwürdig, daß der Verfasser (trotz der Entscheidung des HI. Offiziums von 1956) am Schluß doch eine »echte Situationsethike zu verteidigen sucht. Auf diese ganze Frage hoffen wir noch in diesem Jahrgang in einem Aufsatz von K. G. Steck zurückkommen zu können. Den Abschluß des Sammelbandes bilden Untersuchungen von W. J. *Weilgart* über »Friedenspsychologie und Christenturne und von Eva *Fzrkel:* »Die moralische Krise im Lichte der Psydiotherapie«. Offenbar soll dadurch das Gespräch mit Psychologen und Psychotherapeuten vorgeführt werden. *W. Sch.*

Ludwig Lang: Erziehung in dieser Zeit. Wien: tlsterreichischer Bundesverlag 1955. 167 S.

Der Verfasser umreißt in dieser programmatischen Schrift die Forderungen, die sich für die Pädagogik aus der neuen Situation ergeben, der die Kinder im schulpflichtigen Alter nach dem zweiten Weltkrieg gegenüberstanden. Aufgewiesen wird sowohl der entwicklungspsychologisch-biologische wie der milieupsydiologisdi-so, ziologische und der tiefenpsychologische Aspekt. Die Untersuchung fußt auf einer zehnjährigen Arbeit in der österreichischen Lehrerfortbildung. Sie zielt auf eine Umwandlung herkömmlicher Schulformen unter besonderer Berücksichtigung der Ganzheitsmethode im Unterricht hin. Das statistische Material ist nicht nur für den Pädagogen von Belang, sondern für jeden, der sich mit der Problematik der Familie beschäftigt.

Kühne

Olivier Prunet: La morale chretienne d'apres les ecrits johannique (Etudes d'hisroire et de philosophie religieuses, Straßbourg). Paris *1957. 150* S., *800* Hr.

Das Evangelium und die Briefe des Johannes scheinen zunächst für die Frage der Ethik wenig ergiebig zu sein. Demgegenüber zeigt Prunet mit feiner Einfühlungsgabe, daß hier die Ethik um die Christologie konzentriert und deshalb entscheidend begründet ist wie sonst nirgends im Neuen Testament. Die Begriffe des »moralischen« Vokabulars (Wahrheit – Lüge, Licht - Finsternis, Gerechtigkeit usw.) sind nicht mehr, wie in der Umgebung, vor allem kosmologisch, sondern zugleich ethisch verstanden (Kap. 1.). Die johanneische Theologie fußt auf der Einheit zwischen Vater und Sohn, welche ihrerseits willentlich-entscheidungsmäßig bestimmt ist (Kap. H.). Der Dualismus in der Kosmologie ist nicht

metaphysischer Art, er kreist vielmehr um die praktische Frage der Autonomie oder Theonomie der Welt (Kap. IH.). Die Moral des neuen Menschen gründet in der neuen Geburt, ist aber kraft ihrer Ausrichtung auf den irdischen Jesus durch Gerechtigkeit und Liebe bestimmt und erhält ihre Eigenart durch das in der eschatologischen neuen Situation gegebene Gebot. Dabei läßt sich zwar eine Konzentrierung der Liebe auf die Gemeinschaft der Jünger feststellen, doch kennt die in der Selbsthingabe Christi begründete Liebe keine Exklusivität gegenüber der Welt (Kap. IV.). Besonders wertvoll ist der anschließende Exkurs H, welcher die Eigenart der Imitatio Christi und deren ethische Bedeutung bei Johannes herausstellt.

Prof. Dr. C. *Maurer* *Betbel, Bethelweg 13*

Aus ausländischen Zeitschriften

Richard Dickinson: Rauschenbusch and Niebuhr: Brothers Under the Skin? In: Religion in Life 1958/2, S. 163-171.

1908 erschien Walter Rauschenbuschs wegweisendes Buch für den »Social Gospel« in Amerika, das Werk »Christianity and Social Crisis«. 50 Jahre sind seitdem vergangen. »The Social Gospel« und damit die sozial-ethische Konzeption hat sich in diesen 50 Jahren verändert,nicht zuletzt durch den starken Einfluß Reinhold Niebuhrs, der die Intention Rauschenbuschs durch die Besinnung auf die reformatorische Lehre weiterführte. Weithin wurden die beiden sozialethischen Konzeptionen als Gegensatz angesehen. Diese Ansicht versucht Diekinsen zu entkräften. Seine Argumentation nivelliert teilweise zu stark die ethischen Problemstellungen beider, so daß man den Ergebnissen sehr kritisch gegenüberstehen muß.

In einem Sammelbericht über »The Church's Responsibility for Society« kommt Diekinsen zu der Feststellung, daß die Intention Rauschenbuschs nicht so stark von der Niebuhrs abweiche, wie man es gewöhnlich hinstelle, sondern daß bei aller Verschiedenheit der Fragestellung und des jeweiligen Ausgangspunktes der Frage nach der Möglichkeit der Realisierung ethischen Seins in der Welt beide von der gleichen Konzeption getragen sind; »brothers under the theological skine (Brüder unter der theologischen Haut).

Im ersten Abschnitt untersucht Diekinsen den Terminus »Kingdom of God«, Dabei kommt er zu der Feststellung, daß Niebuhrund Rausdienbusch grundsätzlich die gleiche Intention besitzen, nur die Frage von einer unterschiedlichen Perspektive aus angehen. Rauschenbusch spricht nach Dick.inson von dem »Kingdom« als einer soziologischen und historischen Möglichkeit, die auf Gottes Gnade und des Menschen Gehorsam basiert. Niebuhr sieht in ihm eine theoretische und spekulative Möglichkeit, die aber wegen der menschlichen Selbstunterschätzung und Sünde nicht realisiert werden kann. Diese Unterschiedenheit sei aber nur eine scheinbare Differenz. Während Rauschenbusch von dem »developmental growth of the Kingdom of God« unter dem Gesichtspunkt der zeitlichen und historischen Dimension spricht, also die historische Existenz des Menschen von seiner eschatologischen unterscheidet, visiere Niebuhr »the Kingdom of God« sowohl historisch wie eschatologisch an. Die Unterschiede sind also nach Diekinson nur terminologisch, nicht faktisch.

Ein ähnlicher Sachverhalt ließe sich bei dem Verständnis von »Sünde und Geschichte«aufweisen. Rauschenbusch definiert die Sünde als Selbstsucht, Niebuhr als Überheblichkeit, Rauschenbusch, so stellt Diekinsen fest, ist stärker bewegt von dem Blick auf das tatsächliche Leben mit seinen historischen Gegebenheiten, während Niebuhr der formalen Definition den Vorzug gibt, ohne auf die konkrete Hinwendung zur Wirklichkeit zu verzichten. Auch in der Frage der historischen Entwicklung sieht Dick.inson eine Übereinstimmung zwischen Rauschenbusch und Niebuhr. Er stellt zu Beginn dieses Vergleiches fest, daß Rauschenbusch sich scharf gegen apokalyptische und weltflüchtige Gedanken wende und einem Fortschrittsglauben huldige, der sich aber nur geringfügig von der Ansicht Niebuhrs unterscheide. Er kommt - und hier sind wohl die stärksten kritischen Bedenken gegenüber Dick.inson anzumelden, weil die Voraussetzungen des jeweiligen Denkansatzes verwischt werden - zu dem Schluß, daß beide von

der Sündhafl:igkeit des Menschen, von der Forderung nach historischem Handeln und davon überzeugt sind, daß historische Entwicklung Sinn und Wert besitzt.

In zwei abschließenden Kapiteln werden an den Begriffen »God and Historical Progresse und »History and Faith« weitere Übereinstimmungen aufgezeigt. Zum Schluß seiner Untersuchung stellt Dickinson fest, daß Rauschenbusdi und Niebuhr von einem unterschiedlichen theologischen Standpunkt aus urteilen, aber sich im Blick auf die Sozialethik stark annähern. Er billigt Unterschiede zu, ist aber davon überzeugt, daß sie aus den jeweiligen Zeitumständen (times and circumstances) weitgehend zu erklären sind. Beide sind »social prophe« und damit »brcrhers under the theological skin«,

Kühne

Bibliographie: Ehe, Familie, Sexualethik, Erziehung

1. Ehe, Familie, Sexualethik

Actualités Familiales. Sammelheft der Chronique Soeiale de Franee 1958/1.

Benoit, Hubert: Die tausend Gesichter der Liebe. Stuttgartr Hans E. Günther 1957. 352 S., 18,- DM.

Bodamer, Joachim: Liebe und Eros in der modernen Welt. Hamburg: Furche-Verlag 1957. 2,- DM.

Caba, Pedro: Metafisiea de les sexos humanes. Madrid: Ed. Indiee 1956, 180 S.

Der Papst über die Ehe. Innsbruck-Wien-München 1958. 152 S., 3,60 DM.

Doms, H.: Die moraltheologische Wertung von Ehe und ehelichem Verkehr in der Scholastik bis Thomas, Theo!. Revue 1956/6, S. 241-248.

Donath, Martin: Wandel, Krise und Stärkung der Familie. Die Mitarbeit 1957/2, S. 50-56.

Ehrle, Clara Maria: Das Kleinkind wächst heran. Freiburg: Herder 1957. 153 S., 6,80 DM.

Fischer, jochen: Ehe und Elternschaft. Bd. 2: Das Lebensalter der Ehe. Hamburg: Furche-Verlag 1957. 205 S., 12,80 DM.

Gesell, Arnold: Le jeune enfant dans la civilisation moderne. Paris: Presses Universitaires 1956.

Gofft, Tullo: Tentertivi recenti di disgregazione dell' instituto familaire in Iralia, Vita e Pensiero 1957, S. 696-704.

Grauheding, Erich: Ehe und Familie in der Rechtsordnung der DDR. Ev. Welt 1957/12, S. 337-341.

Groeger, Guido: Anthropologische Aspekte der Jugend- und Eheberatung. Wege zum Menschen 1958/1, S. 7-15.

Henry, A. M.: Morale et vie conjugale, Paris: Ed. du Cerf 1957. 237 S.

Hiltner, Seward: Sex and the Christian Life. New York: Assoeiation Press 1957. 128 S.

Hojmeier, Karl: Die Pubertät und ihre Krisen. Wege zum Menschen 1957/10, S. 321-328.

Hudeczek, M.: Die Differenzierung der Geschlechter in biologischer Sicht. Freiburger Zeitsehr. f. Phi!. u. Theol. 1957/3, S. 257-272.

janssen, Karl: Grundrechte des Kindes. Zeitwende 1957/5, S. 289-294.

[osselyn, Irene M.: Die psychische und soziale Entwicklung des Kindes und ihre Probleme. Düsseldorf: Triltsch 1958. 102 S., 6,80 DM.

Kortb, Konrad: Die Stunde des Elternhauses. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1957. 235 S., 9,80 DM.

Langoeld, Martinus fan: Psychologie der Eltern - Kind - Beziehung. Universiras 1956/1, S. 7-15.

Lannoy, C.].: De psychologie van man zu vrouw. Brügge 1957. 224 S., 125 bfrs.

Le Birth Control. Revue Internationale de Gynecologie. T. Iv., Nr. 6.

Leferenz, Heinz: Die Kriminalität der Kinder. Tübingen: Mohr 1957. VI, 140 S., 13,50 DM.

Løgstrup, K. E.: Artikel »Ehe (ethisdi)«; in RGG.• 3. Aufl., Bd. 2, Sp, 325-330.

Marcuse, Herbert: Eros und Kultur. Stutrgartr Klett 1957. 264 S., 16,80 DM.

Marriage and Family under Communism. East. Eur. 1957/6, S. 118-123.

Meili-Dsooretzki, Gertrud: Das Bild des Menschen in der Vorstellung und Darstellung des Kleinkindes. Bern-Stuttgarrs Hans Huber 1957. 136 S., 12,60 DM.

Meili, Richard: Anfänge der Charakterentwicklung. Bern-Stuttgartr H. Huber 1957.177 S., 15,80 DM,

Midelfort, Cbr. Fr.: The Family in Psychotherapy. New York-London: Me. Graw-Hill 1957.203 5., 49/-s.

Maser, Vlrich: Psychologie der Partnerwahl. Bern-Stuttgarti H. Huber 1957. 228 S., 26,- DM.

Müller, Dedo: Theologie und Ethos der Liebe. Wege zum Menschen 1958/2, S. 46-53.

O'Brien, john: Natürliche Geburtenregelung ohne empfängnisverhütende Mittel nach den Gesetzen der Natur und in übereinstimmung mit der christlichen Moral. Aschaffenburg: Pattloch 1956. 168 S., 9,80 DM.

Oeter, Ferdinand: Brauchen wir eine selbständige Familienpolitik? Zeitwende 1957/11, S. 760-766.

Oeter, Ferdinand: Familie und Gesellsdiafl unter dem Einfluß des Industriekapitalismus. Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung 1957/5.

Oeter, Ferdinand: Das neoliberale Ordnungsbild und die Familie. Die neue Ordnung 1957/4, S. 204-211.

Oeter, Ferdinand: Die Familie in der heutigen Gesellschafl, Gewerkschaftliche Monatshefte 1957/4, S. 231-239.

P/ab, I.: Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft. Salzburg: O. Müller 1957. 235 S., 68 Os.

Ranke, Hansperg: Zum Problem der »Onkelehe«. Die Mitarbeit 1958/4, S. 157-162.

Kosenmayr, Leopold: Am Beispiel Wiens. Eine fami-[iensoziologisdie Studie. Hochland 1958, S. 240 bis 249.

Rupprecht, Walter: Zum Problem der Mischehe, Ev.-Iurh. Kirdienzeitung 1958/7.

Sovakin, Purim A.: The American Sex Revolution. Boston: Porter Sargent 1956. 186 *S.*, 3.50 $.

Spitz, René A.: Die Entstehung der ersten Objektbeziehungen. Stuttgart: Klett 1957.111 S., 12,80 DM.

Stippei, Fritz: Die Zerstörung der Person. Donauwörth: Ludw. Auer 1957. 228 *S.*, 11,80 DM.

Stockert, Franz-Günther u.: Die Sexualität des Kindes. Stuttgart: Enke 1956. 57 *S.*, 5,40 DM.

Tayler, G. Rattray: Wandlungen der Sexualität. Düsseldorf: Diederichs 1957. 286 5.,18,50 DM.

Trillhaas, Wolfgang: Mann und Frau. Zeitwende 1957/7, S. 450–460.

Wyttler, Walter: Treue und Untreue in der Ehe. Zürich: Gotthelf 1957. 203 5., br. 12,- DM; Lw. 16,80 DM.

2. Erziehung

Aichhorn, August: Verwahrloste jugend. 4. Auf!. Bern-Stuttgarts H. Huber 1957. 212 S. 18,50 DM.

Becker, Hellmuts Bildung zwischen Plan und Freiheit. Stuttgartr Deutsche Verlags-Anstalt 1957. 75 5., 3,80 DM.

Bergstraesser, Arnold: Warum ist polirisdie Bildung nötig? Offene Welt 1957/52, S. 555-565.

Bernart, Emanuel: Sorgenkinder der Volksschule. München: Kaiser 1958. 112 5., 7,- DM.

Bollnow, O. F., E. Lichtenstein, Otto Weber: Der Mensch in Theologie und Pädagogik. Heidelberg: Quelle & Meyer 1957. 70 5., 4,80 DM.

Brezinka, Wolfgang: Erziehung als Lebenshilfe. Wien: Osterr. Bundesverlag 1958. 376 *S.*, 16,-DM.

Chateau, [ean: Ecole et Education, Vrin 1957. 232 S.

Bremer Vortrage zur Bildungstheorie. Bremen: Schünemann 1957. 96 5., 4,80 DM.

Die Au/gaben u. Probleme der deutschen Pädagogik, Berlin: Volk u. Wissen 1956. 591 5., 5,20 DM-Ost.

Die pädagogischen Gezetten im Ablauf der menschlichen jugend. Freiburg/Sdrweiz: Universitätsverlag 1956. 368 S., 19,- DM.

Erbe und Entscheidung, Beitr. zu Grundfragen gegenwärtiger Pädagogik. Aachen: VerI. d, Päd. Akademie 1956. 267 S., 1,20 DM.

Fischer, Wolfgang: Straffreie Erziehung. Zeitwende 1957/8, S. 513-524.

Flitner, A.: Artikel »Elternrecht«; in: RGG., 3. Auf!., Bd. 2, Sp. 444–448,

Flitner, W.: Die Geisteswissenschaften und die pädagogische Aufgabe. Studium Generale *1958/3,* S. 146 bis 149.

Flitner, W,lhelm: Das Selbstverständnis der Erziehungswissenschaff in der Gegenwart. Heidelberg: Quelle & Meyer 1957. 39 S., 2,60 DM.

Fankhauser, Al/red: Das Wort Gottes als Kriterium der Pädagogik. Zollikon: Ev. Verlag 1958. 60 *S.*, 4,60 DM.

Gather, Gernot: Aktive Bildungspolitik. Offene Welt 1957/52, S. 551-554.

Gather, Gernot: Das Bildungsproblem. Offene Welt 1958/54, S. 97-104.

Griese, G.: Erziehung und Bildung in der mündigen Welt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1957. *198 S.,* 12,80 DM.

Habermas, Jürgen: Das chronische Leiden der Hochsdiulreform. Merkur 1957/3, S. 265-284.

Hahn, Friedrich: Evangelische Unterweisung zwisehen Theologie und Politik. München: Kaisee 1958. 34 S., 1,90 DM.

Hammelsbeck, Oskar: Hat die Kirdie einen Erziehungsauftrag? Der Evangelische Erzieher 1958/1, *S.2-6.*

Heckel, Hans: Das Schulwesen und seine Kosten in der Bundesrepublik. Offene Welt 1958/54, S. 121 bis 128.

Heintz, Peter, und René König: Soziologie der jugendkriminalität. Köln und Opladene Westdeutscher Verlag 1957. 188 S., 10,- DM.

Hellmer, I.: Erziehung und Strafe. Berlin-München: Duncker & Humblot 1957. 292 S., 24,- DM.

Hollenbach, loh. M. SJ.: jenseits der Bekenntnisschule. Stimmen der Zeit 1956-57/10, S. 268-277.

Keilhacker, Martin: Pädagogische Orientierung im Zeitalter der Technik. Stuttgart: Klett 1958.128 *S.*, 6,80 DM.

ludges, A. V. (Hg.): Education and the Philosophie Mind. London: Harrap 1957. 205 S., 8/6s.

Kinder, Ernst: Was ist jugendgefährdend? Zeitwende 1957/5, S. 296-311.

Köberle, A.: Die Tragweite der Vergebung für das Handeln des Erziehers. Wege zum Menschen 1957/1, *S.1-6.*

Litt, Theodor: Technisches Denken und menschlime Bildung. Heidelberg: Quelle & Meyer 1957. 96 *S.*, 7,-DM.

Litt, Theodor: Wissenschaft und Menschenbildung im Lichte des West-Ost-Gegensatzes. Heidelberg: Quelle & Meyer 1958. 191 5., 12,- DM.

Mobus, Gerhard: Erziehung zum Haß. Berlin: Morus 1956. 1105.,2,85 DM.

Oraison, Mare: Amour ou centrainte. Paris: Ed. Spes 1957. 189 S.

Otto, G.: Verkündigung und Erziehung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1957. 895.,7,80 DM.

Peter, Heinrich: Erziehung und Schule an der Zeitenwende. Wien: tlsterr. Bundesverlag 1957. 222 5., br. 9,50 DM.

Petersen, Karl: Artikel »Eltern und Elternbeirate; in: RGG., 3. Aufl., Bd. 2, SI'. 441–444.

Roessler, Wilhelm: Jugend im Erziehungsfeld. Düsse1dorf: Schwann 1957. 541 5., Lw. 24,- DM.

Schorb, Aljons Otto: Erzogenes Ich - erziehendes Du. Stuttgart: Klett 1958. 1605.,8,50 DM.

Schulze, Fritz: Pädagogische Strömungen der Gegenwart. Quelle & Meyer 1958. 1105., 5,80 DM.

Simon, Aljons: Helga. Kindernöte - Erziehersargen - Wege und Hilfen. München: Oldenbourg 1958. 183 5., 9,80 DM.

Skonietzki, Rudel] Ernst: Der neue Mensch. Ein Versuch über Sowjetpädagogik. Hochland *1957/2,* 5.97-108.

Spranger, Eduard: Der geborene Erzieher. Heidelberg: Quelle & Meyer 1958. 111 5.,4,50 DM.

Willmann, Otto: Didaktik als Bildungslehre. 6. Aufl. Freiburg: Herder 1957. 678 5., 32,- DM.

Winne/eld, Friedrich: Pädagogischer Kontakt und pädagogisches Feld. München-Basel: Ernst Reinhardt 1957, 173 5., 7,50 DM.

Zeigler, Csrl F.: Christian Education of Adults. Philadelphia' The Westminster Press 1958.2,75 $.

Bemerkungen des Schriftleiters

Steuern wir auf den Wohlfahrtsstaat zu, und wenn ja: ist dies zu begrüßen oder ist es ein Verhängnis für die Menschlichkeit des Menschen? Diese Frage wird mit Recht immer wieder unter den Christen erörtert. Wir freuen uns, hier den Beitrag von *H. Thielicke* zur Diskussion stellen zu können. Daneben bilden die Aufsätze von *K. H. Pelfer* und *K. Kupisch* sowie der Kommentar des in der ökumenischen Bewegung seit vielen Jahren bekannten Professors *H. Alivisatos* einen zweiten Schwerpunkt in dem vorliegenden Heft: internationale und nationale Verantwortung der Christen. Diese Fragen wurden bisher nur kurz in einem Aufsatz in Heft 2/1957 gestreift, in dem der Nationalismus als Beispiel für eine ideologische Geschichtsbetrachtung und deren Wirkung auf die Politik behandelt wurden. Leserzuschriften zeigten damals, daß die in diesem Aufsatz vorausgesetzte Unterscheidung zwischen einem politisch agressiven Nationalismus und dem ihm vorauslaufenden bzw. zugrunde liegenden kulturellen Nationalgefühl nicht beachtet wurde (vgl. dazu die Arbeiten von *Wittram* und *Kohn).* Die Frage ist freilich, ob die Zeit bereits reif ist für die (der Entpolitisierung konfessioneller Gegensätze parallele) Entpolitisierung der nationalen Gegensätze, oder ob wir etwa einer neuen Steigerung dieser Gegensätze entgegengehen. In dem sehr lesenswerten Aufsatz »Die Zukunft der nationalstaatlichen Souveränität im 20. Jahrhundert« (Universitas, Mai 1958) hat G. Leibholz die These vertreten, daß heute das ideologische Denken an die Stelle des nationalstaatliehen Souveränitätsdenkens getreten sei. - Zwischen dem agressiven Nationalismus (der vornehmlich in Kupischs Aufsatz untersucht wird) und dem rein kulturellen Nationalgefühl wird das nicht agressive, aber doch politisch wache nationale Verantwortungsbewußtsein zu suchen sein: die Übergänge sind hier sicher fließend; gerade deshalb wird man gegenüber den hier lauernden Gefahren besonders wachsam sein müssen. Ob zum Beispiel die romantisch-idealistische These biblisch ist, derzufolge jedes Volk einen bestimmten »Beruf« in der Weltgeschichte auszuüben hat, haben wir oft nicht genügend geprüft; die Folge war, daß man auch den Haß gegen andere Völker als eine christliche Notwendigkeit (oder gar Tugendi) bezeichnen konnte. Wenn wir Christen hier und an andern Stellen ideologischer Verhärtung der Politik keine Warnungstafeln aufstellen, laden wir schwere Schuld auf uns.

Leider war es nicht möglich, einen (bereits gesetzten) Aufsatz des bekannten Bonner Juristen *U. Scbeuner* über ,.Grundfragen der internationalen Gemeinschaft« noch in diesem Heft unterzubringen; er wird im nächsten Heft die hier angeschnittenen Fragen weiter behandeln.

W.Sch.

Grundfragen der internationalen Gemeinschaft in einer Zeit des Überganges

VON ULRICH SCHEUNER

I. STAAT, VÖLKERGEMEINSCHAFT UND VÖLKERRECHT

1. Die ökumenischen Studienkonferenzen von Amsterdam (1948) und Evanston (1954) haben beide eine ganze Abteilung ihrer Arbeit den Fragen des internationalen Zusammenlebens der Staaten gewidmet. Sie haben damit der Erkenntnis Raum gegeben, daß in steigendem Maße gerade in diesem Bereiche in der Gegenwart wichtigste Fragen und Entscheidungen für die Menschheit heranreifen. Wenn die Menschen in unseren Tagen weithin von der Angst vor der entfesselten Gewalt des atomaren Krieges bedrückt werden, wenn ihre Gedanken sich immer wieder auf die weltweiten Gegensätze politischer Systeme und Ideologien richten und wenn die technische Entwicklung eine wachsende wirtschaftliche Verflechtung der Völker herbeiführt, dadurch aber auch alle Teile der Welt voneinander stärker in Abhängigkeit versetzt, so treten hier überall Probleme ans Licht, die nicht mehr im Raume eines Staates zu lösen sind, sondern die einen Ausgleich über die Grenzen hinaus, die eine internationale Rechtsordnung und ein Zusammenwirken der Staaten erfordern. Eine politische Ethik, die sich im älteren Stile begnügte, nur die im inneren Leben der Staaten auftretenden Probleme zu beachten, würde heute wesentliche Anliegen des modernen Lebens auslassen, die der Verfügung des einzelnen Staatsgebildes bereits mehr und mehr entzogen werden. Der Staat, seit der Entstehung der neuzeitlichen Territorialmacht im späteren Mittelalter der feste Mittelpunkt im politischen Leben der Menschen, bildet gewiß auch heute noch die zentrale Erscheinung des internationalen Geschehens. Er bleibt mit seiner wirtschaftlichen und sozialen Planung und Vorsorge für den einzelnen die umfangende und bergende Gewalt, er ist der Träger der politischen überlieferung und Hoffnung, aber die internationale Ordnung legt ihm in zunehmendem Maße Bindungen auf, soweit sie nicht in manchen Fällen ihm sogar Aufgaben abnimmt'. Gegenüber der Machtbildung der Weltmächte büßen die kleineren Staaten bereits ihr militärisches Eigengewicht ein. Nicht minder ist in einer Zeit der Handelsverflechtung und der Wirtschaftshilfen führender Staaten die wirtschaftliche Isolierung und Unabhängigkeit der Staaten im Schwinden. Die nicht nur in Europa zu beobachtende Neigung der Staaten, sich zu größeren wirtschaftlichen und politischen Einheiten zusammenzuschließen, ist nur ein Ausdruck dieses faktischen Absinkens der einzelstaatlichen Souveränität, so sehr auf der anderen Seite die neuentstehenden Staaten Asiens und Afrikas eifersüchtig ihre Selbstän-

1. Zur Einschränkung und zum Rückgang der staatlichen Souveränität vgl, neuere Äußerungen der Völkerrechtslehre: *Philip C. Jessup:* A Modern Law of Nations, 1949, S. 40 ff.; *l- L. Brierley:* The Law of Nations. 5. Auf!. 1955, S. 46 ff., 91 ff. Stärkere Betonung der verbleibenden zentralen Stellung des Staates bei *Herbert Krüger* in: Zum Problem der Souveränität. Berichte der deutschen Gesellschaft für Völkerrecht, Bd. 1 (1957), S. 1 ff.

digkeit fordern und verteidigen. Von vielen Seiten her wird der umwälzende Wandel der internationalen Gemeinschaft erkennbar. Die Vorherrschaft der westlichen Welt und mit ihr die Begrenzung der internationalen Ordnung auf ihren Bereich ist geschwunden. Zum ersten Male in der Geschichte nimmt wirklich die gesamte Welt an der Gestaltung des internationalen Zusammenlebens teil, und die noch bestehenden Formen und Bereiche kolonialer Abhängigkeit gehen ihrer Beendigung entgegen. Mit der Schaffung des Völkerbundes 1919 und der weitergespannten Organisation der Vereinten Nationen 1945 haben die Staaten einen einleitenden Schritt zu einer umfassenden internationalen Organisation getan, der nicht mehr preisgegeben werden kann. Dahinter aber erhebt sich heute unter dem Drucke der Forderung nach einer vereinbarten Regelung und Beherrschung der atomaren Kräfte schon die Frage nach einer internationalen Führung und Kontrolle der Welt wenigstens auf diesem technischen Gebiete und für den Bereich der Kriegsverhütung. Ob man sich die Entwicklung als eine hegemonische Mehrherrschaft der großen Mächte vorstellt oder die Errichtung internationaler Institutionen für denkbar hält, die eine friedliche Zusammenordnung der Staaten gewährleisten, das Problem einer institutionellen Weltregierung ist in der Gegenwart bereits gestellt. Wir leben in einer Zeit des Umbruchs, in der im internationalen Felde allenthalben neue Aufgaben hervortreten, zu deren Bewältigung freilich *die heutige* Staatenwelt *mit ihren tiefen* Spannungen *in* fast bedrückender Weise unvorbereitet erscheint.

2. Es hängt mit der Weite des ökumenischen Blickfeldes zusammen, daß in der ökumenischen Zusammenarbeit der Kirchen diese Veränderungen und neuen Erscheinungen im VöIkerleben deutlicher gesehen worden sind als in der *Diskussion,* die um Fragen der politischen Ethik innerhalb der einzelnen Staaten geführt wird. Im Bereich der gemeinsamen kirchlichen Bestrebungen trägt sicherlich auch der hier wirksame starke Anteil der angelsächsischen Kirchen zu einer entschiedenen Offenheit gegenüber den internationalen Fragen bei. Abgesehen von der größeren Bereitschaft der angelsächsischen Kreise zu ethischen Aussagen ist bei ihnen stärker ein universaler Zug des Denkens erhalten geblieben, der von vornherein den Blick über den Einzelstaat hinaus auf die Völkergemeinschaft richtet. Die Einengung der politischen Theorie auf das Bild des Nationalstaats, der die kontinentale Anschauung und mit ihr die deutsche Auffassung im 19. Jahrhundert so gründlich erlegen ist, hat die angelsächsischen Nationen nicht berührt. Wo von den politischen Gewalten und der Verantwortung des Christen ihnen gegenüber die Rede ist, treten neben den einzelnen Staat in natürlicher Ergänzung die internationale Rechtsordnung und die in ihrem Rahmen tätigen Institutionens,

In der überlieferung der theologischen Ethik in Deutschland macht sich dagegen das Gewicht der nationalstaatliehen Denkweise viel stärker geltend. Das ist vor allem ein Erbe des 19. Jahrhunderts. Die Wurzeln dieser Selbstbeschränkung reichen indes weiter

2. Die Unterstellung der internationalen Beziehungen unter den Gedanken des Gottesreiches - theologische Fragen hierzu sollen hier unerörtert bleiben - findet sich in der Stellungnahme der Lambeth-Konferenz der Kirchen englischer Ordnung von 1920 zum Thema der internationalen Beziehungen (Lambeth Conferences 1867-1930, The Reports of the 1920 and 1930 Conferences, London S.P.C.K. 1948, S. 55ft). In Bischof *Berggravs* Buch »Der Staat und der Einzelne« (deutsche Übersetzung 1946) wird ganz selbstverständlich der internationale Bereich in die Erörterung der politischen Mächte einbezogen.

zurück. Die Epoche der Reformation stand in einem betonten Gegensatz zu den alten universalen Gewalten, Papst und Kaiser, sie richtete ihren Blick daher notwendig auf die partikularen, landesherrlichen Gewalten. Indem sie die Vorstellung des Mittelalters vom einheitlichen geistlich-weltlichen Reich sprengte, trat sie auf die Seite der neuen, vom Gedanken der staatlichen Unabhängigkeit beherrschten internationalen Ordnung. Es bestand freilich keine Notwendigkeit, daß der Begriff der Obrigkeit allein den Staat als die von Gott verordnete Notordnung gegen die chaotischen Mächte dieser Welt ins Auge faßte; faktisch trat diese Begrenzung indessen weithin ein. Im 17. und 18. Jahrhundert öffnete sich die deutsche politische Theorie allerdings noch einmal im Rahmen der Naturrechtslehre einer Anschauung, die über den einzelnen Staaten eine gemeinsame internationale Ordnung nachdrücklich zur Geltung braditet. Das geschah aber gelöst von einer rheologisdien Begründung, in säkularer Gestalt. Entscheidend ist dann die erneure Abwendung des deutsdien Denkens von übernationalen Ordnungen und Zusammenhängen geworden, die sich im 19. Jahrhundert unter dem Eindruck der gesdiiditsphilosophischen Rolle des Einzelstaates bei Hegel, der nationalstaatliehen Tendenz der historischen Schule und der Absage an die naturrechtliehen Ideen vollzog. Man kann die Einwirkungen dieser Entwicklung bis in die theologische Ethik leicht erfassen, wenn man die Stellungnahmen zur Frage des Krieges, des Eigenrechts eines Staates und Volkes in der Verfolgung seiner nationalen Ziele oder der Bedeutung internationaler Institutionen ins Auge faßt, die für das spätere 19. Jahrhundert kennzeichnend sind und die lange nachgewirkt haben.

Es ist dieser Eingrenzung der Aufmerksamkeit auf den Staat und seine Ordnungen zuzuschreiben, daß eine in der Gegenwart sich aufdrängende grundlegende Frage der politischen Ethik noch gar nicht gestellt worden ist. Wenn von dem Verhältnis des Christen zu den Mächten des politischen Lebens die Rede ist, sind damit über die Staatsgewalt hinaus nicht auch die Einrichtungen des internationalen Lebens und die internationale Rechtsordnung zu denjenigen Gewalten zu zählen, denen der Christ um ihrer ihnen aufgetragenen Aufgabe der Befriedung und Ordnung willen Achtung und Gehorsam schuldet? Das reformatorische Zeitalter erblickte das Amt der weltlichen Obrigkeit noch ganz in den Händen des Kaisers, der Fürsten und freien Städte. Heute aber sind in erheblichem Ausmaß Funktionen der Friedenswahrung und der Vorsorge für das menschliche Zusammenleben auf die Tätigkeit internationaler Organisationen übergegangen und hängt die Stellung des einzelnen Menschen von der internationalen Rechtsordnung ab. Als Paulus seine Worte vom Amt der irdischen Gewalten, der Exousiai, niederschrieb, hatte er keineswegs einzelstaatliche Autoritäten, sondern die universale Macht des römischen Reiches vor Augen. Sind wir daher heute noch berechtigt, die Aussage von der Stellung des Christen zu den weltlichen Mächten dieses Äons allein auf den Staat einzuschränken? Es geht im internationalen Felde heute nicht mehr nur um gewisse Beschränkungen und Bindungen einzelstaatlicher Unabhängigkeit, sondern im Grunde bereits um die

3. Die Einführung der naturrechtlichen Lehren mit ihrer Idee einer gemeinsamen Rechtsgrundlage zwischen den Völkern, die auch Staaten und Regierende bindet, geschah in Deutschland vor allem durch Pufendorf. Die Fortentwiddung dieser Gedanken reicht über Christian Wolff bis zu Kant. Sie vollzog sich aber seit Pufendorf in einer Trennung zwischen Naturrecht und theologischer Ethik, in wesentlich säkularer Form. Siehe meine Darstellung Pufendorfs in »Die großen Deutschen«, Bd. 5 (1957), S. 126 ff.

Notwendigkeit einer die Staaten überwölbenden Weltordnung, die allein mehr den Frieden und das geordnete Zusammenleben der Völker dauerhaft verbürgen kann.

3. Im Mittelpunkt einer christlichen Stellungnahme zu den Fragen des internationalen Bereiches stehen heute die großen Grundfragen, die die Menschheit in der gegenwärtigen kritischen Phase ihrer Geschichte bewegen:

a) Die Verhütung und überwindung des Krieges und der Gewaltanwendung als Mittel der internationalen Politik, noch dringlicher geworden unter der tödlichen Bedrohung der nuklearen Waffen.

b) Im notwendigen Zusammenhang damit die Entwicklung von Formen und Wegen zum Ausgleich der tiefen Spannungen unter den Staaten und Völkern. Solche Gegensätze erwachsen nicht nur aus dem politisch-sozialen Widerstreit der westlichen Welt zur kommunistischen Sphäre, sie fließen nicht weniger stark aus dem übergang weiter Teile Asiens und Afrikas zu politischer Unabhängigkeit. Die Gefahr eines neuen Nationalismus in der Staatenwelt dieser Erdteile, ihre emotionale Abwendung von den früheren Kolonialmächten, andererseits die Notwendigkeit einer internationalen Solidarität der Hilfe und des Beistandes für die Entwicklung dieser Gebiete, das alles stellt neue schwere Aufgaben, die zur Besinnung und überprüfung bisheriger Anschauungen aufrufen.

c) Die Sicherung und Verstärkung des Austausches der Völker untereinander in Handel und Verkehr. Ohne die Anerkennung einer internationalen Rechtsordnung und ohne Vertrauen kann sich dieser Austausch nicht entfalten.

d) Der Schutz des einzelnen Menschen in seinen grundlegenden Rechten in einer Welt, in der wie nur selten die politische Macht über Leben, Habe und Aufenthalt der Individuen zu verfügen unternimmt.

Dahinter aber erhebt sich eine tiefere und allgemeinere Frage. Worin können überhaupt heute noch die gemeinsamen Grundlagen der internationalen Ordnung gefunden werden? Es gibt keine Vorherrschaft der westlichen Staatenwelr mehr, die sich auf ihre Machtüberlegenheit stützen könnte und die die überlieferte Völkerrechtsordnung von daher zu festigen vermöchte. Das überkommene Völkerrecht ist mit seinen Wurzeln in die christlichen Traditionen Europas eingebettet. Sind andere Kulturkreise und Religionswelten bereit, in diese Tradition einzutreten? Sind nicht die gemeinsamen Grundlagen der internationalen Ordnung schon durch den Gegensatz der beiden großen Machtblöcke erschüttert oder gar aufgehoben? Das Völkerrecht entnimmt, wie jede Rechtsordnung, seine Verbindlichkeit der Beziehung auf ein ethisches Fundament, das in der gesamten Völkerrechtsgemeinschaft Anerkennung findet. Wo aber sind die Bausteine für ein solches *internationales Ethos* in einer gespaltenen Welt, deren Gemeinschaft zudem zahlreiche neue Glieder aufzunehmen hat, die aus anderen überlieferungen herkommen? Es ist diese Frage nach den ethischen Grundlagen des internationalen Zusammenlebens, die die christliche Verantwortung in der Gegenwart in besonderem Maße bewegen muß[4]. Die Zeiten, in denen

4. Zu den Problemen eines internationalen Ethos sei hingewiesen auf *Max Huber:* An International Ethos. In: The Ecumenical Review, 8/1956, S. 4021f.; *Ders.:* Prolegomena und Probleme eines internationalen Ethos. In: Die Friedens-Warte, 53/1956, S. 305 ff.; *Scheuner:* Grundfragen eines internationalen Ethos. In: ökumen. Rundschau, 6/1957, S. 117ff.

die Völkergemeinschaft weitgehend durch christliche Einflüsse geformt wurde, sind lange vergangen. Es ist heute gerade im internationalen Felde deutlicher als zuvor, wie sehr die Christen im irdischen Raume nur eine kleine Schar sind. Aber in einer Welt, die sich so ungehemmt an politische Selbstdurchsetzung, ideologische Verhärtung und nationale Ambitionen hingibt, vermögen die Christen ihren Beitrag zu leisten, weil sie die Not unserer Tage stärker und tiefer zu empfinden vermögen. Sie sind schließlich auch durch die Geschichte des Völkerrechts dessen Quellen in manchem näher. Das heutige Völkerrecht ist ein säkulares Recht, das sidi über Menschen sehr verschiedener politischer Anschauung und tief unterschiedlicher Glaubens- und Gedankentradition erhebt. Aber es trägt die Spuren seiner Entwicklung an sich, die an vielen Stellen deutlich auf ein christliches Erbe hinweisen.

H. WANDEL UND KRISE DER VÖLKERGEMEINSCHAFT IN DER GEGENWART

1. Die rechtliche Ordnung, die in der heutigen Staatenwelt in Geltung steht, entstammt in ihren wesentlichen Teilen der europäischen Rechtstradition. Sie hat sich von dem engeren Kreise der europäischen Staaten auf die Gemeinschaft der Staaten über die Erde hin erweitert. Dieser Ursprung gibt dem internationalen Recht eine innere Geschlossenheit, aber er kann auch für die Anwendung der Regeln durch Staaten, die nicht in der gleichen überlieferung stehen, eine Schwäche bedeuten. An der Ausbildung der internationalen Rechtsordnung haben diristliehe Einflüsse einen nicht unerheblichen Anteil. Denn das Völkerrecht reicht, entgegen einer noch vielfach verbreiteten Ansicht, in seinen Anfängen durchaus in das Mittelalter zurücks, Grundlegende Vorstellungen und wichtige Institute dieses Rechtsgebietes sind schon in dieser Epoche geprägt wordens, Wenn die mittelalterliche Anschauurig auch am Gedanken der Christenheit als eines einheitlidien geistlich-weltlichen Körpers festhielt und ihn der Leitung der imperialen und kurialen Autorität unterwarf, so ist die Vorstellung selbständiger Staaten, die in ihrem Bereich dem Kaiser gleichstehen, schon seit dem 13. Jahrhundert ausgebildet. In ihren rechtlichen Beziehungen untereinander werden schon Einrichtungen und Regeln ausgeformt, die bis in die Gegenwart Bestandteile der internationalen Ordnung geblieben sind. Manche von diesen Sätzen gehören zu jenen mehr aus der praktischen Erfahrung gewonnenen Beständen, die relativ unabhängig von geistigen Wandlungen in der Tradition und der Garantie der Gegenseitigkeit ihre Stütze finden. Es mag genügen, hier die Vorrechte der Gesandten, die Einrichtung von Schiedsgerichten, gewisse Klauseln der Handelsverträge und die Regeln des Vertragsschlusses zu erwähnen. In einer tieferen Zone mittelalterlichen Denkens dagegen wurzeln die Vorstellungen, die sich mit der Geltung eines die Staaten verbindenden Rechts und mit

5. Im Hinblick auf vorderasiatische und griechische Verhältnisse kann man auch schon von einem Völkerrecht der Antike sprechen (vgl. W. *Preiset* in:]uristenzeitung, 1956, S. 7371f.). Aber die mittelalterliche Entwicklung stellt demgegenüber einen eigenen neuen Ansatz dar. Zum mittelalterlichen Völkerrecht siehe *Paradisi:* Storia dei diritto internazionale nel medio evo, Bd, 1, 1940; *Ders.:* 11problema storico dei diritto internazionale, 1956;]. *H.* W. *Verzijl:* Volkenrechtsgeschiedenis (Mededelingen der Kgl. Nederlandse Akademie der Wetensch. Afd. Letterkunde N. R. 16, No. 2 [1953]).
6. Vgl. *Verdross:* Völkerrecht. 3. Aufl. 1955, S. 32ff.

der Grundposition der Staaten an sich befassen. Antike und Christentum gemeinsam haben die mittelalterliche Rechtslehre gestaltet, die neben der Anerkennung eines alle Menschen verpflichtenden göttlichen und natürlichen Rechts den Gedanken eines allen Völkern oder doch den meisten von ihnen gemeinsamen Rechts, des jus gentium, entwickelt", In den Grundregeln, die als solcher gemeinsamer Rechtsbesitz aller Völker anerkannt werden – sie umfassen sowohl Rechte und Pflichten der Staaten wie der Individuen -, wirkt sich die christliche Sittenlehre stark aus. Hier hat das Eigentum und der Vertrag, aber auch die mittelalterliche Lehre vom Kriege und die Achtung des Fremden ihren)Platz.

Eine besonders bedeutsame Nachwirkung hat unter diesen Lehren die Auffassung vom gerechten Kriege gehabt, die den Kriegsbeginn an bestimmte Gründe gerechter Verteidigung und die Kriegführung an Begrenzungen im religiösen und humanen Interesse zu binden trachtet. Mit der Betonung des Friedensgedankens hängt auch die Stellung des Papsttums in der mittelalterlichen Rechtsgemeinschafl: zusammen, aus der sich die heutige Zugehörigkeit des Heiligen Stuhles zur Völkerrechtsgemeinschafl: entwickelt hat. Dem Papst als dem Hüter des Friedens liegt es ob, Kriege durch Schlichtung zu verhüten oder - als regelmäßig durch Gesandte an Friedensunterhandlungen Beteiligter - beenden zu helfen", Diese Teilnahme der Kurie an Friedenskongressen bleibt bis zum Westfälischen Frieden erhalten und gibt noch heute in einem Kriege dem Vatikan die Möglichkeit, mit größerer Freiheit zwischen den Kriegführenden zu vermitteln, als dies etwa neutralen Staaten möglich ist'.

Auf das Mittelalter reicht die Vorstellung der Einheit der Staatenwelt zurück. Sie äußert sich hier freilich zunächst als Solidarität und Einheit der Christenheit, namentlich auch im Verhältnis zur nichtchristlichen Umwelt. Auch nach der Preisgabe der Vorstellung eines einheitlichen christlichen Körpers im 16. Jahrhundert, die sich mit der Anlehnung der kaiserlichen und päpstlichen Oberautorität verbindet, erhält sich der Gedanke der Verbundenheit der christlichen Staaten; er wird von der Naturrechtslehre aufgegriffen und schließlich noch einmal von Christian Wolff zur Idee der Civitas Maxima ausgebildet. So führt die moderne Konzeption der Völkerrechtsgemeinschafl: ebenso wie des in ihr geltenden, für alle verbindlichen, allgemeinen Rechts auf diese älteren Wurzeln zurück.

2. Hatten schon die mittelalterlichen Staaten wenigstens zeitweise vertragliche Beziehungen zu nichtchristliehen Mächten unterhalten, so vollzog sich seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts die allmähliche Erweiterung der ursprünglich auf Europa begrenzten

---

7. Zum mittelalterlichen jus gentium als geistesgeschichtlicher Grundlage der Völkerredltsordnung siehe *Guggenheim:* Festschrift Spiropoulos, 1957, S. 213/f.; *Ders.:* Jus Gentium, Jus naturale, jus civile et la communaure internationale issue de la divisio regnorum. In: Communicazioni e studi des Istituto di diritto internazionale della Universirä di Milano, 7/1955, S. 3/f.
8. Ein Beispiel solcher Tätigkeit ist die Anwesenheit eines Legaten sowohl der Kurie wie des Baseler Konziles bei den britism-französisch-burgundismen Friedensverhandlungen in Arras 1435 *(J. Gledhill Didemson:* The Congress of Arras, 1955, S. 78/f.).
9. Als 1917 der Vorsteher des eidgenössischen Politischen Departements einer russisch-deutsdien Friedensvermittlung seine Hilfe lieh, erschien dieser Schritt, weil er nicht alle Kriegführenden zugleich einbezog, als unstatthaft und führte zum Rücktritt des schweizerischen Politikers. Vgl. *Edgar Banjour:* Geschichte der schweizerischen Neutralität, 1946, S. 341.

Gemeinschaft der Staaten über die Welt hin. War Rußland seit dem 16. Jahrhundert Glied dieser Gemeinschaft, so traten nun in Nord- und Südamerika neue Staaten hinzu, die sich bereitfanden, die überlieferten Grundsätze anzunehmen und zu achten, 1856 wurde im Pariser Frieden die Türkei förmlich zur Gesellschafe der Staaten zugelassen, und bis zum ersten Weltkrieg folgten eine Reihe weiterer außereuropäisdier Länder. Diese Entwicklung hat sich durch den besonders seit 1945 umfangreichen Hinzutritt neuer Staaten in Asien und Afrika bis in die Gegenwart fortgesetzt. Formell vollzieht sich dabei audi heute die Anerkennung der überkommenen internationalen Rechtsordnung durch die neuen Glieder, da insbesondere deren Zulassung zu den Vereinten Nationen an die übernahme ihrer internationalen Verpflichtungen geknüpft ist. Aber es besteht ein Unterschied zwischen dieser Annahme und der wirklichen inneren Aneignung der Grundsätze internationaler Ordnung. Wo die völkerrechtlichen Bindungen mit dem oft leidenschaftlichen Willen der neuen Staaten zu politischer und wirtschafelidier Unabhängigkeit in Widerstreit geraten, zeigt sich häufig die Neigung, das eigene Interesse ohne Rücksicht auf die bestehenden Verpflichtungen voranzustellen. Aufsagung von Verträgen, Nationalisierungen mit Eingriff in fremdes Gut, Unterstützung von Aufstandsbewegungen in fremden Hoheitsgebieten sind besonders markante Beispiele dieses Konfliktes der Anschauungen. Schon wirken sich diese Strömungen bis in Grundvorstellungen des Völkerrechts aus. Ging die Entwicklung der letzten Jahrzehnte auf eine Einschränkung der staatlichen Souveränität, so wird heute die Vorstellung voller staatlicher Unabhängigkeit nicht nur von den neuentstandenen Staaten nachdrücklich betont, sondern sie bildet auch eine Grundposition der sowjetischen Auffassung-s. Hatten sich im 19. Jahrhundert zwischen den europäischen Nationen bestimmte Mindestgrundsätze des Rechtsverfahrens gegenüber Ausländern und des Schutzes ihrer Rechte ausgebildet, die damals auch gegenüber außereuropäischen Ländern durchgesetzt werden konnten, so ist es heute fraglich geworden, inwieweit diese Maßstäbe noch allgemeine Anerkennung findenw, Es ist zu früh, das Maß der Modifikationen zu beurteilen, die sich für die Völkerreditsordnung aus ihrer weltweiten Ausdehnung ergeben können. Aber es ist sicher, daß manche Grundsätze, die im spezifischen geistigen und sozialen Klima der westlichen Welt sidi entwickelt hatten, eine Ausdehnung auf ganz anders strukturierte staatliche Gebilde nicht vertragen. So erweist sich die Tatsache der Erweiterung der völkerrecheliehen Gemeinschaft über die gesamte Welt zugleich als ein Moment einer gewissen Krise. Die formelle Annahme der Regeln der bestehenden Ordnung durch die asiatischen und afrikanischen Staaten verdeckt nur unvollkommen das Problem, das in der sehr verschiedenen Einstellung liegt, mit der notwendigerweise die westlichen Staaten und die neuen Glieder der Gemeinschaft der überlieferung begegnen. Dort werden zuweilen bestehende Vorrangstellungen verteidigt, hier werden die Gedanken der Gleichheit aller Völker und Rassen und der Selbstbestimmung

10. Zur sowjetischen Betonung der staatlichen Souveränität siehe *[ean-Yves Cal'Vez:* Droit international et souverainete en URSS, 1953, S. 206 ff. Vgl. auch die starke Hervorhebung der Souveränität in Punkt 2 der Thesen der Bandung-Konferenz vom April 1955 (Text *bei H. Sasse:* Die asiatisch-afrikanismen Staaten auf der Bandung-Konferenz, 1958, S. 74).
11. Vgl, *Dietrich Schindler:* Gleichberechtigung von Individuen als Problem des Völkerrechts, 1957, S. 38 ff.; *W. Friedmann:* American Journal of Intern. Law, 50/1956, S. 500 ff.

zu Trägern einer dynamischen Entwicklung, die alte Bindungen abstreift und einer neuen Ordnung zustrebt.

3. Es gehört zum Bilde der heutigen übergangsepoche, daß gleichzeitig von mehreren Punkten her der Wandel der völkerrechtlichen Ordnung einsetzt. Stellen wir zunächst noch die grundlegende Änderung der Auffassung vom Kriege zurück, so lassen sich drei Elemente solcher Wandlung und Erschütterung nennen:

a) Die Infragestellung der bisherigen Ordnung durch die kommunistische Interpretation des Völkerrechts;

b) die Einwirkung der in zahlreichen Staaten sich vollziehenden sozialen Veränderungen auf den internationalen Bereich;

c) die zunehmende Einengung der staatlichen Bewegungsfreiheit durch die weiträumigen Auswirkungen der modernen Technik und Wirtschaft.

Es liegt im Wesen der marxistischen Dialektik beschlossen, daß sie die überlieferten Anschauungen des Völkerrechts als Ausdruck der sozialen und politischen Bedingungen der imperialistischen und kapitalistischen Staatenwelt empfand und daher einer kritischen Bewertung unterzog. Im Laufe der Zeit hat die sowjetische Stellungnahme zum Völkerrecht verschiedene Wandlungen erfahren. Von einer bloßen Anerkennung als Recht einer übergangszeit (Korovin) ist heute die Auffassung zur Bejahung eines internationalen R.echts in einer nichthomogenen Staatengesellschaft (Koschevnikow) zurückgekehrtw, Aber in Theorie und Praxis besteht zwischen der sowjetischen Anschauung und der Ansicht des überlieferten Rechts ein Gegensatz, der zwar die Einheit der internationalen Ordnung nicht sprengt, aber doch an vielen Punkten zu abweichenden rechtlichen Stellungnahmen führt.

Das Völkerrecht des 19. Jahrhunderts ruhte auf der Grundlage übereinstimmender wirtschaftlicher Systeme in den führenden Staaten. Freiheit des Handeins und Verkehrs, der Schutz der individuellen Handlungsfreiheit, die Sicherung des Eigentums waren die Eckpfeiler sowohl der nationalen wie der internationalen Ordnung. Zum mindesten besaßen die großen europäischen Mächte die Macht, diese Grundsätze in der ganzen Welt aufrechtzuerhalten. Die Lage hat sich gründlich gewandelt. Auch in der westlichen Welt treten heute in vielen Ländern Staatssysteme hervor, die auf der Planung und Lenkung der wirtschaftlichen Entwicklung durch den Staat mehr oder weniger aufbauen und die individuellen Rechte stärker beschränken. Erst recht aber bekennen sich die meisten neuentstandenen Staaten zu Formen staatlicher Wirtschaftsplanung. Die Folgen für die internationalen Beziehungen sind weitreichend. Sie werden vielleicht am deutlichsten sichtbar in der gewandelten Haltung gegenüber dem Eigentum. Nationalisierungen und Enteignungen auch ausländischen Eigentums sind heute an der Tagesordnung und tragen nicht wenig zur Verwirrung und Verbitterung der internationalen Beziehungen bei. Aber auch im Recht der Handelsverträge - deren überlieferte Formen für die gelenkte Wirtschaft und den Staatshandel nicht passen können -, im Fremdenrecht und in der praktischen Unterbindung internationaler Freizügigkeit der Personen zeigen sich die neuen Tendenzen-t.

---

12. Zur Entwicklung der sowjetischen Volkerrechtsauffassungen siehe *Calvez,* a. a. 0., S. 1-176.
13. Zu diesen Problemen der Einwirkung geanderter sozialer Ordnung der einzelnen Staaten auf den internationalen Bereich Siehe *Frtedmann,* a, a. 0 , S. 475 ff.

Konnte sich das Völkerrecht noch im vorigen Jahrhundert damit begnügen, die Staaten durch das Verbot territorialer Intervention über ihre Grenzen hinaus abzumarken und eröffnete es ihnen in der freien See einen weiten Raum ungehinderter Bewegung, so läßt die wachsende technisch-wirtschaftliche Ausnutzung der Reichtümer der Erde die Staaten heute schon stärker in einer gegenseitigen Verflechtung erscheinen. An vielen Stellen tauchen Probleme der Rücksichtnahme eines Staates auf den anderen in der Ausnutzung des Wassers durch den Oberlieger oder Anrainer eines Flusses auf. Die Verwendung der Atomenergie mit ihren Gefahren und Fernwirkungen wird solche Fragen an vielen Orten auftreten lassen. Auf einem verwandten Felde liegt die Frage, inwieweit die Staaten einen Anspruch haben, zu den Rohstoffen der Welt einen Zugang zu finden, die ihnen im eigenen Bereich fehlen. Was aber die freie See anlangt, so zeigt die neueste Entwicklung nicht nur eine steigende Tendenz zur Einengung ihres Raumes durch ausgedehnte Souveränitätsansprüche der Uferstaaten auf Erweiterung der Hoheitsgewässer und Anerkennung eines kontinentalen Sockels mit gewissen Einwirkungsrechten des Uferstaates, sondern die Probleme der überfischung und der übelstand der Verschmutzung der See durch Olüberreste bedingen notwendig auch vertragliche Abmachungen über eine begrenzte Kontrolle auch des freien Meeres. Verwandte Probleme treten im Raume der Luft auf, wo sich einerseits das Bedürfnis nach einer Begrenzung der staatlichen Lufthoheit der Höhe nach herausstellt, während andererseits Vereinbarungen über die Nutzung der darüber liegenden höheren Sphären der Erdatmosphäre notwendig werden. So erweist sich überall auf diesem Gebiet eine wachsende Abhängigkeit der Staaten voneinander und folglich ein vermehrtes Verlangen nach internationaler Regelung und Ordnung.

4. Die tiefgreifendsten Veränderungen aber ergeben sich für das heutige Völkerrecht aus der grundlegenden Wandlung der Einstellung zum Kriege und zur Gewalt, die sich seit dem Ende des ersten Weltkrieges vollzogen hat. Ungeachtet aller Schwächen und Mißerfolge, die mit den Bestrebungen zur Verhinderung des Krieges verknüpft waren, hat sich die Ächtung des Angriffskrieges allgemein durchgesetzt und ist der Friedensgedanke zu einer beherrschenden Macht der internationalen Ordnung geworden. Wenn dennoch gerade hier die Menschheit heute vor einer bedrückenden Unsicherheit steht, so hat das zwei Ursachen. Als man nach dem Jahr 1919 daranging, eine Verwirklichung des Friedens durch ein System internationaler kollektiver Sicherheit, das heißt gegenseitiger Unterstützung der Staaten gegen einen Angreifer, zu suchen, ging man von der Vorstellung aus, die vereinte Macht der Staatenwelt werde dem einzelnen Staate, der entgegen dem Recht zum Angriff schreitet, überlegen sein. In der gegenwärtigen Lage ist das Gewicht der beiden großen Weltmächte so erdrückend, daß dieser Gedanke der übermacht der gesamten Staatenwelt ihnen gegenüber nicht mehr voll wirksam wäre. Gegenüber anderen Staaten kann die Einigung der beiden Hauptmächte die überlegenheit der Gesamtheit verbürgen, unter sich aber und im Falle ihrer Uneinigkeit bei einem lokalen Konflikt halten sie einander die Waage, ohne daß der Zutritt dritter, schwächerer Staaten der einen Seite notwendig die überlegenheit geben würde. Unter diesen Umständen besteht keine Gewißheit, daß das im Rahmen der Vereinten Nationen entworfene System der Sicherheit in jedem Falle effektiv Zur Anwendung gelangen kann, ganz abgesehen davon, daß die Hand-

habung dieser Methode der Sanktionen gegen den Angreifer einen Beschluß des Sicherheitsrates voraussetzt, den das Veto einer der fünf großen Mächte verhindern kann. üb aber die Generalversammlung, die nur Empfehlungen an die Mitglieder aussprechen kann, diese Lüdce zu schließen vermag, ist auch nach ihrem erfolgreichen Eingreifen in den Suez-Konflikt eine offene Frage. Tatsächlich ist heute die Staatenwelt zu einer Situation zurückgekehrt, wo die Sicherung des Friedens auf den Gedanken des Gleichgewichts der Macht gegründet ist, so unsicher und gefährlich auch eine auf dies Prinzip gegründete internationale Politik erscheinen mag.

Die Lage wird durch den zweiten bedenklichen Faktor der gegenwärtigen Entwicklung, die autornare Waffentechnik und das durch sie hervorgerufene Wettrüsten, noch außerordentlich verschärft. Es ist begreiflich, daß sich die Aufmerksamkeit weiter Kreise heute auf diesen Gefahrenpunkt der atomaren Rüstungen konzentriert. Man darf aber, wenn man das Ganze der modernen internationalen Ordnung überblickt, dies eine Problem nicht isolieren oder von seiner Lösung zu weit reichende Resultate erwarten. Mit dem Verzicht auf die Anwendung atomarer Kampfmirtel, den die Welt heute von allen Mächten fordern muß, ist weder der tiefe Konflikt der beiden ideologischen Maditblödce überwunden, noch werden damit andere Spannungsfelder aufgehoben. Es bleibt bei der paradoxen Lage der heutigen internationalen Gemeinschaft, daß auf der einen Seite der tedmisch-wirtsdiafllidie Fortschritt, namentlich auch die friedliche Verwendung der Atomenergie, eine organisierte übernationale Zusammenarbeit der Staaten mehr und mehr unentbehrlieh macht, daß nur auf dem Wege solcher Einigung und Kooperation den aufsteigenden Staaten Asiens und Afrikas das Maß an wirrsdiafllicher Hilfe gegeben werden kann, das sie benötigen, daß aber auf der anderen Seite die Spaltung der Welt und das oft leidensdiafllidie Verlangen der neuen Staaten nach voller Unabhängigkeit die Fortbildung der internationalen Ordnung verhindern. Im Grunde steht die Staatengerneinsdiafl in der Gegenwart vor zwei grundlegenden Aufgaben, deren Bewältigung ihr aufgegeben ist: Es gilt den Krieg aus dem internationalen Leben zu entfernen, und es geht darum, eine wirksame internationale Ordnungsmacht aufzurichten, die neben der Sicherung des Friedens auch jene weiteren Schritte der Ordnung des Staatenlebens bewirken kann, auf die wir hingewiesen haben. Unter den gegenwärtigen Spannungen innerhalb der Völkergemeinschaft besteht keine Aussicht, daß diese beiden Aufgaben in naher Zukunft gelöst werden könnten. Aber sie müssen angefaßt werden. Es ist dabei nicht nötig, daß eine internationale Organisation dies Werk unternimmt, auch eine stetige Zusammenarbeit eines Kreises führender Staaten könnte schon Entscheidendes zuwege bringen. In dem Ausbleiben dieser notwendigen Entwicklung liegt der krisenhafte Zustand der Unsicherheit und Enttäuschung, der das Kennzeichen unserer Tage ist.

Im letzten Ende müssen alle FortbiIdungen der Staatengemeinschafi von den in den einzelnen Staaten die Macht ausübenden Individuen ausgehen. Organisatorische Mittel bleiben so lange wirkungslos, wie sich die Gesinnung dieser Regierenden in den maßgebenden Ländern nicht gewandelt hat. So weist auch die Analyse der heutigen Lage der internationalen Ordnung wieder zurück auf Aufgaben, die im Bereich der ethischen Auffassungen, der Meinungsbildung innerhalb der Menschheit, das heißt ihrer politisch maßgeblichen

Schichten, in allen Ländern liegen. Das führt zurück zu den Problemen der ethischen Grundlagen der Völkergemeinschaft

JII. DIE ETHISCHEN GRUNDLAGEN DER STAATENGEMEINSCHAFT

1. Die internationale Ordnung, so wie sie sich bis in die neuere Zeit als vorwiegend von der europäisch-westlichen Staatengruppe getragene und gestaltete Gemeinschaft entwickelt hatte, ruhte auf dem Fundament einer relativ einheitlichen ethisch-politischen überlieferung. Zurückreichend bis in das christliche Denken des Mittelalters, hatte sie auch in ihrer später säkularisierten Form noch zahlreiche Spuren des Einflusses der christlichen Morallehre aufzuweisen, von der Wertung des Krieges bis zur grundsätzlichen Achtung menschlicher Rechte. Noch im 19. Jahrhundert trugen christliche Gedanken Wesentliches zur Fortbildung völkerrechtlicher Regeln bei; es sei auf die Abschaffung der Sklaverei (Wilberforce) oder die Vereinbarungen zur Humanisierung des Krieges (Rotes Kreuz, Dunant) hingewiesen. Erst mit der revolutionären Absage an die Grundsätze der bisherigen europäischen Rechtstradition, die die großen Kreise anderer Staaten vollzogen, und mit der Ausweitung der Völkergemeinschaft auf einen Staatenkreis außereuropäischer Mächte, die religiös, kulturell und sozial aus anderen Herkommen bestimmt werden, ist die einheitliche geistige Basis der internationalen Gesellschaft in Frage gestellt. Das 19. Jahrhundert hatte den Begriff des »zivilisierten Staates« geprägt, um diejenigen Länder zu kennzeichnen, die sich zur Anerkennung der westlichen Rechtsauffassungen bereitfanden. Eine solche Umgrenzung der Qualifikation der Staaten kann heute nicht mehr Gültigkeit besitzen. Vielmehr drückt sich die Gleichstellung verschiedener Kulturkreise und Zivilisationen deutlich in der Bestimmung des Art. 9 des Statuts des Internationalen Gerichtshofs aus, der bei der Wahl der Richter empfiehlt, das Gericht solle als Ganzes eine Vertretung der Hauptformen der Zivilisation und der wichtigsten Rechtssysteme darstellen-s,

Es kann und muß freilich die Frage aufgeworfen werden, ob angesichts der politisch-sozialen Differenzen in der heutigen Welt und der ebenfalls bedeutenden Unterschiede zwischen der Rechtsanschauung verschiedener Zivilisationen noch eine ausreichende Basis gemeinsamer Anschauungen in der Völkergemeinschaft vorhanden ist. Auch wenn man die Meinung derjenigen ablehnen muß, die daraus den Schluß auf einen Verfall der Staatsordnung ziehen wollen, so ist doch der Mangel gemeinsamer überzeugungen und das Vorhandensein divergierender Meinungen in vielen Punkten unleugbar-s,

2. Mehr aber als andere Gebiete rechtlicher Ordnung ist die internationale Rechtsordnung auf eine gesicherte ethische Grundlage angewiesen. Hinter der staatlichen Gesetzgebung steht die organisierte Macht der Staatsgewalt, auch wenn das letzte Band aller Rechtsgeltung niemals in der Gewalt gefunden werden darf. Die völkerrechtliche Gemein-

14. Zum Begriff der »zivilisierten Staaten« siehe *Schwarzenberger:* Current Legal Problems, 1955, S. 215ff., und *Dietrich Schindler:* a. a. O., S. 43 ff. Wenn der Begriff heute noch verwendbar isr, so nur in dem Sinne, daß alle Zivilisationen gleichberechtigt, daher alle Glieder der Staatengemeinschaft in diesem Sinne gleichstehend sind.

15. Zu diesem Auseinanderfall siehe *Schwarzenberger,* a. a. O., S. 212 ff.

schaft dagegen ist durch die Unvollständigkeit organisierter Sicherung der Befolgung ihrer Gebote gekennzeichnet. Sie hat es nicht mit einzelnen Individuen und Verbänden, sondern mit den Machtgebilden der Staaten selbst zu tun, deren Gehorsam gegenüber der rechtlichen Norm wohl unter einem gewissen Zwang der Gegenseitigkeit und der Sorge vor Repressalien steht, aber im letzten Grunde doch auf dem Rechtsbewußtsein der in jedem Staate regierenden Individuen beruht. Daher ist das Völkerrecht viel unmittelbarer auf den Appell an die moralischen Grundlagen seiner Ordnung angewiesen, wenn es Achtung und Befolgung erreichen will.

Man wird die volle Bedeutung, die gemeinsame sittliche Anschauungen für die internationale Gemeinschaft und ihr Recht besitzen, erst richtig erfassen, wenn man die Probleme der Geltung des Völkerrechts schärfer ins Auge faßt. Die herrschende Auffassung begnügt sich damit, die Geltung der Normen dieses Bereiches auf Gewohnheit und Vertrag, mithin auf die Einigung der Staaten zurückzuführen. In Wirklichkeit aber hat auch das Völkerrecht, wie alle Rechtsordnungen, seine Grundlage im Rechtsbewußtsein der Individuen - in erster Linie natürlich der in jedem Staat mit den äußeren Beziehungen befaßten regierenden Menschengruppen. Es steht nicht unabhängig von den rechtlichen Anschauungen der einzelnen Staaten da, sondern ruht auf ihnen, es setzt also ein gewisses Maß an gemeinsamen rechtlichen Grundsätzen unter den staatlichen Gliedern seiner Gemeinschafl: voraus. Jede Rechtsordnung gründet sich einerseits in ihrer normativen Verbindlichkeit auf ethische Werte und Forderungen, die auf das Gebot der Gerechtigkeit hinweisen, zum anderen aber, da sie nicht eine reine Ordnung des Sollens, sondern *geltende,* das heißt tatsächlich lebende und wirkende, Ordnung ist, auf die überwiegende Befolgung in einer menschlichen GemeinschafI:. Im Staate ist eine inhaltliche Bestimmung dieser sittlichen Grundwerte durch die Verfassung sowie durch eine historisch-politische Tradition gegeben.

Das Völkerrecht, das über den einzelnen Staat hinausreicht, kann sich nur auf ethische Werte stützen, die allen Staaten oder doch jedenfalls einer großen überzahl von ihnen gemeinsam sind. Ebenso wie im Staate das die Rechtsordnung tragende rechtliche Bewußtsein ein Stück lebendiger Gemeingeist (N. Hartmann) ist, so muß auch die Norm des internationalen Rechts im Geiste der Menschen vieler Völker verwurzelt sein, die es handhaben und die die in ihm liegende ethische Forderung anerkennen.

Mit Recht spricht ein moderner Völkerrechtslehrer den Gemeingeist der Individuen als eigentliche Grundlage der internationalen Ordnung an und verweist auf die überlegte Zustimmung zu übernationalen Werten als Basis der internationalen Rechtsordnung-e. Gewiß gibt es Normen des Völkerrechts, die seinem Bereich eigentümlich sind und die eine solche Fundierung in übereinstimmenden Anschauungen der einzelstaatlichen Ordnungen nicht brauchen und auch nicht finden können - so etwa die Regeln des diplomatischen Verkehrs, das Recht der hohen See oder die Neutralität -; aber die meisten Regeln des internationalen Bereichs ergeben sich doch aus allgemeinen Prinzipien, die nicht unabhängig von der Rechtsanschauung der Staaten existieren, sondern die eine Art überbau darstellen, gegründet auf gemeinsame Wertungen und eine Konformität der staatlichen

16. Charles de Vischer: Theories et realites en droit international public, 2. Auf!. 1955, S. 130.

Norment". Die völkerrechtliche Ordnung hat auch heute noch den Charakter eines Rechtsbereichs, der auf übereinstimmung der Rechtsanschauungen aller oder doch der meisten Völker gegründet ist, es ist ein jus gentium nicht nur in dem Sinne, daß es für Staaten gilt, sondern in der Art seiner Geltung in einem übernationalen Rechtsbewußtsein, in der übereinstimmung der Nationen in bestimmten ethischen Prinzipien.

3. Die Frage nach dem Ursprung dieser überzeugungen und nach ihrem Inhalt freilich offenbart erst die Schwierigkeit der Probleme. Sicherlich genügt es nicht, auf die bloße Erfahrung und praktische Handhabung von Regeln zu verweisen. Das reicht für manche mehr technische Norm des internationalen Rechts aus, aber wo es auf die materielle Entscheidung zwischen divergierenden Interessen ankommt, bedarf es tieferer Fundamente. Sie können in der heutigen, viele Zivilisationen umschließenden Völkergemeinschaft auch nicht aus der Morallehre einer bestimmten Religion gewonnen werden. Es ist eine sehr bezeichnende Erfahrung, daß bei der Ausarbeitung der am 10. 12. 1948 angenommenen Erklärung der Menschenrechte durch die von den Vereinten Nationen beauftragte Kommission der Menschenrechte mehrfach von einzelnen Mitgliedern dieses Ausschusses der Versuch unternommen wurde, einen Verweis auf religiöse Anschauungen, und sei es in Form einer allgemeinen Erwähnung Gottes, wenigstens bei der Erwähnung der Menschenwürde im Vorspruch der Erklärung aufnehmen zu lassen. Es wurde jedesmal von Vertretern der kommunistischen Staatengruppe mit dem Hinweis abgelehnt, daß die Vereinten Nationen eine säkulare Organisation seilS. Näher läge schon der Gedanke an naturrechtliche Grundsätze. Es kann hier in die Diskussion um Wesen und Bestand eines Naturrechts nicht eingetreten werden. Aber gerade in diesem Zusammenhang wird deutlich, wie sehr die Idee des Naturrechts an die antike und mediävale Rechtstradition des europäischen Rechtskreises geknüpft ist, wie sehr gerade dort, wo es um die Gemeinsamkeiten verschiedener Zivilisationen geht, diese Basis schwerlich sich als tragfähig erweisen kann.

Dennoch bestehen solche gemeinsamen Grundlagen, vielleicht in größerem Umfang, als die Staaten selbst und die Völkerrechtslehre anzunehmen geneigt sind. Man wird hier in der Hauptsache auf folgende Zusammenhänge verweisen dürfen:

a) Eine Reihe von Grundsätzen des heutigen Völkerrechts ist erst in neuerer Zeit entwickelt worden und hat die Anerkennung aller Kreise der Menschheit gefunden. Hierin begegnen sich die Anschauungen verschiedener Staaten, politischer Ideologien und Zivilisätionskreise. Man darf dazu das moderne Recht der Friedenssicherung, das Verbot des Angriffskrieges und die Methoden der Schlichtung und schiedsgerichtlichen Regelung rechnen. Auch die modernen Regeln des Rechts der Anerkennung von Staaten und Regierungen, die Ordnung der internationalen Organisationen (Vereinten Nationen) kann man hierzu zählen.

b) Ein großer Bestand an inhaltlichen Grundsätzen und ethischen Prinzipien entstammt der überlieferten Ordnung des Völkerrechts, hat aber dennoch allgemeine Aufnahme

17. Auf dies Aufruhen allgemeiner Prinzipien des Völkerredtts auf einer «conformite des Iegislations internes. mache jetzt im Zusammenhang mit dem Begriff einer «conviction juridrque» aufmerksam *Pierre Mathijsen:* Le droit de la Communaute Europeenne du Charbon et de I'Acier, 1958, S. 137.

18. Ich darf auf eine nähere Darlegung verweisen in meiner Arbeit »Menschenrcchte und dirisrliche Existenz« in: Verantwortung für den Menschen, Festgabe für H. Held, 1957, S. 123 f.

gefunden. Die Stärke dieser europäischen geistigen Tradition und ihr Einfluß in der heutigen Welt können leicht unterschätzt werden, wenn man den Blick auf die ideologische Spaltung der Welt oder die Bekundungen eines heftigen Nationalismus in den asiatisch-afrikanischen Völkern richtet. In Wirklichkeit aber leitet hier häufig der Vorgang der Verselbständigung erst den eigentlichen Prozeß der übernahme westlicher Ideen ein. Die neuentstehenden Staaten dieser Erdteile können vielfach nicht zu eigenen Rechtsüberlieferungen zurückkehren, die zu lange zurückliegen und den heutigen Anforderungen nicht mehr entsprechen. Der Nationalismus selbst, der sich in diesen Nationen erhebt, ist westlicher Abkunft, aus dem Wesen der Französischen Revolution und des 19. Jahrhunderts erwachsen[19]. Sicherlich bedeutet diese übernahme zahlreicher Vorstellungen-es geht hier vornehmlidi um die grundlegenden Formen der Staatenbeziehungen, Vertrag, Unabhängigkeit und Gleichheit der Staaten, den Gedanken der Menschenrechte und des Fremdenschutzes, die Regeln über die Grenzen staatlicher Macht in Rücksicht auf andere Staaten - auch inhaltliche Anpassung und Wandlung. Aber hier liegt jedenfalls ein breiter Bereich, in dem westliche überlieferung und in ihr eingeborgen auch Wertungen aus dem Gebiet der christlichen Moral einen Einfluß auf die gesamte Völkergemeinschaft entfaltet.

e) Endlich aber darf man doch auch den Gedanken vertreten, daß jenseits aller Verschiedenheiten der Geschichte und Kultur gewisse einfache humane Prinzipien überall einsichtig und anerkannt sind. Alle großen religiösen Lehren der Welt wenden sich gegen die Gewalt, den Mißbrauch der Macht, die Unterdrückung des Menschen, erkennen gewisse elementare Ansprüche der menschlichen Existenz an. Hier finden sich Gemeinsamkeiten, auf denen namentlich die Entfaltung der Idee der Menschenrechte im internationalen Bereich aufgebaut hat[20].

Das schließt nicht aus, daß in anderen Gebieten, vornehmlich in sozialen und wirtschaftlichen Fragen, wo es um Eigentum, Naturschätze, staatliche Monopole oder Formen des Handelsaustausches geht, die Anschauungen sich schärfer sondern.

Es liegt im Wesen einer solchen Arbeit für die Aufhellung der ethischen Grundlagen der internationalen Ordnung, daß sie zum Bewußtsein bringt, wo überlieferte oder neugefundene Gemeinsamkeiten bestehen, wo andererseits die bestehenden Normen sich nicht mehr auf eine wirkliche innere übereinstimmung der rechtlichen Anschauungen stützen können und daher das Recht der Fortenrwiddung, der überprüfung, der neuen Fundierung bedarf. Versteht man in diesem Sinne unsere Epoche als ein Zeitalter des raschen und umfassenden Oberganges, so braucht man den Veränderungen und krisenhaften Erscheinungen nicht nur mit dem Gefühl der Sorge zu begegnen, sondern muß in ihnen zugleich den Anruf und die Aufforderung erkennen, die niemals ruhende Arbeit an der Weiterbildung der internationalen Ordnung fortzuführen und einer neuen Zeit die Richtung zu weisen.

---

19. Eine eindringliche Wurdigung dieser Gesichtspunkte bei *Sir [vor Jennings:* The Approach to Self-Government. Cambridge 1956 (im Blick auf die innere Ordnung der neuen Staaten).
20. Vgl. *Green:* Current Legal Problems, 1955, S. 173 ff.

Prof. t». Ulrich Scheuner *Bad Godesberg, Beetbooenstr, 77*

Solidarität, eine Frage an den Christen heute

von

KLAUS VON BISMARCK

I. Analyse der Situation

Wenn man das »heute« des Themas betont, so ist damit bereits eine Bejahung der hisrorischen Entwicklung gegeben. Da sich die Frage an Christen richtet, so rechnet man also auch mit einem Wandel des diristliehen Dienstes in der Welt und den Möglichkeiten seiner Wirksamkeit. Eine kleine Skizze der historischen Entwicklung des Verhältnisses von Kirdie und Gesellschaftbegründet die Aktualität der Frage nach der Solidarität heute.

t. *In der missionarischen Ausgangssituation der Urchristenheit* finden wir die diristliehen Gemeinden als winzige Minderheiten in einer riesigen heidnischen Umwelt. Man könnte die damalige Situation der christlichen Kirdie mit der heutigen Situation christlicher Minderheiten in Asien und Afrika vergleichen, Aber die kleinen christlichen Zellen der Urdiristenheit führten einen erstaunlich vitalen und wirksamen Angriff auf die heidnische gesellschaftliche Umwelt. Diese Gesellschaft war schon damals recht differenziert. Sie war in bestimmten Räumen von der geistig hochstehenden griechischen Philosophie geprägt, wie andererseits von sehr viel primitiveren heidnischen Natur-Religionen und Denkweisen. Gerade angesichts dieser Differenziertheit ist es erstaunlich, was die explosiven Zellen der frühen Christengemeinden im ersten Jahrhundert der Christenheit im Aushalten und Angriff erreicht haben. Denn die Machthaber der heidnischen Umwelt versuchten ja die diristliehen Gemeinden zu unterdrücken, solange dies möglich war.

2. In der zweiten Phase der kirchlichen Entwicklung, die man audi die konstantinisdie nennt, kam es zu einem *Bündnis von Imperium und Kirche.* Die kirdilldien und gesellschaftlichen Verhältnisse vermischten sidi, Die christliche Kirdie ist nun nicht länger winzige Minderheit, sondern wohlgelittene Majorität, ein Machtfaktor. Das Christentum wird zur privilegierten Staatsreligion. Damit bekommen alle Handlungen der Kirche einen gesellschaftlichen Rang. Kirchliche und gesellsdiafdiche Konvention vermengen sich,

Die konstantinische Ära läuft nach Meinung führender evangelischer Theologen heute aus. Dies bedeutet hier noch keine Wertung. Außerdem ist es natürlich, daß man nach Erfahrungen in Deutschland in der Zone oft zu anderen Schlüssen kommt als in der Bundesrepublik. In Westdeutschland ist die noch fortwirkende Prägung unserer europäischen Gesellschaft durch christliche Einflüsse und Prinzipien ja offenbar. Ob man nun das Auslaufen der konstantinischen Ära in Europa bedauern oder befreit bejahen mag, die volkskirchlichen Werte, die diese geschiditliche Phase erbracht hat, dürfen gewiß nicht untersdiätzr werden. Wie immer man das Tempo der skizzierten Entwicklung in Ost und West beurteilen mag, so kann aber doch kein Zweifel sein, daß wir uns heute

3. in einem *Obergangszeitalter* befinden. Wenn man nicht nur auf Westdeutschland blickt, so wird deutlich, daß die politischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen einer entscheidend von christlichen Vorstellungen geprägten Gesellschaft abnehmen. Dieser Tat-

bestand ist heute nicht nur in Mitteldeutschland erkenrtbar, sondern ebenso in Bereichen liberaler Wohlfahrt, wie etwa in Skandinavien und in den Großstädten des Ruhrgebietes oder Englands. In Westdeutschland ist auch dann, wenn man der politischen Konzeption der CDU zustimmt, zu fragen, ob man hier noch von einer stabilen christlichen Gesellschaft reden kann. Gewiß gibt es heute beispielsweise eine günstige Konjunktur für praktische Anregungen der Kirchen. Auch die SPD bemüht sich heute, auf ihre zahlreichen evangelischen Wähler Rücksicht zu nehmen. Die katholische und evangelische Kirche sind in Westdeutschland mächtige Faktoren der öffentlichen Meinung. Nimmt aber nicht doch die christliche Prägung und Tragkraft der kleinbürgerlichen und bürgerlichen Schichten laufend ab, wenn man mehr darunter versteht als das Gewicht der öffentlichen Meinung, als idealistischen Humanismus, gesellschaftliche Konvention oder eine konservative politische Haltung, die sich christlich-moralisch einkleidet? Das Ausmaß vom Nationalsozialismus geförderter Säkularisation im Bürgertum wird vielleicht erst heute, zwölf Jahre nach 1945, voll deutlich. So ist es nicht verwunderlich, daß angesichts der freundlichen Passivität unserer Steuerzahler-Gemeinden der Ruf nach dem übergang zur Freiwilligkeits-Gemeinde nun nicht nur in Mitteldeutschland zu hören ist. - Wir befinden uns in dem Sinne doch wohl gewiß in der Situation einer nach-christlichen Gesellschaft, daß unsere Gesellschaft die Phase durchlaufen hat, in der, wenn nicht das ganze Gemeinwesen, so doch die Führungsschicht vom kräftigen Strom eines verbindlichen christlichen Glaubens durchblutet wurde. Gewiß gibt es noch einen wichtigen humanistischen Restbestand moralisch-christlichen Erbes. Gewiß gibt es auch in Westdeutschland eine Partnerschaft von Staat und Kirche auf dem gemeinsamen Boden des öffentlichen Rechtes. Und es gibt in Westdeutschland gewiß auch noch soziologische und geographische Bereiche, in denen die Prägung durch christliches Gedankengut wie in einem Naturschutzpark vorherrscht. Dies triff!: für überwiegend katholische und einige ländliche Gegenden zu, wo der Klerus mit wirksamen Zäunen der Kirchenzucht die Säkularisation noch von kirchlichen Gärten fernhalten konnte.

Aufs Ganze gesehen schwinden aber die politischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen für eine entscheidend von christlichen Vorstellungen geprägte Gesellschaft überall im Abendland. Die Botschaft ist hier nicht mehr neu. Viele in Westdeutschland meinen zu wissen, was die Kirche ihnen an wohlbekannten moralischen, konservativ-politischen oder pazifistischen Parolen zu bieten hat. Der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung erscheint die Kirche auch mit ihrem gesellschaftlichen Dienst nicht mehr als eine Kraft, die die Gesellschaft verändern oder bestimmen könnte. Mit der Begrenzung des sozialen Dienstes auf einige klassische Aufgaben der freien Wohlfahrtspflege wird zum Beispiel der kirchliche Sozialauftrag freundlich und lautlos neutralisiert.

Es ist hier nicht der Ort, darauf einzugehen, warum und in welcher Weise die evangelische Kirche in der Vergangenheit dazu beitrug, diesen Vorgang der Neutralisierung noch dadurch zu beschleunigen, daß sie den Glauben privatisierte und keine ausreichende Interpretation der gesellschaftlichen Wirklichkeit mehr gab.

4. Für die heutige Aufgabenstellung der Solidarität ist wichtig, daß sich in diesem übergangszeitalter, in dem die Kirche unter dem Druck fortschreitender Säkularisation versucht ist, sich so oder so auf ihre mehr oder weniger gehegten Gärtlein zurückzuziehen,

in der Gesellschaft *eine Reihe von wichtigen Emanzipationen* vollzog. Gemeint sind zum Beispiel die Emanzipation der Arbeiterschaft, die der Frau und die der ehemaligen Kolonialvölker Asiens und Afrikas. Diese gewiß sehr ungleichartigen Emanzipationen, die die Wirksamkeit des heutigen sozialen Dienstes der Christen ebenso begrenzen wie seine Aufgabenstellung neu bestimmen, zielten auf Freiheit. Da aber die Kirche diese gesellschaftlichen Entwicklungen nicht ausreichend sauerteigartig, das heißt, in Solidarität mitkämpfend, mitleidend und korrigierend begleitete, kam es immer mehr zu einer Entleerung der Freiheit, zu einer völligen Bindungslosigkeit. Der einzelne Mensch geriet im Zuge dieser Entwicklungen oft in Gefahr, ein soziales Atom zu werden. Der Kampf um Gleichberechtigung brachte andererseits für soziologische Gruppen und Völker die Versuchung mit sich, einer utopischen Autonomie nachzujagen. Es ist zu folgern, daß heute der soziale Dienst der Kirche eine Mitverantwortung für eine Re-Integration der gruppenbewußten Arbeiterschaft in der Gesellschaft ebenso einbeziehen muß wie den Einsatz für die Sache berufstätiger Frauen innerhalb und außerhalb der Familie. Die Mitverantwortung für die gesellschaftliche Entwicklung (rapid social change) in Asien und Afrika wird im Bereich ökumenischer Weite zur gesellschaftlichen christlichen Aufgabe Nummer Eins. Denn da, wo die Kirche diese gesellschaftlichen Entwicklungen nicht begleitete und begleitet, da muß es durch Entleerung der Freiheit zu Enttäuschungen, die Leib und Seele verwunden, und in der Phase der erkämpften Souveränität zu einem praktischen Nihilismus kommen. Der Kampf gegen solche Resignation, wie sie die gegenwärtige Situation jedenfalls im Bereich der Arbeiterschaft bereits deutlich kennzeichnet, wird zu einer der wichtigsten sozialen Aufgaben der Kirche, wichtiger als die Vermehrung der Bettenzahl in evangelischen Krankenhäusern und Lehrlingsheimen, zu deren geistlicher Trägerschaft die Kräfte fehlen. Dieser Kampf darf nicht nur individualistisch und seelsorgerlich geführt werden, sondern setzt eine politische Mitverantwortung der Christen für die laufende Verbesserung gesellschaftlicher Ordnungen voraus. Die evangelische Kirche kann in dieser Situation heute kaum noch von außen als mächtige Institution, als distanzierter Block mit pädagogischer Autorität einwirken. Sondern sie ist vornehmlich auf ihre in kleinen Gruppen vereinzelten Glieder *in* den Gruppen der Gesellschaft angewiesen. Dort verläuft die Front der Kirche, wo die Christen als einzelne und als Gruppen in Solidarität beispielsweise die Entwicklung der Arbeiterschaft, der berufstätigen Frau und der Völker Asiens und Afrikas mitkämpfend, mitleidend und korrigierend vollziehen. So weit ist also der Rahmen des sozialen Einsatzes christlicher Minderheiten in der Gesellschaft gespannt!

In dem übergangszeitalter fortschreitender Säkularisation, in dem wir uns befinden, muß sich die Wirksamkeit des christlichen sozialen Dienstes mit ihrem Schwergewicht von geschlossenen Anstalten christlichen Wohlfahrtsdienstes auf den sauerteigartigen Dienst mitten in der religionslosen Umwelt verschieben, so gewiß die Fortführung gewisser Dienses der Barmherzigkeit zeitlos Aufgabe der Christenheit bleibt. Auch dort, wo die christlichen Wohlfahrtsdienste, wie zur Zeit in Westdeutschland, eine besonders kräftige finanzielle Förderung durch den Staat erfahren, dürfen wir nicht die Augen vor der Gefahr einer fortschreitenden Neutralisierung des kirchlichen sozialen Dienstes verschließen. Wenn der Schock, den die Erkenntnis dieser Gefahr vermittelt, dazu führen würde, die

kleinen, von der Kraft des Heiligen Geistes lebenden, christlichen Zellen zu einem Dienst inmitten der Gesellschaft zu befreien, so könnte er heilen.

5. Die Gefahr der Neutralisierung des kirchlichen sozialen Dienstes wird noch durch folgende innerkirchliche Entwicklung verstärkt: Die Kampfsituation der Bekennenden Kirche führte in der Phase des Nationalsozialismus und führt heute in Mitteldeutschland dazu, daß die Selbstverteidigung der karitativen kirchlichen Dienste zu Recht stark hervortrat und hervortritt. *In solcher Kamp/situation wird ein Block christlicher Häuser,* wie ihn beispielsweise Bethel oder das Stöckerstift in Berlin-Weissensee verkörpern, *leicht zum alleinigen Leitbild christlichen sozialen* Wirkens in der Gesellschaft. Die Bedeutung des sauerteigartigen Dienstes einzelner christlicher Gruppen inmitten der säkularisierten Gesellschaft wird in solchen Zeiten und Situationen schon deshalb unterbewertet oder nicht mehr gesehen, weil sich gerade dieser Dienst in einer von einer widerchristlichen Ideologie umklammerten Gesellschaft kaum noch verrichten läßt. Alles, was sich in solcher Bedrängnis an sozialem Dienst nicht in christlichen Häusern und Anstalten bergen kann, wird - so scheint es in diesen Zeiten - von der Ideologie völlig erdrückt. Denn es ist ja gerade die aktive Mitverantwortung der Christen für die soziale Struktur der gesamten Gesellschaft, die solche Ideologien zunächst ausschalten wollen. Ein paar Schwachsinnige läßt man getrost von der Kirche weiter betreuen.

Aber solche Block- und Kampfsituation im Verhältnis von Staat und Kirche darf gewiß nicht als die normale Situation verallgemeinert werden. In Westdeutschland darf sich jedenfalls heute die Wirksamkeit christlichen sozialen Dienstes nicht auf einige christliche Wohlfahrtsburgen begrenzen oder ohne weiteres in eine Front gegen sogenannte nicht-christliche Blöcke oder Fronten einordnen lassen. Das weite Land rund um die Burgen der Karitas darf nicht sich selbst überlassen bleiben. Auch die nüchterne Erkenntnis fortschreitender Säkularisation im Abendland wird uns nicht lähmen, wenn wir in seinem Dienst Gottes Zusagen trauen.

Ein überblick über die geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft und eine Analyse der gegenwärtigen Übergangssituation zeigt also, wie aktuell die Aufgabe der Solidarität ist.

11. SOLIDARITÄT ALS AKTUELLE AUFGABE DES CHRISTEN

Die Mitverantwortung der Kirche für die Struktur der Gesellschaft kann in unserem übergangszeitalter sicher nicht mehr durch die Verbindung von Thron und Altar versinnbildlicht werden, wenn man von bemerkenswerten Ausnahmen wie zum Beispiel in England absieht, wo die Königin als Staatsoberhaupt auch noch die anglikanische Kirche repräsentiert. Vielmehr ist es eine andere Art von Personalunion, die in Gestalt der einzelnen Laienchristen die Zugehörigkeit zur gläubigen Gemeinde mit den vielartigsten gesellschaftlichen Funktionen verbindet, die heute modellartig christliche Mitverantwortung auch im sozialen Dienst verwirklicht.

Die Praxis dieses Dienstes der in der Alltagswelt verstreuten Christen erweist, daß es oft nicht ganz einfach zu beantworten ist, bis zu welchem Ausmaß die Christen solidarisch

mit allerlei weltlichen und politischen Interessengruppen sein dürfen. Oft erwarten diese Verbände von ihren Gliedern eine unbegrenzte Parteinahme, die fälschlich Solidarität genannt wird. Echte christliche Solidarität wird gegenüber Verbandsinteressen und Verbandsideologien kritisch bleiben, so gewiß mit solcher Kritik die Solidarität mit den Menschen in solchen Verbänden nicht aufgehoben wird. Im besondern stellen sich dort neue Fragen, wo einzelne Christen und kleine brüderliche Gruppen bewußt eine Solidarität mit Menschen und Gruppen eingehen, für die die christliche Botschaft völlig fremd oder belanglos wurde.

So wird die Frage nach der Wirksamkeit christlichen sozialen Dienstes heute oft aktuell zu einer Frage nach dem möglichen Ausmaß der Solidarität, das heißt einer sich mit dem Nächsten gleichsetzenden Brüderlichkeit.

Wenn ich den Begriff der Solidarität so kurz definiere, so muß gesagt werden, daß es sich bei der Solidarität um ein in mannigfachen Formen in der Welt entstandenes Ethos handelt. Sicher ist auch für den heutigen Sprachgebrauch das Phänomen der proletarischen Solidarität von gewichtigem Einfluß gewesen. Diesen Einfluß einmal im einzelnen darzustellen, wäre eines besonderen Beitrages wert.

Die Aussagen der evangelischen Sozialethik zum Wesen der Solidarität sind aber bisher recht unzureichend. Das evangelische Gesangbuch enthält auffällig wenig Verse, die solchen Einsatz für die Nächsten stärken. Aber auch das evangelische Soziallexikon enthält dies Stichwort bezeichnenderweise nicht, sondern nur einen Hinweis, daß eine ganz bestimmte Theorie der katholischen Soziallehre als »Solidarismus« bezeichnet wird. Mit der Theorie der »Solidarität« oder des »Solidarismus« - diese Worte werden von verschiedenen Schulen der katholischen Soziallehre übrigens mit unterschiedlichem Akzent verwandt - bezeichnen die Katholiken den unbezweifelbaren gesellschaftlichen Tatbestand, nach dem jeder Mensch nicht als vereinzeltes Individuum lebt, sondern natürlich in die Solidarität seiner gesellschaftlichen Herkunft und Umgebung (Familie, Stand, Beruf usw.) eingeordnet ist[1].

Die evangelischen Bemühungen um eine Klärung des Wesens und der Möglichkeiten der Solidarität sind noch recht jung. Dietrich Bonhoeffers Aussagen über die Stellvertretung (s. Ethik, S. 174ff.) gaben eine neue hilfreiche Weisung. Im weltweiten ökumenischen Raum vermittelten erstmals die Aussagen der Weltkirchenkonferenz in Oxford 1937 eine konkrete Hilfe für evangelische Christen, die fragen, wie weit sie in der Solidarität mit weltlichen Interessengruppen, also zum Beispiel Gewerkschaften, Parteien usw., gehen dürfen, welches die Maßstäbe des kritischen Dienstes der evangelischen Christen innerhalb dieser Gruppen sein können. Oskar Hammelsbeck hat im Heft 45 der »Theologischen Existenz heuee« einiges zum Thema Solidarität ausgesagt und im besonderen dargestellt, warum ihm nach der reformatorischen Theologie eine »Imitatio Christi«, wie sie Thomas aKempis gelebt hat, nicht möglich erscheint. In Deutschland haben sich nach 1945 im besonderen

1. Vgl. *Heinrich Pesch:* Lehrbuch der Nationalökonomie, 13-5. Freiburg 1924 (enthält Angabe älterer Literatur); *Gustav Gundlach:* Solidarismus. Staatslex. d, Görres-Gesellsdiafl, IV. Freiburg 1931; *Eberhard Welty:* Gerneinschaft und Einzelmensch. Salzburg und Leipzig 1935; *Oswald von Nell-Breuning* und *Hermann Sacher* in: Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik, V: Gesellschafllidie Ordnungssysteme. Freiburg 1951.

die evangelischen Akademien und die Arbeitsgruppen des Kirchentages bemüht, den Laien hier praktisch und geistlich Richtungen zu weisen.

Die Dynamik der säkularen Interessengruppen und politischen Vereinigungen auf eine enge Ausschließlichkeit zu erwies sich aber oft als so stark, und die evangelischen Weisungen blieben vielfach noch so allgemein und vage, daß hier energisch weitergearbeitet werden muß, wenn wir die evangelischen Laien mit ihren unterschiedlichsten sozialen Funktionen in der Gesellschaft nicht allein und also in Resignation geraten lassen wollen.

Hier soll im besonderen versucht werden, der Problematik der Solidarität beizukommen, die sich dort ergab, wo einzelne Christen und kleine Gruppen sich ohne Einschränkung mit ihrer ganzen Existenz in die industrielle Arbeitswelt hineinbegaben, um dort mit Menschen zu arbeiten und zu leben, für die die christliche Botschaft fremd oder belanglos wurde. Beschränken wir uns auf solche Ansätze im Bereich der Arbeiterschaft.

An dieser Stelle müssen die französischen Arbeiterpriester erwähnt werden. Die wachsende Bedeutung der Frage der Solidarität wird auch innerhalb der katholischen Kirche deutlich. Das wird ganz klar an der missionarischen Begegnung der französischen römisch-katholischen Kirche mit der säkularisierten französischen Gesellschaft:

In der ersten Periode versuchte dort die katholische Kirche, mit dem Prozeß der Säkularisierung Schritt zu halten, indem sie in einer christlichen Weise vieles von den Dingen tat, die von der Welt in einer weltlichen Art ausgeführt wurden. Die «eeuvres», die katholischen Werke, Gesellschaften und Organisationen wurden vervielfacht. In christlichen Schulen, Gewerkschaften, politischen Parteien und sozialen Diensten, Freizeitklubs und ähnlichem wurden die Katholiken von der übrigen Welt säuberlich getrennt. Ein Teil der Welt wurde also auf diese Weise verkirchlicht. Dem Säkularismus wurde der Klerikalismus entgegengestellt.

Die zweite Periode war gekennzeichnet durch das schnelle Entstehen der Bewegungen der katholischen Aktion. Anstatt in getrennten christlichen Werken isoliert zu werden, wurden die Gläubigen jetzt mobilisiert, in ihrer eigenen sozialen Klasse und in ihrem eigenen Milieu Christen zu sein, also beispielsweise in der «jeunesse Ouvriere Christienne», in der «Jeunesse Agricole Christienne» usw. Durch solche katholische Massenbewegung hoffte man, für die verschiedenen Lebensgebiete der säkularisierten Gesellschaft eine christliche Lebensweisung anzubieten.

Die dritte Periode begann mit dem bedeutenden, aber tragischen Intermezzo der Arbeiterpriester, dem Aufbau von besonderen Gemeinden als Missionsgemeinschaften und der Zurücknahme einiger Zweige der katholischen Aktion. Die «Action Catholic Ouvriere», die 1950 begründet wurde, ist heute nicht mehr eine Massenbewegung. Jedes A.C.O.-Mitglied muß aktiv am sozialen und politischen Kampf des französischen Proletariats teilnehmen. Die A.C.O. ist also ganz klar ein Weg der Solidarität, die im verstreuten Einsatz der Christen geübt werden soll.

Vom Vorbild der französischen Arbeiterpriester mit angeregt, sind in jüngster Zeit einzelne evangelische Pfarrer in Westfalen, Hessen und Baden ähnliche Wege gegangen. Nach dem Kriege entwickelte sich der Stand der evangelischen Sozialsekretäre, die, von Herkunft und Auftrag bestimmt, die Sache des arbeitenden Menschen in der industriellen

Arbeitswelt zu ihrer eigenen machen. In Haus Villigst setzte es das Evangelische Studienwerk zu einer Bedingung seiner Begabtenförderung, daß alle seine Studenten ein Halbjahr hindurch in Solidarität die Welt der Arbeiter teilen.

Welche Erfahrungen rechtfertigen es nun, angesichts aller dieser Neuansätze im evangelischen Raum von einer Problematik der Solidarität zu reden? Es scheint so, als ob hier in vielen Fällen auf die Unbekümmertheit des ersten Elans eine Enttäuschung und Ernüchterung folgte. Das gilt für die drei genannten Beispiele:

So erwies sich die Erwartung für manche Pfarrer praktisch als nahezu unerfüllbar, gleichzeitig bis zur schwersten Arbeit und Kommunikation mit Arbeitern in der Freizeit alles zu teilen und zugleich in der Funktion des ordinierten Pfarrers aktiv zu bleiben.

So schwankt das Leitbild des Sozialsekretärs immer noch zwischen dem eines christlichen Gewerkschaftssekretärs und dem eines spezialisierten Laienmissionars in der industriellen Arbeitswelt hin und her.

So erfuhren gerade diejenigen Studenten des Evangelischen Studienwerkes die Grenzen der Kommunikation in ernüchternder Weise, die ihren Einsatz in der Solidarität mit ihren Arbeitskollegen im Werkhalb;ahr am ernsthaftesten nahmen.

1. Es scheint also dringlich, bei der Suche nach einer Antwort auf das Wesen und die Grenzen möglicher Solidarität tiefer zu graben. Macht etwa *eine neue Besinnung über die Aussagen der Bibel*, die Botschaft Christi deutlich, daß wir als evangelische Christen oft noch einem idealistischen oder romantischen Leitbild von Solidarität anhängen? Wenn man die Bibelstellen aufsucht, die hier zur Klarheit helfen können, so stößt man zunächst auf diejenigen, in denen von der Solidarität Christi mit den Menschen die Rede ist (2. Kor. 5,21; Röm. 8, 3; 2. Kor. 8, 9). Hier geht es um Entäußerung und Selbsthingabe. Wir erkennen klar aus der Bibel, daß die Solidarität Christi einerseits im besonderen eine Solidarität mit den Armen und sozial Benachteiligten ist. Der karitative Sozialdienst der Kirche, wie ihn bis heute die Innere Mission und das Hilfswerk verkörpern, erfährt also von der Bibel her ohne Zweifel eine zeitlose Legitimation.

Andererseits geht es nach den Aussagen der Schrift über die Menschwerdung Christi um die stellvertretende Solidarität von Gottes Sohn mit allen Menschen, allen Sündern (1. Kor 15,3; Hebr. 2, 17 und 18; Hebr. 4, 15). Schließlich kann wohl auch als »Solidarität« verstanden werden, daß die Menschen, wenn Christus in das Todesschicksal der Menschen hineingenommen wurde und auferstand, auch teilhaben sollen an der Herrlichkeit des Gottessohnes (vergleiche z. B. 2. Kor. 8, 9; 1. Joh. 3, 2; Röm. 8, 17 und 18; 2. Tim. 2, 11-13).

Wie helfen uns nun diese Aussagen der Bibel in der Beantwortung der praktischen Frage: Wie kann ich aus Liebe mit einem anderen gleich werden? Wie weit ist es mir möglich, »in seine Schuhe zu steigen, in seine Haut zu kriechen«? Wo ist die Grenze?

Wir lernen, daß wir als Menschen Christi Weg der Entäußerung und Selbsthingabe nicht einfach nachahmen können, wie das eine idealistische Auslegung des Lebens Jesu und seiner Nachfolge wohl vermeinte. Unser Menschsein bedeutet Eingebundensein in einen Körper, in eine bestimmte Herkunft und Umgebung, bedeutet unser Dasein als unverwechselbares Eigenwesen. Damit ist immer auch ein unaufhebbares Getrenntsein von

anderen gegeben. Dies ist wohl ein Teil der Last, die uns auferlegt ist. Wenn Christus, Gottes Sohn, Mensch wurde, ein körperliches »Idi«, so lieferte er sich damit auch dem Getrenntsein vom »Du«, von anderen Menschen aus. So geriet er, eingebunden in seine menschlichen Gemeinschaften, zum Beispiel auch in Konflikt mit seiner Mutter, seinen Geschwistern, seinem Volk, den menschlichen Ausdrucksformen seiner Religionsgemeinschaft. Er stellte es den Menschen frei, ihn anzunehmen oder abzulehnen. Aber er bemächtigte sich ihrer nicht durch eine allgemeine, nivellierende Liebe.

Wenn Christus nur dadurch hätte unser werden können, daß er in »unsere Schuhe« stieg, dann hätte er nicht zu sterben brauchen. Man darf die Menschwerdung Christi also nicht getrennt von Kreuz und Auferstehung betrachten. Erst durch sein Sterben *und* Auferstehen wurde die Grenze seiner menschlichen Körperlichkeit durchbrochen. Erst dadurch wurde das Getrenntsein unter uns Menschen vom Himmel her aufgehoben. Damit ist etwas geschehen, was nur Er tun konnte.

Wenn wir aber Christi Entäußerung und Selbsthingabe aus eigener Kraft nachmachen wollen, entfernen wir uns von Gott. Wo wir die Einheit in Christus glauben, können wir auf Erden das Eingebundensein in unsere Körperlichkeit annehmen und ihr auf Erden standhalten. Menschliche Liebe verliert sich aber und wird zum Götzendienst, wenn nur das »Ich« *und* »Du« auf *der Welt* zu *sein und völlig* verschmelzen zu können meinen. Hier liegt der Irrtum vieler, nicht im Glauben gegründeter Ehen. Denn das Dreieck Gott, »Du« und »Idi« zerbricht, wenn zwischen dir und mir kein Abstand mehr ist. Hier liegt nicht nur das Geheimnis der Ehe, der menschlichen Liebe, des Verhältnisses von Eltern und Kindern, sondern auch das der Nachbarschaft, der Solidarität. Wir können uns als Menschen des anderen, der anderen niemals bemächtigen. Sondern es bleibt unter uns eine unüberbrückbare Kluft des Getrenntseins, die nur die göttliche Heilstat überbrückt.

Wenn uns Gottes Wort also klar sagt, daß wir aus Liebe nicht vorsätzlich mit anderen gleich werden oder aus unserer Haut schlüpfen können, so hat doch Christus das Gebot »Liebe deinen Nächsten *als* dich selbst« als das vornehmste und wichtigste Gebot herausgehoben. Damit ist uns Christen geboten und mit Gottes Hilfe möglich, uns nach dem Nächsten auszustrecken mit Hand und Ohr, uns neben ihn zu stellen, stellvertretend für ihn zu handeln. Auch wenn dabei der jude gewiß nicht zum Griechen wird, so kann er im Wissen um den gleichen Vater und die allen Menschen geltende Heilstat Christi den Griechen doch wie ein Grieche aufnehmen. Denn wir sollen nach Gottes Gebot die Solidarität der Gotteskindschaft für wichtiger erachten als Trennungen durch Rasse, Nation, sozialen Stand usw. Es ist uns geboten und freigestellt, dem anderen in uns Raum zu geben.

In dieser über Leben und Tod entscheidenden Freiheit und darin, daß Gott in uns und mit uns handelt, wenn wir dem Nächsten in uns so Raum geben, ist das tiefste Geheimnis des Menschseins geborgen. Denn wir verändern uns an Leib und Seele durch solche im Vertrauen auf Gott vollzogene Solidarität. Wir verändern uns durch den Vollzug der Stellvertretung. So wie zwei Eheleute, die in einer christlichen Ehe ein Fleisch wurden, sich aneinander angleichen und bis zum jüngsten Tage verflochten bleiben, so wird unser Herz, ob wir es wollen oder nicht, nach Gottes Willen verbunden bleiben mit einem Nächsten, der uns ganz aufnahm. Er gehört zu uns im jüngsten Gericht. Wir werden ein Leib

durch Gottes Auftrag, selbst wenn wir uns nicht unser Leben hindurch aller Glieder dieses Leibes ständig bewußt bleiben.

2. Nun werden wir als Laien im besonderen immer die Aufgabe haben, die Maße unseres Verhaltens und Vermögens auf Erden, die uns die Bibel vermittelt und die Theologie erläutert, in die Wirklichkeit unserer täglichen Erfahrung und Anwendung zu übersetzen.

Was ist so übersetzt von der Solidarität zu sagen? Zunächst: Solidarität (fraternire) hat sicher nicht völlige Gleichheit (egalite) zur Voraussetzung. Sie beruht auf Erden vielmehr auf Stellvertretung und begrenzter Gemeinsamkeit. Ihre Grenzen sind bei sehr unterschiedlichen Gemeinschaften und Gemeinsamkeiten unterschiedlich gezogen, ja es scheint - dem Maß der Bibel entsprechend - auch in unserer menschlichen Wirklichkeit eine Stufenleiter möglicher Solidarität erkennbar. Sie ist dort offenbar am reinsten und tragkräftigsten verkörpert, wo wir uns als Sünder und Gottes Kinder in Gemeinschaft zueinander geordnet wissen. Das wird etwa leiblich spürbar im Abendmahl, im gemeinsamen Glaubensbekenntnis, in der Annahme des Segens am Schluß des Gottesdienstes. Das wird zuzeiten offenbar bei Geburt und Tod und dort, wo Gottes Kraft sichtbar in schwachen Menschen unter uns wirkt. Weil die Solidarität also in ihrer reinsten Form nur im Glauben verwirklicht werden kann, ist die Pervertierung der Solidarität in einer Glaubensgemeinschaft so teuflisch. Sie geschieht dort, wo Christen sich als ein Verein von Wohlversicherten exklusiv über andere erheben, nur ihrem Seelenheil oder Kreuz leben und ihren Dienst, also auch ihren sozialen Dienst nicht mehr mitten in der Welt verrichten. Bei solch pervertierter Solidarität kann es nach unserer evangelischen Auffassung geschehen, daß die Frömmigkeit, oder richtiger der Heilige Geist, aus der Kirche auswandert. Dort verwandelt dann ein Clan von selbstsicheren Christen nur noch wohlgeordnete, leere Gehäuse.

Ich will hier ein bedenkenswertes Beispiel einfügen, das ich dem derzeitigen Moderator der schottischen Kirche, MacLeod, verdanke. Ein Halbjude, der Christ war, befand sich in England, als 1940 jedermann im wenig gerüsteten England erwartete, daß Adolf Hitler den Kanal überqueren und die Insel mit seinen Häschern in Besitz nehmen würde. Nach den Erfahrungen in Polen und Frankreich war kein Zweifel, was mit den Juden geschehen würde, die dann in die Hände der Nationalsozialisten fielen. In diesem Augenblick tödlicher Drohung trat dieser Halbjude demonstrativ wieder in die Glaubensgemeinschaft seiner jüdischen Rassegenossen. Und MacLeod kommentierte diesen Schritt mit der Bemerkung, daß dieses vermutlich der christlichste Schritt seines Lebens war.

Dies Beispiel zeigt auf, in welchem Ausmaß christliche Verantwortung oder Solidarität auf Stellvertretung beruht, und zwar meist nicht für gleiche. Der Vater nimmt solche Verantwortung für seine Kinder wahr, der Staatsmann für die Bürger, der Lehrer für seine Schüler. Indem sie handeln, Macht verwalten, erziehen, indem sie auch ohne Führungs-Funktion mitleiden, mitkämpfen, treten sie real an Stelle anderer. Indem sie für sich selbst verantwortlich handeln, tun sie es in gleicher Weise für die anderen, für die sie mitverantwortlich sind. Wir können es von unserer Erfahrung aus unserer gesellschafl:lichen Umwelt bestätigen, daß so als Stellvertretung verstandene Solidarität in der

vollkommenen Hingabe des eigenen Lebens an andere Menschen besteht. Sie hat hohen Rang Wir finden sie in so aktiver Form aber nicht nur unter gläubigen Christen, sondern ebenso unter anderen.

Weiter hat gemeinsames Schicksal auch ohne bewußte Stellvertretung die Möglichkeit, eine Solidarität zu schweißen, die stark und tragfähig über den Tod hinaus sein kann. Die Kämpfer der Arbeiterschaft, Flüchtlinge und Vertriebene, Opfer von Naturkatastrophen, Gefangene in Rußland und Frontsoldaten haben solche Solidarität der Not ebenso erfahren wie die Verschworenen der Resistance. In solcher Notgemeinschaft entfaltet sich unter Heiden und Christen oft eine überzeugend selbstlose Brüderlichkeit. Im Gegensatz zu der zeitlosen Solidarität im Glauben und der aktiven Verantwortlichkeit ist aber hier das verbindende Element der Solidarität oft etwas Äußeres, nämlich gemeinsame Not. Diese Gemeinsamkeit rührt wohl bis an den Kern der Existenz. Wenn aber die Not, die die Gemeinschaft zusammenschweißte, behoben ist, verliert diese Solidarität oft ihre Antriebskraft. Die Wirklichkeit der Arbeiterbewegung heute, das Verhalten der Vertriebenen, der russischen Kriegsgefangenen bestätigen diesen Schwund der Solidarität mit zunehmender Distanz von den Zeiten gemeinsamer Not.

Sodann können wir alle unserer Erfahrung viele Beispiele einer Solidarität der Gesinnung, der Herkunft und des Berufes entnehmen. Hier verbindet offenbar vornehmlich eine Aufgabe Menschen miteinander. So gibt es etwa eine Solidarität europäischer Gesinnung, der Wehrdienstverweigerer, der Sozialarbeiter, der freiheitlichen Juristen usw. Wenn solche Solidarität im Glauben oder Ethischen verankert ist, kann auch sie einen hohen Grad erreichen. Aber im allgemeinen ist diese Solidarität bedingt, weil sie sich nur auf einen Teilbereich des Lebens erstreckt.

3. Was ergibt sich nun aus diesen Einsichten über die Grenzen und Möglichkeiten der Solidarität speziell angesichts der drei Beispiele sozialen und kirchlichen Dienstes, die uns die Frage nach dem Wesen der Solidarität aktuell stellen?

Es ist nach dem Vorhergesagten im Blick auf Arbeiterpfarrer, Sozialsekretäre und evangelische Studenten im Werksemester klar, daß wir nicht aus Liebe und durch Vorsatz mit anderen gleich werden können. Wir bleiben in unserer Haut. Nur Gott kann die Fremdheit und Trennung unter uns ganz überwinden. Nur wenn wir das in Demut annehmen und das Geheimnis der von uns aus nicht aufhebbaren Andersartigkeit stehenlassen, sind wir frei und gerüstet, in eines anderen Schuhe zu steigen. So verstandene Solidarität ist Stellvertretung. Sie ist unsere wichtigste soziale Funktion auf Erden. Denn es ist möglich, sehen und hören und auch mit anderen gehen, handeln und denken zu lernen. Solcher Dienst wirkt als Salz der Erde. Denn die Distanz und Spannung der Menschen und Gruppen untereinander gehört offenbar zu Gottes Ordnung und macht erst eigentlich unsere soziale Aufgabe auf Erden aus.

a) *Der Einsatz von mitarbeitenden Theologen und ordinierten Pfarrern unter der Arbeiterschaft* in religionsloser Umwelt muß sich bei der Zielsetzung der gesetzten Grenzen möglicher Solidarität voll bewußt sein. Die Erfahrungen solchen zeitlich begrenzten Einsatzes können wohl dazu dienen, die Enge mancher kirchlichen Tradition und Sprache ebenso zu erkennen wie die Wirklichkeit menschlicher Situation weitab von den gehegten

kirchlichen Gärten. Denn in der säkularisierten Arbeitswelt ist klar, daß sich dort eine gesetzliche Predigt bürgerlicher Tradition verbietet. Aber es wäre idealistisch und nähme die Vielartigkeit der menschlichen Situation und Ämter in der Kirche nicht ernst, wenn man meinte, unter Arbeitern mitarbeitende Theologen könnten zugleich eine unbegrenzte menschliche Solidarität eingehen und in derselben Phase die Funktionen eines besonderen theologischen und pfarramtlich-seelsorglichen Dienstes weiterführen. Das ist allein physisch nicht möglich, hat aber auch andere Grenzen. So würde ein Theologe irren, der aus einem Arbeiterhause stammt und meinte, er sei nun ohne Distanz wieder völlig unter seinesgleichen, wenn er unter Arbeitern arbeitete. Er nähme die Tatsache seiner Leib und Seele verändernden Prägung in der höheren Schule, als Theologe und als ordinierter Pfarrer nicht ernst.

Der Einsatz von Theologen und Pfarrern, der stellvertretend für eine der Arbeiterschaft entfremdete Kirche geschieht, kann auch einiges dazu beitragen, historischen Schutt von Mißtrauen zwischen Kirche und Arbeiterschaft auszuräumen. Er kann der gesamten Kirche erkennen helfen, in welchem Ausmaß sich die Welt der traditionellen Parochie und die der industriellen Arbeit bereits entfremdet haben. Aber man wird solche Sondereinsätze von Pfarrern auch nicht überschätzen dürfen. Die Pfarrer, die in der Solidarität mit Arbeitern wichtige Erkenntnisse sammeln konnten, dürfen durch dauernde Flucht in Industriebetriebe oder soziologische Erhebungen nicht vor der Aufgabe ausweichen, ihre zeitlich begrenzten Erfahrungen in dem ihnen zugeordneten Amt der Verkündigung umzusetzen. Die Kirchenleitungen müssen alles tun, um mit Geduld und Festigkeit einige der auf diesem Vorposten gewonnenen Einsichten der Gesamtkirche zu vermitteln.

Aber die soziale Aufgabe, den Weg der Arbeiterschaft mitarbeitend, mitkämpfend, mitleidend und korrigierend in Solidarität zu begleiten, bleibt vornehmlich eine Laien-Aufgabe. Wenn sich solche Laien bisher herzlich wenig finden, so liegt das auch daran, daß die bisherige Struktur unserer Kirche alle verantwortlichen Funktionen bei den Theologen zentralisierte. Die soziale Wirksamkeit der Theologen und Pfarrer muß im Normalfall eine mittelbare sein, das heißt, für sie geht es zunächst darum, durch Wort, Sakrament und Seelsorge Laien zu stärken, als Christen unter den »anderen« eine dienende Solidarität zu verwirklichen.

Dort, wo Pfarrer für begrenzte Zeit mitarbeitend eine Solidarität mit Arbeitern eingehen, da geht es nicht um eine Solidarität der schmutzigen Hände und auch nicht um kritiklose Parteinahme, sondern um die Verkündigung der Botschaft durch die Tat, daß Christus den Gottfernen liebt.

b) *Für den Einsatz von Sozialsekretären*, die Arbeiter waren, ist aus den voraufgehenden überlegungen zur Solidarität zunächst zu folgern, daß die hauptamtliche Funktion im Dienste der Kirche notwendigerweise eine Distanz zu ehemaligen Arbeitskollegen schaffen muß. Die selbstverständliche und weithin oft unbewußte Solidarität mit einstigen Arbeitskameraden oder Gewerkschaftskollegen wird übergehen müssen in eine bewußtere der Einsicht und des christlichen Dienstes unter diesen Menschen. Dieser Wandel wird Einsamkeit und Spannung mit sich bringen. Er kann nur bestanden werden, wenn ein brüderlicher Kreis den einzelnen Sozialsekretär trägt. Denn die Last einer der indu-

striellen Arbeitswelt weithin entfremdeten Kirche muß von ihm nun ebenso in Solidarität mitgetragen werden wie die mehr oder weniger spürbare Distanz zu den alten Kollegen.

Für den Einsatz der Sozialsekretäre ist weiter zu folgern, daß sie je nach Herkunft und Charisma sehr unterschiedlich sein müssen, wenn man die Grenzen vorsätzlicher Gemeinsamkeit klar erkennt. Der eine Sozialsekretär, entscheidend durch seine Jahre als Arbeiter geprägt, wird beispielsweise - wenn auch gewandelt und neu geprägt durch die kirchliche Berufung – weiter den »Nestgeruch« des Arbeiterstandes an sich tragen. Ihn sollte man vornehmlich unter Arbeitern, Betriebsräten usw. einsetzen und ihm nicht ständig die Funktion des ehrlichen Maklers unter den Sozialpartnern zumuten. Andere Persönlichkeiten unter den Sozialsekretären wird man ratsamerweise mit anderem Schwerpunkt einsetzen. Die Wirksamkeit ihres sozialen Dienstes ist also durch Herkunft und Prägung nicht starr, aber im Rahmen doch klar begrenzt. Immer aber wird der Sozialsekretär im kirchlichen Dienst ungeachtet angeborener Solidarität mit einer Schicht und damit seiner mehr oder weniger hervortretenden Einseitigkeit für die »anderen« mitdenken und damit ein Beispiel kooperativer Haltung in einer verantwortlichen Gesellschaft geben müssen.

c) *Was folgert* aus den überlegungen zum Wesen der Solidarität im besonderen *für einen Arbeitseinsatz von Studenten in der Industrie,* wie ihn etwa das Evangelische Studienwerk fordert?

Es ist erklärlich, daß eine allzusehr vom Gefühl oder Vorsatz gespeiste Solidarität in kurzem Zeitraum eines Halbjahres in Enttäuschungen geraten muß und also nicht ausreicht. Es muß in die Zielsetzung eines solchen Studenten-Einsatzes mit einbezogen werden, daß der Werkstudent sich gerade aus der tätigen und menschlichen Nähe mit den Grenzen der Solidarität auseinandersetzt. Alle aus dem Augenblick heraus überzogenen Vorstellungen der Gemeinsamkeit müssen ins Utopische geraten. Auf der anderen Seite gehört nun in die notwendige Auseinandersetzung die selbstkritische Frage hinein, welche Prägungen und Zielsetzungen des höheren Schülers oder Studenten bzw. bürgerlicher Herkunft zu Recht die mögliche Solidarität begrenzen und welche zweifelhaften gesellschaftlichen Vorstellungen und Vorurteile hemmend im Spiele sind.

Die Erfahrung zeigt, daß zahllose vereinzelte Werkstudenten, die aus rein finanziellen Gründen kürzere oder längere Zeit in Industriebetrieben arbeiten, aus dieser Arbeitseinsatzzeit keinerlei Gewinn für die Einsicht in die andersartige Welt des Arbeiters ziehen. Es bedarf offenbar gerade bei Werkstudenten der brüderlichen Stärkung und sachlichen Anregung, wenn eine solche Chance der Einsicht in die Welt der Arbeiterschaft christlich wahrgenommen werden soll. Das Ziel eines gemeinsam zu verarbeitenden Werksemesters sollte es sein, sich gegenseitig zu helfen, den anderen - in diesem Fall einigen nächsten Arbeitskollegen - wirklich Raum zu geben, das heißt zuhören, mitdenken, mithandeln zu lernen, bevor man als Werkstudent mit viel zu wenig Einsatz und Erfahrung wertend urteilt und sich bewußt distanziert. Ein christlicher Werkstudent, der sich so öffnet und im Bemühen, besser verstehen zu lernen, seinen Arbeitskollegen mit Herz und Verstand entgegenkommt, wird beides erfahren: die Solidarität eines gemeinsamen Menschseins oder der Gotteskindschafl:, und zugleich die schmerzliche Erkenntnis einer durch eigenen Einsatz nicht überbrückbaren Kluft. Solche Erfahrung bleibt auch gegenüber jeder Anders-

artigkeit zum mindesten in der Erkenntnis wichtig, daß wir bei Menschen in anderen Lebensbereichen mit unserer und ihrer Blindheit füreinander rechnen müssen. Solidarität besteht also gerade für den Werkstudenten in seiner Beziehung zu Arbeitskollegen tragfähig mehr in der Einsicht, seinen eigenen Weg in Demut und Achtung vor anderen weitergehen zu müssen, als in einer romantischen Vorstellung von bleibender Gemeinsamkeit.

III. SOLIDARITÄT ALS DIENST FÜR DIE WELT

Es gehört zum Wesen der evangelischen Sozialethik, daß sie bei aller Anerkennung der Bedeutung der Institutionen keine geschlossenen Ordnungsbilder einer erstrebenswerten sozialen Struktur entwirft. Wenn ihr Wesen vielmehr in einem »gleitenden Revisionismus« besteht, so wird es immer wieder neu notwendig sein, eine Reihenfolge der Dringlichkeiten unter den Aufgaben christlichen Dienstes aufzustellen. Die voraufgehenden Ausführungen trachteten darzulegen, warum die Klärung und Verwirklichung der sozialen Aufgabe der Solidarität für unsere Zeit als eine vordringliche Aufgabe angesehen wird. Aber es geht um mehr als um bestimmte Sozialaufgaben. Es geht um eine neue Sicht der Welt und die Aufgabe der Kirche in ihr. Ist diese Sicht wirklich neu? Viele meinen, daß diese Sicht immer die alte biblische Ansicht war. Jedenfalls handelt es sich angesichts unserer Kirche, so wie sie ist, um einen Wandel vom Kampf um die Selbstbewahrung zu einem dienenden Kampf für die Welt.

Diesen Wandel bzw. diese Aufgabe der Solidarität hat Professor Hans-Dietrich Wendland einmal wie folgt beschrieben: »In diesem neuen Abschnitt der Begegnung mit der Welt wird die Kirche weder versuchen, die Welt als Ganzes zu durchdringen, noch erstreben, die herrschende Institution zu werden und Rezepte zu geben. In der mündigen Welt wird die Kirche auf jeglichen Anspruch der klerikalen Beherrschung, jeden Versuch, die Welt zu verkirchlichen, verzichten - nicht weil sie gezwungen ist, dies zu tun, aber weil sie die wahre Natur ihres Amtes in der Welt erkennt. Die neue Haltung der Kirche zur Welt wird die des diakonischen Dienstes sein.«

Klaus von Bismarck *Haus Villigst, Schwerte (Ruhr)*

Ethik und Menschenbild

von

HANS REINER

In einem bekannten, in seiner Prägung an Angelus Silesius anklingenden Vers sagt *Friedrich Rückert:*

Vor jedem steht ein Bild des, was er werden soll:
Solang er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll.

Mit diesem Vers scheint die Grundsituation des Menschen umrissen zu sein, sofern er sich in seinem Dasein vor sittliche Forderungen gestellt sieht. Zugleich und erst recht ist damit, wie es scheint, auch die Situation der Ethik gekennzeichnet. Denn diese will ja die Grundlagen des sittlichen Entscheidens und Handelns, die in dessen Vollzug nur mehr oder weniger undeutlich vorausgesetzt werden, genau bestimmen; und dazu bedarf sie also dann eines ebenfalls genau bestimmten, fest umrissenen Menschenbildes.

Von einer solchen Ansicht ist auch *Helmut Thielicke* im ersten (die Grundlegung gebenden) Band seiner"Theologischen Ethik« ausgegangen. Je nachdem, wie das vorausgesetzte Menschenbild aussehe, so führt Thielicke hier aus, ergebe sich auch eine verschiedene Ethik. So gebe es zum Beispiel in der philosophischen Ethik zwei gegensätzliche Typen hinsiehtlich des Verhältnisses zwischen Sein und Sollen je nach dem Modell der »Ich-Gestalt«, von der diese Ethik ausgehe. Entweder nämlich gebe es dann nur die im Handeln sich vollziehende Emanation dessen, was der Mensch ist; das heißt, es gehe um Selbstverwirklichung, um Selbstwerdung des Ich etwa im Sinne der Maxime"Werde der du bist!«. Oder aber das menschliche Personsein werde überhaupt erst im Sollen konstituiert; dann trete der Imperativ beherrschend in Funktions. In jedem Falle sei hier ein Menschenbild für die Ethik unbedingt wesentlich; sie lebe geradezu von der Inkongruenz von de-facto-Bild und Zie1-Bild der Exisrenzs.

Ein weiteres Zeugnis für die Abhängigkeit der Ethik vom Menschenbild findet Thielicke in der Naturrechtslehre und Ethik des Aristoteles; denn diese habe die Idee des Menschen mit der Idee des Bürgers gleichgesetzt. Indem hier im politischen Bezug der Nerv des naturrechtlichen Wertsystems gesehen werde, werde nur der Bürger als Mensch im eigentlichen Sinn angesehen; und so komme es hier notwendig zur Sanktionierung der Sklaverei. Was aber in der aristotelischen Naturrechtslehre sichzeige, das gelte grundsätzlich für jede solche Lehre. Auch die Menschenfresser könnten eine Art Naturrecht (und damit also zugleich eine Ethik) besitzen, innerhalb deren die Menschenfresserei eine Tugend sei. Hier sei nämlich der Mensch Träger eines Mana, das man sich durch Tötung und Fressen aneignen kann. Die Mana-Anthropologie bringe also sofort ein entsprechendes Naturrecht oder jedenfalls ein Analogon dazu hervors. Thielicke stellt seinerseits solchen Ansätzen der Ethik den auf

1. *H. Thielicke:* Theologisdie Ethik, 1. Band. Dogmatische, philosophische und konrroversrheologisdie Grundlegung. 1. Auf!. 1951, S. 132 **ff.**
2. Ebd., S. 81.
3. Ebd., S. 676 **ff.**

die Offenbarung in Jesus Christus gegründeten Ansatz gegenüber, der ebenfalls ein bestimmtes Menschenbild zur Grundlage habe.

Thielicke ist nicht der einzige, der in der Gegenwart solche Gedanken geäußert hat. Auch anderwärts begegnet heute nicht selten eine Auffassung, in der Ethik und Menschenbild in ähnlicher Weise als eng zusammenhängend betrachtet werden. So wurden zum Beispiel die Bemühungen um eine Erneuerung des Humanismus, die in den ersten Jahren nach 1945 hervorgetreten sind, von den daran Beteiligten meist wesentlich als Voraussetzung für die Erneuerung der Ethik aufgefaßt-. Gelegentlich wird auch beides, Ethik und Menschenbild, geradezu als identisch angesehen, indem man meint, man habe etwa mit der Herausstellung des Menschenbildes einer Zeit auch schon deren Ethik erfaßt, und die Aufgabe der Gewinnung einer verbindlichen Ethik sei dieselbe wie die der Aufstellung eines verbindlichen Mensdienbildess. Indes werden diese Ansichten nirgends genauer begründet und kritisch geprüft. Es muß deshalb wohl für alle, die sich um die Fragen der Ethik bemühen, gleichgültig, ob es sich dabei um theologische oder philosophische Ethik handelt, als wünschenswert erscheinen, daß das Verhältnis von Ethik und Menschenbild einmal eigens erörtert und klargestellt werde. Dies sei im folgenden versucht.

I. DIE BEGRIFFE ‚MENSCHENBILD< UND ‚ETHIK<

Die Behandlung unserer Frage erfordert zunächst eine Klärung der beiden in ihr enthaltenen grundsätzlichen Begriffe, desjenigen des Menschenbildes und desjenigen der Ethik. Denn beide Begriffe sind nicht so eindeutig, wie es zunächst scheinen mag, und wie auch die Vertreter der eben gekennzeichneten Meinung wenigstens zum Teil angenommen haben.

Unter *Menschenbild* kann - in den eben angeführten Darlegungen von Thielicke ist dies schon angedeutet - zunächst zweierlei verstanden werden. Nämlich einerseits ein Bild vom Menschen, *wie* er wirklich *ist,* und aus dem sich daher *eine* Vorstellung von den Möglichkeiten seines Handelns ergibt. Andererseits kann damit gemeint sein ein Bild vom Menschen, *wie* man ihn sich wünscht und dessen Verwirklichung *einem* daher als *nicht* nur mögliches, sondern als zu erstrebendes Ziel des Tuns und Lassens vorschwebt oder vorschweben soll.

Der Begriff des Menschenbildes ist aber auch noch in anderer Hinsicht mehrdeutig, und diese Mehrdeutigkeit erfordert ebenfalls unsere Beachtung. Man kann nämlich unter einem

---

4. Vgl. hierzu *Heuleggers* an Jean Beaufret gerichteten Brief »Über den Humanismus«, Sonderausgabe Frankfurt 1949, S. 38.
5. So faßt]. *W. Hauer* in einem Vortrag» Ursprung und Geltungsmacht des Sirrlichen« (veröffentlidtt in »Wirklichkeit und Wahrheit«, Rundbriefe für geistige Erneuerung und Daseinsordnung, 3. und 4. Jahresrundbrief 1955) die sittlidte Aufgabe des Menschen wesentlich als »Gesraltwerdung«; wobei es dann darauf ankommt, die Art der dabei zu verwirklidtenden Gestalt in einem Menschenbild genauer zu bestimmen. Eine Reihe weiterer Vorträge (in denselben Rundbriefen) behandelt daher dann »Das Ringen des abendländisdten Mensdten um Selbstverständnis und Selbstverwirklichung«. - Von wesentlidt anderer Seite herkommend weist auch *Pranz Vonessen* in einem Aufsatz »Der Rechtsbegriff und die Neubegründung der Ethik« (Ardtiv für Rechts- und Snzialphilosophie, Band XLI, S. 387) darauf hin, daß »Ethik immer zugleich Anthropologie« sei, und sucht zu zeigen, daß die heutige Ethik sich dieser Erkenntnis ausdrückIidi bemächtigt habe.

Menschenbild einerseits einen ausdrücklichen, begrifflich gefaßten und zu einer Einheit gestalteten Entwurf verstehen, in dem eine zusammenfassende Vorstellung vom Menschen gegeben wird. Ein Menschenbild in diesem Sinne liegt zum Beispiel in der Lehre des Christentums vor, wenn hier gesagt wird, der Mensch sei ein Geschöpf Gottes, das dieser nach seinem Ebenbild geschaffen habe, das aber durch den Sündenfall seiner Gottebenbildlichkeit in einem bestimmten Ausmaß wieder verlustig gegangen sei. Ferner haben wir ein solches Menschenbild etwa bei Aristoteles in seiner Lehre von den fünf Seelenkräften des Menschen, deren oberste, die Vernunft, dem Menschen allein eigen sei, während die unterste (das Ernährungsvermögen) auch schon den Pflanzen und Tieren zukomme und die drei mittleren (die Vermögen der Sinneswahrnehmung, des Strebens und der Fortbewegung) dem Menschen nur mit den Tieren gemeinsam seien. Es kann aber andererseits so etwas wie ein Menschenbild irgendwo auch vorhanden sein, ohne daß es eigens als solches begrifflich ausgesprochen und festgestellt wird. In diesem weiteren Sinne versteht offenbar Thielicke den Begriff des Menschenbildes - bzw, den von ihm als gleichbedeutend gebrauchten Begriff der Anthropologie -, wenn er von der Mana-Anthropologie der Menschenfresser spricht.

Es fragt sich nun, was zu einem solchen Menschenbild inhaltlich alles gehört. Kann und muß man dazu zum Beispiel auch eine Vorstellung davon rechnen, was der Mensch in seinen Handlungen alles erreichen und bewirken kann? Doch wohl nicht. Denn damit würde der Begriff des Menschenbildes in einer Weise ausgedehnt, die sowohl über die Wortbedeutung wie auch über den herrschenden Sprachgebrauch weit hinausgeht. Vielmehr ist das Menschenbild eine Vorstellung vom *Sein* des Menschen, besonders insofern dieses eine mehr oder weniger feste *Gestalt* ausmacht, und von den verschiedenen Formen, die diese Seinsgestalt annehmen kann. Diese Beschränkung auf das Seinshafte und Gestalthafte des Menschen liegt offenbar im Begriff des *Bildes.* Auch das Wissen darum, daß der Mensch ein Wesen ist, das Freuden und Leiden erlebt, kann man daher nicht zum Menschenbild rechnen. Ein Wissen hiervon hat ja auch jeder Mensch, und es gibt also hierin keinen Unterschied *verschiedener* Menschenbilder, auf den es bei der These von der Voraussetzung eines Menschenbildes für die Ethik doch ankommt. Auch die allgemeine Voraussetzung, daß der Mensch Rechte hat, deren Achtung er beanspruchen kann, gehört nicht zum Menschenbild, da sie nichts Seinshafl:es und Gestalthaftes am Menschen ausmacht.

Dagegen ist es wohl nicht von der Hand zu weisen, wenn jemand Tatbestände wie die eben angeführten zur *Anthropologie* rechnen möchte. Denn in diesem Begriff liegt nicht so ohne weiteres die Beschränkung auf das Seinshafte und Gestalthafte, die der Begriff des Bildes mit sich bringt. Auch befaßt sich zum Beispiel die Psychologie (als Psychologie des Menschen) mit der Tatsache des Lust- und Unlusterlebens des Menschen und mit der Grundstruktur seines Handelns; und diese Psychologie wird heute üblicherweise als ein Zweig der Anthropologie aufgefaßt. Man muß also wohl zwischen Menschenbild und Anthropologie noch einen Unterschied machen und darf nicht (wie Thielicke es im Rahmen seiner Erörterungen vielleicht ohne Schaden tun konnte) beides schlechthin gleichsetzen.

Auch der Begriff der *Ethik* ist mehrdeutig, und zwar in ähnlicher Weise, wie wir es zum Teil beim Begriff des Menschenbildes sahen. Nach dem ursprünglichen und auch heute noch vorherrschenden Gebrauch des Begriffs Ethik versteht man darunter die *Wissenschaft* von

der Sittlichkeit. Ihre Aufgabe ist es, den inneren Aufbau und die Normierungen des sittlichen Lebens herauszustellen und kritisch zu erörtern.

Der Aufbau und die Normierungen des sittlichen Lebens liegen also in diesem zunächst und zumeist nicht in Gestalt einer Lehre vor, ja oft überhaupt nicht in begrifflich abgehobener Fassung, sondern sie sind etwa in Sitte und Brauch mit enthalten. Außerdem sind die so konkret im Rahmen bestimmter Lebensformen sich geltend machenden sittlichen Normen nicht überall gleich, sondern sie finden sich bei bestimmten geschichtlichen Menschengruppen (Stämmen, Völkern usw.) in je besonderer Gestaltung. Faßt man eine solche irgendwo geschichtlich konkret vorliegende sittliche Normierung und ihren Aufbau für sich ins Auge, so kann man sie eine *sittliche Lebens-* oder *Wertordnung* nennen. Indes wird dafür manchmal auch die Bezeichnung *»Etbik«* gebraucht, und man spricht dann von der »Ethik« der betreffenden Gruppe. Auch Thielicke gebraucht den Begriff der Ethik zum Teil in diesem erweiterten Sinn. Zwar, wenn er sein Werk »Theologische Ethik« betitelt, versteht er offenbar darunter eine Wissenschaft. Aber wenn er innerhalb dieser seiner Ethik vom Erfordernis eines Menschenbildes für eine jede Ethik und dabei (die objektive Seite der Ethik als »Naturrecht« fassende) von einem Naturrecht der Menschenfresser spricht, so ist für ihn hier offenbar schon eine bloße sittliche Lebensordnung auch eine »Erhik«,

Des weiteren kann nun eine solche »Ethik« im Sinne geschichtlich konkreter sittlicher Lebensordnung entweder (wie das Beispiel der Menschenfresser zeigt) ohne *jede* theoretische Erfassung bleiben, indem sie nur in den Sitte und Brauch beherrschenden Billigungen und Mißbilligungen bestimmter Verhaltensweisen zum Ausdruck kommt. Oder aber eine solche Lebensordnung kann auch in ausdrücklich formulierten Lebensregeln, in Geboten und Verboten, erfaßt sein, so wie dies zum Beispiel im Alten Testament in Gestalt seiner zahlreichen sittlichen Vorschriften mit dem Dekalog als Kernstück verwirklicht ist. Wir wollen eine derart in Lebensregeln formulierte sittliche Lebensordnung als *»Sittenlebre«* bezeichnen. Eine solche Sittenlehre steht der Ethik im Sinne einer Wissenschaft schon näher als eine bloße Lebens- und Wertordnung, die jeder eigentlichen begrifflichen Erfassung entbehrt. Sie unterscheidet sich aber von der Ethik als Wissenschaft immer noch dadurch, daß diese sich über die sittliche Lebensordnung der Gruppe, innerhalb deren sie entstanden ist oder gepflegt wird, kritisch erhebt oder dies wenigstens versucht. Demgegenüber stellt die Sittenlehre nur die Lebensordnung als Forderung ausdrücklich hin und bringt sie auf feste Formeln. Hierin kann dann zwar eine gewisse Begründung der Forderung noch mit eingeschlossen sein - etwa durch Hinweis auf ein gegebenes Gottesgebot oder auf die geheiligte Sitte der Vorfahren. Aber dies geschieht dann in rein kategorischer Form, ohne daß an eine Infragestellung dieser Begründung auch nur der Möglichkeit nach gedacht wird",

---

6. H. Thielicke: Theologische Ethik, I[1], S. 605.

7. Die hier vorgenommenen Unterscheidungen sind angeregt durch ähnliche Bestimmungen, die *Alois Dempf* in seiner »Echik des Mittelalterse (in: Handbuch der Philosophie und als Sonderdruck, München 1927, S. 10) getroffen hat. Statt Dempfs Terminus »Sittlidie Lebensordnung« wähle ich die im Ausdruck erweiterte Bezeichnung »Sittlidre Lebens- oder Wertordnunge. Dies scheint deswegen notwendig, weil wir den Begriff einer Lebensordnung wesentlich als Ordnung des *Handeins* zu verstehen geneigt sind, während (wie wir sehen werden) eine sittliche Ordnung auch unter einem anderen Gesichtspunkt gebildet sein kann, nämlich auf Grund der (positiven und negativen) Schätzung bestimmter *charakterlicher Haltungen.*

Ich halte es für richtig, an dem engeren Begriff von Ethik festzuhalten, wonach diese die *Wissenschaft* von der Sittlichkeit ist. Angesichts der Verbreitung des weitergehenden Sprachgebrauchs - ich denke hier insbesondere auch an Thielicke - soll aber im folgenden unsere Frage nach dem Verhältnis von Menschenbild und Ethik doch auch die weiteren Begriffe von dieser mit berücksichtigen. Das heißt, wir fragen auch, ob oder wie weit eine sittliche Lebens- oder Wertordnung ein bestimmtes Menschenbild voraussetzt. Und dieser Frage wollen wir uns zuerst zuwenden.

11. DAS MENSCHENBILD IN DER SITTLICHKEIT DER VERANTWORTUNG

Wenn wir von Sittlichkeit sprechen, so haben wir dabei die Tatsache im Auge, daß wir einen Unterschied kennen zwischen *Gut* und *Böse.* Dieser Unterschied bezieht sich zunächst zwar auf unser Handeln. Aber gerade sofern in diesem das Gute oder Böse enthalten sein kann, ist dieses Handeln doch nichts, was für unser menschliches Sein belanglos wäre. Vielmehr verwirklichen wir im guten und bösen Handeln ein Stück bestimmt gearteten eigenen Seins, wir machen uns selbst, wenigstens auf einer gewissen Strecke und innerhalb einer gewissen wesentlichen Teilschicht unseres Seins, zu Trägern von Gutem oder Bösem. Handeln gemäß oder entgegen den sittlichen Normen ist somit Selbsrgestaltung. Daher scheint hierzu auch ein Bild von dem vorausgesetzt zu sein, wozu - als dem Guten - wir uns gestalten sollen, und wozu nicht, weil es das Böse ausmacht.

Allein, bei genauerer Untersuchung zeigt sich, daß diese Ansicht doch so nicht zutrifft. Zwar ist alles menschliche Handeln tatsächlich auch in gewisser Weise eine Selbstgestaltung des eigenen Seins. Aber diese Se1bstgestaltung geschieht zunächst und zumeist nicht bewußt als solche, das heißt nicht im Hinblick auf dieses eigene Sein, das damit verwirklicht wird. Vielmehr blicken wir beim Handeln zunächst und zumeist auf dessen (gewöhnlich außerhalb von uns liegendes) *Ziel,* sowie daneben auf sonstige *Wirkungen,* die wir voraussichtlich dabei mit hervorrufen werden, ohne daß wir sie eigentlich und an sich wollen, die wir aber doch dabei um des Zieles willen mit in Kauf nehmen. Das Handeln selbst wird dabei nur beachtet einerseits hinsichtlich der Technik seiner geeigneten Ausführung, und dann vielleicht noch im Hinblick auf etwa damit verbundene Unannehmlichkeiten oder Annehmlichkeiten. Dagegen steht dabei die eigene Haltung oder Gesinnung, die wir in solchem Handeln verwirklichen, und das heißt eben das, was daran ein Stück unseres Seins im eigentlichen Sinne ausmacht, gewöhnlich nicht im Blickfeld unserer Beachtung. Gleichwohl kann solches Handeln echt sittliches Handeln sein. Die sittlichen Normen ergeben sich dann hierbei zunächst und zumeist in der Weise, daß Handlungen, die anderen schaden, ohne daß dies durch bestimmte anerkannte Gründe gerechtfertigt würde, als böse gelten. Außerdem gelten bestimmte Handlungen, die das positive Ziel haben, anderen zu helfen, als gut. Allgemein können wir sagen, daß hier für die Bestimmung und sittliche Normierung *unseres* HandeIns das *Verantwortungsbewußtsein* (oder »*Verantwortungsgefühl«)* maßgebend ist.

Wenn nun also in dieser Weise sittliches Handeln sich ereignet, so vollzieht der Mensch zwar tatsächlich eine Selbstgestaltung, indem er sittlich Gutes oder Böses in sich verwirklicht. Aber er braucht dabei kein Bild dieser seiner Selbstgestaltung und dessen, wozu er

sich gestaltet, vor sich zu haben. Denn das Sollen der einen und das Nichtsollen der anderen Handlungen ergibt sich hier aus dem Hinblick auf ihre verschiedenartigen Ziele und sonstigen Wirkungen. *Scheler* hat in seiner Ethik diesen Tatbestand sehr plastisch dadurch gekennzeichnet, daß er erklärte, der Wert des sittlich Guten befinde sich »gleichsam auf dem Rücken« des sittlichen Aktes", Wir können also nicht sagen, daß hier zum sittlichen Handeln und zur sittlichen Lebensordnung ein Menschenbild erforderlich sei. Zwar ist hier eine Vorstellung von den Möglichkeiten des Handelns und von dessen Wirkungen vorausgesetzt. Aber selbst diese Vorstellung vom Handeln kann noch ganz unausdrücklich rein auf Grund der allgemeinen Lebenserfahrung gegeben sein. Die »Ethik- erwächst also hier *nicht* aus einem Menschenbild.

Die hiermit entwickelte Ansicht wird bestätigt durch die *Geschichte.* Die ältesten Zeugnisse menschlicher Sittlichkeit überhaupt, die wir besitzen, lassen erkennen, daß die sittlichen Normen hier in der eben beschriebenen Weise bestimmt waren. Diese Zeugnisse bieten uns ägyptische Grabinschriften aus dem Anfang des 3. Jahrtausends v. Chr., in denen das sittliche Verhalten der hier Bestatteten rühmlich hervorgehoben wird. Da heißt es zum Beispiel: »Nie habe ich das Eigentum eines anderen mit Gewalt genommen ... Nie redete ich Böses über irgend jemand zu einem Mächtigen ... Ich fuhr über den Fluß den, der kein Boot hatte ... Nie sprach ich Recht zwischen Brüdern in der Weise, daß ein Sohn seines väterlichen Erbes verlustig ging".« Es ging also hier zunächst darum, daß die Rechte anderer nicht verletzt wurden; und darüber hinaus wurde es gelobt, wenn einer anderen aktiv Hilfe zuteil werden ließ. Vom eigenen Sein des Handelnden ist dabei nicht die Rede.

Man wird vielleicht fragen, ob bei diesen sittlichen Forderungen nicht auch religiöse Vorstellungen vom Verhältnis des Menschen zur Gottheit eine Rolle spielten, und damit doch auch Vorstellungen vom eigenen (von der Gottheit abhängigen) Sein des Menschen.

Tatsächlich war ein Glaube an einen göttlichen Richter, der begangenes Unrecht eines Menschen nach dessen Tode bestraft, in der altägyptischen Sittlichkeit allgemein vorausgesetzt. Indes wird dabei, wenigstens anfänglich, nicht an ein allgemeines Gericht gedacht. Sondern der, dem Unrecht geschehen ist, kann den andern, durch den er es erlitten hat, vor dem jenseitigen Richter *verklagen.* Erst in späterer Zeit tritt an die Stelle dieser Vorstellung die von einem allgemeinen Totengeriditt",

Diese Entwicklung läßt erkennen, daß die Forderung, fremde Daseinsrechte zu achten, hier nicht primär als von der jenseitigen Gottheit ausgehend verstanden wird; denn dann würde dieser Richtergott die Rechtsverletzungen nicht nur auf die Klage des Verletzten hin bestrafen, sondern von sich aus eingreifen und für Bestrafung sorgen. Die Forderung, fremde Daseinsrechte zu achten, entspringt also hier unmittelbar aus dem eigenmenschlichen Verständnis für solche Rechte; der göttliche Richter *teilt* nur die Bejahung dieser Forderung mit den Menschen und unterstützt sie durch seine richterliche Macht. Der Glaube an das Totengericht und das in ihm eingeschlossene Verhältnis des

---

8. Max Seheler: Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik. 4. Aufl, 1954, S. 49.

9. Nach *J. H Breasted.* The Dawn of the Conscience. Deutsch unter dem Titel »Die Geburt des Gewissens«. Zurich 1950, S. 131 ff.

10. Breasted, S. 245.

Menschen zur Gottheit ist also für die Begründung und Gestaltung der sittlichen Forderung nicht entscheidend.

Eine ähnliche Struktur wie die sittliche Lebensordnung der alten Ägypter hat auch die des *Alten Testaments.* Zwar beruht hier diese Ordnung wesentlich auf Geboten Gottes; sie setzt also hier die Geschöpflichkeit des Menschen und damit ein Stück (theologischer) Anthropologie voraus. Indes läßt doch auch hier der Inhalt der sittlichen Gebote ein sachliches Prinzip erkennen, nach dem sie gegeben sind, und dieses Prinzip besteht hier wiederum darin, daß fremde Daseinsrechte (einschließlich derjenigen Gottes selbst als des Herrn des Menschen) geachtet werden müssen, und daß es darüber hinaus sittlich gut ist, andern auch durch helfendes Eingreifen beizustehen. Im einzelnen bestimmt sich also der Inhalt der sittlichen Ordnung auch hier nicht etwa aus einem Menschenbild, das Gott den Menschen vorhielte, und durch das er ihnen zeigte: So sollt ihr sein! Sondern der Blick fällt dabei wesentlich nur auf die *Wirkungen* des eigenen *Handelns* auf das Befinden anderer. Zwar wird an wenigen Stellen - wie im 10. (bzw. 9. und 10.) der Gebote des Dekalogs - außer dem in bezug auf seine Wirkungen gesehenen Handeln auch schon das »Begehren« des Menschen berührt und damit so etwas wie eine hinter den einzelnen Handlungen stehende Gesinnung. Aber zu einer eigentlichen Erfassung derselben oder einer sittlichen Haltung als solcher kommt es dabei nicht. Daher konnte *Bultmann* von der alttestamentlichen Sittlichkeit ausdrücklich feststellen: »Es fehlt die Vorstellung von der sittlichen Persönlichkeit und es fehlt die eigentliche Tugendlehre, wie sie sich im Kreis der griechischen Auffassung vom Menschen entwickeln mußll.«

Im übrigen hat die Lebensordnung des Alten Testamentes durch ihre Formulierung in ausdrückliche Gebote den Charakter einer »Sittenlehre«, steht also einer Ethik im eigentlichen Sinne näher als die Lebensordnung der alten Ägypter. Doch ändert dies nichts daran, daß sie von einem Menschenbild nur das Allgemeine des Gottesverhältnisses voraussetzt und daß hierdurch ihr Inhalt zwar bestimmt, aber nicht der Sache nach abgeleitet wird. Von einem Menschenbild im Sinne eines Idealbilds ist darin nichts vorausgesetzt.

Indes ergibt sich hier nun umgekehrt - und dies scheint Bultmann bei seiner Feststellung übersehen zu haben - von der zunächst nur das Handeln regelnden Sittenlehre aus allmählich eine Bestimmung des Menschenbildes! Dies geschieht nämlich dadurch, daß die Berücksichtigung der Wirkungen und Folgen des Handelns, die diese Sittenlehre gebietet, doch *hinausläufl* auf eine ganz bestimmte innere *Haltung;* nämlich auf die Haltung der *(Ehr-)Furcht* vor Gott einerseits und die *Rücksicht* auf den Nehenmenschen und seine Daseinsrechte andererseits. Dieses Zusammenhangs der Einhaltung der Gebote des Handelns mit einer bestimmten Haltung wurde man sich allmählich auch bis zu einem gewissen Grade bewußt; und so begegnet uns im Alten Testament, obwohl hier »eine eigentliche Tugendlehre fehlt«, doch eine gewisse Schätzung zweier Haltungen, die man als alttestamentliche »Tugenden« bezeichnen könnte, nämlich der *Gottesfurcht* (»Furcht des Herrn«) einerseits und der *»Gerechtigkeit«* andererseitsw. Zwar ist es eine übertragung

11. Rudolf Bultmann: Jesus. 1926, S. 65.

12. Einzelbelege hierfür sind wohl nicht erforderlich; denn die Stellen, an denen im Alten Testament die Hochschätzung dieser beiden Grundhaltungen hervortritt, sind überaus zahlreich (besonders in den

eines dem Alten Testament eigentlich fremden Begriffs, wenn wir hier von Tugenden sprechen; aber der Sache nach ist dies doch gerechtfertigt. - Auch in der sittlichen Lebensordnung der alten *Agypter* läßt sich die sekundäre Entstehung eines ähnlichen Tugendbegriffs feststellen. Es ist dies hier der Begriff der Rechtschaffenheit (maat), der die Einhaltung der auf das sittliche Handeln bezogenen Forderungen im ganzen und auf die Dauer bezeichnetv. - Wir sehen also, daß auch in diesen Fällen, wo eine sittliche Lebensordnung nicht von einem Idealbild des Menschen her, sondern vom Verantwortungsbewußtsein aus entwickelt wird, sich doch ein Zusammenhang mit einem solchen Menschenbild ergibt. Aber dieser Zusammenhang ist hier ein umgekehrter: Aus der sittlichen Lebensordnung entsteht erst das Menschenbild; dieses ist dabei also nicht Voraussetzung.

Ist nun allerdings einmal diese Entwicklung eingetreten, dann ist es unausbleiblich, daß jetzt auch dieses Menschenbild von sich aus auf die sittliche Lebens- und Wertordnung zurückwirkt: Mit zunehmender Erkenntnis der Haltung, die *in* der Rücksichtnahme auf die Daseinsrechte anderer (bzw, in deren Nichtachtung) verwirklicht wird, gelangt auch diese Haltung selbst zur (positiven oder negativen) Schätzung. So kommt es, daß dann auch beim Vollzug oder bei der Erwägung der betreffenden Handlungen stets etwas vom inneren Wert oder Unwert der dahinterstehenden Haltung mit zum Bewußtsein gelangt, auch wenn dessen Blick dabei immer noch vorwiegend auf die Ziele und sonstigen Wirkungen der Handlung gerichtet bleibt. Und dies Bewußtsein vom inneren Wert oder Unwert einer Handlung (bzw. der hinter ihr stehenden Haltung) kann dann selbst mit zum Motiv werden, aus dem heraus diese verwirklicht oder vermieden wird.

Hierbei entsteht dann eine besondere Problematik insofern, als das Bewußtsein vom sittlich *Guten* einer bestimmten Handlungsweise die Gefahr der Selbstgefälligkeit und Selbstbespiegelung mit sich bringt, so oft eine derartige Handlung verwirklicht wird. Es ist dies die Gefahr, die im Christentum schon der Apostel *Paulus* als die des *»Sich-Riihmens«* deutlich gesehen hat und die dann namentlich seit *Augustinus* unter dem Begriff der *superbia* (Hochmut) in der Theologie eine bedeutende Rolle spielt. Es könnte scheinen, als *müßten* wir Menschen unausweichlich solcher superbia anheimfallen, sobald einmal die Reflexion auf den inneren Charakter des Guten und Bösen unserer Handlungen eingetreten ist und wir dann das Gute tun. Indes ist diese Folge keine streng notwendige. Denn unser Blick ist beim sittlichen Handeln, auch wenn wir auf die darin mit zur Verwirklichung gelangende sittliche Haltung achten, doch allgemein zunächst und zumeist nicht auf die Verwirklichung des Guten gerichtet, sondern auf die Vermeidung des Bösen. Indes verwirklichen wir damit oft tatsächlich zugleich ein Gutes. (Zum Beispiel, indem wir einer Versuchung zur Unehrlichkeit bewußt widerstehen, bewähren wir tatsächlich auch schon ein Stück Ehrlidikeit.) Auf die Vermeidung des Bösen aber uns etwas einzubilden, haben wir keinen Grund, da dies ja an sich nichts Besonderes an sittlicher Leistung ist, sondern nur etwas, was eigentlich von jedem erwartet werden kann.

Psalmen} und wohl jedem Leser dieser Zeitschrift geläufig. Im Begriff der Gerechtigkeit schwingen allerdings auch noch andere Bedeutungen mit als die hier gemeinte. Die besondere Herausarbeitung dieser Unterschiede würde indes hier zu weit führen.

13. Vgl. *Breasted*, a. a. O., S. 148.

Neben der im vorigen beschriebenen Entstehungsweise einer sittlichen Lebens- und Wertordnung auf Grund des Verantwortungsbewußtseins gibt es auch noch eine ganz andere. Sie geht nicht vom Achten auf die einzelnen Handlungen und deren Ziele und sonstige Wirkungen aus, aber auch nicht etwa unmittelbar von einer Beachtung der sittlichen Haltungen als solcher. Ausgangspunkt ist hier vielmehr ein Hinblicken auf die Verschiedenartigkeit der Menschen im ganzen, und zwar vornehmlich auf ihre verschiedene *Tüchtigkeit* im Leben. In dieser Weise wurde namentlich bei den *Griechen* und *Römern* der Begriff der Tüchtigkeit (als »arete« und »virtus«) zum Ausgangsbegriff der Sittlichkeit; auch bei den *Germanen* begegnet uns eine ähnliche Form der sittlichen Anschauungsweise. Zur Tüchtigkeit gehören dabei zunächst Fähigkeiten; aber nicht nur solche, sondern auch gewisse Haltungen des Willens, die eine Sicherheit dafür geben, daß der Betreffende seine Fähigkeit auch zur Anwendung bringt und sich nicht etwa durch Bequemlichkeit oder durch Augenblicksbedürfnisse seiner Triebe davon ablenken läßt. Das heißt, es gehört dazu Selbstbeherrschung, Fleiß und die Bereitschaft, Mühe und Arbeit auf sich zu nehment-, Damit schließt solche Tüchtigkeit schon eine Art von »Tugenden« ein.

Indes handelt es sich bei den eben genannten Tugenden zunächst noch um Eigenschaften, die der einzelne ebensosehr um des eigenen Nutzens willen an den Tag legen kann, wie sie auch andern nützlich sein können, sofern und soweit der Betreffende sich mit seinen Fähigkeiten in deren Dienst stellt. Da aber in der menschlichen Gesellschaft vor allem das *Urteil der andern* über einen von Bedeutung ist, wird besonders der zweite Gesichtspunkt wichtig, und 'der Begriff der Tüchtigkeit erhält dadurch zugleich als wesentliche Nebenbedeutung diejenige der *Brauchbarkeit* eines Menschen im Rahmen des Gemeinsdiaflslebens. Die weitere Folge hiervon ist dann, daß unter den Begriff der Tüchtigkeit auch solche Eigenschaften mit gefaßt werden, die nur der Gemeinschaft eindeutig nützlich sind, während ihr Nutzen für die eigene Person einer zwiespältigen Beurteilung unterliegen kann. Als »Tüchtigkeiten« dieser Art kennen die Griechen besonders die Rechtlichkeit (Gerechtigkeit, dikaiosyne}; aber auch die Freigebigkeit und noch andere Eigenschaften ausgesprochen sozialen Charakters werden in dieser Weise geschätzt. Erst durch das Hinzukommen derartiger »Tüchtigkeiten« erhält dann dieser Begriff seine spezifisch und voll moralische Bedeutung im Sinne unseres heutigen Begriffs der *Tugend.* Doch bleiben dabei die anderen, nicht in gleich eindeutigem Sinne moralischen Eigenschaften mit unter ihn gefaßt. Ja, auf Grund des Einflusses der Tradition behalten sogar die nicht wesenhaft sozialen Formen der Tüchtigkeit immer noch ein starkes Gewicht innerhalb des Tugendbegriffs, wie dies in der Lehre von den vier Kardinaltugenden, Weisheit (Lebensklugheit), Besonnenheit, Gerechtigkeit und Tapferkeit, zum Ausdruck kommt. — Man sieht ohne weiteres, daß in *dieser* Sittlichkeitsform das *Menschenbild* eine primäre Rolle spielt; denn hier sind es dauernde Haltungen und damit Seinsweisen des Menschen, die unmittelbar die sittlichen Normie-

14. VgI. hierzu die Kennzeichnung der arete in der Erzählung von Herakles am Scheidewege bei *Xenophon,* Memorabilien, 11, 1, 20 ff., wo Mühe (ponos), Fleiß (epimeleia) und Ausdauer (karteria) als hauptsächliche Bestandstücke der areté ausdrücklich hervorgehoben werden.

rungen bestimmen. Das zugrunde liegende Menschenbild ist dabei ein Idealbild. Da dieses Menschenbild wesentlich durch das Urteil der anderen (der »Gesellschaft«) geprägt wird, das sich in Lob und Tadel, in Achtung und Verachtung ausspricht, steht hier die Sittlichkeit in einem wesentlichen Zusammenhang mit der Funktion der *Ehre* im sozialen und individuellen Dasein des Menschen. Das heißt, der Mensch sieht sich hier angetrieben, gewisse Haltungen bzw. von ihnen zeugende Hagdlungen, die ihm Unehre (Schande) bringen, zu vermeiden, oder nach Möglichkeit sogar Lob und Ehre einbringende Haltungen an den Tag zu legen. So ist die sittliche Antriebskraft hier das *Ehrgefühl*[15].

Allerdings fehlen bei dieser Sittlichkeitsform konkrete Anweisungen für das Handeln als solches und im einzelnen. Gewertet und gefordert werden nur bestimmte Haltungen, aus denen dann entsprechende Handlungen hervorgehen. Diese werden damit nur in ihrer allgemeinen Richtung bestimmt, ohne Festlegung der Merkmale insbesondere der verbotenen Handlungen von ihren Wirkungen her, wie sie in der Sittlichkeit der Verantwortung zu finden sind[16].

IV. MENSCHENBILD UND WISSENSCHAFT DER ETHIK

Es ist jetzt zu prüfen, welche Bedeutung in der *Ethik* im eigentlichen Sinn, als *Wissenschaft* von der Sittlichkeit, dem Menschenbild zukommt.

Klar ist nun wohl hier nach den bisher gewonnenen Feststellungen, daß ein *!dealbild* vom Menschen in einer solchen Ethik *nicht vorausgesetzt* zu werden braucht. Zwar muß sie die Tatsache berücksichtigen, daß es Formen der Sittlichkeit gibt, in denen ein vorausgesetztes Idealbild eine wesentliche Rolle spielt. Aber die Ethik muß auch sehen, daß dies nicht die einzig mögliche Form der Sittlichkeit ist. Und soweit die Ethik auch diese Sittlichkeitsform ihren Erörterungen zugrunde legt, muß sie doch ihrerseits noch solchen Idealbildern vom Menschen mit kritischer Besinnung gegenübertreten.

Andererseits ist es Aufgabe der wissenschaftlichen Ethik, darauf zu achten, welche Formen menschlicher Haltung sich ergeben, wenn eine bestimmte, zunächst nur auf die Wirkungen des Handelns achtende Lebensordnung vorausgesetzt wird. Das heißt, die Ethik muß die in einer solchen Lebensordnung vielleicht nur schwach vorhandenen (oder gar völlig fehlenden) Ansätze zur Reflexion auf die eigentlichen sittlichen Werte, die Werte der Gesinnung und Haltung, bewußt aufnehmen und zur Gewinnung eines kritischen Bewußtseins von ihnen emporführen.

Weiter braucht die wissenschaftliche Ethik nun aber auch eine gewisse Vorstellung von der *tatsächlichen Verfassung des Menschen* in seinem Sein und seinem Hineingestelltsein in die Welt. Und diese Vorstellung muß kritisch erwogen sein. Denn daß hier einseitige, unzulängliche oder primitiv-irrige Vorstellungen auch die Gestaltung der Ethik irreführend

15. Genaueres über die ethisch-systematische Bedeutung des Unterschieds von Ehrgefühl und Verantwortungsgefühl und die damit in Zusammenhang stehenden beiden Grundformen der Sittlichkeit enthält das Buch des Verfassers: »Pflichr und Neigung. Die Grundlagen der Sittlichkeit, erörtert und neu bestimmt mit besonderem Bezug auf Kant und Schiller«, 1951, §§ 22 und 28 ff.
16. Deshalb kann man auch hier nicht gut von einer sittlichen »Lebensordnung« sprechen, sondern muß die dabei vorliegende Normierung eher als eine .Wertordnung« bezeichnen. Vgl. hierzu oben, Anmerkung 7.

bestimmen können, haben uns schon unsere eingangs im Anschluß an Thielicke angestellten Erwägungen gezeigt. Indes muß dieses Menschenbild, das die Ethik nötig hat, keineswegs nach allen Richtungen vollständig sein. Es kann sich auf gewisse Strukturen beschränken, die für die Sittlichkeit von Bedeutung sind.

Welche Strukturen dies sind, läßt sich allerdings nicht apriori erschöpfend angeben. Es kann nie ausgeschlossen werden, daß irgendwelche neu gewonnene Einsichten vom Wesen des Menschen sich als für die Ethik bedeutsam erweisen. Indes kann man einiges positiv nennen, was aus der Anthropologie jedenfalls für die Ethik wesentliche Bedeutung hat. Hierzu gehört zum Beispiel und besonders die Frage der menschlichen *Freiheit;* eine Frage, der ja,auch tatsächlich die wissenschaftliche Ethik stets starke Beachtung geschenkt hat, und zwar sowohl die theologische wie die philosophische Ethik. Ebenso gehört dazu ein überblick über die Gesinnungen und Haltungen als bleibender Seinsgestalten des Menschen.

Aber nicht nur vom Sein des Menschen, auch von der Struktur seines *Handelns* im allgemeinen braucht die Ethik als Wissenschaft eine begründete Vorstellung. Denn wer das *sittliche* Handeln untersuchen will, muß zunächst einmal die allgemeine Struktur und Motivation des Handelns überhaupt kennen. Andernfalls gerät er in Gefahr, wesentliche Bedingungen und Möglichkeiten auch des sittlichen Handelns zu übersehent".

Solche Aussagen über die Motivation und Struktur des menschlichen Handelns gehören nun allerdings - im Unterschied von denen über die Freiheit und die Haltungen des Menschen - nicht mehr eigentlich zum Menschenbild. Wohl aber gehören sie (wie wir schon im Abschnitt I festgestellt haben) zur Anthropologie. Indes kommt es ja schließlich nicht so sehr darauf an, unter welchem Titel eine solche Untersuchung für die Ethik notwendig ist, als darauf, daß sie es ist.

V. ANTHROPOLOGIE ALS BRÜCKE ZWISCHEN THEOLOGISCHER UND PHILOSOPHISCHER ETHIK

Die Aufgabe einer Theorie des menschlichen Handelns *im* allgemeinen ist von der philosophischen Ethik meist gesehen und berücksichtigt worden. Schon die ältesten Theorien der abendländischen Ethik, der Hedonismus und der Eudämonismus, sind ja sogar wesentlich Theorien (wenn auch unzulängliche) des menschlichen Handeins überhaupt. Später bat namentlich die Ethik des Thomismus die Theorie von der Motivation und der Struktur des Handelns weiter ausgebaut.

Dagegen hat die theologische Ethik, soweit sie nicht (wie namentlich die katholische) eine philosophische Grundlegung einschließt, dieser Aufgabe, wie mir scheinen will, zu wenig Beachtung geschenkt. Und doch müßte die gerade auch von dieser Seite (wie zum Beispiel von Thielicke) gewonnene Einsicht, daß jede Ethik eine Anthropologie VOraussetzt, auf diese Aufgabe hinführen. Auch die besondere Erwägung der Rolle eben des Handelns in der Ethik an sich macht dies klar. Wenn nämlich auch das menschliche Handeln wesentlich als ein Handeln unter Gesetz und Gnade betrachtet wird, so ist es doch immer

17. Bei dieser Untersuchung ergibt sich u, a., daß in *jedem* menschlichen Handeln so etwas wie *Werte* eine wesentliche Rolle spielen. Der Nachweis hierfür läßt sich m. E. erbringen; und es wäre eine Aufgabe der modernen Wertethik, dies noch ausdrücklicher und genauer zu tun, als bisher geschehen.

noch eben menschliches Handeln. Und wenn dieses uns überhaupt nur als Handeln auf Grund einer durch den Sündenfall verderbten menschlichen Natur bekannt ist, so sind doch gleichwohl darin noch allgemeine Strukturen festzustellen, die ihm eignen, nicht sofern es gutes oder böses, sondern sofern es Handeln des Menschen (wenn auch des gefallenen) überhaupt ist. Die evangelisch-theologische Ethik der Gegenwart hat sich (ebenso wie ihre Anthropologie), wenn ich recht sehe, allzusehr nur darauf beschränkt, den Menschen in seinem Verhältnis zu Gott zu betrachten. Die Bibel selbst setzt aber auch rein natürliche Verhältnisse des Menschen voraus, insbesondere auch solche des menschlichen Handelns. So geht zum Beispiel die »goldene Regel« (»Was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, also tut ihr auch ihnen«, Matth. 7, 12, Luk. 6, 31) davon aus, daß der Mensch natürlicherweise ein bestimmtes Verhalten der andern ihm gegenüber »will«. Solchen von der Bibel selbst gemachten Voraussetzungen über das natürliche, noch vor aller Sittlichkeit und vor jedem Gottesverhältnis liegende Verhalten des Menschen müßte systematisch nachgegangen werden. Erst dann würde die in der Bibel enthaltene Anthropologie die für die Ethik erforderliche Vollständigkeit erreichen. Denn erst durch die Herausstellung dieses inhaltlich nicht eigentlich theologischen Hintergrundes der biblischen Lehren zur Ethik werden auch diese in dem für sie wesentlichen Zusammenhang gesehen und werden erst so voll verständlich.

Ein solcher Ausbau der anthropologischen Voraussetzungen der evangelischen Ethik hätte aber auch noch eine weitere Folge, die, wie mir scheinen will, sehr wünschenswert wäre. Es ergäbe sich dabei nämlich, daß das von der Bibel vorausgesetzte Bild vom (gefallenen) Menschen in seinen natürlichen Bedingungen mit dem Bild, das die säkularen Wissenschaften und das insbesondere die philosophische Ethik von ihm erarbeitet hat, weitgehend in übereinstimmung gebracht werden kann. Hierdurch aber würde die evangelische Ethik dann vielleicht dazu gelangen, Feststellungen wie zum Beispiel die seit 200 Jahren von den Bibelkommentatoren gemachte, daß die »goldene Regel« auch außerhalb der Bibel eine in der Menschheit weit verbreitete Sittennorm ist[18], wieder mehr in ihrer grundsätzlichen Bedeutung zu bedenken, als dies heute gewöhnlich der Fall ist. Das heißt, es ergäben sich so wieder Brücken zwischen der theologischen und der philosophischen Ethik, die in der Lehre von der »lex naturae« nicht nur für die gesamte alte Kirche, sondern auch noch für die Reformatoren fest bestanden haben[19] und die eigentlich erst die evangelische Theologie der letzten vier Dezennien eingerissen hat. Dies mag im Zuge ihrer Neubesinnung auf das Eigene des christlichen Glaubens seine Notwendigkeit gehabt haben. Aber heute, in einer Zeit stärksten Ansturms der Skepsis gegen die Grundlagen des sittlichen Daseins der Menschen, scheint es an der Zeit, daß alle positiven Kräfte wieder zusammenfinden, und daß deshalb die eingerissenen Brücken wieder neu geschlagen werden.

18. Vgl. hierüber den Aufsatz des Verfassers: sDie goldene Regel. Die Bedeutung einer sireliehen Grundformel der Menschheit•. In: Zeitschrifl für philosophische Forschung 111 (1948), S. 74 ff.

19. Vgl. hierzu ebenfalls vom Verfasser: »Philosophische und evangelisdte Ethik (zu H. Thielickes Grundlegung der theologischen Ethik) •. In: Zeitschrift für philos. Forschung VII (1953), S. 235 ff. Ferner: .Antike und diristliehe Naturredrtslehre (zu F. Flückigers Geschichte des Naturredtts I)«. In: Archiv für Redres- und Sozialphilosophie XLI (1955), S. 528 ff.

Prof. Dr. Hans Reiner *Freiburg t. Br., Prinz-Eugen-Str. 11*

Aus der Atomwaffen-Diskussion in der niederländischen Reformierten Kirche

Am 15. und am 22. Februar 1958 hat Rektor Dr, H. *Berkbo]* in dem Wochenblatt »In de Waagschaal« einen Vortrag veröffentlicht, der in den Niederlanden einiges Aufsehen erregt hat. In Deutschland wurde der erste Teil (der am 15. 2. gedruckt wurde) in der Zeitschrift »Junge Kirche« in vollem Text deutsch vorgelegt, jedoch nicht der zweite Teil. Wir geben im folgenden eine kurze Zusammenfassung des ganzen Vortrages. In Anschluß daran referieren wir in ähnlicher Weise über eine Antwort des im holländischen kirchlichen Leben sehr aktiven hauptberuflichen Politikers Dr, C. L. *Patijn,* die im April in der Zeitschrift»Wending« erschien. Da hierin auch auf die deutsche Diskussion - einschließlich der in unserer Zeitschrift 1957 veröffentlichten Aufsätze - eingegangen wird, ist dies Referat etwas ausführlicher. An dritter Stelle steht eine Erwiderung von M. *Buslees* auf Patijn und an vierter Stelle Patijns abschließende Stellungnahme, beide aus »Wending«, Juni 1958.

I.

H. *Berkho],* »Die christliche Gemeinde in der politischen Welt«: H. Berkhof geht davon aus, daß man einerseits Politik und Wort Gottes nicht so voneinander scheiden dürfe, »daß das Wort Gottes in einer überpolitischen Welt eingeschlossen wird«, während die Politik den ,.Fachleuten« überlassen bleibt; andererseits dürfe man sie auch nicht kurzschlüssig miteinander verbinden, etwa so, daß man die Ordnung des Königreiches Gottes ohne weiteres als die rechte Ordnung dieser Welt proklamiert. Ähnlich wie seinerzeit K. Barth in »Christengemeinde und Bürgergemeindes fordert Berkhof dann, daß unsere Politik in dieser gefallenen Welt »ein Gleichnis von Gottes Polirik« sein müsse. Die Frage ist nun: kann eine Politik, die die Atomwaffen als ihre letzte Zuflucht ansieht, ein solches Gleichnis sein?

Es folgt eine Schilderung der politischen und technischen Entwicklung seit 1950. B. empfindet es als besonders beunruhigend, daß »unsere westlichen Regierungen, auch die niederlaudische«, in diesen Jahren "mit Schnellzugsgeschwindigkeit an den verschiedensten ethischen Stationen vorbeifahren«: eben bis hin zu dem Punkte, an dem plötzlich die Atomwaffen zu den »konvenrionellen« Waffen gerechnet werden sollen. Die Verlegenheit wird gerechtfertigt mit dem Stichwort »Gleichgewicht der Macht '" Aber ein solches Gleichgewicht besteht nicht. Es gibt nur einen Wettlauf um die Macht, dessen Ende wir nicht übersehen ...«. In ihrem Hintergrund steht die Angst vor einer russischen Eroberung. »Kann die heutige niederländische Politik, uns selbst retten zu wollen vor den Russen, zur Not mit allen Konsequenzen, noch ein Gleichnis genannt werden von Gottes rettendem Handeln? Die Antwort ist dann: ja, denn wir meinen mit dem Kernwaffen-Wettlauf ja nicht, daß wir die Bomben auch werfen wollen! Aber dann muß die Gegenfrage sein: kann man mit den Bomben etwas verhüten, wenn man nicht gewillt ist, sie zu gebrauchen? Wer nur abschrekken will, ohne im kritischen Augenblick seine Drohungen wahr zu machen, sollte besser sofort aufhören.«

Hilft uns in dieser Lage das Wort Gottes zur Klarheit? B. erinnert zunächst an die Worte, die von der Bewahrung der Welt durch Gott Zeugnis ablegen, zum Beispiel Ps. 75, 4. Er wehrt sich gegen die unter Christen um sich greifende Vorstellung, als könne eine Kobaltbombe möglicherweise der in der Schrift angekündigten Weltvernichtung den Weg bereiten. »So wahr Jesus in dieser Welt auferstanden ist, so wahr dürfen wir um Gottes willen Vertrauen haben in die Zukunft der Erde und der Menschheit.« Es wäre freilich ein falscher Schluß, wenn wir meinen, daß wir »auf dem Hintergrund dieser Verheißung ruhig mit dem Wettlauf nach der Vernichtung fortfahren dürften, weil ja Gott diese letzte Konsequenz wohl verhüten wird. Das wäre kein echter Glaube mehr, sondern Spekulation. »Sollen wir denn in dem Machtwettlauf beharren, auf daß die Erhaltungsgnade desto mächtiger werde? Das sei ferne!< Wir müssen von der Verheißung aus handeln.« So wird deutlich, daß Verheißung und Gebot zusammengehören. »Wir müssen uns bekehren von der Angst vor den Russen zur Furcht vor dem Ge-

ridit Gottes, von der Angst vor dem Unrecht leiden zur Furcht vor dem Unrecht tun. Solch eine Bekehrung ist allein möglich in der Kraft des Heils, im Glauben, daß Gott für uns steht.«

B. geht dann auf einige Einwände ein. Auf die Frage, wieso der Protest sich nur auf die Atomwaffen und nicht auf den Waffengebrauch überhaupt bezieht, antwortet er: der Gebrauch der Gewalt sei nur so lange gerechtfertigt, wie das damit zu erreichende Gute größer ist als das übel, das angerichtet wird (an eine ähnliche Äußerung Pius' XII. aus dem Jahre 1953 hat die Zeitschrift »Stimmen der Zeit« im Juni 1958, S. 214, erinnert). - Auf die Frage, ob wir nicht ethisch für die Folgen verantwortlich sind, wenn wir etwa auf die Teilnahme am Waffenwettlauf verzichten, antwortet B.: »Es gibt Augenblicke, in denen wir im Blick auf das Gebot blind sein müssen für die Folgen. Wenn unsere heutigen Politiker anders darüber denken, mögen sie uns deutlich machen, daß sie die Folgen des heutigen Wettlaufes übersehen und ethisch eingerechnet haben.« - »Ist eine russische Besetzung nicht das Ärgste von allem?« B. antwortet: »Nein, der Abwurf einer Wasserstoffbombe auf Moskau ist noch viel ärger. Sicher ist eine russische Besetzung furchtbar (sie gliche der deutschen Besetzung ohne den Trost des englischen Senders), aber Gottes Verheißungen über die Bewahrung des Lebens und seiner Gemeinde gehen auch da in Erfüllung.«

II.

C. L. *Patijn,* »Das Problem der Aromwaffen«: Nach einem kurzen überblick über den Aufsatz von Berkhof und andere Stimmen gibt P. ein »kurzes Resümee der Ost-West-Beziehungen«, Darauf folgt ein Abschnitt mit der überschrift: *»Die Atomenergie betritt die Weltbühne«*, den wir wörtlich wiedergeben:

»Als die Amerikaner sofort nach dem Kriege auf dem Gebiet der Kernphysik noch eine Monopolstellung einnahmen, wurde ein ernsthafter Versuch unternommen, um für die Nutzung der Atomenergie eine Lösung zu finden, die von allen Ländern gebilligt werden konnte. Im Jahre 1946 unterbreiteten die Vereinigten Staaten der Abrüstungskommission der Vereinten Nationen ihren sogenannten Baruch-Plan, demzufolge eine internationale Organisation damit betraut werden sollte, unter gleichmäßiger Beteiligung aller Länder der Erde die neue Energiequelle zu verwalten. Dieser sogenannten International Atomic Development Authority sollte das Eigentum an dem Kernmaterial übertragen werden, sie sollte die Erzeugung der Grundstoffe überwachen und sämtliche Unternehmen verwalten, in denen die Kernstoffe produziert werden. Außerdem sollte sie auf der ganzen Welt auf den Gebrauch dieser Stoffe eine strenge Kontrolle ausüben sowie als einzige Stelle befugt sein, ungefährliche Versuche zu genehmigen. Der Gebrauch von Atomenergie zu militärischen Zwecken war nach diesem Plan verboten. Diese Behörde sollte also als übernationale Organisation mit weitreichenden, monopolartigen Befugnissen ausgestattet sein. Dieser Plan, der unter dem Druck der umwälzenden Entdeckung der Atomspaltung entstanden war und den Kern einer international anerkannten Behörde bildete, war seiner Konzeption nach die einzige logische Antwort auf die neue Problemstellang. Aber er bedeutete einen derart tiefen Eingriff in die Souveränität der einzelnen Staaten, daß die Sowjetunion ihn ohne zu zögern sofort ablehnte. Eine internationale Organisation, die zu wirksamer Kontrolltätigkeit und zu eigener Einflußnahme auf die Verwaltung bestimmter Industriezweige innerhalb der Sowjetunion befugt war, war mit der Geschlossenheit des kommunistischen Systems nicht nur unvereinbar, sondern würde auch so viele gefährliche Berührungspunkte mit dem Ausland mit sich bringen, daß die kommunistische Regierung die Annahme eines solchen Plans niemals ernsthaft erwogen hat. In Fragen der Souveränität vertritt die Sowjetunion einen äußerst konservativen Standpunkt und nimmt nur sehr selten Eingriffe in ihre Hoheitsgewalt hin. Internationale Konzeptionen aus einer Welt, die gekennzeichnet ist durch den Völkerbund und den Namen Wilsons - und aus einem solchen internationalen Bereich stammt auch der Baruch-Plan -, sind hiermit unvereinbar. Das heißt aber zugleich, daß sich mit dem Kommunismus keine Vereinbarungen treffen lassen, wie sie das Atomzeitalter erfordert. Die Folge war, daß die Abrüstungsgespräche, die die Großmächte im Rahmen der Vereinten Nationen fast ununterbrochen seit 1946 geführt haben, bis etwa zum Jahre 1955 ergebnislos verlaufen sind. Während die Westmächte alle Sicherheiten forderten, die der

Barudr-Plan zu bieten hatte, wünschte die 50-wjetunion lediglich ein gesetzliches Verbot für die Anwendung von Atomwaffen und war nicht bereit, eine Kontrolle der Produktion und des Bestandes an Kernwaffen zuzulassen.

Als sich die Mächte nach 1954 auf dem Gebiet der Kernspaltung ausgeglichen hatten, veränderte sich das Bild. Von einer Kontrolle des bereits produzierten Materials konnte zu dieser Zeit schon keine Rede mehr sein, und damit war der grundlegende Gedanke des Barudi-Plans schon überholt. In Zukunft wird kein noch so gründlich durchdachter Abrüstungsplan noch eine Garantie dafür bieten können, daß Atomenergie nicht mißbraucht wird. Die Sicherheit der Welt wird in Zukunft nur noch durch politischen und militärischen Schutz gewährleistet werden können, so daß nichts anderes übrigbleibt, als Voraussetzungen zu schaffen, unter denen der Mißbrauch von Atomenergie ein zu großes Risiko wird. Das heißt jedoch, daß nicht die Kontrolle des Materials der wichtigste Faktor in unserem gegenwärtigen politischen Denken ist, sondern vielmehr die Möglichkeit, überraschende Angriffe zu verhindern, indem man ihren voraussichrlidien Wirkungsgrad einschränke. Unter diesem Aspekt sind die Inspektionspläne von Bulganin und Eisenhower zu betrachten, die in der Gipfelkonferenz vom Jahre 1955 zur Sprache kamen. Derartige Pläne für eine gegenseitige Kontrolle an strategisch wichtigen Stützpunkten und durch Lufl:aufklärung bieten an sich noch keine Gewähr für eine Abrüstung. Ihre Verwirklidtung könnte jedoch immerhin zu einer besseren Orientierung über das gegenseitige Verhalten beitragen und dadurch ein Gefühl der Sicherheit hervorrufen, wie es im Augenblick noch fehlt. Inspektionen dieser Art würden somit zwar keine Lösung bedeuten, aber sie könnten eine für politische Verhandlungen günstigere Atmosphäre schaffen. In einigen Punkten hatte man sich bereits einigen können, als die Abrüstungsverhandlungen im Jahre 1957 ziemlich abrupt durch die Sowjetunion abgebrochen wurden. Es ist nicht ausgeschlossen, daß diese Besprechungen in einer neuen Gipfelkonferenz fortgesetzt werden könnten und zu ersten bescheidenen Ergebnissen führen würden.«

P. geht nun ein auf die *»Atomwaffe in der Verteidigung der westlichen Welt"*. P. erinnert hier zunächst daran, daß 1939 die Tschecheslowakei dem militärischen Druck Hirlers und 1948 dem der Russen nachgeben mußte: die Beispiele zeigen, was heute kleinen Ländern droht. »Aber die Atomenergie ist kein ruhiger Besitz und stellt Uns vor äußerst schwierige Fragen .,. Es läßt sich im Augenblick noch nicht absehen, welcher polirisdie und militärische Wert den sogenannten Megaton-Waffen zukommt, nämlich den H-Bomben. Die Zerstörungen, die sie anrichten, und der Schaden, den sie dem Leben und dem Fortbestand ganzer Völker zufügen können, übersteigen unser Vorstellungsvermögen. Es steht fest, daß damit beide Machtblöcke in der Lage sind, einander tödlich zu treffen - alles andere als sicher sind jedoch die Vorteile, die solche Waffen bieten können. Das Problem, vor das man sich angesichts solcher Waffen gestellt sieht, ist einmalig in seiner Art: Eine Waffe, die man zwar nicht entbehren, aber die man auch nicht gebrauchen kann. Die man nicht entbehren kann, weil dadurch die andere Partei die Möglichkeit erhält, ihren Willen durchzusetzen; die man aber auch nicht anwenden kann, weil das einem Selbstmord gleichkäme.Das heißt also, daß die praktische Bedeutung einer solchen Waffe für die Verteidigung Europas immer fragwürdiger wird. Bisher lautete die militärische Doktrin, ein »Sdiilde von 30 Divisionen aus westeuropäischen Ländern müsse diese gegen den ersten Angriff der Sowjetunion (die über 175 Divisionen verfügt) verteidigen. Danach würde dann das »Schwertc (bestehend vor allem aus amerikanischen Luftstreitkräfl:en) zuschlagen, indem amerikaaisehe Flugzeuge mit Atombomben das Gebiet der Sowjetunion angreifen würden. Es wird jedoch immer fraglicher, ob zu einer Zeit, in der Verheerungen solchen Ausmaßes möglich geworden sind, strategische Angriffe über große Entfernungen hinweg überhaupt noch geplant und wirksam durchgeführt werden können. Dasselbe gilt für Mittel- und Langstreckenraketen, eine Waffe, deren technische Entwicklung sich so rapide vollzieht, daß das strategische Denken ihr nicht mehr zu folgen vermag. Damit wird die Verteidigung Europas in wadisendem Maße eine Aufgabe, die dem »Schildc der NATO selbst zufällt.

... Der Schild hat damit selbst eine absdirekkende Funktion erhalten. Durch das Vorhandensein atomarer Waffen würde die Wirksam-

keit unserer Verteidigung und die Moral der Truppe, die sidi unter Umständen gegen einen russischen Angriff verteidigen müßte, zweifellos erheblich steigen. Ein solchermaßen ausgerüsteter NATO-Schild würde damit eine Waffe darstellen, die von der Roten Armee sicherlich nicht als >quantite negligeable< angesehen wird.« P. geht dann auf die Frage des »*Disengagements*« ein (Rapacki-Plan und ähnliches) und untersucht die Verhandlungschancen zwischen Ost und West: „Der Kern der heutigen politischen Sdrwierigkeiten, um den einige IDisengagement<-Pläne wie Katzen um den heißen Brei herumgehen, ist, daß wir in der europäischen Situation von den Russen viel zu fordern und ihnen wenig zu bieten haben.«

Anschließend wendet P. sich der *kirchlichen Diskussion* zu, und zwar zunächst dem Aufsatz von H. *Thielicke* über *»Der Christ und die Verhütung des Krieges im Atomzeitalter"*. der in unserer Zeitschrift in Heft 2/1957 erschienen ist. Nach einer ausführlichen Inhaltsangabe nimmt P. dazu wie folgt Stellung:

»Ich halte die Worte Thielickes für einen eindrucksvollen Versuch, zu einem Verständnis unserer Situation im Atomzeitalter zu gelangen: Die Probleme menschlicher Existenz haben sich zwar nicht vollständig verändert, wohl aber sehr stark verschärft. Meiner Meinung nach ist seiner Auffassung einiges entgegenzuhalten. Erstens hält er den Kriegszustand auf Grund der menschlichen Natur >post lapsume für fast normal. Eine theologische Wahrheit dieser Art erscheint mir zu allgemein und zu tolerant. Sie enthält zu wenig Kritik an den hervorstechendsten Kriegsimpulsen unserer Zeit: den ideologischen und nationalistischen Einflüssen. Eine theologische Wahrheit kann von der Absicht getragen sein, zuviel verhüllen zu wollen. Es ist die Frage, ob bei so stark erhöhter Gefahr nicht auch ein starker Druck ausgeübt wird auf die Wände einer gedanklichen Konstruktion, derzufolge Gottes >homöopathischer Schutze, den er der gefallenen Welt durch ihre eigenen Mittel angedeihen läßt (ein an sich richtiger Gedanke), angesehen werden kann als ein Zeichen seiner Geduld und seiner Versprechen. Hier sprengt der Inhalt beinahe sein Gefäß. Die Atomenergie hat nicht nur die menschliche, sondern auch die theologische Existenz verschärf!:. Hat sie sich jedoch wesentlich verändert?

Mich beeindruckt vor allem die richtige Erkenntnis der politischen Problematik: das Wissen um die positive Funktion und die Grenzen der Macht; die Bedeutung einer Teilung der Atomgewalt als Garantie des Friedens und die gemeinschaftliche Grundlage der Sachlichkeit. Ein so ausgeprägtes Verständnis für die existentiellen Probleme politischen Lebens habe ich weder bei Gollwitzer noch bei irgendeinem anderen holländischen Schriftsteller angetroffen.«

Zu dem Diskussionsbeitrag von Professor *Bennett* (Zeitschr. f. Evang. Ethik 1957, S. 185 f.) schreibt P.:

»Benneers Aufsatz beeindruckte mich besonders dadurch, daß hier das sittliche Problem der Atombewaffnung am klarsten dargestellt und am schärfsten erfaßt worden ist. Das politische Problem der schweren Atomwaffen besteht darin, daß man sie nicht entbehren, aber auch nicht gebrauchen kann. Auf den einfachsten Nenner gebracht, besteht hingegen das sittliche Problem wohl darin, daß man davon ausgehen muß, daß sie eines Tages gebraucht werden, weil sie sonst jeder Wirkung zur Bewahrung des Weltfriedens entbehren würden. Andererseits wäre es jedoch moralisch nicht zu verantworten, wenn man sich ihrer bediente, sei es auch nur als Antwort auf einen Angriff. Diese Widersprüche enthalten die wahre Problematik einer atomaren Aufrüstung.«

An dritter Stelle geht P. ein auf den Diskussionsbeitrag H. *Gollwitzers* (Zeitsdir. f. Evang. Ethik 1957, Heft 2, S. 36 ff.):

»Zu diesem ersten Aufsatz Gollwitzers möchte ich das Folgende bemerken: Es besteht gar kein Zweifel darüber, daß wir ein neues Völkerrecht brauchen, das die Organe und Mittel besitzt, die nötig sind, um sich ein Ansehen zu verschaffen. Darüber war man sich sowohl 1919 bei der Errichtung des Völkerbundes als auch 1945 bei der Bildung der Vereinten Nationen durchaus im klaren. Es ist der Wunschtraum eines jeden denkenden Menschen, der in der Politik tätig ist. Die Frage bleibt nur, wie wir das fertigbringen wollen. Ein Völkerrecht, das die Zähne hätte zeigen können, kam in den Vereinten Nationen nicht zustande, weil die Sowjetunion jahrelang und ununterbrochen von ihrem Veto-Recht Gebrauch machte. Eine gemeinschaftliche Rechtsordnung wird erst möglich nach einer Regelung der Gegensätze zwischen der westlichen und der

östlichen Welt. Sie ist auch erst dann denkbar, wenn alle Völker bereit sind, die gleichen Normen für ihr internationales Verhalten als bindend anzuerkennen. Die Kardinalfrage ist diese: Welche Normen werden von uns und vom Kommunismus gleichermaßen anerkannt? Es sind ihrer nicht viele, abgesehen von einigen wenigen, vielleicht aus Angst vor dem Gebrauch von Atomwaffen hingenommenen Spielregeln. Man kann eine internationale Rechtsordnung zwar postulieren, wie Gollwitzer es tut, aber das eigentliche Problem unserer Tage hat Reinhold Niebuhr mit folgenden Worten scharf umrissen: Das Zeitalter absoluter nationaler Souveränität liegt hinter uns, jedoch das Zeitalter einer internationalen Regelung durch politische Organe, die die Macht besitzen, um die Beziehungen unter den Völkern zu regeln und ihre widerstreitenden Interessen auszugleichen, ist noch nicht angebrochen (Discerning the Signs of the Times, S. 40).

Auch die praktischen Erwägungen Gollwitzers sind nicht frei von einer gewissen Naivität. Solange entsprechende Garantien nicht vorhanden sind, ist das Verbot einer Atombewaffnung politisch bedeutungslos. Derartige Erklärungen könnten weder die wirkliche Situation verändern noch die Gefahr verringern, sondern würden nur eine Illusion der Sicherheit schaffen. Eine Regelung der Atomwaffenfrage läßt sich nicht denken ohne Inspektion und ein gewisses Maß an Kontrolle, ohne eindeutige Vereinbarung der Maßregeln, die im Falle einer Zuwiderhandlung ergriffen werden müßten. Erst Maßnahmen dieser Art könnten von politischem Gewicht sein. Ich möchte auf den Verlauf der Abrüstungsverhandlungen verweisen, die sich zum großen Teil mit den genannten Sicherheitsmaßnahmen beschäftigten. Gollwitzer, Bennett Und vielen anderen kann ich nur insoweit zustimmen, als sie eine Beendigung der Atombombenversuche fordern. Ich glaube, daß unsere westlichen Verbündeten in dieser Frage nicht richtig gehandelt haben. Es handelt sich hier eher um die Frage der Volksgesundheit als um die der atomaren Aufrüstung, denn letztere würde durch eine Beendigung der Versuche wohl kaum ernsthaft beeinträchtigt werden können.«

Zu H. *Gollwitzers* Broschüre "Die Christen und die Atomwaffen« (München: Kaiser 1957) nimmt P. wie folgt Stellung:

»... Einige Kerngedanken in der Argumentation Gollwitzers bedürfen einer Antwort. Das gilt allerdings nicht, solange er uns den Ernst des Problems und der Gefahren schildert, die eine Anwendung von Kernwaffen mit sich bringen würde. In dieser Hinsicht gibt es keine Meinungsverschiedenheiten. Das wird auch durchaus von vielen anerkannt, die glauben, auf einer atomaren Aufrüstung bestehen zu müssen. Wenn er hingegen einen Verteidigungskrieg für schlechthin unmöglich hält und sagt, daß jeder heuchelt oder blind sei, der so einen Krieg auch nur für möglich hält, so schießt er damit wieder weit über sein Ziel hinaus. Wenn er in diesem Zusammenhang gesagt hätte, daß er nicht an die Funktion eines >Abschreckungsmittels< glaube, so wäre damit ein sachliches Gespräch nicht ausgeschlossen worden. Man kann jedoch nicht die gesamte Organisation der NATO, die auf dem Grundgedanken der Abschreckung immerhin ein ganzes Verteidigungssystem von einiger Bedeutung aufgebaut hat, in Bausch und Bogen verurteilen mit den Worten, demjenigen, der an einem solchen Unsinn noch ein wahres Wort fände, sei eben nicht zu helfen ...

Es ist eine erfreuliche Feststellung, daß Probleme wie Krieg, Frieden und die Verantwortung für die Wiederbewaffnung gerade in Deutschland mit solcher Eindringlichkeit diskutiert werden. Es ist als ein Pluspunkt anzusehen, wenn breite Bevölkerungskreise eines Landes, welches gerade in dieser Beziehung in seiner Vergangenheit am schwersten gesündigt hat, sich heute nur schwer mit einer Landesverteidigung einverstanden erklären können. Man kann mit Achtung von einem Volk sprechen, bei dem sich in solcher Weise das Gewissen meldet.

Aber wenn Gollwitzer jetzt derartig schwere Vorwürfe gegen die westlichen Länder richtet, die ihre Monopolstellung, welche sie in der Atombewaffnung einmal besaßen, nicht einmal während des Koreakrieges ausgenutzt haben, so würden seine Ausführungen mich eher überzeugen, wenn er sich dabei auf deutsche Theologen hätte berufen können, die 1939 und 1940 gegen Hitler und Göring protestierten, als Tausende deutscher Bomber startbereit standen zu einem Angriff gegen eine ganze Reihe unschuldiger Nationen. Zweimal kommt bei GoUwitzer der merkwürdige Satz vor, daß derjenige, der

an der Atomaufrüstung mitarbeitet, nicht »im seligen Stander sein könne.

War das etwa bei der deutschen Kriegsführung der Jahre 1939 und 1940 der Fall? Und wenn dies so wäre - warum? Etwa weil sie sich >gesetzlicher Waffen< bediente um einer schlechten Sache willen? Und warum gilt dann dasselbe nicht für ein NATO-Bataillon, das mit taktischen Atomwaffen für eine gute Sache eingesetzt wird? Geht es nur um die Mittel, und ist die Art des Konflikts ohne jede Bedeutung? Oder wird der theologische Begriff vom »seligen Stander in der heutigen Diskussion vielleicht zu leichtfertig verwendet?«

Den Schlußabschnitt P.s bringen wir seiner Bedeutung wegen wieder ungekürzt: *»Ergebnisse.* Das Problem der atomaren Aufrüstung steckt voller banger Fragen. Eine Ablehnung würde das Problem zwar lösen, aber der angerichtete Schaden wäre zu groß, er wäre sogar tödlich. Es handelt sich um ein politisches Problem, und Politik macht verantwortlich für die Mittel wie für die Folgen; es geht darum, Frieden und Wohlstand zu erreichen, und nicht ausschließlich um die Befolgung bestimmter Spielregeln. Der Aufruf zum Atomstreik dient nicht dem Frieden, sondern bedeutet, daß beträchtliche politische Risiken eingegangen werden. Berkhof beruft sich auf das Wort: »Im Blick auf das Gebot müssen wir blind für seine Folgen sein.< Dieses enthielt für mich immer die sittliche Pflicht, Frieden zu stiften, beizutragen zum Aufbau einer verantwortlichen Gesellschaft, die Berufung auf die Grundrechte und die Verankerung der Humanität. Nicht nur Gewaltlosigkeit, sondern auch das »Zahmen des Mächtigen: oder, wie es in der Satzung der Vereinten Nationen heißt, die Aufrechterhaltung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit mit vereinten Kräften. Das Gebot ist ein komplexer Begriff. Kein Politiker kann blind sein für die Folgen seines Handelns. übrigens sagt das alte schöne Wort nicht >blind für die Folgenc, sondern -blind für die Zukunflx, Letzteres ist der Weg des Glaubens, in dem das Wort anklingt, Moses sei »standhafl geblieben, als er des Unsichtbaren gewahr wurdec, Begriffe wie Gebot und Standhaftigkeit bedeuten für mich nicht Kapitulation vor dem Unrecht oder bewußter Verzicht auf jene Gerechtigkeit, wie sie in der freien Welt verankert ist. Als der französische Schriftsteller *Camus* einmal über den heutigen Zwiespalt zwischen Ost und West sprach, erinnerte er an einen Mann, der im zweiten Weltkrieg gefallen war und in seinen letzten Worten den Sinn des Krieges so ausdrückte: >Wir führen diesen Krieg gegen eine Lüge im Namen einer halben Wahrheit.< Weiter sagte Camus: >Es gibt sogar Fälle, in denen eine Lüge im Namen einer Viertelwahrheit bekämpft werden muß. Das ist unsere heutige Situation. Diese Viertelwahrheit, die der Westen besitzt, heißt Freiheit. Und die Freiheit ist der Weg, und zwar der einzige Weg, der zu einer Verbesserung führen könnte. Ohne Freiheit kann man zwar die Produktion seiner Schwerindustrie steigern, aber niemals das Recht oder die Freiheit verbessern. Was von Berlin bis Budapest geschehen ist, sollte uns eine Lehre sein.e

Die Protestrufe, die im Augenblick in der gesamten westlichen Welt gegen die Atomaufrüstung laut werden, sind zum Teil durchaus anzuerkennen, soweit sie nämlich herrühren von dem Gefühl einer echten sittlichen Beunruhigung. Es spielt viel primitive Angst dabei mit, durch parteipolitische Interessen getrübt und zweifellos durch den Kommunismus bestärkt. Nun ist es leider gerade in Deutschland so, daß Männer wie Niemöller und Heinemann, denen man oft genug beipflichten muß, wenn sie auf kirchlichem Gebiet ihre Stimme erheben gegen Konfessionalismus und christlichen Konservatismus, bei ihrem Kampf gegen Adenauers Außenpolitik einem Irrtum zum Opfer fallen und dann auch nicht mehr sachlich argumentieren. Aber das heißt nicht, daß ihr Widerstand nicht zum großen Teil durch echten sittlichen Ernst getragen wäre.

Wenn ich dennoch ein Verhalten bedaure, wie es heute an den Tag gelegt wird, so deshalb, weil dieses Verhalten einen unverantwortlichen Leichtsinn offenbart sowohl was die Frage der politischen Wahrheit als auch was die eigene Verantwortung für die Folgen angeht. Der Widerstand, der sich in Holland wie in anderen Ländern gegen die westliche Politik zeigt, ist in seiner derzeitigen Form äußerst gefährlich und schwächt unsere eigene Widerstandskraft und die gesamte Politik des Westens außerordentlich, und das in einer Zeit äußerst schwieriger Unterhandlungen.

Vielleicht darf ich schließen mit einer Frage

an meine theologischen Freunde. Viele von ihnen meinen, es sei ihre Aufgabe und Berufung, uns zu warnen. Was aber wollen sie damit erreichen, daß sie uns einen Rat geben, der wissenschaftlich nicht genügend durchdacht ist? Denn unsere sittliche Verantwortung ist viel komplizierter, als viele von ihnen glauben. Uns Politikern war mit einem Gedanken wie dem der smoralisdien Aufrüstung< niemals recht gedient, weil eine solche Idee die Normen einer individuellen Ethik übertragen will auf kollektive Situationen. Uns ist ebensowenig gedient mit einem sittlichen Aufbegehren gegen die heutige Wiederbewaffnung, wenn dabei strukturbedingte Seiten einer politischen Wirklichkeit übersehen werden. Zu einer Zeit, da sich die Probleme menschlicher Existenz durch den Anbruch des Atomzeitalters in einem solchen Maße verschärft darstellen, brauchen wir eine Sprache, die bis an das Herz der Situation dringt, an die ›misère et grandeur de l'hommec. Der Mensch ist der gleiche geblieben, nur seine Umgebung ist bis zur Unkenntlichkeit gewachsen. Zum Nutzen kirchlicher Predigt und des gesamten kirchlichen Lebens brauchen wir eine Pastoraltheologie, die sich diesen Gegebenheiten anpaßt. In enger Zusammenarbeit mit Theologen und Laien müssen wir die sittlichen Verflechtungen in der Struktur kirchlichen Lebens zu erkennen suchen, um den >Rat< vorzubereiten, den die Kirche in Erklärungen und Verlautbarungen ihrer Organe nach sorgfältigster Vorbereitung wird mitteilen können. Wenn ihr das Wort Gottes verkündet, meine Brüder Theologen, so kehrt um des Friedens willen zurück zu den zentralen Fragen der Predigt. Das tut uns mehr not als ganze Seiten voller Ausrufungszeichen. An wen können wir uns wenden, wenn die Kirche ihre Glaubwürdigkeit einbüßt? Denn nur sie kennt die Worte des ewigen Lebens.«

m.

In der Juni-Nummer 1958 der Zeitschrift »Wending« hat Pfarrer Dr. J. J. *Buskes* unter der überschrift: »Das Duell zwischen Himmel und Erde« eine Antwort auf Dr. Patijn veröffentlicht. Darin wehrt er sich zunächst gegen die Behauptung, daß es in dieser Diskussion um eine Meinungsverschiedenheit zwischen Theologen und Laien ginge, die Politiker seien. Nicht einmal die Behauptung, daß eine verschiedene Beurteilung der politischen Lage die Ursache der »Scheidung der Geister-e sei, könne akzeptiert werden. Zum Beispiel könne er (Buskes) sich der Darstellung der politischen Lage seit 1945 durchaus anschließen, die Patijn gegeben hat - stünde aber trotzdem in Sachen Atombewaffnung auf der Seite Gollwitzers und Berkhofs. Es gehe auch nidit um den Gegensatz zwischen antimilitaristischen und »Bewaffnungsdiristen«; jedenfalls könne Berkhof nicht zu den ersteren gerechnet werden: in Berkhofs Gleichnis-Theorie ist ausdrücklich die Möglichkeit enthalten, daß ein Krieg - zum Beispiel der Befreiungskampf der Holländer im zweiten Weltkrieg - ein Gleichnis des Kampfes Gottes mit den Mächten des Bösen sein kann. Buskes gibt zu, daß es Christen gibt, die die Atomwaffen oder alle Waffen ablehnen, ohne sich klarzumachen, daß eine teilweise oder allgemeine Abrüstung des Westens heute den Verlust der Freiheit und der Gerechtigkeit (diese als relative Größen verstanden) nach sich ziehen kann. Wir leben andererseits sicher nicht in einer Lage, in der man die Abrüstung »mit dem Verstand begründen« kann, weil nur so Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit zu bewahren wären. Was veranlaßt uns trotzdem, gegen die Atombewaffnung die Stimme zu erheben?

Den Wendepunkt stelle nun einmal die Atombewaffnung selber dar. Wer sie lediglich als Weiterentwicklung der traditionellen Waffen ansehe, beurteile sie offensichtlich allein unter militärischen Gesichtspunkten »als ein Ziel in sich selbst, nicht als ein Mittel, das der Politik dienen solle (gegen Clausewitz). »Wer das tut, stellt die Kriegsführung und die Vorbereitung des Krieges außerhalb des Gesetzes.e Sobald man die Politik als zielbestimmend ansehe, werde die Rechtfertigung der Atomwaffen bereits sehr schwierig, von humanitären Gesichtspunkten ganz zu schweigen.

Das Aufkommen der neuen Waffen hat uns vor die Frage gestellt und stellt uns täglich vor die Frage: Gibt es eigentlich eine Grenze oder gibt es keine Grenzen in Sachen »unerlaubter Kriegsmittel«? Darf man die Gerechtigkeit und die Freiheit mit jedem Mittel verteidigen? Roosevelt hat hierauf 1940 mit Ja geantwortet; war er sich über die prinzipielle Bedeutung dieser Entscheidung im klaren?

»Bei Gollwitzer und Berkhof schlägt der

Blitz des Evangeliums in das Feld der politischen Weltgeschichte, und was Patijn tut - so kommt es mir wenigstens vor - ist, daß er hastig oberhalb des Westens einen Blitzableiter anbringt. So wie man sich gegen das Wort Augustins in >De civitate Deic, Buch IV, wehrte, demzufolge der Staat ohne Gerechtigkeit eine Räuberbande genannt wird, so wehrt man sich nun gegen Gollwitzer und Berkhof, weil sie bezeugen: Atomkrieg ist Mord und Selbstmord.« Buskes zitiert einen Kommentar zu Augustins Wort: »Wir haben es hier mit einer der gefährlichen Äußerungen zu tun, angesidits derer ein ruhiger Bürger sein Herz festhälr, und die man doch bei Propheten, Aposteln, Kirchenvätern und Reformatoren antrifft. Sie vergegenwärtigen uns das Duell, das zwischen Himmel und Erde im Gang ist, und richten die Kritik des Evangeliums auf die Welt. Sie gehören mehr in die Glaubenslehre als in die Ethik« (Noordmans, Augustinus, S. 92 f). »Als absolute religiöse Kritik« müßten Augustins Worte genauso wie die von Gollwitz er und Berkhof bestehen bleiben. Sie zeigen, »wie schwierig es ist, Staat und Heidentum zu trennen«,

Buskes geht nun auf das spolirische Dilemma« ein, von dem Patijn gesprochen hatte: daß man diese Waffen nicht entbehren und auch nicht gebrauchen kann. Das erste sei ein utilitaristisches Argument. Und das zweite? Machen wir uns genügend Gedanken über den etwaigen Gebrauch? Ist es wirklich sicher, daß wir die H-Bomben nicht gebrauchen können? »Ein Mensch kann doch Mord und Selbstmord verüben. Man *kann* diese Waffen also sehr wohl gebraudien«, auch wenn man es an sich nicht möchte. Gollwitzer habe doch einfach recht, wenn er sage, daß »die zukünftige Situation nicht so verborgen ist, daß man sie heute noch nicht überdenken könnre«. Wir haben ja das Beispiel von Hiroshima und Nagasaki. Und wir müßten doch heute die Frage beantworten, ob unsere Atomgelehrten - im Gegensatz zu den deutschen Atomgelehrten – an diesen Waffen mitarbeiten dürfen, und ob wir das Recht haben, sie zu gebrauchen. Der Blick auf den Ernstfall werde abgelenkt durch den ständigen Hinweis auf das Gleichgewicht der Mächte und die präventive Bedeutung der Atomwaffen. »Sobald wir das tun, können wir über Gewissenskonflikte sprechen – ich kenne das Lied, und ich kenne die Melodie, ich weiß dann schon, wo wir enden werden: wir werden die neuen Waffen, falls nötig, gebrauchen ... Auf Patijns Weg gibt es keine Grenze.«

Atom-Patt: »Das ist dann das, was *Thielicke* einen Frieden aus Angst nennt und was er - es wird auch Patijn zuviel - die heutige Form der Notordnung des noachitischen Bundes nennt, durch die Gott die gefallene Welt mit ihren eigenen Mitteln beschirmt, sozusagen homöopathisch. Am Ende wird dann die Atombewaffnung ein Zeichen der Geduld und Treue Gottes. Zu einer so sonderbaren Theologie kommen wir, wenn wir nichts von einer Grenze wissen und wissen wollen.«

Aber kann man überhaupt von einem Gleichgewicht sprechen? Keinesfalls: »Es gibt nur einen Wettlauf der Macht, dessen Ende nicht zu sehen ist.« Buskes fragt, ob die Militärs wirklich realistisch denken, die zu glauben scheinen, daß man bis zum Jahr 2000 mit der Verfertigung immer zersrörerisdierer Waffen fortschreiten könnte, ohne daß dies zu einer Explosion führt. Sind sie es nicht, die unrealistisch von Sicherheit sprechen?

Buskes zitiert dann die Stimmen einiger holländischer Berufspolitiker und Militärs, die der Meinung Ausdruck gaben, daß zum Beispiel die Atomgelehrten nicht das Recht haben, gegen die Atomaufrüstung zu protestieren, da sie hier nicht zuständig seien.

So schrieb ein holländischer Sozialist, daß russische Gelehrte nicht über die Frage diskutiert hätten, ob man Atomwaffen herstellen dürfe, »aber die Oppenheimers haben die Herstellung der Bombe sabotiert und beinahe einen amerikanischen Rückstand auf diesem Gebiet verursacht«. Ein anderer Politiker erklärte: »Die Gemeinschaft hat ein unbestreitbares Recht auf die wissenschaftlichen Entdekkungen der einzelnen Atomgelehrten«, die zwar auf die Gefahren hinweisen, nicht aber die politische Entscheidung herbeiführen dürfen. B. fragt: »Können wir solchen Berufspolitikern und solchen Berufsmilitärs vertrauen?«

Nach Patijns Ansicht hätten Gollwitzer und Berkhof kein Verständnis für das existentielle Dilemma des politischen Lebens. »Idi glaube vielmehr, daß sie Dilemmas sehen, die diese Berufspolitiker nicht sehen und nicht sehen wollen.« Freilich entfernen die letzteren sich damit

mehr und mehr von dem »einfachen Volke, Mit Gellwirzer müsse man sagen, daß es jetzt vor allem darauf ankäme, daß die Politiker nicht der ethischen Erleuchtung beraubt werden, die sie nötig haben. Das bedeutet, daß man nicht die politischen Notwendigkeiten an die Stelle des Gebotes Gottes setzen dürfe.

Und die Aufgabe der Kirche, der Prediger? »Wir sind keine Politiker. Wir sind Prediger des Evangeliums. Wir warnen nidit und wir geben keinen wissenschafllich durchdachten Rat. Wir sagen zu Patijn und seinen Freunden: Mord und Selbstmord darf nicht sein, darf nicht sein um Gottes willen! Was auch die Folgen sein mögen, der Mensch darf keine Waffen herstellen, die die ganze Menschheit vernichten, und der Mensch darf die Waffen nicht gebrauchen!- Die Kirche kann nur entweder sagen: man darf die Waffen gebrauchen - oder: man darf sie nicht gebrauchen, Sie muß hier zunächst das Ausrufungszeimen setzen (nach K. Barth),

Die Aufgabe der Politiker wäre es dann, nicht sich gegen jenen Protest abzuschirmen, sondern der allgemeinen Unruhe Ausdruck und Leitung zu geben (statt sich von den Militärs ihre Politik diktieren zu lassen): »Das politische Denken ist hinter der tatsächlichen Entwicklung weit zurückgeblieben.« Wenn die Politiker jener Unruhe - die gewiß »nicht allein und sicher nicht an erster Stelle emotional ist« - politische Form geben, »werden sie vor äußerst schwierigen Fragen stehen. Dann werden sie sicher auch alle möglichen Kompromisse eingehen müssen«. Die Schwierigkeiten beim Aufbau einer internationalen Rechtsordnung scheinen schier unüberwindbar zu sein. Vertrauen können wir allerdings nur solchen Politikern, die die sittliche Unruhe im Westen ernst nehmen. "Politikern, die nur etwas wissen von einem Frieden durch Angst, können wir als Christen unser Vertrauen nicht geben ... Als absolute religiöse Kritik muß das Wort Gollwitzers stehenbleiben. Die Berufspolitiker müssen zusehen, was sie mit diesem Wort im politischen Feld tun, in das dies Wort einschlägt wie ein Blirz.«

IV.

Ebenfalls in der Juni-Nummer 1958 von »Wending« gibt Dr. *Patijn* eine kurze Antwort auf Dr. Buskes, in der er zunächst auf das von B. zitierte Augustin-Wort eingeht: »Was sind die Staaten anderes als große Räuberbanden, wenn die Gerechtigkeit aus ihnen gewichen ist?« P. kommt es dabei nicht darauf an, daß nach Noordmans' Buch dies Wort damals wie ein Blitz eingeschlagen hat (nur deswegen zitiert ja B. den Satz), sondern er greift die Frage nach der Gerechtigkeit auf, die nun einmal mit Waffen verteidigt werden müsse. Um ihretwillen sei es unmöglich, auf das Gleichgewicht der Macht zu verzichten. »Wir haben in den dreißiger Jahren den Krieg Schritt für Schritt auf uns zukommen sehen, da der Westen ungenügend bewaffnet und der Gegner ideologisch verblendet war. Das darf nicht wieder gesdiehen.«

Patijn geht dann nochmals auf die Schwächung dieses Gleichgewichtes im Westen ein, zum Beispiel durch die Anti-Atomkampagne: innere Schwächungen des Westens hindern die Sowjetunion, eine Beendigung des kalten Krieges ernsthaft ins Auge zu fassen. »Es geht darum, der Wirklichkeit ins Auge zu sehen, und dabei ist mir die Lust nach Ausrufungszeichen und Blitzen längst vergangen.«

P. begrüßt, daß auch nach Buskes' Meinung die Abrüstung nicht einfach Sicherheit bringen wird. Die Scheidung der Geister betrifft also den Charakter der Atomwaffen. „Mit dem Kompaß der erlaubten und unerlaubten Kriegsmittel kommt man nicht aus, wenn man nicht die Art des Konfliktes, der Partner, der Umstände, der Folgen, kurz: die politische Lage mit in das Urteil einbezieht. Die Frage: gibt es eine Grenze, ja oder nein? ist nicht in der Theorie zu beantworten. Es gibt immer eine sittliche Grenze, aber wo genau das »non possumus< ausgesprochen werden muß, hängt von den konkreten Umständen ab.«

P. bestreitet nicht, daß jene"Waffen höchst abnorme seien. Das Problem sei dodi nun, daß es sie gibt, daß die Kenntnis des spaltbaren Materials vorhanden sei: diese Kenntnis lasse sich nidit rückgängig machen. »Das Problem ist, daß wir damit leben werden müssen. Sie für ungesetzlich erklären genügt nicht, solange das Gesetz gegenüber Übertretern nicht angewandt werden kann. Dafür brauchen wir eine Politik, und augenblicklich ist die einzige wirksame Politik die der »Abschreckunge ...«

Den Satz, daß man die Atomwaffen nicht entbehren, aber auch nicht gebrauchen kann, habe

Buskes insofern mißverstanden, als »nicht gebrauchen« keineswegs bedeuten sollte, daß der Mensch keine Freiheit mehr habe, Mord und Selbstmord zugleich zu begehen. Der Satz war ein Ausdruck »einer politischen und militärischen Wahrheit dieses Augenblicks«. Technisch *ist* der Gebrauch gut möglich, »aber er *ist* politisch und militärisch gänzlich unmögliche. P. protestiert gegen das Schlagwort von der Diktatur der Militärs über die Politiker (nimmt dabei auch Thielicke in Schutz, dem B. vorgeworfen hatte, daß er sich nur darum bemüht habe, Adenauers Politik zu rechtfertigen), begrüßt aber, daß das Gespräch über alle diese Fragen in der westlichen Welt nun so offen geführt werde; allerdings komme alles darauf an, daß es fruchtbar geführt und daß nicht so oft »ad horninem« geredet werde. »Laßt uns in der christlichen Kirche ... unsere Meinungsverschiedenheiten ausfechten ohne einander loszulassen oder auszuschließen.«

Diskussionsbeitrag zu C. 1. Patijns Stellungnahme in Sachen Atomwaffen

In seinem Aufsatz (vgl. oben, S. 300) richtet Dr. Patijn an Gellwirzer die Frage, wie es denn mit den deutschen Theologen 1939 und 1940 gestanden hätte, »als Tausende deutscher Bomber startbereit standen zu einem Angriff gegen eine ganze Reihe unschuldiger Nationen«. Noch schärfer dann die Frage, ob die deutschen Soldaten 1939 und 1940 etwa deshalb eher als heutige NATO-Soldaten »im seligen Stande« sein konnten, weil sie sich »gesetzlicher Waffen« bedienten. Hierzu sind einige Bemerkungen erforderlich.

Leider muß ich den von mir sehr verehrten Verfasser darauf aufmerksam machen, daß er an dieser Stelle H. Gollwitzers Ausführungen nicht sorgfältig genug gelesen hat. Auf S. 19 seiner Schrift bedauert Gollwitzer zunächst, daß die theologische Debatte *bei* uns - ausgehend von dem Gedanken, daß ein »gerechter Krieg« auch theologisch zu rechtfertigen sei - abgeglitten sei »zur uneingeschränkten Heiligung der Mittel durch den Zweck« (in diesem Falle also: der Massenvernichtungsmittel in einem »gerechten Krieg«). Die Juristen seien hier viel weiter, wie Artikel 22 der Haager Landkriegsordnung zeigte: »Die Kriegführenden haben kein unbeschränktes Recht in der Wahl ihrer Mittel zur Schädigung des Feindes.« Ausdrücklich sei damit die Bombardierung offener Städte verboten worden. Gellwirzer sieht die »zunehmende Verletzung« dieser Bestimmungen im letzten Kriege als »Aufrakr zur neuen Kriegführung des restlos >kriminalisierten Krieges- « an. Ganz deutlich heißt es dann bei Gollwitzer: »Man wird die Frage nach dem grundsätzlichen Unterschied der konventionellen und der neuen Waffen nicht genügend beantworten können, wenn man die ABC-Waffen nur mit den Bomben des zweiten Weltkrieges vergleicht. Dabei wird allzu selbstverständlich vorausgesetzt, daß wenigstens diese noch unter die grundsätzliche Rechtfertigung der Waffen fielen – nur deswegen, weil die Kirche es nicht für nötig gehalten hat, schon gegen sie zu protestieren ...« (S. 20). Ich hoffe, daß unsere holländischen Freunde verstehen: es kann nun wahrhaftig nicht der Sinn der Ablehnung des Kampfes mit Atomwaffen sein, etwa die Bornbardierung Rotterdams irgendwie gerade noch zu rechtfertigen! Es ist doch umgekehrt: daß viele von uns damals nicht deutlich genug gepredigt und gewarnt haben, ist das, was uns heute bedrückt – und was wir deshalb nicht erneut unterlassen wollen! Wir haben nicht deutlich genug gesehen, daß trotz der Haager Landkriegsordnung die dort aufgerichtete Grenze zwischen Kämpfern und Nichtkämpfern ständig mißachtet wurde. Von zunehmender Blindheit sind wir an diesem Punkte offenbar alle bedroht. Gellwirzer weist darauf hin, daß nach einer Darstellung amerikanischer Quäker» 1936 beim überfall Mussolinis auf Abessinien und 1940 beim deutschen Bombardement auf Rotterdam noch eine Welle von Empörung durch Amerika ging«; Dresden aber »ging fast unbeachtet zugrunde - und nun waren wir bereit für Hiroshima« (S. 21, Anrn.).

Tatsächlich ist es in der Zeit vor dem zweiten Weltkrieg nicht vielen Deutschen so deutlich

gewesen wie etwa D. Bonhoeffer, was uns bevorstand. Er schrieb schon im September 1934 (von London aus), wer sich in Hitlers Umgebung aufhalte, ohne wie Nathan zur Umkehr zu rufen, werde »mitschuldig am nächsten Krieg!« (Gesammelte Schriften, München, Kaiser 1958, S. 43). Die meisten von uns hielten damals die Kriegsrüstungen für unentbehrlich zur Abschirmung vor allem gegen den Osten!

In der unseligen Zeit des NS-Regimes haben die Christen in Holland und in Deutschland in neuer Weise gelernt, ihren Glauben auch in polirisdien Fragen zu bewähren; vielleicht ist diese Lektion in Holland besser gelernt worden als bei uns. In beiden Ländern hat man versuche, diese Erfahrungen in der Nadikriegszeit weiter auszunutzen. Das hat zu allerlei fruchtbaren Begegnungen auch der Theologen und der Nicht-Theologen geführt. Ansmeinend liegt es in der Natur der Sache, daß diese Zusammenarbeit immer dann gefährdet ist, wenn letzte Entscheidungen gefällt werden müssen. Dann stehen wieder viele Theologen auf, die Fragen, wie die der Atombewaffnung, nur als politische Fragen ansehen und wie alle polirisdien Fragen den »Fachleuten« überlassen wollen. Wir hören diese Stimmen in unserm Lande ja sehr zahlreich. Neben ihnen stehen dann die zahlreichen »Fadileute«, die sich von andersdenkenden Theologen und »Laien« nidir verstanden fühlen. Soll das nun heißen, daß wir im Ernstfall doch vor den Eigengesetzlichkelten - in diesem Falle: denen der Politik - kapitulieren müßten, während wir uns vorher dodi offenbar dauernd darum bemühten, diese Schizophrenie zu überwinden? Hier, im Ernstfall, muß es sich ja doch wohl zeigen, ob eine evangelische Ethik möglich ist!

Wenn wir hier versagen, müssen wir allerdings mit all dem aufhören, was wir in manchen Ländern und Kirdien seit dem letzten Kriege an »Offentlimkeits«-Arbeit zunehmend zu tun versuchten, Dann verlieren zum Beispiel Kirchentage, Evangelische Akademien und ähnliches ihr Daseinsredir. Sie würden zu unverbindlichen Gelegenheiten des Gesprächs - und wer kann es sich auf die Dauer leisten, an unverbindlichen Gesprächen teilzunehmen? Vielleicht ist es in der Tat symptomatisch, daß ein Mitarbeiter einer der Evangelismen Akademien in Deutschland kürzlich im Rückblick auf den Hamburger Kirchentagskongreß (Thema: »Die Wirklichkeit heute!«) den Verantwortlichen den Rat gab: sie möchten sich doch dessen bewußt bleiben, »daß der Protestantismus durch zuviel Streit über die irdische Welt, vor allem über die Politik, Gefahr läuft, das Gotteserlebnis auszuhöhlen« (in: Der Mensch in der Wirtsmaft, 8. Jg., H. 2, Juni 1958, S. 19).

Dr. Patijn will sich sicher nicht auf eine selche »innere Linie« zurückziehen: wer ihn in der ökumenischen Arbeit kennengelernt hat (z. B. als Vorsitzenden der 3. Sektion in Amsterdam 1948), wird dies stets abweisen. In seiner Beurteilung mancher theologischer Äußerungen zur Atombewaffnung scheint er mir aber ziemlich unsicher zu sein: zunächsr erwecken seine Beiträge den Eindruck, als sei von Theologen nichts Hilfreimes zu erwarten (kein Bedarf an »Ausrufungszeichen« usw.). Ja, im Blick auf die damit verbundene Schwächung des Westens bedauert er die Diskussion als Politiker. Am Schluß seines Aufsatzes und audi am Schluß seiner Antwort an Dr. Buskes begrüßt er aber die Zusammenarbeit zwischen Theologen und Politikern und die offene Diskussion innerhalb der Kirche. Dann aber sollten er und seine Freunde (gerade audi in Deutschland) uns doch nicht vorwerfen, wir seien blind für die politisdie Wirklichkeit. Dieser Vorwurf erschwert das Gespräch mindestens genauso wie kurzsdilüssige Ketzergerichte über Andersdenkende bei uns. Wer das echte, verbindliche Gespräch sucht, wird auf beiden Seiten Kurzschlüsse vermeiden müssen. Bisher haben wir leider den Eindruck, daß viele Verteidiger der Atombewaffnung den »zentralen« (gerade den zentralen!) Fragen immer wieder ausweichen, indem sie statt dessen ausschließlich fragen »cui bono}e,

Da es aber einem Politiker offenbar sehr schwer fällt, diese Frage zu unterdrücken (sie gehört ja in sein Amt), darf man ihm vielleicht auch einmal eine Brücke zu bauen versudienr Ist es politisch wirklich ausgemacht, daß die »Schwächengene des Westens die Russen nur daran hindern, an einer Beendigung des kalten Krieges wirkliches Interesse zu zeigen? (Wobei wohl echte politische Differenzen um einiges gewichtiger sein dürften als die Stimmen einiger weniger Gegner der Atombewaffnung - aber das steht auf einem andern Blatt.) Könnte es nicht sein, daß gerade diese offenen Diskussionen auch sie vor kurzschlüssigen Reaktionen auf ihre

eigene Propaganda bewahren? Ihre Propaganda behauptet doch ständig, daß im Westen bewußt der Atomkrieg vorbereitet werde. Würden sie nun im Westen nur das eisige Schweigen vernehmen, das manche Politiker hier in Sachen Atombewaffnung am liebsten verbreiten möchten: wäre dann die Gefahr nicht viel größer, daß die östlichen Machthaber bereits bei kleinen, lokalen Konflikten präventiv zu den stärksten »Waffen« greifen würden? Der Westen, der hier zu freier Diskussion gerade dieser schwersten Fragen in der Lage ist, ist vielleicht eine bessere Hilfe zur Bewahrung des Friedens als ein in eisigem Schweigen versunkener atomgerüsteter Koloß. Könnte es nicht im Plan Gottes liegen, daß die durch jene Diskussion herbeigeführte »Schwächung« des Westens etwas sehr Positives ist - sogar innerhalb des politischen Kalküls? Ihr »Brüder Politiker«: Könnt ihr nicht vielleicht so - oder mit andern Argumenten wie etwa dem der Demonstration westlicher Freiheit - unsern Diskussionen auch einen politisch positiven Wert abgewinnen und mit etwas weniger Zorn unsere Stimmen hören?

Aber die eigentlichen theologischen Fragen sind anderer Art; sie sind von den eben angestellten Erwägungen gänzlich unabhängig. Aus Dr. Patijns Antwort an Dr. Buskes scheint sich die Möglichkeit eines fruchtbaren Gesprächs über die Frage nach der sittlichen »Grenze« zu ergeben. Dr, Patijn bestreitet nicht, daß es diese Grenze gibt; er wehrt sich nur dagegen, sie abstrakt festlegen zu wollen; sie müsse unter Berücksichtigung der ganzen politischen Lage bestimmt werden. Genau das sagt ja auch Gollwitzer. Es kann sich in der evangelischen Ethik nicht um die Verkündigung einer zeitlos gültigen Grenze handeln. Deshalb will er ja auch die Frage der erlaubten und unerlaubten Mittel nicht abstrakt stellen. Von einem einfachen "Verbot der Atomwaffen« verspricht sich ja auch Gollwitzer nichts, Wenn ich recht sehe, ist hier eine Annäherung der Standpunkte denkbar. übrigens wird man (in diesem Falle gegen Dr. Buskes) auch sagen müssen, daß Thielicke doch auch etwas von der Grenze "weiß und wissen wille - wenngleich sie in dem angeführten Aufsatz nicht sehr deutlich zu erkennen ist.

Die nächste Frage an Dr, Patijn wäre nun wohl: Muß man nicht in *jeder* Lage *eine* Grenze im Auge haben? Sie mag nicht in jeder Lage gleich sein - aber gerade diese Einsicht wird uns doch nicht erlauben, zeitweise so zu tun, als gäbe es überhaupt keine Grenze! An dieser Stelle ist auch Patijns Antwort an Buskes noch unbefriedigend; es sieht so aus, als hätte er nichts gegen eine Fortsetzung des Wettlaufes um die jeweils stärksten Vernichtungsmittel. Er müßte also die Entscheidung der achtzehn Göttinger Physiker ablehnen, während diese hier eine Grenze erkannten, die sie nicht überschreiten wollen. Und weiter: wie werden wir alle uns im Ernstfall entscheiden? Müssen wir nicht die »konkreten Umstände«, soweit möglich, uns schon jetzt klarmachen? Täuschen wir uns nicht, wenn wir uns hinter dem unangreifbaren Satz verstecken, daß wir zukünftige Umstände noch nicht kennen? Ist die Struktur der ethischen Entscheidung, in der wir stehen, nicht längst deutlich genug? Wir müssen also unsere Brüder Nicht-Theologen fragen dürfen: wo ist nun die sittliche Grenze, die ihr heute auf keinen Fall überschreiten wollt? Diese Frage ist zum Beispiel heute, am 21. Juli 1958 (in der sogenannten »Nahostkrise«), keine akademische Frage.

Prof. Dr. W. Sehweitzer *Bethel*

Literatur

Johann Hinrieb Wiehern: Ausgewählte Schriften. Band 1: Schriften zur sozialen Frage. Hrsg. von Karl Janssen. Gütersloh: Carl Bertelsmann Verlag 1956. 296 S.

Da die alte fehler- und mangelhafte Ausgabe der »Gesammelren Schriften« von J. H. Wichern seit langer Zeit nur noch in Bibliotheken zugänglich war, ist es zu begrüßen, daß Neuauflagen vorgelegt und vorbereitet werden. Ob es freilich weise ist, daß der Verlag Renner eine neue Gesamtausgabe ankündigt und der Verlag Bertelsmann zugleich verhältnismäßig umfangreiche Auswahlbände veröffentlicht? »Ohne Zweifel steht Wichern in einem Stadium der Wiederentdeds.ung. Eine Fülle von Studien und

Arbeiten sind ihm in den letzten Jahren gewidmet worden. An dringlichen Hinweisen auf ihn fehlt es weder bei Theologen noch bei Nichttheologen.« So der Herausgeber des hier vorzustellenden Bandes. Verglichen etwa mit der jetzt erst abebbenden Kierkegaard-Literatur oder der über den jungen Marx - Generationsgenossen und ,.Situationsgenossen« Wicherns -, angesichts der geradezu beschämend geringen Wahrnehmung der vorzüglichen Schrift von Ingwer Paulsen über Wicherns Verbündeten und Kontrahenten Viktor Aimé Huber - »Viktor Aimé Huber als Sozialpclitiker«, Berlin 1956 - wird die verhältnismäßig schmale Spurbreite der Wiederentdeckung Wicherns sichtbar. Wäre es daher nicht sinnvoll gewesen, der auf jeden Fall benötigten Gesamtausgabe eine faßliche Auswahl etwa in der Art der »Krönere-Bände als Wegbahner vorauszuschicken? Das hätte wechselseitiges Wissen um die Verlagspläne vorausgesetzt. Dem Vorwort des Auswahlbandes ist aber zu entnehmen, daß dem Herausgeber die Absicht der Erstellung der Gesamtausgabe nicht bekannt war. Damit ist die Frage sinnvoller Planung im Bereich des evangelischen Schrifttums (einschließlich der Zeitschriftenzersplitterung) gestellt, ohne entfaltet werden zu können. Berührt werden mußte sie auf jeden Fall. Es scheint mir zweifelhaft zu sein, daß angesichts der bescheidenen Etatmittel bereits Seminarbibliotheken sowohl die Gesamtausgabe wie die Auswahlausgabe anschaffen können. In dieser Lage mag der Hinweis hilfreich sein, daß der erste hier vorgestellte Band der Auswahlausgabe die Vermittlung einer so weit geklärten Vorstellung von Wicherns Bedeutung im sozialen Gelände ermöglicht, daß die Beschaffung zum Beispiel für Pfarr- und Synodalbüchereien ausreichend erscheint. Zudem ist der erste Band zureichend für Seminarübungen. Weiterreichenden Ansprüchen wissenschaftlicher Art genügt er nicht, wie dem Herausgeber auch bewußt blieb.

Dieser erste Band vereinigt Schriften Wicherns zur »sozialen Frage«. Die erste der Äußerungen stammt aus dem Jahre 1844, den Beschluß bildet Wicherns letzter großer Vortrag auf der kirchlichen Oktoberversammlung des Jahres 1871. Insgesamt ist die Auswahl so komponiert, daß sie die zu Wicherns großer »Denkschrifb an die deutsche Nation« von 1849 hinführenden Schritte und deren Auswirkungen erkennen läßt. Die Denkschrift selbst ist in dem Buche nicht enthalten. (Sie ist als Jubiläumsausgabe seit 1948 wieder erhältlich.) Die meisten der angeführten Schriften sind vollständig mitgeteilt. Soweit gekürzt wurde, geschah das in so verständiger Weise, daß auch der Kenner der alten Gesamtausgabe Wichern in dem ihm eigentümlichen Bezug zu eben der »sozialen Frage« gut erkennt. Die Erschütterung des Gewissens des jungen Wichern, der Ernst seines Anrufs der Christenheit ist genauso zu erkennen wie der Einschlag von Resignation in den späten Äußerungen. Stärker als Abwandlung und Entwicklung der Überzeugung tritt die von den frühen bis zu den späten Äußerungen und also nahezu 30 Jahre lang obwaltende Einheit der Konzeption hervor - und das entspricht ja auch dem Sachverhalt. Das eigentliche »Sozialerlebnis« Wicherns ist das der frühen Industriegesellschaft. So sehr den Referenten diesmal vor allem die letzte Rede Wicherns gefesselt hat - die erneute Lektüre zwingt zu gewissen Korrekturen der eigenen Auffassung -: sie ist in der Kerngestalt noch immer an das Jugenderlebnis fixiert. Die inzwischen eingetretenen Verwandlungen der gesellschaftlichen Situation erscheinen als veränderte Kulissen des gleichen Schauspiels. Man kann in einem Buche nicht alles beisammen haben. Eine Konfrontation der Aussagen des jungen Wichern mit denen des jungen Marx, der des späten Wichern etwa mit solchen des »Staatssozialisten« Adolph Wagner - neben Wichern Redner auf der erwähnten Oktoberversammlung - wäre sehr erhellend. Es würde dies nämlich zeigen, wie herznah der junge Wichern der Situation war und daß er diese Nähe nicht festzuhalten vermochte.

Dies nun - und die unbewältigte Spannung auch noch im Jugenderlebnis - scheint mir in der im übrigen höchst sorgfältigen und gut ausgewogenen Einleitung des Herausgebers Karl Janssen nicht zureichend ausgedrückt zu sein. Sie geht in der Erfassung der Person Wicherns dessen Denken liebevoll und eindringlich nach, ja sie schmiegt sich ihm gleichsam an und vermag so im scheinbar einfachen Ausdruck die Vielschichtigkeit verarbeiteter Einflüsse aufzuspuren. Das Eigentümliche der Person wird gerade an der Art und Weise dieses Verarbeitens und dem gleichzeitigen Verharren bei Grundkonzeptionen anschaulich. So werden zum Bei-

spiel von Wicherns Theologie die scheinbar gegensätzlich bestimmten Aussagen gemacht, daß sie den »Eindruck eines in sich geschlossenen theologischen Gefüges« hinterläßt, ohne daß man »zunächst '" sagen (könne), worin diese Einheit des Denkens eigentlich besteht«. Nach vorsichtigem Abtasten der bisherigen Deutungsversuche wird dann hervorgehoben, daß sich »durch das gesamte Schrifttum Wicherns vom ersten bis zum letzten Tage jedenfalls *ein* treibendes Motiv hindurchzieht, das zunächst als ein vitales Interesse an dem Problem der Geschichtlichkeit des Menschen bezeichnet werden kann«. Auch hier blieb das Jugenderlebnis stilbildend bis in die letzten Tage! Die Geschiehtlichkeit des Menschen ist dabei eingebettet in die Geschichte des Reiches Gottes; »Theologie« ist daher für Wichern »Betrachtung der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Geschichte des Reiches Gottes« und insofern »Geschichtstheologie«. Da dem *Gottesreich* das »mächtige Weltreich der Sünde« gegenübersteht, ist der Kampf dieser Reiche »der eigentliche Inhalt der Weltgeschichte« - bis Christus die Vollendung bringt. Er bereitet sie vor »durch ein Gericht hindurch, das in Ausscheidung der Ungerechtigkeit und derer, die nicht die Gerechtigkeit liebhaben, besteht«. Das ist nicht als Endpunkt einer »Entwicklung« gemeint und gemahnt doch an solche. »Es ist sicher kein Zufall, wenn Wichern jede Form einer Naherwartung der Wiederkunft Christi oder auch ein Ausmalen der Parusie beiseite läßt, ebenso wie er jede Form *einer* individuellen Eschatologie unerwähnt läßt.« Der Referent war im Briefwechsel mit Martin Gerhardt vor der Überinterpretation eschatologisch klingender Stellen bei Wichern gewarnt worden. Er freut sich, die inzwischen gewonnenen Einsichten hier bestätigt zu erhalten. - Weil aber die Frage nach der Zukunft verwehrt ist, die Geschichte Kampf des Reiches Gottes und des Reiches der Sünde bleibt, ist Wicherns »Gegenwartsbewußtsein ... radikales Krisenbewußrsein«, Das gilt »zugespitzt für das soziale Leben«, Ich würde sagen: weil das Jugenderlebnis so nachdrüddich und erschütternd im sozialen Spannungsfeld erfahren wurde, prägte es auch das theologische Denken nachdrücklich mit. - Die Krise kann christlich nur in Buße durchstanden werden, und diese treibt in Verantwortung. »Es gilt also, die Gegenwart zu ergreifen als die Stätte, an der der Mensch das tut, was Gott von ihm fordert.« Gott neigt sich zu dem Elend des sündigen Menschen. Im Alten Testament erscheint er daher »als Diakonus des Volkes«, und »Chrisri Erscheinung ist die volle Offenbarung der Diakonie«, In der Gegenwart fordert der Gehorsam, in der Nachfolge die Innere *Mission.*

Wie Wicherns Vorstellung des allgemeinen Priestertums, wie sein Verständnis der Volkskirche mit seiner theologischen Grundkonzeption zusammenhängen, muß hier übergangen werden. Janssen hat die Bezüge sorgfältig herausgearbeitet, nicht ohne die Fragwürdigkeit mancher der Gedanken Wicherns – und vor allem ihrer Formulierung! - hervorzukehren. Wichern war ja wahrlich nicht als »Dogmatiker« wirksam. Aber seine »soziale« Stellungnahme wird erst vor dem theologischen Hintergrund verständlich; sie ist vielmehr ein Teilaspekt *jener* Theologie.

Das in sie einbezogene Krisenbewußtsein ergab für Wichern in der frühindustriellen Zeit die Möglichkeit nüchterner Wirklichkeiterfassung und entband seine Liebeskrafl. Daher ist seine eminente Großstadterfahrung nur im Zusammenhang mit dem Wagnis des Rauhen Hauses, nicht als auf sich stehende soziale Volkskunde wahrzunehmen. Das sieht Janssen sehr deutlich. Dennoch erscheint seine Deutung nicht immer ausreichend. In der Konfrontation mit dem jungen Marx etwa hätte sich zeigen lassen, wie konkret zum Beispiel der Prozeß der Proletarisierung von Wichern *als* Phänomen *seiner* Gegenwart begriffen wurde. Es hätte sich dann andererseits demonstrieren lassen, wie das Schema: Reich Gottes - Reich der Sünde ihn verhinderte, diese Konkretheit wirklich [estzuhalten. Indem die neue, proletarische Form der Armut nun eben doch wieder generalisierend in die immerwährende und damit gerade nicht historisch gesehene Antithetik einbezogen wurde, wurde der Zugang zu der entscheidenden Charakteristik der Gegenwart als der sich durchsetzenden Klassengesellschaft versperrt. Hier sah V. A. Huber schärfer und genauer. Und hier waren Entscheidungen gefordert, welche *die* Erkenntnis voraussetzten. Das war wichtiger als die landläufig werdende Wahrnehmung technischer Entwicklung als solcher, auf die janssens Wicherndarstellung so viel Gewicht legt. Ich

kann ihm nicht abnehmen, daß Wichern hier besonders ausgezeichnet oder auch nur besonders scharfblickend war. Was bedeuten schon Aussagen über die Maschine als Möglichkeit „sowohl zum Guten als zum Bösen ..., je nach dem Geiste, in dem sie betrieben wird«, gegenüber den Entscheidungsnerv berührenden Einsichten so verschiedener Geister wie Marx oder Friedrich List! Und vor allem glaube ich nicht, daß man vorbehaltlos formulierend es »begreiflich« finden kann, »wenn Wichern nun von dem Christen, der sich mit dem Kommunismus auseinandersetzen will, fordert, er solle dem Kommunisten ein Kommunist werden«, Hier darf man für die eigentliche Erhellung des sehr wohl zu spürenden eigentlichen Verhältnisses der Untersuchung von W. Bredendick, Christliche Sozialreformer des 19. Jahrhunderts, Leipzig 1953 (trotz mancherlei kritischer Einwände), dankbar sein. Im Banne seines Geschichtssdremas hat Wichern die christlich formulierte (und wegen Mangel an Zuspruch immer mehr sdrwärmerisdi gefährdete) Frage des Proletariats der ersten Stunde zu schnell übergangen, weil er nidit konkret, sondern prinzipiell wurde. Dem Prinzip entsprach die apriorische Interpretation des Wollens des proletarischen Untergrundes als atheistisch und aufrührerisch. Damit aber war *der* Begegnung der Weg verbaut, welche brüderlich dem Proletarier zum Proletarier werden mußte. Es steht uns angesichts unseres Unvermögens, die restaurativen Züge unserer Gegenwart zu ändern, schlecht an, zu richten, Das war auch nicht die Absicht, Daß aber hier - gerade hier - schmerzliche Versäumnisse Wicherns zu konstatieren sind, darf nicht unausgesprochen bleiben. Es handelt sich nur um die Kehrseite des gleichen Umstandes, wenn hinzugefügt wird, daß Wichern den Vorteil seiner im Ansatz vorgegebenen »Nüditernheie« der säkularen Eschatologie des Frühsozialismus gegenüber nicht zu nützen wußte. Sein Begriff der »Assoziation« blieb immer merkwürdig blaß und unerfüllt; sein Vorschlag der sozialen Patenschaft konstruierte typisch von oben her und überging den Gestaltungswillen, der von unten solidarisch wirkte.

V. A. Hubers Begriff der »Assoziarion« hingegen war al pari mit dem französischen des Syndikalismus. Huber aber blieb »Theoretiker« und im praktischen Bereich hilflos. Und dem eminenten »Praktiker« Wichern blieben die tiefsten Einsichten Hubers verborgen. Dies weiter auszuführen würde den Rahmen der Besprechung freilich völlig und endgültig sprengen.

Die kritischen Bemerkungen durften wohl nicht unterdrückt werden. Daß aber die Einführung insgesamt zu dem Besten gehört, was je über Wichern geschrieben wurde, ist sogleich hinzuzufügen. Sie läßt in zureichendem Maße erkennen, wie in der Frühzeit der Industriegesellschaft: evangelische Verantwortung der Situation zu begegnen versuchte. Angesichts der Krise der säkularen Esdiatologien wissen wir heute, daß diese Gesellschaft den Horizont unseres Lebens bildet. Auch der Versuch ihrer revolutionären Überrundung stürzte und stürzt wieder ab in Industriegesellschaft. Das demonstriert der Osten, und hier entfaltet sich seine innere Problematik. Von dieser ist hier nicht zu sprechen. Wohl aber ist jene Nüchternheit zu erbitten, zu tragen, zu bewahren, welche der Gefahr der bloßen restaurativen Antithetik begegnet. An dieser Stelle vermag uns Wichern heute noch und erneut Mahner zu sein – in seinem Scheitern und in seinem Gehorsam.

PI. Dr. Erich Thier *Friedewald*

Religionssoziologische Untersuchungen in Frankreich

Jean Perrot: Grenoble. Essai de sociologie religieuse. 2. Aufl. Grenoble 1954.

Pratique religieuse et orientations pastorales. Diozese de Seez. Aleneon (Orne) 1956.

Auf die durch die gesellsdiafflichen Veränderungen bedingten neuen Dimensionen der kirdliehen Arbeit hinzuführen, ist das Ziel dieser zwei katholischen Studien der Kirchlichkeir, Das Bild der mittelgroßen Stadt Grenoble am Fuße der französischen Alpen bestimmen Elektro- und Bekleidungsindustrie sowie der Tourismus. Die Diözese Seez umgrenzt ein vorwiegend ländliches Gebiet im Norden Frankreichs, das durch die Industrialisierung und Verkehrserschließung in Bewegung gerät. Die von der Action Catholique und kirchlichen Organen geleiteten Untersuchungen stützen sich auf Angaben über den durchschnittlichen Gottesdienstbesuch in den einzelnen Kirchengemeinden. Die Gottesdienst-

besucher werden gegliedert nach Alter, Geschlecht, Berufsgruppen und Wohnsitz. Es werden Beziehungen hergestellt zwischen sonntäglichem Kirchgang und traditioneller Teilnahme an Festtagsgottesdiensten und Osterkommunion, zwischen kirchlicher Bindung und Bindung an den Wohnort.

Die Auswertung dieser Unterlagen geht besonders auf vier Fragen zu:

1. Die Loslösung der heranwachsenden Jugendlichen von der Kirche. In Grenoble sind in den Pfarreien mit schwacher Gottesdienstgemeinde über die Hälfte der Kirchgänger Jugendliche zwischen 10 und 20 Jahren. Die Erwachsenen bleiben der Messe fern. Im ganzen Gebiet der Diözese Seez ist die Kirchlichkeit der 14- bis 19jährigen wesentlich größer als die der Erwachsenen. Bei den Jungen liegt der Bruch in der Gottesdienstteilnahme am Ende des Katechismusunterrichts oder nach dem Militärdienst und bei den Mädchen bei Beginn der Ehe. Während des Besuches des Katechismusunterrichtes werden die Jugendlichen zum Gottesdienstbesuch angehalten. Wenn sie mit seinem Abschluß nicht mehr direkt unter kirchlichem Einfluß stehen und in Beruf, Freizeit und Freundeskreis den Lebensraum der Erwachsenen betreten, verlieren sie die Kirchengemeinde aus ihrem Gesichtsfeld.

2. Die Entfremdung der unteren Sozialschichten von der Kirche. Gegenüber dem Bürgertum, den Landwirten und dem Mittelstand, von denen jeweils fast die Hälfte im sonntäglichen Gottesdienst anwesend ist, findet sich in der Diözese Seez nur ein Fünftel der Land- und Industriearbeiter in der Kirche ein. Bei der Bedeutung, die die Industrie für die Stadt Grenoble besitzt, fällt sofort die geringe Zahl der Arbeiter und Lehrlinge unter den Gottesdienstbesuchern auf. Hinter diesen Ergebnissen verbirgt sich ein strukturelles Problem. Der niedrige soziale Status ist nicht allein die Folge einer geringen Leistung des einzelnen oder seines persönlichen Schicksals, sondern steht in Beziehung zu einer Kultur, in der er nur einen Platz am Rande zugewiesen bekommen hat. Den Zugang zu den allgemeinen Bildungsgütern und kulturellen Werten regeln die einem jeden zugewiesenen Mittel, bestimmte selbstverständliche Anschauungen und die Institutionen, auf denen das Gesellschaftssystem ruht. Nun gehört die Masse der kirchlichen Bevölkerung den höheren Sozialschichten an, die auf Grund ihres Besitzes, ihrer Kultur und gesicherten Stellung in das soziale System eingeordnet sind und das wirtschaftliche und politische Leben lenken. Darum liegt es nahe, daß die an den Rand der Gesellschaft gedrängten Schichten auch die Kirchenglieder für ihre geringen Vorrechte und Lebenserwartungen verantwortlich machen und von der Kirche abrücken,

3. Die Bindung der Kirchlichkeit an die geschlosseneWohngemeinde. Für Grenoble gilt, daß das kirchliche Leben in all den Stadtbezirken daniederliegt, wo der Zustand der Wohnungen schlecht ist, so daß die Familien sehr kurze Zeit wohnen bleiben, wo der Wert der Wohnungen sehr weit gestaffelt ist und wo größere Gruppen von Ausländern, wie Nordafrikaner und Italiener, untergekommen sind. Zwei übersichtskarten für das Gebiet der Diözese Seez vermitteln einen ungefähren Eindrude von den Wegen, die die Berufstätigen zur Arbeitsstätte und die in der Ausbildung stehenden Jugendlichen zu ihrer Schule täglich zurückzulegen haben. Ein großer Teil der Gemeinden in der Stadt wie auf dem Lande bildet keine geschlossene örtliche Gesellschaft mehr. Wirtschaftliche Belange, Beruf und Freizeit führen den Menschen im Zuge des steigenden Verkehrs über den Wohnort hinaus. Der einzelne begibt sich aus dem festen Verband der örtlichen Gemeinde in einen unüberschaubaren Lebensraum, in welchem die soziale Abhängigkeit unpersönlicher und unangreifbarer wird und darum umfassender über sein Leben entscheidet. Wenn sich der Lebensraum in Beruf und Freizeit weitet, verliert das Gemeindeglied den Kontakt mit der örtlichen Kirchengemeinde. Die aktiven Lebensalter unter den Gemeindegliedern sind jenseits ihres Bezirkes eingespannt, und die alltäglichen Interessenbereiche wandern aus ihren Grenzen aus. Für die Kirchengemeinde bleiben im wesentlichen die Frauen, Kinder und Alten.

4. Die Stabilität der kirchlichen Tradition. Vielfach ist im katholischen Frankreich der Kreis der Gottesdienstbesucher an einem durchschnittlichen Sonntag gegenüber den Teilnehmern an der Osterkommunion und den Messen zu großen Festtagen stark zusammengeschrumpft. Trotz des Festhaltens an einer Beziehung zur Kirche löst sich die Tradition des sonntäglichen Kirch-

gangs auf. Die Diözese Seez paßt jedoch nicht in dieses Bild hinein. Die Zahl der kommunizierenden Katholiken und der Gottesdienstbesucher an einem gewöhnlichen Sonntag deckt sich, so daß die Kirchenglieder eine verhältnismäßig einheitliche Gruppe darstellen. Lediglich die Festtagsgottesdienste ziehen einen größeren Teil der Bevölkerung an. Unter den Landwirten jst eine Frömmigkeit, die sich auf Osterkommunion und Festtagskirchgang beschränkt, am verbreitetsten. Im ganzen ist die Kirdilidikeit nicht durch eine Erfüllung der religiösen Pflichten zu besonderen Anlässen gekennzeichnet, sondern bleibt dort, wo sie vorhanden ist, auch in enger Berührung mit dem gottesdienstlichen Leben.

Den Ertrag der Forschungen für die missionarische Tätigkeit formulieren die Untersuchungen in klaren Folgerungen.

Die kirchliche Unterweisung der Jugendlichen zielt zu kurz. Sie muß so gestaltet werden, daß die kirchliche Lehre auch die Grundlage der Kultur der einfachen Leute werden kann. Sie muß deutlicher auf die Probleme der Erwachsenenwelt eingehen, die die Jugendlichen erwartet, und den Weg von einer Kirchlichkeit unter dem Schutz des sozialen Milieus und der Familie zu einer kirchlichen Bindung in einer entchristlichten Umwelt weisen.

Die Auswirkung des Gegensatzes zwischen Arbeiterschaft und bürgerlicher Kultur auf die Kirche kann nur eingedämmt werden, wenn in breitem Maße den Kirchengliedern klar wird, daß das Christentum nicht eine Reihe mehr oder weniger formeller moralischer Forderungen an das Individuum, sondern eine Umformung der gesamten Umwelt meint, eine aktive Durchdringung aller Lebensbereiche oft gegen den Sog zweifelhafter Gewohnheiten. Organisatorisch bedeutet das zum Beispiel für die Diözese Seez, nicht allein die örtliche Gemeinde geistlich zu versorgen, sondern die Zentren jenseits des Wohnortes, »an denen die Imperative des sozialen, beruflichen und kulturellen Lebens die Menschen versammeln«, kirchlich auszurüsten.

Der Zusammenhang zwischen Integration der Wohngemeinde und Gottesdienstbesuch fordert den Einsatz der Kirche für eine soziale Wohnungspolitik, um den Bevölkerungsteilen zu helfen, die die Miete für den notwendigen Wohnraum nicht aufbringen können, die Anpassung der Grenzen der Kirchengemeinden an die unterschiedlichen Wohngegenden und Stadtviertel und die Zusammenarbeit der kirchlichen Organe über größere Gebiete, die dem über den Wohnort hinaus erweiterten Lebensraum des modernen Menschen entsprechen.

Die Linien von der Bestandsaufnahme der Kirchlichkeit zu einem Programm für die kirchliche Arbeit sind in den Untersuchungen sehr eindeutig ausgezogen. Vielleicht sind dazu aber noch einige überlegungen zu berücksichtigen, die bei der Deutung der Tatbestände nicht voll zum Tragen gekommen sind. Die Untersuchungen verwenden den sonntäglichen Gottesdienstbesuch als einziges Merkmal für die Unterscheidung von Kirchengliedern und Nichtkirchengliedern in der Bevölkerung und bieten so einen scharfen Umriß der Kirchengemeinde, der ihrer Struktur nicht gerecht wird. Eine Teilnahme in der Kirchengemeinde und Kirche kann sich in sehr verschiedener Weise verwirklichen, von einer lediglich finanziellen Unterstützung bis zum Besuch von Andachten und Abendveranstaltungen auch während der Woche. Ein genaueres Bild der Kirchengemeinde würde Klarheit bringen in die Rolle, die sie selbst in der Entwicklung der bestehenden kirchlichen Lage gespielt hat und spielt. Denn es ist nicht möglich, die Unkirchlichkeit in bestimmten Altersgruppen und Gemeinden allein aus Veränderungen der Gesellschaftsstruktur zu begründen, ohne zugleich die Umbildung und Antwort der Kirchengemeinde selbst in die Betrachtung einzubeziehen. Das Studium der Unkirchlichkeit und ihres gesellschaftlichen Hintergrundes muß durch das Studium der Kirchlichkeit mit ihren Irrwegen und sozialen Bindungen ergänzt werden.

Die Frage nach der Aufgabe der Kirche in der jeweiligen Sozialstruktur ist damit offen zu stellen. Die Untersuchungen sehen den Grund der Unkirchlichkeit weitgehend in der sozialen Desintegration bestimmter Gesellschaftsgruppen. Die praktischen Folgerungen für die kirchliche Arbeit bezwecken ihre Einfügung in das GeseIlschaftsganze und eine Bewahrung des Wertsystems der Gesellschaft vor dem Auseinanderfallen in teilhafte Interessenbereiche. Aber wenn man sieht, daß auch die kirchlichsten Sozialschichten nur zur Hälfte zum Gottesdienst kommen und in einer Stadt wie Grenoble 15 Prozent der Einwohner den Sonntagsgottesdienst be-

suchen, wird es zweifelhaft, ob die Kirdie sich als Vertreterin der Gesamtordnung der Gesellschaft verstehen kann oder ob sie nicht vielmehr nur eine Gruppe in einer selbständigen säkularen Gesellschaft ist und sich auf ihre besondere Funktion in und gegenüber ihrer sozialen Umwelt zu besinnen hat.

Diese zusätzlichen überlegungen sollen die Ergebnisse und den Aufruf der Untersuchungen nicht abschwächen, sondern ihre Frage verschärfen: »Wenn viele Menschen, weil sie unsere Kirchen nicht betreten, niemals das Wort Gottes hören, sind wir fähig, darüber unruhig zu sein?«

Vikar t. Freytag *Hamburg*

Dietrich von Hildebrand: Wahre Sittlichkeit und Situationsethik. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1957. 194 S.

Der Titel des Buches lautet im amerikanischen Original »True morality and its counterfeits«, zu deutsch etwa »Die echte Moralität und ihre Karikaturen«. Dieser Titel entspricht dem Inhalt des Buches und seinem hauptsächlichen Anliegen, während der Titel der deutschen Ausgabe, »besorgt von Heinrich Stephan«, etwas ganz anderes erwarten läßt, mindestens aber den Akzent stark verschiebt. Nehmen wir hinzu, daß die amerikanische Ausgabe schon 1955 erschienen ist, also längst vor dem Verbot der sogenannten Situationsethik im römisch-katholischen Bereich, so wird dem Buch noch mehr von seiner scheinbaren Aktualität genommen, die ihm für den neugierigen Leser von heute durch den anlockenden Titel verschaffi worden war. Wir haben es in keinem Sinne mit einem aktuellen Buch zu tun.

Es bringt uns aber immerhin die Gestalt eines römisch-katholischen Philosophen und Laientheologen in Erinnerung, der vor seiner Emigration und von ihr aus in der Zeit des Dritten Reiches in seinen Kreisen nicht ohne Recht hoch angesehen war und an den sich damals manche Hoffnungen anknüpften. Er ist aber nicht nach Deutschland zurückgekehrt, sondern hat den Entwurf seiner Christlichen Ethik in den USA veröffentlicht. Auch in dem hier vorliegenden Buch nimmt er in Hinweis und Selbstzitat auf das Hauptwerk ständig Bezug, wodurch das Urteil etwas erschwert wird, wenn man das Hauptwerk nicht auch zur Kenntnis bekommt.

Es kommt dem Verfasser zunächst darauf an, im Anschluß an die großen moralpsychologischen Muster des westeuropäischen Katholizismus Bilder zu entwerfen von den Karikaturen christlicher Moral, wie sie vor allem französische Dichter (Fr. Mauriac) und Moralisten von jeher mit Sachkunde lieferten. Die ersten Kapitel des Buches handeln dementsprechend vom Pharisäer, von der Selbstgerechtigkeit, von Geist und Buchstaben, das heißt von einem allzu buchstäblichen, sagen wir kanonistischen Verständnis und Verhältnis dem göttlichen Gebot gegenüber. Wer solche Bilder braucht und schätzt, weil wir in der protestantischen Tradition ja weniger von solcher konkreten Psychologie halten und verstehen, wird hier Anregung genug finden. Er wird freilich schon in diesen Darstellungen auf das doppelt Unbefriedigende stoßen, das ich auch hier nicht verschweigen möchte. Der Verf. baut seine ganzen ethischen Betrachtungen auf ein Wertsystem auf, dessen Vorhandensein, dessen Verbindlichkeit und dessen Abstufungen er selbstverständlich voraussetzt. Nimmt man ihm das nicht ab - und es besteht kein Anlaß, daß evangelische Ethik sich auf das Gefilde einer solchen Wert-Ethik locken läßt -, so bleiben seine Erwägungen, schon an sich nicht besonders präzise, noch mehr bloße Erwägungen, was sie von Haus aus gewiß nicht sein wollen. Es kommt hinzu, daß er sich mehr auf die Literatur als auf das konkrete Leben bezieht, was zwar angenehm zu lesen ist, aber letztlich doch ein bißchen ferne vom Schuß bleibt. Auf das andere mußte man angesichts der Tradition, in der der Verf. steht, ohnehin gefaßt sein: nämlich auf den stark domestizierten Begriff von Sünde, mehr noch auf die hohen Vorstellungen, die er hegt von der dem Christen erreichbaren realen Heiligkeit. Wohl weiß ich, wieviel Unfug mit dem reformatorischen Generalurteil über den homo peccator in der ethischen Unterweisung und Selbstbeurteilung getrieben worden ist und getrieben werden kann, aber angesichts der feinsinnigen Flachheit der in diesem Buch vorgelegten Betrachtung des Menschen und seines ethischen Realisierungsvermögens kehrt man gerne zu den Urteilen der reformatorischen Ethik zurück.

Wenn ich oben den deutschen Titel als irre-

führend bezeichnete, so ist er doch nicht schlechthin falsch. Denn der Verf. beschäftigt sich in der Tat auch mit dem, was damals und heute Situationsethik heißt. Freilich geht es dem außenstehenden Leser dabei wie zumeist in der römisch-katholischen Beschäftigung mit diesem Thema: es bleibt ziemlich dunkel, wo nun eigentlich die bösen Leute sitzen, die diese Situationsethik vertreten. Und wenn der Verf. ein eigenes zusammenfassendes Kapitel über die ,.Grundirrtümer der Situationsethik« bringt (5. 149-176), so bleibt es auch nach Lektüre dieses Kapitels einigermaßen schwierig, die von ihm bekämpfte Position auf klare Formeln zu bringen. Ich versuche, die hauptsächlichen Grundirrtümer anzudeuten, wie sie dem Verf. ersdieinen.

Es sind im wesentlichen drei Punkte, an denen er die Situationsethik kritisiert, nachdem er zunächst einmal zugesteht, daß sie etwas Richtiges sieht und verficht. »Wahrscheinlich ist diese Einmaligkeit der Punkt, von dem die Situationsethik ausgeht. Ihre Verfechter berufen sich darauf, daß die allgemeinen Gebote und Grundsätze nicht die Frage beantworten können, was *ich* in einer gegebenen konkreten Situation tun soll. Es ist bis zu gewissem Grade richtig, daß allgemeine Gebote und Grundsätze *allein* nicht immer eine Antwort gewähren können. Das bedeutet jedoch in keiner Weise, daß die allgemeinen Gebote und Grundsätze außer Kraft gesetzt seien« (5. 166).

Der erste Einwand gegen die Situationsethik lautet dahin, daß man dort in überschätzung des Wertes sogenannter moralischer Spontaneität den Solleus-Charakter als Element und Voraussetzung sittlichen Handelns zu kurz kommen läßt. Auch der »trockene Gehorsam« hat in der christlichen Ethik sein Recht. - Der zweite Einwand richtet sich gegen die Bezweiflung »allgemeiner sittlich relevanter und sittlicher Werte schlechthin wie auch allgemeiner Prinzipien und Gesetze« (5. 158) in der Situationsethik. Das wird entfaltet in einer Erörterung der von der Situationsethik geltend gemachten Berufung auf das Gewissen wie auf die ethisch unerläßliche und allein wesentliche Konfrontation der ethischen Situation mit Christus. Beide Male macht der Verf. geltend, daß auch »jeder Akt des Gewissens auf sittliche Gebote und auf sittlich relevante und sittliche Werte schlechthin Bezug nimmt, daß er daher mit Notwendigkeit deren Kenntnis voraussetzt« (5. 160). Damit soll freilich nicht das Geschehen der sittlichen Entscheidung, des Gehorsams als reiner Syllogismus beschrieben werden (vgl. S. 157). Hier begegnet der bezeichnende Satz: ,.Die wahre Stimme des Gewissens verlangt nach Führung« (5. 163)1 Auch die Konfrontation mit Christus als ,.höchste Verwirklichung christlichen Lebens- kann nach der Meinung des Yerf. jene vorausgesetzten allgemeinen Prinzipien, Gebote und Werte nicht entbehren. Im Gegenteil, gerade diese Konfrontation mit Christus soll uns diese Gebote und Werte erst recht erkennen lassen. "Nur in dem Lichte Christi ist eine wirkliche Selbsterkenntnis mögliche, lesen wir hier (S. 167)1 Aber wiederum wird bezeichnenderweise in der Anmerkung hinzugefügt: "Streng genommen kann diese Frage am besten von einem Seelenführer beantwortet werden«! - Der dritte »Fundamentale Irrtume der Situationsethik besteht nach dem Verf. in der Verkennung des Verhältnisses der natürlichen zur eigentlich christlichen Sittlichkeit. Hier begegnen uns nun freilich nur die altgewohnten Argumente auf Grund des römisch-katholischen Axioms von der gratia, quae non tollit, sed perficit naturam, wie es vom Verf. charakteristisch formuliert wird: »Gewiß ist die christliche Sittlichkeit vor allem die Offenbarung einer unvergleichlich höheren, eben der übernatürlichen Sittlichkeit, die das natürliche Sittengesetz unendlich übersteigt. Dennoch behält das wahre natürliche Sittengesetz seine volle Gültigkeit, wenngleich uns in Christus sittliche Werte offenbar worden sind, die die höchsten natürlich-sittlichen Werte unendlich übersteigen« (5. 176) - womit sich hier auseinanderzusetzen kein Raum, m, E. auch kein Anlaß mehr ist.

Prof. t». K. G. Steck *Frankfurt am Main*

Friedrich Brunstäd: Gesammelte Aufsätze und kleinere Schriften. Hrsg. von Eugen Gerstenmaier und Carl Gunther Schweitzer. Berlin: Lutherisches Verlagshaus 1957. 423 5., Lw.

Wer das Glück hatte, Friedrich *Brunstäd* als akademischem Lehrer zu begegnen, wird es begrüßen, daß Eugen *Gerstenmaier* und Carl Gunther *Schweitzer* es unternommen haben, die weitverstreuten und daher schwer zugänglichen

Aufsätze und kleineren Schriften dieses einzigartigen Mannes gesammelt herauszugeben. Vielleicht sind gerade diese kleineren Arbeiten ein unmittelbareres Zeugnis seiner geistigen und geistlichen Persönlichkeit als seine größeren Bücher. Denn hier spricht der ringende, der lehrende und sorgende Mensch aus der Fülle seines Wesens zu uns, gleichgültig, ob es sich um philosophische, theologische, kirchenpolitische oder staatswissenschaftliche Fragen handelt. So weit spannte sich der Raum der Auseinandersetzung, der einem Manne wie Friedrich Brunstäd zugänglich war. Dabei ist bemerkenswert, daß diese mit einer eigentümlichen Spannung erfüllte Auseinandersetzung stets auf eine letzte Einheit der Erkenntnis abzielte, weil sie in dem Glauben an Gott als der alles Lebendige umfassenden Einheit der Person wurzelte. Die kantische Synthesis a priori steht für Brunstäd in unmittelbarem geistigem Zusammenhang mit Luthers Grundlehre von Gottes heiligem Liebeswillen, der mit der ganzen Schöpfung auch den Menschen in die ursprüngliche Einheit personhaften Seins hineinzieht. »Ist nicht die idealistische Lehre, daß ein Ganzes nicht aus seinen Teilen zusammenzusetzen, daß alle Ganzheit in ursprünglicher schöpferischer unbedingter Einheit begründet sei, daß sie unvergleichlich mehr sei als die bloße Summe der Teile und eine sMehrungc, eine auctoritas voraussetze, eine Folgerung und Erläuterung aus und zu dem lutherischen Satze, daß Gottesgemeinschaft nicht von uns aus erdacht und erwirkt werden kann, sondern immer Gottes freies Tun und Schenken ist?« (S. 92). Erkenntnis ist darum nicht ein »Abbilden einer absoluten Realirät«, sondern »Zusammenhang der Wirklichkeit in gesetzlicher Verknüpfung der Teile zu einem lebendigen Ganzen in unbedingter Personhaftigkeit« (S. 106). Dieser Gedanke durchzieht das ganze Buch.

Gott ist Liebeswille in unbedingter Personhaftigkeit. Glauben steht daher nicht als ein besonderer Bereich neben dem Wissen. Aus Gottes Hand haben wir im Glauben teil an der Personhaftigkeit alles Seins.

Es kann nicht meines Amtes sein, diese theologisdie Haltung mit den Grundlagen der neueren Theologie zu vergleichen, Ich beschränke mich darauf, festzustellen, daß diese geistige und geistliche Position uns das Verständnis dafür erschließt, warum es Friedrich Brunstäd möglich, ja warum es für ihn notwendig war, sich mit allen Fragen des menschlichen Lebens auseinanderzusetzen. Wahrheit ist für Friedrich Brunstäd nicht etwas »Abgesdilossenes«, an sich Seiendes, sondern sie ist als göttliche Ordnung Ausdruck seiner unbedingten Personhaftigkeit, die in Jesus Christus offenbar wird (S. 197). Sie ist also lebendiges Geschehen, So drängt es Brunstäd, sich mit dem Problem der Willensfreiheit, mit der Aufgabe der Logik, mit der Frage nach der Offenbarung, mit der Bedeutung von Vorsehung und Wunder, mit dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium, mit den Grundlagen von Wahrheit und Recht ebenso eindringlich zu beschäftigen wie mit der Frage nach der ridi-tigen Zuordnung von Staat und Kirche, mit den Möglichkeiten einer Sozialethik der Kirche, mit der Frage nach dem Eigentum und der Frage nach der »Eigengesetzlichkeit« der Wirtsmaft. Aus dem Glauben an Gott als der unbedingten Personhaftigkeit erwächst das Bemühen um personhaftes Sein der Menschen in allen Bereichen des Lebens. Ich habe den Eindruck, daß diese Bemühungen Brunstäds uns gerade in der Gegenwart entscheidende Hilfe leisten können.

Eugen Gerstenmaler hat dem Bande eine feinsinnige Deutung des akademischen Lehrers Friedrich Brunstäd vorangestellt, während Carl Gunther Schweltzer durch eine ebenso liebevoll gezeichnete wie tiefgreifende Einführung den Zugang zum geistigen und geistlichen Lebenswerk eines Mannes erleiditerr, der von der Philosophie, insbesondere vom Studium Hegels, zur Theologie gekommen ist, die er nicht als allgemeine Religionswissenschaft begreift, sondern als Erkenntnis der Offenbarung Gottes.

Prof. Dr. Siegjried Wendt *Wilhelmshaven*

E. Wolf: Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade. Beiträge zur evangelischen Theologie, Band 27. München: Christian Kaiser 1957.166 S.

Diese Sdirifl ist zur rechten Zeit ersmienen. Denn die Gefahr, daß wir die Erkenntnisse des Kirchenkampfes im Dritten Reich vergessen, ist heute sehr akut - nicht nur bei den Studenten, die ja alle erst später geboren sind! E. Wolf gibt in einem ersten Teil eine ausgezeichnete

historische Einführung, während der zweite Teil eine Auslegung der Barmer Theologischen Erklärung - wieder vor allem unter historischen Gesichtspunkten, aber gerade deshalb auch sehr aktuell! - darstellt, Es entspricht der gegenwärtigen Gesprächslage in unserer Kirche, daß W. in beiden Teilen vor allem auf lutherische Stellungnahmen zur Barmer Erklärung eingeht. Dabei zeigt sich, daß der Nachweis der Unvereinbarkeit der lutherischen Bekenntnisse mit der Barmer Erklärung nirgends erbracht werden konnte, wo man nicht in ihren Text etwas hineinlegte, was sie nicht aussagte. Legt man aber den Ton darauf, daß der Barmer Erklärung vieles »fehle«, was als lutherisch zu gelten hat, so verlangt man von dieser Erklärung mehr, als man billigerweise selbst von einem »offiziellen« Bekenntnis der Kirche verlangen kann, nämlich die Suffizienz. »Den Hintergrund bildet der in der Aufklärung entstandene Rechtsbegriff der Kirche, der die Kirche als eine im Sinne der Vertragstheorie zustande gekommene Religionsgemeinschaft begreift, die sich durch ihr Vereinsstatur, eben das Bekenntnis, ausweist« (5. 77). Für die Ethik sind daneben vor allem die Abschnitte über Barmen II (Herrschaft Christi über alle Bereiche des menschlichen Lebens) und Barmen V (Staat als göttliche Anordnung) von Bedeutung. Manchen Männern der Kirche und der Theologie werden die von W. beigebrachten Zitate aus früheren Äußerungen heute peinlich zu lesen sein; vielIeicht hätte der Verf. an diesem Punkte etwas sparsamer sein dürfen. Ganz umgehen konnte und durfte er diese Erinnerungen freilich nicht; denn nur so kann das Gefälle auch harmlos klingender Erklärungen und Stellungnahmen deutlich werden. *W.5ch.*

Bibliographie: Anthropologie, Soziologie, Gesellschaft

1. Anthropologie

Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen. München: Beck 1956. 353 S.

Bartning, Gerhard: Anthropologie erfüllten Daseins. Wege zum Menschen 1958/5, S. 159-164.

Bueno, Miguel: Consideraciones sobre la antropologia empirica. Diänoia (Mexiko) 1957/3, S. 126 bis 148.

Bultmann, Rudol]: Der Mensch und seine Welt nach dem Urteil der Bibel. Deutsches Pfarrerblatt 1957, S. 458–463.

Cormann, Gilbert: Der Mensch in seinen Lebenskreisen. Gewerkschaftliche Monatshefte 1957/8, S. 473 bis 477.

Ehrlich, Walter: Philosophische Anthropologie. Tübingen: Niemeyer 1957. 124 S., kart. 12,- DM, Lw. 16,- DM.

Freiheit und Persönlichkeit. Stuttgartr Kröner 1958. 166 S., 6,- DM.

Haegglund, Bengt: Problemes d'anthropologie chrétienne. Verbum Caro 1957, S. 104–112.

Hall, Caloin S., und G. Lindzey: Theories of Personality. New York: Wiley 1957. 572 5., 6.50 $.

Hemtricb, Volkmar: Die Natur des Menschen und seine Bestimmung nach dem Zeugnis des christlichen Glaubens. Luther, Rundschau 1957-58/4, S.370-384.

Kliesch, Georg: Der Spiel-Raum des modernen Menschen. Die neue Ordnung 1956/6.

Lersch, Philipp: Das Bild des Menschen in der Sicht der Gegenwart. Universiras 1958/1, S. 1-10.

Marcel, Gabriel: Die Erniedrigung des Menschen. Frankfurt: Jos, Knecht 1957. 302 S.

Ortega y Gasset, José: Der Mensch und die Leute. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt 1957. 370 S.

Ostertag, A.: Die Gefährdung des Menschen durch die mißverstandene Technik unserer Zeit. Verhandlungen d. sdrweiz, reform, Pfarrvereins 1957, S. 75-119.

Picard, Max: Die Atomisierung der Person. Hamburg: Furche 1958.2,40 DM.

Rothacker, Erieb: Psychologie und Anthropologie. Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie 1958, Heft 1/2.

Stavenhagen, Kurt: Person und Persönlichkeit. Untersuchungen zur Anthropologie und Ethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1957. 309 S.

2. Soziologie

Albert, Hans: Zum Normenproblem in den Sozialwissensdiaflen. Soziale Welt 1957/1.

Battaglia, Felice: La sociologia como sciencia. Trad. de rafael castejön, Anuario de Filosofia dei Derecho 1956, S. 1-26.

Becker, Howard, and Aloin Boskoff (Hrsg.): Modern Sociological Theory in Continuity and Change. New York: Dryden Press 1957. 756 S., 6.50 $.

Bierstedt, Robert: An Introduction to Sociology. New York: McGraw-Hill 1957. 577 5., 6.- $.
Bouman, P. J.: Hisrorisdi-sociologische achtergrond. Wending *1956/10-11,* S. 588-597.
Coser, Leseis, A., und Bernh. Rosenbergt Sociological Theory. New York: Macmillan 1957.5785.,6.50 $.
Dahlström, Edmund: Causal Explanation in Sociological Research. Acta Sociologica 1957/3.
Ellul, Jacques: über die soziologischen Voraussetzungen des modernen Menschen. Evangelische Theologie 1957/11, S. 516-527.
Fichter, [osepb Henry: Sociology. Chicago: Univ. of Chicago Press 1957. 450 S., 5.- $.
Erancis, E. K.: Wissenschaftliche Grundlagen soziologischen Denkens, München: Lehnen 1957. 143 S., 2,80 DM.
Gittler, [osepb B. (Hrsg.): Review of Sociology. New York: Wiley 1957. IX, 588 S., 10.50 S.
Mannheim, Karl: Systemarie Sociology, London: Rourledge & Kegan Paul 1957. XXX, 169 S.
Merton, Robert K.: Social Theory and Social Structure, Glenoe, IIIinois: The Free Press 1957. XVIII, 645 S.
Müller, Valentin: Sozialnorm und soziales Wertbild. Zeitsehr. f. d. Gesamte Staatswissenschaft 1958/1.
Potier, J.: La Sociologie religieuse. Paris: Spes 1957. 46 S., 85 Hrs.
Salomon, Albert: Fortschritt als Schicksal und Verhängnis. Betrachtungen zum Ursprung der Soziologie. Stuttgarr: Enke 1957. 85 S.
Shippey, Frederick A.: Sociological Forms of Religions Expression in Western Christianiry. Religion in Life *195812,* S. 171-184.
Stand und Probleme sozialwissenscha/llicher Forschung in der Bundesrepublik. Soziale Welt 1957/3.
Stern, Leo: Die bürgerliche Soziologie und das Problem der Freiheit. Zeitsehr. f. Geschichtsw. 1957/5, S.677-712.
Tufari, P.: Où va la sociologie religieuse? Revue de I'Action Populaire 1957, S. 1087-1102.
Urdanoz, Te6filo O. *P:* Sociologia y psicoanälisis. Est filos, 1957 (6), S. 137-151.

3. Gesellschaft

Aron, Raymond: De l'inégalité. Le Contrat social 1957, S. 3-10.
Bauer, Fritz: Das Verbrechen und die Gesellschaft. Basel-München: Reinhardt 1957.265 S., 13,- DM.
Bertine, E.: Menschliche Beziehungen. *Zürich:* Rhein-Verlag 1957. 318 S., 17.15 sfr.
Bertrams, W.: Vom Sinn des Subsidiaritätsgesetzes. Orientierung 1957, S. 76-79.
Bolte, Karl-Martin: Vom Umfang der Mobilität in unserer Gesellschaft. Kölner Zeitsehr. f. Soziologie und Sozialpsychologie 1958/1, S. 39-57.
Cattepoel, Dirk: Die gesellschaftspolitische Verantwortung des Unternehmers. Offene Welt *1957/52,* 5.605-613.
Clement, Olivier: L'homme dans le monde, Verbum Caro 1958, S. 4–22.
Collinet, Michel: Sur deux types de societes. Le Contrat social1957, S. 77-83.
Conze, Werner: Die Strukturgeschichte des *technisch*-industriellen Zeitalters als Aufgabe für Forschung und Unterricht. Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag 1957. 43 S.
Croon, Helmutb, und Kurt Utermann: Zeche und Gemeinde. Untersuchungen über den Strukturwandel einer Zechengemeinde *im* nördl, Ruhrgebiet. Tübingen: J. C. B. Mohr 1958. IX, 305 S.
Cuvillier, Armand: L'hornme et la sociere, Et. philos. 1957/3, S. 370-3.
Dsoid, J.: Streit um das Subsidiaritätsprinzip. *Orien*tierung 1957, S. 13-16.
Drechsler, Wolfgang: Chancen der gesellschaftlichen Entwicklung *im* technischen Fortschritt. Offene Welt 1958/55, S. 278-283.
Ehrhardt, Helmut; Detlev Ploog und Hermann Stutte: Psychiatrie und Gesellschaft. Bern-Stuttgart: Huber 1958. 320 S., 32,80 DM.
Emery, Lion: Du contrat social. Le centrat social 1957, S. 11-18.
Feibleman, [arnes K.: The Institutions of Society. New York: Macmillan 1956. 400 S., 8.50 $,
Gagarin, A. P.: Die Entstehung und *der* Klassencharakter des Christentums. 2. Aufl. Berlin: Dietz 1956.28 S., -,60 DM-Ost.
Habsburg, Otto o.: Soziale Ordnung von morgen. Gesellschaft und Staat *im* Atomzeitalter. Wien-München: Herold 1957. 172 S., Lw. 8,50 DM.
Heckei, Theodor: Die evangelische *Kirche* in der modernen Gesellschaft. München: Ev, Presseverband f. Bayern 1956. 96 S., 2,80 DM.
]anowitz, Morris: Soziale Schiehrung und Mobilität *in* Westdeutschland. Kölner Zeitschr. f. Soziologie und Sozialpsychologie 1958/1, S. 1-38.
[antke, Carl: Industriegesellschafl und Tradition; in: 13. Deutscher Soziologentag Bad Meinberg 1956. Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag 1957. 127 S., 11,50 DM.
Kirschmann, [obannes B.: Kirche, Staat und Gesellschaft in katholischer Sicht. Luther, Rundschau 1958-59/1, S. 16-27.
Klein, Franz: Christ und *Kirche* in der sozialen Welt. Freiburg: Lambertus 1956.251 S., 22,80 DM.
Knirck, Erich: Die junge Gesellschaft. Düsseldorf: Walter Rau 1957. 119 S., 7,80 DM.
Kopper, Joachim: Die Dialektik der Gemeinschafl. Kaut-Studien 1957-1958, S. 113-131.
Lutz, Hans: Die Kirche in der modernen Gesellschaf], GewerkschaA:1. Monatsh. 1957/3, S. 145-151.

Martin, Al/red von: Die Intelligenz und die heutige Gesellschaft. Universitas 1956/10, S. 1069-1076.

Mayntz, Renate: Die soziale Organisation des Industriebetriebes. Stuetgarte Enke 1958. VI, 88 S.

Mayntz, Renster Soziale Schichtung und sozialer Wandel in einer Industriegemeinde. Eine soziologische Untersuchung der Stadt Euskirdien. Stuttgart: Enke 1958. IX, 281 S.

Müller, Karl Valentin: Begabung u. soziale Schichtung i, d. hochindustrialisierten Gesellschaft. Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag 1956. 135 S., 9,80 DM.

Nahmer, Rabert Nöll von der: Vom Werden des neuen Zeitalters. Heidelberg: Quelle & Meyer 1957. 317 S.

Neundör/er, Ludwig: Umschichtungen und Wandlungen in der modernen Gesellschaft. Freiheit und Verantwortung 1956/57, S. 265-281.

Noetzel, Gert M.: Persönlichkeir und Gemeinschaft, München-Basel: Ernst Reinhardt 1957. 232 S., kart. 9,50 DM, Lw. 11,50 DM.

Oberndör/er, Dieter: Von der Einsamkeit des Menschen in der modernen amerikanischen Gesellschaft. Freiburg: Rombach & Co. 1958. 195 S.

Ortmann, Erwin: Die Gesellschaft, in der wir leben. Die Mitarbeit 1958/5, S. 205-208.

Sau'llY, A.: La nature sociale, Paris: Colin 1957. 302 S., 1200 ffrs.

Seholder, Klaus: Kirche, Staat, Gesellschaft. Evangel, Theologie 1958/6, S. 241-255.

Sehrey, Heinz-Horst: Kirche, Staat u, Gesellschaft in evang. Sicht. Luther, Rundschau 1958-59/1, S. 2-15.

Speyr, Adrienne von: Christlicher Stand. Einsiedeln : Johannes-Verlag 1956. 300 S., 15,- DM.

Stein, Lorenz von: Begriff und Wesen der Gesellschaft. Köln-Opladen: Westdeutscher Verlag 1956. 107 S., 5,80 DM.

Utz, Arthur-Fridolin: Auf der Suche nach wirksamen Gesellschaftsnormen in der modernen Demokratie. Die neue Ordnung 1958/3, S. 161-168.

Utz, Artbur-Fridolin: Sozialethik. Bd, 1: Die Prinzipien der Gesellschaftslehre. Heidelberg: Kerle 1958. 520 S., 34,80 DM.

Wendland, Heinz-Dietrich: Die Kirdie in der modernen Gesellschaft. Hamburg: Furche 1956. 247 S., 14,80 DM.

Wendland, Heinz-Dletridu Der veraneworrliche Mensch in der verantwortlichen Gesellschaft. Offene Welt 1957/47, S. 70-81.

Winckelmann, Johannes: Gesellschaft und Staat in der verstehenden Soziologie Max Webers. Berlin: Duncker & Humblot 1957. 52 S.

Yinger, [, Milton: Religion, Society and the Individual. New York: The Macmillan Company 1957. XVI, 655 S., 6.75 $.

Bemerkungen des Schriftleiters

Daß der Aufsatz des bekannten Bonner Juristen Prof. Dr. *U. Scheuner* über Fragen des internationalen Rechtes im vorigen Hell nicht mehr Aufnahme finden konnte (vgI. die Sdilußbemerkungen dort), muß hier noch einmal erwähnt werden, damit deutlich bleibt: er wurde vor der jetzigen großen Belastungsprobe der internationalen Zusammenarbeit (Nahostkrise) abgefaßt! Das verleiht freilich den dort angestellten Erwägungen um so größeres Gewicht. Theologen seien besonders auf die Bemerkungen zu Römer 13 (5. 259 unten) hingewiesen. Gleichsam den entgegengesetzten kleinsten Bereich zwischenmenschlicher *Solidarität* behandelt unser Mitherausgeber *K. o, Bismarck;* er sucht uns vor romantischen Illusionen in heilsamer Weise zu bewahren. Der Beitrag des Freiburger Philosophen *H. Reiner* konfrontiert die theologisdte mit der philosophischen Ethik; zwei andere Beiträge zum gleichen Fragenkreis liegen vor und können hoffentlich recht bald hier veröffentlicht werden. Unter der Rubrik »Kommenrare und Dokumentes nimmt diesmal der Bericht über die Atomwaffen-Diskussion in den Niederlanden den breitesten Raum ein. Da diese Auseinandersetzung in Deutschland etwas festgefahren zu sein scheint, meinten wir, unsern Lesern die in Holland vorgebrachten Argumente nicht vorenthalten zu sollen, zumal Dr. *Patijn* (zweiter Beitrag) ausführlich auf Äußerungen eingeht, die wir hier in der ZEE 1957 veröffentlicht haben. Wir behalten uns vor, auf diese Auseinandersetzung noch einmal zurückzukommen, zumal auch in Holland noch weitere Äußerungen veröffentlicht wurden (unter anderm von Dr. C. J. Dippel). *W. Sch.*

Autonomie, Theonomie und Existenz

von

HEINRICH BARTH

»Autonomie« des Menschen, verstanden als Gegenprinzip gegen eine Bindung des Menschen an den Willen Gottes, ist in christlich denkenden Kreisen zum bezeichnenden Kennwort einer säkularen Haltung geworden. Dies hat seinen guten Grund. Wenn Autonomie bedeutet, daß »er selbst« berufen ist, sich das »Gesetz« zu geben - was sollten wir aus einer Anerkennung dieses Prinzips herauslesen, wenn nicht eine Bejahung jener Selbstherrlichkeit des Menschen, die uns in den Engpaß unserer geschichtlichen Gegenwart hineingeführt hat? Der »autonome« Mensch ist offenbar derjenige, der - um mit einem französischen Staatsmann zu reden - die Sterne am Himmel ausgelöscht hat, um sich selbst seine Lichter anzuzünden. Indem er sich gegen die Unterwerfung unter transzendierende Richtlinien leidenschaftlich zur Wehr setzt, behauptet er, sein eigener Wille sei sein Himmelreich und er sei in der Lage, aus seinem eigenen menschlichen Wesen die Norm seines Tuns und Lassens zu gewinnen. Dem sich so als autonom verstehenden Menschen wird das alte Wort, der Mensch sei das Maß aller Dinge, im Grunde recht gut in den Ohren klingen, wiewohl er vermutlich weiß, daß es von einem Sophisten gesprochen worden ist. In jedem Falle scheint sich aus der Autonomie dies zu ergeben, daß sich der Mensch nicht mehr unter Gottes Gebot, sondern auf sich selbst stellt, indem er in prometheischem Selbstbewußtsein das Steuer seiner Lebensführung eigenmächtig in die Hand nimmt. Eben darin scheint sich ja der Mensch der Neuzeit von seinen mittelalterlichen Vorfahren abzuheben, daß er – zu seinem Verderben - deren »theonom« begründetes Selbstverständnis mit einer sich mehr und mehr emanzipierenden Humanität vertauscht hat.

Autonomie und Theonomie, Herrschaft des Menschen und Herrschaft Gottes, stellen sich dar als ein Gegensatz der Prinzipien, der uns zunächst vor eine einfache und klare Entscheidung stellt. Hier steht der Mensch, der keinen Herrn über sich anerkennen will, und dort derjenige, der sich unter die Autorität des göttlichen Gebotes beugt. – Allein wir müssen erkennen, daß wir uns mit diesem »Schwarz auf Weiß« in den Problemen der Menschheit und in ihrer Geschichte doch nicht so leicht zurechtfinden, wie es der erste Anschein vermuten ließ. Was das christliche Denken mit dieser Gegenstellung im Grunde meint, wird zwar gewiß seine indiskutable Geltung nicht verlieren. Es konfrontiert den ungebundenen Menschen mit dem, der in der von Gott gegebenen Sinngebung den Sinn und die Bindung seiner Existenz findet. – Nun ist aber zu bedenken, daß Autonomie keineswegs auf Ungebundenheit und Willkür der Lebensgestaltung hinweist. In diesem Begriffe, der den »nomos- geltend macht, wird gerade umgekehrt ein Prinzip der Gesetzgebung aufgezeigt. In der Gegenstellung gegen alles Herrenmenschenturn, das sich im Ausleben über- und untermenschlicher Antriebe gefallen wollte, bedeutet Autonomie ein Prinzip der Ordnung, des Maßes, der Verpflichtung. In der Abwehr von allem libertinistischen Sichverlieren an die beliebigen, verlockenden Möglichkeiten, wie sie von einem Moment zum andern zur Versuchung werden, läßt das Prinzip der Autonomie darin keinen

Zweifel aufkommen, daß es für die menschliche Existenz etwas gibt, das Geltung hat. Denn aller »nomos«, alles Gesetz schließt in sich die Aufforderung, daß sich der Mensch ausrichtet auf etwas, das »gilt« - darum, weil es über die chaotische Vielfalt seiner Neigungen ein qualitatives Übergewicht besitzt. - Ein schlechter Individualismus ist durch das existentiell maßgebende Prinzip der Autonomie von vornherein ausgeschlossen. Der autonome Mensch darf sich gewiß nicht »gehen lassen«,

Schon hier können wir einsehen, daß die Auseinandersetzung mit der Autonomie auch von christlichen Voraussetzungen aus nicht die leichteste Sache sein dürfte. Sie wird um so weniger leicht, wenn wir uns nun der Frage zuwenden, was es denn eigentlich mit diesem Prinzip der Gesetzgebung für eine Bewandtnis hat. Worauf beruht dieses Gesetz? Wer hat es aufgerichtet? - »Er selbst«, der Mensch, ist der Gesetzgeber. So mag man wohl kurz und bündig antworten. Doch stehen wir mit dieser Antwort nicht am Ende, sondern am Anfang unseres Fragens. Denn wer ist »der Mensch«? Nur aus einer beneidenswerten Unbefangenheit anthropologischer Einsicht könnten wir es wagen, »den Menschen« als eine scheinbar bekannte Größe in die Rechnung unserer Rechenschaft einzuführen. Wie ahnungslos klingt doch alles philosophische Reden von »dem Menschen«, sofern es mit ihm einen einfachen und allbekannten Gegenstand zur Sprache zu bringen meint. Wie wenn wir mit »dem Menschen« in der alltäglichen Vertraulichkeit einer guten Nachbarschaft leben würden!

Was kann das bedeuten, »der Mensch« sei autonom? Unserer Phantasie treten die Menschen in der Vielfalt ihrer geschichtlichen Existenz, in der sie sich wahrhaftig nicht ähnlich sehen, vor Augen. Und wir erinnern uns der Vielzahl von Möglichkeiten, in denen der Mensch sich in den weit voneinander entfernten Epochen und Räumen seiner Geschichte selbst verstanden hat. Die Skala dieser Möglichkeiten führt von naturalistischen, erdgebundenen Vorstellungen über die enthusiastisch begriffene Weltverbundenheit des als Mikrokosmos verstandenen Menschen bis zu der Serenität eines philosophisch abgeklärten Humanismus, der den Schwerpunkt menschlicher Existenz in die Idealität ihrer Einheit mit der überweltlichen Ordnung des Geistes verlegt.

In welcher Gestalt tritt uns nun der Mensch vor Augen, wenn es darum geht, ihm die Autonomie zuzuerkennen oder abzusprechen? - Eindrucksvoll, wiewohl von begründeten Bedenken umspielt, bleibt noch immer die idealistische Berufung auf das geistige Wesen menschlicher Existenz. Wenn es dem Menschen je schon hier beschieden ist, wenigstens in den Höhenlagen seines Lebens in der Konkreszenz mit dem geistigen Grundgehalte alles Seienden zu existieren, wenn ihm ein pathetisch gehobenes Selbstverständnis - etwa im Sinne Fichtes - das Eingehen in das göttlich-menschliche Fluidum einer sublimen Intellektualität als höchste Erfüllung der Humanität vor Augen stellt - warum sollte dieser Mensch, der sich als die Inkarnation des Geistes verstehen darf, nicht auch die Autonomie für sich in Anspruch nehmen? Die Legitimation zu einer Selbstgesetzgebung scheint in jedem Falle demjenigen Menschen am ehesten zuzukommen, dessen Bild der Idealismus entworfen hat.

Allein die Zeiten eines hochgemuten »Geisteslebens« sind uns in weite Ferne gerückt. Uns ist die idealistische Vision einer Verwurzelung des menschlichen Seins in einer göttlich-

geistigen Grundrealität nicht mehr glaubwürdig; wie uns denn alle philosophische Spekulation, die unmittelbar in die Bewegtheit des Geistes einzutauchen den Anschein erweckt, untragbar geworden ist. Allzu unscharf wird von diesem Idealismus das Bild des Menschen gezeichnet. Seine Existenz scheint in einer Atmosphäre ätherischer Reinheit und Geistigkeit aufzugehen und zu verfließen. Eines vor allem wird in der Philosophie des Geistes unsichtbar: Daß der Mensch als ein »Einzelner« existiert.

Dies ist ein Vorzug der Philosophie der letzten hundert Jahre, daß ihr - angeregt von Kierkegaard - die Kategorie des Einzelnen wieder lebendig geworden ist. Wohl tun sich auch hier abgründige Gegensätze auf. Nach Kierkegaard hat der Mensch als Einzelner ungeschützt die Konfrontation mit dem Anspruch Gottes auszuhalten. Nach jean-Paul Sartre ist er auf seine völlige Einsamkeit zurückgeworfen. Als Einzelner existiert er wie ein Skelett in einer grauenhaften Wüste. Wir stehen bei Sartre vor dem schreckhaften Ergebnis einer radikalen Säkularisierung des menschlichen Selbstbewußtseins. 'In der Vereinzelung seiner Existenz hebt sich der Mensch nicht mehr ab von einer ihn umgreifenden metaphysischen Lebensrealität, sondern vom Nichts, aus dem er wie ein befremdendes Fragezeichen herausragt. - Doch ist jene unvertraute Härte der Fragestellung, die den Einzelnen im Blickpunkte hat, dem Selbstverständnis des Menschen unserer Zeit wiederum heilsam geworden. Sie bewahrt ihn vor den Illusionen einer idealistischen Sublimierung seiner Existenz, indem sie ihn auch im Hinblick auf die qualitativ eminenten Möglichkeiten seines Erkennens und Erlebens zu der Einsicht bringt: In der Aktualisierung meiner Existenz existiere ich als der Eine und nicht als der Andere, geschweige denn als eine überindividuelle »Ganzheit«, um von einem Eingehen in das Sein Gottes oder des Geistes gar nicht zu reden.

Der Mensch ist insofern ein Einzelgänger, als er sich in der Aktualität seiner je einmaligen, einzelnen Existenz zur Entscheidung über Sinn oder Unsinn seines Lebens aufgerufen sieht. Als Einzelner ist er von der Existenzfrage betroffen. Als Einzelner gewinnt oder verliert er in der Entscheidung sich selbst, indem er nicht umhin kann, zu den sich ihm aufdrängenden Möglichkeiten der Lebenserfüllung ja oder nein zu sagen. Der Einzelne existiert demnach im Rampenlichte einer »Existenzerhellung«, das ihm unmöglich macht zu verkennen, daß die Existenzfrage in Tat und Wahrheit ihn selbst angeht und ihm nicht erlaubt, in die Kollektivität oder in den überwältigenden Gang der Geschichte auszuweichen. Der Einzelne darf sidi mit einem gewissen Recht sagen, daß es »auf ihn ankommt« und daß er für seine Entscheidung einen Anspruch auf unermeßliche Gewichtigkeit erheben kann. - Hat nicht das Bewußtsein einer Autonomie des Menschen auch im Wissen um eine letzte Relevanz seines Tuns und Lassens eine Wurzel? - Sie volo, sie jubeo!

In immer neuem Ansturm gegen den Olymp versucht der Einzelne die Bindungen geheiligter Tradition und ehrwürdiger Lebensordnungen von sich abzuwerfen, indem er in irgendwelchen zwischen Himmel und Erde schwebenden Idolen die Erfüllung seiner Freiheit zu erkennen meint. Eben diese Extravaganz seiner Wahlfreiheit, die ihn zum Ergreifen eines höchst ungemeinen, von Wetterleuchten erhellten Lebens führt, wird dem Einzelnen Anlaß genug geben, sich als autonom zu verstehen. Hat er seine Selbstherrlichkeit etwa

nicht deutlich genug zu erkennen gegeben? Je weitere Horizonte sich dem seine Existenz entwerfenden Menschen erschließen, je exquisiter, je ausgefallener die Möglichkeiten sind, nach denen er ausgreift, desto mehr findet er Gelegenheit, sich im Bewußtsein seiner Autonomie zu bestärken. Denn er meint mit diesen Möglichkeiten eben die untergründigen, die gefährlichen Regionen des Daseins zu seiner freien Verfügung zu haben. - In den neueren und neuesten Zeiten hat diese Manifestation der Autonomie im großen, außerordentlichen Lebensentwurfe den rationalen Charakter der »Unternehmung« gewonnen. Das Auftreten der wirtschaftlichen Unternehmung hat, wie man weiß, dem Bilde der menschlichen Existenz und Koexistenz eine völlig neue Gestalt gegeben. Und wenn sich jemand zur Frage versteigen sollte, wer es nun eigentlich ist, der dem Bilde der neuzeitlichen Kultur sein Gepräge gegeben hat, dann kann zunächst gewiß nur auf den Menschen der letzten Jahrhunderte, als auf den Vollbringer von so ungeheuren individuellen und kollektiven Unternehmungsleistungen, hingewiesen werden. Hat der moderne Mensch nicht auch im Schaffen der technischen und ökonomischen Apparatur seiner Existenz seine Autonomie unter Beweis gestellt, und dies in dem Sinne, daß er sich die Welt in weitem Maße verfügbar gemacht hat?

Alle Expansion menschlicher Existenz mutet nach ihrem ersten Aspekte an als eine neue übersteigerung menschlicher Kräfte und Verfügungsmöglichkeiten. Allein wir wissen aus überlieferung und gegenwärtiger Einsicht, daß gerade im Hinblick auf sie auch eine ganz andere Weise der Auslegung in Frage kommt. Das frühe Altertum meinte im expansiven Gebaren des Menschen ein Erleiden der Wirkung mythischer Mächte wahrzunehmen, vielleicht das Betroffenwerden von einer Betörung und Verblendung, die die Gottheit über ihn verhängt hatte. Wo eine aufgeklärte Gesinnung das Aufsteigen menschlicher Selbstherrlichkeit ins Riesenhafte zu erblicken meint, da sieht der Mythus einen Menschen, der von höheren Gewalten in Anspruch genommen wird. Weit entfernt, daß die Tiefen des Weltseins ihm zur Verfügung stünden, ist er vielmehr ihnen verfügbar geworden. In diesem Betroffensein ist er aber nichts weniger als autonom. Es ist merkwürdig, daß gerade die gewaltigsten Ausschreitungen des Menschen ebensogut als Symptome seines Preisgegebenseins wie als Manifestationen seiner selbstherrlichen Allgewalt ausgelegt werden können. Existiert der Mensch in aktiver oder in passiver Existenz? Kann etwa auch seine höchste Aktivität als ein Erleiden ausgelegt werden? Dann wäre es freilich um seine Autonomie geschehen.

Was endlich die Welt des modernen technisdi-wirtsdiafllidien Betriebes angeht, so kann man sie auch mit ganz andern Augen ansehen, als daß in ihr eine Manifestation frei sich entfaltender, autonomer Menschlichkeit erkannt würde. Wie steht es denn mit den Anfängen unseres industriellen Zeitalters? Mehr und mehr Menschen wurden in Beschlag genommen von der faszinierenden Sicht unabsehbarer Möglichkeiten zivilisatorischer Verbesserung und Bereicherung der Lebenshaltung, deren Ergreifen das Glück erfolgreichen Erwerbes und damit den Ausblick auf steigenden Wohlstand in sich schloß. Solehe Vision eines unbegrenzten Neulandes menschlicher Lebenserfüllung, die der Enge kleinbürgerlicher Verhältnisse ein Ende setzte und ein Ausschreiten in größerem Schritte zu versprechen schien - sie bemächtigte sich der Menschen jener Generationen, indem mit der Unwider-

stehlichkeit fast numinoser Gewalten eine Macht über sie hereinkam, der zu widerstehen sie nicht in der Lage waren. Durch dieses Ergriffenwerden von einer Fülle von Attraktionen des »Fortschritts« wurde die enorme Tatkraft und Intelligenz des technisch-wirtschaftlichen Zeitalters auf den Plan gerufen. Und wie in einen Strudel wurden mehr und mehr Schichten der menschlichen Gesellschaft in diese Bewegung hineingerissen - die Schichten der »arbeitenden« Menschen, die bei ihrer Form der Existenz freilich kaum mehr zu ahnen vermochten, daß bei diesem ganzen Prozeß die Autonomie der frei gestaltenden, schöpferischen Persönlichkeit im Hintergrunde stehen könnte.

Bietet der zivilisatorische Betrieb unserer Gegenwart eher den Aspekt der Autonomie oder der Heteronomie, der Freiheit oder der Notwendigkeit? Wir vermöchten es nicht zu sagen. An einem ist jedenfalls nicht zu zweifeln: Es liegt nicht in unserm Belieben, uns von diesem Betriebe, wie wenn nichts geschehen wäre, abzuwenden, um zu den Verhältnissen der Urgroßväterzeit unsere Zuflucht zu nehmen. Das Werk der modernen Zivilisation ist stärker als das Gutdünken der an ihm beteiligten Menschen. Sie finden sich vor in einer Zwangsläufigkeit, die kein Entrinnen erlaubt. Auf ein Durchhalten des technisch-wirtschaftliehen Betriebes sind wir in unserer materiellen Existenz angewiesen. Sein Zusammenbruch würde Millionen und Millionen, wohl der überwältigenden Mehrheit der Bevölkerung der Kulturländer, die Basis dieser Existenz entziehen. – Es ist nicht einzusehen, was unter diesen Umständen von der vielberufenen »Selbstherrlichkeit des modernen Menschen« übrigbleibt. Er muß den Betrieb mitbetreiben oder zugrunde gehen.

Wir wollen übrigens mit dem Gesagten keineswegs einem geschichtsphilosophischen Determinismus das Wort reden. Wenn sich im Hinblick auf die menschliche Existenz die beiden Aspekte der Freiheit und der Notwendigkeit gegenüberstehen, dann entscheiden wir uns nicht zu demjenigen einer fatalistischen Zwangsläufigkeit. Wir halten dafür, daß weder Freiheit noch Notwendigkeit, begriffen in einer geläufigen Bedeutung, dem Probleme der Existenz gerecht werden. Allein es ist hier nicht am Platze, uns in diese Frage zu vertiefen. Uns kam es darauf an, nachzuweisen, daß es uns schwerfällt, mit dem Begriffe der Autonomie einen haltbaren Sinn zu verknüpfen, ihn auf Realitäten menschlichen Seins zu beziehen, die nicht fast mit besserem Rechte als Auswirkungen einer heteronomen Wirkung verstanden werden können.

Wenn uns so die Autonomie aus einer ansprechenden, zündenden Parole humanistischen Selbstverständnisses zu einer Verlegenheit geworden ist, dann steht uns offenbar nur noch ein einziger Rekurs offen: derjenige auf den Klassiker des Autonomiegedankens, Immanuel Kant. Mit allem von uns erforderten Respekte beziehen wir uns endlich zurück auf seine weit ausblickende eindrucksvolle Lehre von der Autonomie der theoretischen und der praktischen Vernunft, in der die Autonomie der menschlichen Persönlichkeit ihre Begründung findet.

Was bedeutet Autonomie bei Kant? Wenn wir davon ausgehen dürfen, daß unter Autonomie so etwas wie die Eigengesetzlichkeit menschlicher Existenz zu verstehen sei, dann wird uns zunächst auffallen, daß in den Explikationen der »Kritik der praktischen Vernunft« die konkrete, geschichtliche Existenz des Menschen nur in schattenhaften Umrissen sichtbar wird. Diese Kritik setzt uns sozusagen außerstande, einer irgendwie bild-

haften, konkreten Gestalt des Menschen ansichtig zu werden. Was bleibt aber vom Menschen übrig, wenn er alle anschauliche Existenz eingebüßt hat? - Die Vernunftkritik Kants stellt eine derart radikale Rückfrage nach den letzten Voraussetzungen menschlicher Existenz, daß sie genötigt ist, gleichsam über den Menschen hinauszufragen, um diejenigen völlig unsichtbaren und nicht mehr konkret-realen Quellpunkte aufzudecken, die als »Ursprung« seiner Existenz einzig und allein in Frage kommen können. Diese Entfernung vom konkreten Menschen geschieht aber nicht im Interesse der Ausschweifung in irgendwelche »extramundana«. Wer in das Wesen »transzendentaler Begründung« je einen gewissen Einblick hat, der weiß, daß das »Transzendentale« zwar radikal anderer Ordnung ist, als was durch es begründet wird, daß aber in ihm Sinn und Sein der so begründeten Wirklichkeit in uaüberholbarer Weise erkennbar werden soll. - Auch hier müssen wir uns aber weitere Expirkationen versagen und uns auf die Bedeutung der Autonomie konzentrieren.

Es gibt in der praktischen Philosophie eine Mehrheit von transzendentalen Prinzipien, von denen der Problembereich der praktischen Vernunfl: gleichsam seine Begrenzung erfährt. Transzendentale Voraussetzung der menschlichen Existenz ist die» Vernunfl:« in ihrer praktisch-existentiellen Bedeutung. Je nach dem Aspekte, in dem dieses Transzendentale gesehen wird, bedeutet es Imperativ, Gesetz, reiner Wille, transzendentales Ich, Idee der freien Persönlichkeit, Reich der intelligiblen, absoluten Zwecke - Prinzipien, die einer eindeutig transzendierenden Ordnung von Sinn und Sein zugehören. Der »Mensch« figuriert nicht unter diesen Transzendentalien. Von ihm handelte Kant in seinen anthropologischen Vorlesungen. Wir können aus ihnen ersehen, daß er sich einem Interesse an den naheliegenden menschlichen Dingen nicht verschloß. In der Vernunfl:kritik dagegen geht es nicht eigentlich um den Menschen, sondern um jene transzendierenden Voraussetzungen, von denen her alles Sein des Menschen letztgiltig zu verstehen ist. Kant transzendiert in seiner Kritik das geschichtlich-konkrete Sein des Menschen, aber im Sinne des Transzendentalen, der allein - im Unterschiede zu aller metaphysischen Vergeistigung - ein verstehendes Zurückkommen auf dieses Sein erlaubt.

Was ergibt sich nun aber aus dieser Darlegung für das Prinzip der Autonomie, wie es von Kant geltend gemacht wird? - Wir meinen uns hier in einer sehr einfachen Weise aussprechen zu dürfen, nämlich dahin, daß es gar nicht »der Mensdi« ist, der von Kant als autonom erklärt wird. »Den Menschen« können wir uns gewiß nicht ohne Sein in der Zeit, nicht abstrahiert von geschichtlicher Existenz denken. Dieser Mensch der Geschichte ist es aber sicher nicht, der nach Kant als ein sich selbst das Gesetz gebendes Subjekt auf den Plan treten darf. Kommt doch für Kant eine gesdiichtsphilosophische übersteigerung des Menschen zum »Ceiste- der Geschichte noch nicht in Frage. Darum ist für ihn »gesetzgebend« im Grunde nicht »der Mensch«, sondern die transzendental verstandene Vernunfl:. Also nicht die »menschliche Vernunfl«! Mag diese Prädikation der »Vernunfl:« durch das »Menschliche- auch bis an das Ende der Zeiten gedankenlos wiederholt werden, so bleibt es doch nötig zu erinnern, daß sie von der Philosophie nicht anerkannt werden darf. Die Vernunfl: ist nicht eine Funktion des Menschen, sondern die transzendentale Voraussetzung seiner Existenz. Wir möchten davon absehen, den Menschen - wie es uns von den Zeitgenossen nahegelegt wird - durch »Existenz- als solche zu bestimmen. Im Sinne der Alten

anerkennen wir» VernunA:« als konstituierendes Prinzip dieser Existenz. Mit dieser Rückbeziehung auf» Vernunfl« soll über den Menschen gewiß nicht ein letztes Wort gesprochen sein. Doch ist es u. E. Sache der Philosophie, an dieser wesentlichen Stelle von Kant nicht abzuweichen und mit ihm die "Kritik der Vernunfl« – der theoretischen wie der existentiellen VernunA: – zu vollziehen. Der Theologie stellen sich andere Aufgaben. Der Philosophie liegt es ob, den Begriff der Existenz zu durchdenken. Diese ihre Bestimmung wird sie in Bälde nicht mehr in einer ontologischen Deskription der Existenz erfüllen können. Mit einer »Ontohistorie« wird die Philosophie dem Probleme der Existenz nicht gerecht. Wir bekennen uns hier zu der keineswegs obsolet gewordenen philosophischen Tradition, sofern ihr eine unbedingte Priorität des »Logos« vor der geschichtlichen Existenz des Menschen zu entnehmen ist.

Diese VernunA:, die expliziert wird als transzendentales Ich, als intelligible Persönlichkeit, und die in diesen Explikationen in der transzendierenden Ordnung der »Idee« verharrt – sie ist nie und nimmer eins mit dem Menschen. Wenn es darum geht, wer denn am Ende als Gesetzgeber auf den Plan tritt, dann können wir uns nur so aussprechen: Nicht gibt der Mensch der VernunA: das Gesetz, sondern der Mensch empfängt es von der transzendentalen Transzendenz der VernunA:, in der die Transzendenz seines Ich und seiner Persönlichkeit beschlossen ist - eine Transzendenz, die keineswegs zur philosophischen Bestätigung der Selbstherrlichkeit des Menschen, sondern gerade umgekehrt zum Prinzipe ihrer Kritik werden muß.

Zu welchem Ergebnis werden wir nun aber gelangen, wenn wir Kants Prinzip der Vernunflautonomie mit dem Gegenprinzipe der »Theonomie« konfrontieren? - Theonomie verweist uns auf den Begriff einer Gesetzgebung, nach dessen Bedeutung Gott als das gesetzgebende Subjekt vorausgesetzt und anerkannt wird. Wie verhält er sich zu dem eben umrissenen, im Sinne Kants verstandenen Begriffe der Autonomie? - Hier wie dort begegnet uns die Rückbeziehung der menschlichen Existenz auf eine transzendierende Norm, in der die Existenz ihre Krisis findet. Doch kann uns der Unterschied nicht verborgen bleiben. Es liegt am Tage, daß das philosophische Vernunftprinzip etwas anderes ist als der Gott des christlichen Glaubens. Darüber brauchen wir uns nicht zu verbreiten. Allein schon eine vorläufige, unvoreingenommene Einsicht in die Problemlage wird uns davon überzeugen, daß nicht hier der entscheidende Gegensatz liegt. Wenn das christliche Denken von der Autonomie zur Theonomie zurückruA:, dann meint es etwas anderes: Es will den selbstherrlichen Menschen zur Bindung an den Willen Gottes führen. Der Unterschied von Kants Vernunftautonomie und der Glaubensaussage vom Gehorsam gegenüber dem Gebote Gottes liegt demgegenüber auf einer ganz andern Ebene. Er weist zurück auf den unverwischbaren Unterschied zwischen einem zeit- und geschichtsfernen ethischen Rationalismus und der Offenbarung des Willens Gottes in der Geschichte, von der die menschliche Existenz unmittelbar verpflichtet wird. Hier tritt beiläufig das große Problem der Beziehung der Philosophie als solcher zur Glaubensaussage in Sicht. Wir müssen es uns versagen, auf die altbekannte. zwischen Vernunft und Glaube bestehende Dialektik einzugehen. Nur eines darf sich der Philosoph nun bald einmal verbieten: Daß der Gegensatz von selbstherrlicher Autonomie und Theonomie zu demjenigen von Philosophie und

Theologie in Beziehung gesetzt wird. Dies wäre Sache einer völlig ungeschützten Simplifikation, die einem ernsthaften Nachdenken nicht angemessen ist.

Von einem hellsichtigen Kritiker wie Nietzache wurde Kant als ein noch immer metaphysisch gebundener Denker, der sich der Tradition einer theozentrischen Philosophie nicht entschlagen konnte, angesehen. Und die Kantforschung hat seither auf seine Verwurzelung in der metaphysischen überlieferung immer größeres Gewicht gelegt. Es besteht kein Zweifel, daß Kants Vernunftkritik von dorther einen sehr wesentlichen Aspekt gewinnen kann. Eine Sicht aus sehr weiter und freier Distanz gestattet uns vielleicht folgende Auffassung: Die Vernunftkritik ist die Projektion der theozentrisdi orientierten Philosophie der Vorzeit auf die Ebene einer Vernunftphilosophie, die sich zwar in anderer Formulierung der Prinzipien, aber nicht in einer totalen Veränderung der Grundorientierungen ausspricht. In Kanrs Lehre von der Autonomie der Vernunft erkennen wir so etwas wie die Projektion der überlieferten Lehre von der Vernunft und dem Willen Gottes, wie sie sich auf einer freilich veränderten Ebene des philosophischen Gedankens widerspiegelt. Diese Veränderung des Gesichtsfeldes ist gewichtig genug. Doch bietet sie für eines nicht die Grundlage: für eine absolute, undialektische Entgegensetzung von Vernunftautonomie und Theonomie. Sie schließen einander nicht aus.

Wir haben heute jene Problemlage früherer Zeiten überwunden, in der der Kantianer sich gegen die Heteronomie einer theologischen Bedeutung des »Gesetzes« meinte auflehnen zu müssen, während sich andrerseits der Theologe gegen eine Selbstherrlichkeit der philosophischen Vernunft Zur Wehr setzte. Diese Feststellung machen wir aber nicht im selbstzufriedenen Bewußtsein, eine glückliche Synthese gewonnen zu haben. Nur sind wir der Meinung, daß nicht an dieser Stelle, an der Theologen und Philosophen in Konflikt zu geraten pflegten, der eigentliche Brennpunkt des uns gestellten Problemes liegt. Indem es keineswegs unser Anliegen ist, eine Entschärfung dieser ganzen Problematik zu vollziehen, dürfen wir doch darauf hinweisen, daß sich der Punkt der brennenden Frage an eine andere Stelle verlagert hat.

Vernunftautonomie und Theonomie weisen zwar nicht auf zwei Instanzen zurück, die zueinander im Verhältnis einer einfachen Konkurrenz stehen. Und doch können diese beiden Prinzipien als die Exponenten von zwei gar sehr unterschiedenen Möglichkeiten der Auslegung menschlicher Existenz angesehen werden. – Hinter der Berufung auf Vernunftautonomie steht jene spezifisch »idealistisdie« Ausprägung der Humanität, mit der wir uns bereits ein Stück weit auseinandergesetzt haben. Unsere Diagnose kann nun aber noch eine gewisse Präzision erfahren. - Das idealistische Lebensbewußtsein ist gekennzeichnet durch eine Art von Hochgefühl, das bei christlichen Voraussetzungen nicht auftreten kann. Worin ist dieses Hochgefühl begründet? Offenbar in der mehr oder weniger latenten überzeugung, daß sich unsere humane Existenz einer gewissen Affinität mit der transzendierenden Ordnung der »Idee« zu erfreuen habe. Wir kennen von plato her den Gedanken eines »Ahnlichwerdens mit Gott«, dessen wir in der Erkenntnis der Idee teilhaftig werden. Und »Gott« stellt sich dem philosophischen Idealismus in der Wahrheit, in der Güte und im Schönen dar. Die diesem Lebensbewußtsein innewohnende Auffassung von der Möglichkeit einer Entrückung der humanen Existenz in die Idealität weist aber

auf Voraussetzungen zurück, die in aller, auch in der besten Humanität tief verwurzelt sind. Wir haben hier Anlaß zu einer abschließenden Besinnung.

Das idealistische Lebensbewußtsein, das wir hier im Auge haben und das auch in Kants Lehre von der Vernunftautonomie einen Rückhalt finden könnte, findet seine Genugtuung in der Wahrnehmung einer qualitativ eminenten »essentiellen« Bestimmtheit der menschlichen Existenz. Essentiell heißt soviel wie wesenhaft. Dieser Ausdruck weist zurück auf die im Gegensatze zur Existenz stehende »Essentia« des Mittelalters, und von da auf Aristoteles, Die *Essenz* einer Sache liegt in ihrem *Wesen,* in dem, was sie im tiefsten Grunde ihres Seins *ist. Was* sie ist, bedeutet etwas radikal anderes als *daß* sie ist. Darin, *daß* sie ist, wird ihre Existenz ausgesprochen. - Unter der Existenz verstehen wir freilich heute nicht mehr bloß das Vorhandensein einer Sache, sondern das Sein des Menschen. Die so verstandene Existenz existiert in essentieller Bestimmung. Sie kann ausgelegt werden in Begriffen, in denen begriffen wird, *was* sie ist und *was* sie sein soll. - So steht denn auch das Sein des Menschen im Zeichen der Polarität von Essenz und Existenz. In seinem Existieren wird die Wirklichkeit des Menschen als solche ausgesagt. Diese Wirklichkeit *bedeutet* aber etwas; sie ist insofern nicht *sinnlose* Wirklichkeit. In ihrer Bedeutung tritt zutage, *was* sie ist. In ihr wird der Sinn der menschlichen Existenz erkennbar.

Das idealistische Verständnis der Existenz findet seine Genugtuung darin, daß sich in der essentiellen Bestimmung der Lebensinhalte die Autonomie der Vernunft auswirken darf. Der philosophische Idealismus sieht die Auszeichnung der menschlichen Existenz in der eminenten Bedeutung dessen, worin sie existiert. Und er darf sich der Zuversicht hingeben, daß diese Existenz im »Wahren, Guten und Schönen« existiert, jedenfalls nicht ohne Affinität mit diesen Ideen, in denen die denkbar höchste Möglichkeit essentieller Bestimmung der Existenz beschlossen ist. – Von Plato und besonders vom Neuplatonismus ist uns ein bestimmter Typus existentieller Bewegtheit als bezeichnend für die Lage des Menschen vor Augen gestellt worden: im Gedanken des Aufstiegs der Seele aus den Niederungen sinnlicher Verhaftung zu den Regionen eidetischer Serenität. Dieser stufenweise Aufstieg vollzieht sich in der fortschreitenden Läuterung und Vertiefung des essentiellen Sinnes unserer Existenz, in der denkbar großen Annäherung ihrer Bedeutung an die Reinheit der Idee. Für den genuinen Platoniker stellt sich das Lebensproblem als die Frage der Assimilierung des essentiellen Bedeutungsgehaltes der menschlichen Existenz an die Idee. Von daher dürfen wir uns aber auch jene Gehobenheit des Selbstverständnisses, wie sie dem deutschen Idealismus eigen ist, einsichtig machen. Daß die menschliche Persönlichkeit in der ideellen Bestimmtheit ihrer Lebenserfüllung gehoben und geläutert wird - darin scheint sich überhaupt die Lebensfrage zu erschöpfen.

Es ist nun dem Leser dieser Abhandlung wohl nicht unbekannt, daß die Existenzphilosophie von Jean-Paul Sartre im Hinblick auf Essenz und Existenz des Seins des Menschen eine Lehre vorträgt, die eine allem Platonismus gerade diagonal entgegengesetzte Position verteidigt. Die essentielle Bestimmtheit der menschlichen Wirklichkeit wird in gewalttätiger Abstraktion sozusagen ausgeschaltet. Sie wird in dieser scharf analytisch durchgeführten Explikation des Seins des Menschen unwesentlich und verblaßt ins Schattenhafte. Es bleibt übrig eine Existenz, die aller essentiellen Bestimmung bar ist, indem sie die

Reduktion auf ihr reines Existieren erfahren hat. Nicht daß sie nicht ihrerseits zum Schauplatz einer ansehnlichen Problematik würde! Vom Probleme des »Bewußtseins« wird sie angeregt. Doch dies hindert nicht, daß bei Sartre die Existenz kahl und entlaubt dasteht, wie ein Baum, wenn ein Orkan über die Landschaft hingegangen ist. Alle »Bedeutung« ist ihr in Verlust geraten.

Mit diesem Existentialismus können wir nicht einiggehen. Das Moment des Essentiellen läßt sichdurch keine Zuspitzung der Existenzfrage auf die pure Aktualisierung der Existenz als solche aus dem Wege räumen. Wir existieren in so und so bestimmter Aktualisierung unserer Existenz. Doch dürfen wir uns nicht einfallen lassen, diesem Gegenschlag gegen den Platonismus alles Interesse zu entziehen. Wir haben bereits darauf hingewiesen, daß die Existenzphilosophie den »Einzelnen« in erschreckender Nachdrücklichkeit zur Geltung bringt. Nun wird aber erst dort der Einzelne in der dunklen Fragwürdigkeit seines Existierens völlig erkennbar, wo er im Gegenüber mit dem andern Einzelnen auf den Plan tritt. Diese Konfrontation des Einen mit dem Andern, des Ich mit dem Du, wird aber bei Sartre zum Gegenstande einer eindringlichen Analytik, der wir eine gewisse Bewunderung nicht versagen können. Diese Analyse läßt es sich einen größern Aufwand an eindringlicher Bemühung kosten als jene andern Formen der Existenzphilosophie, die das Problem des »Andern« mit den Stichworten des »Mit-Seins« oder der »Kommunikation« meinen bestreiten zu können. Wir glauben zu erkennen, daß an dieser Stelle Sartre einen existentiellen Sachverhalt mit einer Schärfe der Sicht wahrnimmt, in der er von keinem andern wahrgenommen worden ist. Wir meinen in dem, was nun zur Sprache kommt, einen Höhepunkt seiner existenzphilosophischen Doktrin zu erblicken. Zwar sind wir weit entfernt, diesem Philosophen zu verfallen. Doch hat auch das christliche Denken bei ihm etwas zu lernen.

Im Zusammenhange der Erörterung der Existenz des Andern macht Sartre den Versuch, dem Persönlichkeitsbegriffe Kants gerecht zu werden. Wobei er von der Voraussetzung ausgeht, daß der Andere mir grundsätzlich unfaßbar ist! »Er entflieht mir, wenn ich ihn suche, und er besitzt mich, wenn ich ihn fliehe.« Wenn ich nach den Vorschriften der kantischen Moral handeln wollte, dann müßte ich mir die unbedingte Freiheit des Andern zum Ziele setzen. Um aber diese Freiheit zu realisieren, müßte ich den Andern als Objekt gebrauchen und zum Mittel machen. - Sartre will offenbar sagen: Wenn ich mit Kant den Andern in seiner Freiheit anerkennen und seine Freiheit mir zum Ziele setzen will, dann ereignet sich in dieser praktischen Anerkennung seiner Persönlichkeit folgendes: Der Andere wird bei dieser meiner Zielsetzung in *meine* Zweckzusammenhänge eingeordnet. Indem ich seine Freiheit zum Zwecke *meines* Tuns mache, mache ich ihn zum Mittel *meines* Tuns. Indem der Andere so in *meine* Zweckserzurig eingeht, verliert er eben die freie Persönlichkeit, die ich mit meinem Tun anerkennen will. So ist *mein* Tun, eben indem es meines ist und nicht das des Andern, von vornherein ein Moment der Destruktion der Freiheit des Andern, auch wenn es sich gerade auf diese Freiheit auszurichten meint. - Sartre glaubt auch in den uneigennützigsten Haltungen einen »Zwang zur Freiheit« zu erkennen. »Wenn ich tröste, wenn ich stärke, dann geschieht es, um die Freiheit des Andern von den Befürchtungen und den Schmerzen, die sie verdunkeln, zu befreien. Aber der Trost oder der

stärkende Beweisgrund ist die Ausbildung eines Systems von Mitteln, bestimmt zu dem Zwecke, auf den Andern einzuwirken und ihn folglich seinerseits wie eine nutzbringende Sache in das System einzufügen.s – Von hier eröffnet sich Sartre die Perspektive, daß die Erziehung - auch eine freie Erziehung - das Kind seiner Freiheit beraubt. Zu dieser Freiheitsberaubung schlägt eine freie Erziehung den Weg ein, daß sie Prinzipien und Werte auswählt, in deren Namen das Kind behandelt werden soll. Ein Kind mit überredung und Milde behandeln, bedeutet nicht weniger es zwingen. »So ist denn die Achtung vor der Freiheit des Andern ein leeres Wort. Wenn wir uns auch vornehmen könnten, diese Freiheit zu respektieren, so wäre doch jede Haltung, die wir gegenüber dem Andern annehmen würden, eine Beraubung dieser Freiheit, die zu respektieren wir behaupten würden.« - Dieser Lage in der Beziehung zum Andern können wir uns aber in keiner Weise entziehen. Wir existieren ursprünglich in der Situation, daß der Andere da ist, und daß ich in Beziehung zu ihm »zuviel« bin. - Sartre versäumt nicht, diese Existen'zlage zu dem »peccatum originale- in Beziehung zu bringen. Die »ursprüngliche Sünde« besteht eben darin, daß ich mit meiner Existenz dem Andern gegenüberstehe. Alle meine Beziehungen zu ihm stehen im Zeichen dieser Schuldhafligkeitt. – Es macht also keinen grundsätzlichen Unterschied aus, ob ich mein Handeln auf die Persönlichkeit des Andern ausrichte oder nicht. Wie überhaupt diese Ausrichtung, mag sie so sein oder anders, mag sie auf edle oder gemeine Ziele gerichtet sein, keine Rolle spielt! Entscheidend ist, daß es *meine* Handlung ist, die sich ausrichtet, und daß der Andere irgendwie »behandelt- wird. Wenn das erste *meine* Freiheit manifest werden läßt, dann bedeutet das zweite unvermeidlich die Beraubung der Freiheit des Andern, Diese Freiheit des Andern praktisch anzuerkennen bin ich von vornherein nicht in der Lage. Wie denn *meine* Handlung nur eine in einem differenzierten Sinne »selbstsüchtige« Handlung sein kann! Alles dreht sich bei Sartre darum, daß ich es bin, der handelt, und daß es der Andere ist, der behandelt wird. Die qualitative Bestimmtheit der Handlung, die sonst für die Ethik im Mittelpunkte des Interesses steht, hat für das Problem der Gemeinschaft überhaupt keine ernsthafte Bedeutung. Die Frage»Was sollen wir tun?« wird sinnlos.

Relevant sind hier nicht die qualitativen Unterschiede der Erfüllung der Existenz. Gewichtig wird vielmehr die scheinbar rein formale Unterscheidung der Bezogenheit der Existenzinhalte auf dieses oder jenes individuelle Ich. In der Bezogenheit auf »mein« oder »dein- oder »sein- Ich liegen edle und gemeine Aktualisierungen der Existenz auf einer und derselben Linie. Was hier als »Selbstsudit« sichtbar wird, beschränkt sich nicht auf die Befriedigung massiver Begierden. Solche Selbstsucht ist auch dort auf dem Plane, wo einer im großen Stile »das Gute« tun will. »Existieren- bedeutet auch im besten Falle ein Heraustreten des individuellen Ich in immer neue Verwirklichung seines Seins. In diesem Heraustreten schaffi sich das Ich einen Lebensraum; es setzt sich durch mit seinen guten oder seinen weniger guten Intentionen. Ein öffentlicher Wohltäter von großem Formate, der seine Mittel »selbstlos dem Gemeinwohl zur Verfügung stellt«, existiert in unverkennbarer innerer Verwandtschaft mit dem Großunternehmer, dessen expansive Tätigkeit freilich in einer andern Zweckbestimmung steht.

1.]. *P. Sartre:* L'être et le neant, 5. éd. Bibliorheque des Idees, p. 479-481.

Wir bekennen uns nicht zu Sartre. Was er im Hinblick auf die Ich-Du-Beziehung zu bieten hat, erfaßt die Existenzlage nicht in der Mehrheit ihrer Dimensionen, sondern in einer abstrahierenden Vereinfachung ihres Aspektes. Doch ist in der angeführten Analyse etwas Wahres beschlossen. Die Existenzfrage fällt nicht zusammen mit der Frage nach der Höhenlage dessen, worin sie ihren Inhalt gewinnt. Das »Existieren« als solches, dieses durchaus kontingente, jedem maßgebenden Begriffe unzugängliche Hervortreten in die geschichtliche Wirklichkeit des Menschen - es muß gerade von einer evangelischen Ethik bewußt und nachdrücklich mit in Rechnung gezogen werden. - Wenn Sartre in der idealistischen Sorge für die Freiheit des Mitmenschen eine Fragwürdigkeit entdeckt, dann »ist etwas daran«, In der Tat vollzieht der diese Freiheit Besorgende unvermeidlich in seinem Vorgehen eine Steigerung seiner eigenen Existenz. Auf seiner Seite liegt die Initiative. Er ist vor dem Andern in der überlegenheit seines Gebarens offenkundig im Vorsprung. Diese überlegenheit ergibt sich aber nicht nur aus einer höheren sittlichen Qualität seiner Intentionen; sie gewinnt dadurch eine sehr menschliche Färbung, daß er in dieser mitmenschlichen Beziehung die Führung hat. Auf seiner Seite liegt das »Handeln«, während der Andere sich in die Stellung dessen versetzt sieht, der »behandelt wird«, Dieses »Behandeltwerden« zeitigt auch im besten Falle im Andern ein mehr oder weniger verborgenes »Ressentiment«. – Auch darin werden wir Sartre rechtgeben, wenn er in aller Erziehung eine Konkurrenz von handelnder und behandelter Existenz wahrnimmt. Ist doch der Erzieher der Prototyp des sich »mit heiligem Rechte- durchsetzenden, des aus höherer Berufung imponierenden, dem Andern sich auferlegenden Menschen. Ein Moment der Auflehnung auf seiten des Andern liegt darum im Wesen der Sache.

Im Querschnitt zu den humanen Bewertungen, die sich auf die »Rangordnung- der Menschen beziehen, huldigen säkulare und christliche Leute einem Idole, von dem sowohl Gutes wie Böses ausgehen kann: demjenigen der »starken Persönlichkeit«. Woher kommt doch diese eigenartige Indulgenz gegenüber dem Unterschied von Gut und Böse, die auch bei durchaus »anständiger- Gesinnung zu einer kaum verhüllten Bewunderung solcher Stärke ausschlagen kann? Die starke Persönlichkeit braucht gewiß nicht im gemeinen Sinne »selbstsüchtig« zu sein. Wenn es aber in ihrem Wesen liegt, sich nach einer bestimmten Seite hin kraftvoll auszuleben – wie könnte es dann zu vermeiden sein, daß diese Kraft ihrem Selbst dienstbar wird, diesem Selbst, das die Möglichkeiten der Existenz kraftvoll an sich reißt und sich eben damit in ein helles Licht stellt? Die allgemeine, durchgehende Reverenz vor der starken Persönlichkeit, deren paradoxer Charakter uns immerhin nicht entgehen sollte, bedeutet eine Anerkennung dessen, was am Ende die Voraussetzung aller essentiellen Auszeichnung des Menschen ist: der Existenz als solcher, die in die essentielle Bestimmung eingeht. Von einem ethischen Platonismus übersehen und verkannt, tritt sie wie durch eine Hintertür wieder in die Erscheinung, um ihr Gewicht geltend zu machen.

Es ist nun aber ein zweiter Schritt, wenn das Existieren der Existenz in dem, was es uns zu sagen hat, nicht nur wahrgenommen, sondern auch sanktioniert wird. Solche Sanktion ist, wie man weiß, eine der Versuchungen unserer Zeit. Daß jemand »sich durchzusetzen weiß«, darin liegt für das allgemeine Bewußtsein die Krone menschlicher Bemühung.

Die Welt ist beherrscht von einer Idolatrie der Anbetung des Erfolges. Und hier tritt denn in unheimlichem Glanze eine Autonomie des Menschen in die Erscheinung, die dem christlichen Denken nur als eine Herausforderung des radikal Bösen gegenwärtig sein kann. Erst hier begegnet uns eindeutig das, was wir mit dem Stigma einer »Auflehnung des Menschen gegen Gott« behaften müssen - den Vollzug der Apotheose der menschlichen Existenz, die sich in der Aktualisierung ihres Existierens zu bestätigen, zu beglaubigen und wenn möglich mit dem Nimbus des Dämonischen und Göttlichen zu umkleiden sucht. Wo die Autonomie des Menschen bedeutet, daß er an seinem Dasein und der Steigerung seiner Möglichkeiten eine letzte Genugtuung findet, da ist sie allerdings zum Wahrzeichen des Abfalls geworden.

Sartres Analyse der Ich-Du-Beziehung ist geeignet, uns von gewissen Illusionen zu befreien. Auch in christlichen Kreisen unterschätzt man das Problem einer »sozialen« Existenz. Zur »Gemeinschaft« gelangen wir gewiß nicht leichten Schrittes, geleitet von der löblichen Intention, uns dem Mitmenschen zuzuwenden. Wir werden darauf aufmerksam gemacht, daß es auch im besten Falle zu einer Gemeinschaft nur durch eine Koexistenz von Existierenden kommen wird, von denen ein jeder nicht umhin kann, die Linie seiner eigenen Existenz weiter zu verfolgen, unbeschadet aller Dignität seiner Zielsetzungen! »Er- ist es unweigerlich, der sich so und so verhält, der fühlt, der liebt, der will, der handelt. In allen diesen Möglichkeiten kann er nicht umhin, in bestimmtem Sinne »egozentrisdi- zu existieren, auch wenn er an »Hingabe« das Äußerste an den Tag legen sollte. Der Schatten seiner Ichbezogenheit wird ihn auch auf den Höhenwegen seiner Existenz begleiten.

Für den christlichen Glauben ist die Existenz des Menschen eine Schöpfung Gottes und gehört zu dem, was von Gott »gut« geschaffen worden ist. Wenn auf der andern Seite Sartre in der Existenz des Einen in seiner Beziehung zum Andern ein Moment der Schuldhaftigkeit und einen Zusammenhang mit der Erbsünde wahrnimmt, dann liegt darin ohne Zweifel die Nachwirkung einer geschärften christlichen Gewissenhaftigkeit. - Der Einzelne ist nichts weniger als autonom im Sinne Kants. Und wenn er in dem Sinne autonom sein will, daß er sich eben in seiner Vereinzelung zu einem Gotte macht, dann erwartet ihn um so sicherer der Selbstverlust. Der Mensch ist »Kreatur- und behaftet mit der Kontingenz dessen, was nicht deduziert, sondern nur geschaffen werden kann. Auch die Beziehung des Einzelnen zum Andern trägt kontingenten Charakter, indem sie von keinem normierenden Begriffe her integral zu erfassen ist. Denn auch der andere Einzelne hat als Kreatur Gottes ein kontingentes Sein, so daß sich die Einzelnen in der Kontingenz ihres Existierens zunächst in höchster Befremdung gegenüberstehen. Daher kommt denn jenes Inkommensurable, das allen menschlichen Beziehungen irgendwie anhaftet; daher die Unmöglichkeit, daß ein Mensch dem andern integral gerecht wird. - Wie kommt es am Ende von dem isolierenden »Ich und Du« zu einem »Wir«, das auszusagen und zu behaupten verantwortet werden kann? Zwischen dem Ich und dem Du steht eine übermächtige Versuchung- die Versuchung jener Selbstsucht, die der menschlichen Existenz so lange auf dem Fuße folgt, als sie nicht in der Lage ist, sich aus dem Glauben zu verstehen. Die disparaten Linien der Existenz der Einzelnen können ja nur in Gott selbst ihren Konvergenzpunkt finden.

Doch wir wollen hier innehalten. Wir müssen einsehen, daß der Idealismus mit seinem Hochhalten der Vernunftautonomie dem Probleme der Vereinzelung der Existenz nicht gewachsen ist. Nur im Glauben kann die Kluft zwischen den Einzelnen überwunden werden - im Glauben nicht an die Erbsünde der menschlichen Existenz, sondern an die sie von Gott her überwindende Gnade.

Prof. Dr. H. Barth *Rieben b. Basel, Kilchgrundstr. 51*

Die theologische Bedeutung der Tugendlehre O. F. Bollnows

VON WENZEL LOHFF

1.

Versucht man, die Entwicklung der philosophischen Ethik in den letzten Jahrzehnten zu überblicken, so stößt man alsbald auf den charakteristischen Zug, der der geistigen Entwicklung dieses Zeitraums allgemein eigen ist: die immer größere Differenzierung der Fragestellungen, die immer stärkere Spezialisierung der Probleme, die nicht nur den Versuch einer überschauenden Zusammenfassung immer schwieriger macht, sondern zuletzt alle Konturen zu verwischen droht. Nicht, daß auf dem Felde der philosophischen Ethik um die Jahrhundertwende so etwas wie ein Konsensus bestanden hatte. Aber die verschiedenen Standpunkte idealistischer, positivistisch-soziologischer, evolutionistischer Art konnten sich doch innerhalb eines gemeinsamen Problemhorizonts als entgegengesetzte, vielleicht aber auch einander ergänzende Standpunkte begreifen, sie waren, allenfalls unter Zuhilfenahme der damals durch Dilthey und andere entstehenden Typologie der Weltanschauungen, einander gerade auch im Gegensatz verständlich, blieben mögliche Gesprächspartner.

Das ist seither anders geworden. Nicht nur erwiesen sich die Auswirkungen der »Weltanschauungen« auf das Denken als stärker, als daß man sie im Rahmen einer allgemeinen Typologie konkordanzhaft hätte auffangen können. Vielmehr wurde die seit Jahrzehnten zusammengetragene Menge historischer und psychologischer Einsichten erst jetzt für die Philosophie voll wirksam und erhob gegen die vergleichsweise naive Art etwa der phänomenologischen Wesensschau Einspruch. Schließlich aber wirkte die im politischen Geschehen der vergangenen Jahrzehnte erfahrene Ohnmacht der sittlichen Selbstbehauptung in eins mit der Erfahrung der immer umfassender werdenden Allmacht der Technik darauf hin, daß die überlieferten Wertbestände und ethischen Fragestellungen einer radikalen Kritik verfielen. Man wurde gewahr, daß sie gegenüber den Beanspruchungen der gegenwärtigen Welt nicht mehr zulänglich seien. Die Disziplin einer philosophischen Ethik ist darüber zuletzt selbst fragwürdig geworden. Weder scheint sie bezüglich der Grundlagen ihrer

Erkenntnis gegenüber benachbarten Disziplinen: der Soziologie, Psychologie, Charakterologie zulänglich abgrenzbar zu sein, noch ist sie ihrer gegenwärtigen Aufgabe in der herkömmlichen Isolierung gegenüber den technischen, politischen, anthropologischen Problemen überhaupt gewachsen. Das alles bedeutet nicht nur eine ungeheure Zunahme des Umfangs ethischer Fragen, es besagt zugleich - was in dieser Situation besonders schmerzlich sein muß -, daß auf einen einheitlichen Problemhorizont philosophischer Ethik offenbar überhaupt Verzicht geleistet werden muß. Es bedeutet die Inkaufnahme einer babylonischen Sprachenverwirrung, wenn nicht der Fülle täglich neu sich stellender Probleme durch eine an der Tradition orientierte Sprachregelung im voraus ausgewichen werden soll - was doch im Blick auf die geistige Situation nur ein Aufschieben, nicht eine überwindung der Krisis der Ethik sein könnte. Welche Möglichkeiten aber bleiben angesichts dessen für die Orientierung im gegenwärtigen Zeitpunkt?

Es besteht einmal die Möglichkeit, die ethische Problematik in die philosophische Grundfrage der menschlichen Selbstbehauptung zurückzunehmen. So hat es etwa Karl Jaspers in seiner denkwürdigen Schrift »Die geistige Situation der Zeit« von 1931 getan, welche die gegenwärtige Entwicklung in der ganzen Breite ihrer Auswirkungen vorausschauend ins Auge faßte. Seine philosophische Antwort ist Seinslehre und Ethik in einem, wiewohl jene Begriffe und die herkömmliche Disziplinenaufteilung für Jaspers keine Bedeutung haben, ja eher die Reinheit des philosophischen Grundvollzuges gefährden. Dieser besteht im Selbstwerden des Menschen im freien, unbedingten Handeln, das als solches seines transzendenten Grundes inne wird. Da der Inhalt dieses Handeins in keiner Weise festzulegen ist, wenn es als unbedingt frei gelten können soll, so entsteht eine restlose Formalisierung der Ethik. Das sittliche Handeln ist lediglich durch die Forderungen der Unbedingtheit und der Achtung anderer menschlicher Freiheit bestimmt. Gegenüber der technischen Massenwelt verhält sich dieses Denken freilich nur defensiv, es sucht Raum und Lücken, in denen eigentliches Menschsein noch möglich bleibt.

Demgegenüber steht der Versuch, das Problem der technischen Welt in eins mit dem Problem des Chaos der sittlichen Werte und Menschenbilder zu lösen. Es wird gezeigt, daß beide einer gemeinsamen Wurzel entstammen und in dieser Entfaltung, welche die geistige Situation der Gegenwart darstellt, als eine Fehlentwicklung des neuzeitlichen (Scheler) oder aber des abendländischen Denkens überhaupt (Heidegger) zu beurteilen sind'. Sie scheint in dem Anspruch des Menschen zu liegen, sich mittels richtiger Vorstellungen der Wahrheit des Seienden im ganzen bemächtigen zu können". Diesem vorwegnehmenden Anspruch gegenüber, der als Grundzug des abendländischen Denkens den »Willen zur Macht« offenbart, ist dann ein wesentlicheres Denken zu gewinnen, das »statt Vorstellungen und Begriffe zu liefern, sich als Wandlung des Bezuges zum Sein erfährt und erprobt-«.

Beiden Ansätzen gegenüber, die das ethische Problem im weitesten Horizont der Zukunft

1. Vgl. *Seheler:* Die Wissensformen und die Gesellschaft, 1926, S. 187. *M. Heulegger,* v. a.: Brief über den Humanismus 1947. *Ders.:* Die Zeit des Weltbildes. In: Holzwege *1950,* S. 691f. *Ders.:* Die Frage nach der Technik. In: Vorträge u. Aufsatze, 1954, S. 131f. VgI. *L. Landgrebe:* Philosophie der Gegenwart, S. 1361f.
2. Brief uber den Humanismus, S. 11.
3. Vom Wesen der Wahrheit, 1949, S. 27

und Vergangenheit zu erfassen suchen - und sich deshalb freilich der Zweideutigkeit nicht zu entziehen vermögen, sie möchten am Ende selbst eine vorwegnehmende Lösung dieses Problems sein -, bleibt nun die grundlegendere und nüchternere Aufgabe, der konkreten sittlichen Möglichkeiten der Gegenwart innezuwerden. Ein solches Unternehmen muß in bewußter Bescheidung gegenüber den hohen ethischen Theorien einen Rückstieg zur »einfachen Sittlichkeit« vollziehen. Durch die wechselseitige Selbstaufhebung jener Theorien scheint ein offener Raum geschaffen, in dem die konkreten sittlichen Fragen der Gegenwart zur philosophischen Klarheit kommen können. Man wird zweifeln können, ob von einer solchen Phänomenologie aus eine Bewältigung der geistigen Situation der Zeit möglich ist, ja, ob von ihr selbst richtunggebende sittliche Weisungen zu erwarten sind. Man wird aber nicht leugnen können, daß so ein Weg zur Lösung der nächstliegenden Aufgaben gegangen wird.

11.

Die Entwicklung der theologischen Ethik im gleichen Zeitraum hat einen analogen Verlauf genommen. Wenn er hier nicht in gleicher Weise sichtbar wird, so liegt das einmal an der geringeren Selbständigkeit der theologischen Ethik als Disziplin, ihrer Abhängigkeit gegenüber der christlichen Verkündigung, sodann an der besonderen Ausrichtung der theologischen Wissenschaft, welche zu kompendiarischer, praktikabler Zusammenfassung des Stoffes neigt. Um die Jahrhundertwende bestand ein gemeinsamer Fragehorizont auch in der theologischen Ethik. Diese hatte die Aufgabe, die christliche Tradition daraufhin zu interpretieren, welchen Beitrag sie zur Frage der sittlichen Selbstbehauptung des Menschen gegenüber der Welt der Natur und Geschichte zu bieten habes. Sie hatte die Festigung, die Erhöhung und Vertiefung einer sittlichen Weltanschauung (meist idealistischer Prägung) zu gewährleisten[5]. Man differierte dabei weitgehend nur in dem Ausmaß und der Relevanz, welche man der geschichtlichen Tradition göttlicher Gebote in dieser Fragestellung einräumen sollte.

Der im Zusammenhang mit der allgemeinen Kulturkrise erfolgte Umbruch des theologischen Denkens führte zur Preisgabe der theologischen Ethik dieses Gepräges. Er schien zeitweise zu einer Vergleichgültigung aller relativen und »immanenten« Unterschiede und damit zur Indifferenz gegenüber den ethischen Fragen zu fiihrens. Wenn das theologische Recht dieser Kritik an der Kultur und ihrer Ethik im Bekenntnis zur Analogielosigkeit der Botschaft vom Reiche Gottes lag, so konnte doch die Theologie auf die Dauer der ethischen Frage nicht ausweichen, wenn sie den Anbruch des Reiches Gottes in dieser Welt gemäß der biblischen Botschaft konkret bezeugen wollte.

Dabei bot sich auch hier zunächst der Weg einer Formalisierung des ethischen Problems: Der Mensch ist durch die Verkündigung des Wortes Gottes in die Existenz des Glaubens gerufen (die »eschatologische« Existenz, welche nicht mehr aus dem »Verfügbaren« lebt), er richtet sein Leben nach jeweiligen pragmatisch vernünftigen Maßstäben ein, die auf

---

4. VgI. die Einleitung der »Ethik« von *W. Herrmann,* 1901, v. a. S. 6.
5. VgI. *Titius:* Art. Ethik in RGGl II, *v*. a. Sp. 669.
6. VgI. die verspätete Kritik dieser Tendenzen bei *F. Gogarten:* Gericht oder Skepsis, 1937.

keine Weise inhaltlich vorauszubestimmen sind. Das einzige Kriterium bleibt, daß in und gegenüber dieser vernünftig »verwalteten« Welt der Ort und Raum der Freiheit, hier der Freiheit zum Glauben gewahrt bleibt",

Demgegenüber steht der Versuch, in inhaltlicher Orientierung an der Verkündigung selbst die ethischen Fragen *christologisch* zu erfassen und zu beantworten. Eine »konkrete« Ethik der aus dem Worte Gottes empfangenen Weisungen scheint möglich. Indes bietet die Konkretisierung außerordentliche methodische Schwierigkeiten. Sie entspringen zunächst der alten theologischen Kontroverse darüber, ob die Auslegung des biblischen Zeugnisses selbst oder die im Horizont dieser Auslegung geschehende Wahrnahme »natiirlidier Ordnungen« den Ansatz für die Ethik gewähre. Aber jenseits dieser Alternative ist es wiederum die geistige Situation der Zeit, welche weder eine kirchlich normierte (srheokratische«) Ethik noch eine Ordnungstheologie alter Prägung überhaupt möglich erscheinen läßt, vielmehr auch die theologische Ethik vorerst an das Wahrnehmen der menschlichen Existenz in dieser Zeit verweist. Die Absicht, welche sich hinter Bonhoeffers vielzitiertem und mißbrauchtem Wort von der »nichtreligiösen Interpretation der biblischen Verkündigung« verbirgt, deutet den Weg an, der hier zu gehen ist. Bonhoeffer selbst hat die Forderung nach einer »konkreten Ethik«, einer Ethik, die erst in der Auslegung der menschlichen Situation der Gegenwart ihre Konkretion gewinnt, erhoben und im Ansatz zu erfüllen versucht", Hier ist der Ort, an dem eine neue Bereitschaft der theologischen Ethik entstehen muß, auf diejenige philosophische Ethik zu hören, welche jener SituationserheIlung nachzukommen versucht.

III.

Bollnow bestimmt die Aufgabe der »konkreten Ethik« in einer doppelten Frontstellung: einerseits steht sie im Gegensatz zum System einer Wertethik, die in der zeitlosen Allgemeinheit ihrer Erhellungen die geschichtliche Bestimmtheit des Menschen unberücksichtigt läßt. Andererseits aber grenzt sie sich ab gegenüber dem Existentialismus, der jede Allgemeinheit ethischer Probleme verneint und dadurch der Ethik wiederum jeden konkreten Inhalt raubt, sie auf die Erörterung der formalen Bedingungen sittlicher Unbedingtheit beschränkt. »Konkrete Ethik- erweist sich so als ein Mittleres zwischen zwei Extremen, in denen das erfüllte Menschsein verfehlt wird: der Orientierung an überzeitlichen Allgemeinbegriffen ebensosehr wie der Orientierung an der schlechthinnigen Kontingenz der ethischen Situation. Kann der geschichtliche Wandel ethischer Phänomene auf der einen Seite nicht vorwegnehmend übersprungen werden, so ist auf der anderen Seite eine relative Stetigkeit ethischer Bedingungen wahrzunehmen, welche für die Erörterung der konkreten sittlichen Stellungnahme keineswegs gleichgültig ist.

Der Wertethik, mit der Bollnow sich in einer programmatischen Erörterung auseinandersetzts, schreibt er das Verdienst zu, daß sie den Formalismus und Konstruktivismus

---

7. Die Erarbeitung der Kategorien dieser Lösung ist das Thema der ethischen Arbeit F. Gogartens.
8. Bonboeffer: Ethik, v. a. S. 28.
9. Konkrete Ethik (s. Lit.-Verz.).

der durch Kant bestimmten philosophischen Ethik angegriffen und überwunden habe. Damit wurde allererst jener unbefangene Blick frei für die Erscheinungen des sittlichen Lebens, der bis dahin stets durch den Versuch, die Mannigfaltigkeit der sittlichen Erscheinungen aus einem einheitlichen Prinzip abzuleiten, beeinträchtigt worden war. Doch sei die Wertethik zu einer konsequenten Durchführung ihrer Absicht nicht imstande gewesen, weil sie die Forderung einer streng apriorischen Begründung der Werte nicht preisgegeben habe und deshalb auf die Herausarbeitung eines zeitlos abstrakten Kernes universal gültiger Regeln ausgerichtet blieb. Sie habe sich damit den Blick auf die geschichtliche Bedingtheit und Mannigfaltigkeit der ethischen Phänomene verstellt. So geriet sie in ein Dilemma: die Verbindung der Tendenz auf Konkretion und auf zeitlose Gültigkeit der Werte erwies sich als unmöglich und mußte zur Preisgabe der einen Absicht, der Konkretion, führen. Demgegenüber ist nach Bollnow umgekehrt die Tendenz zu zeitloser Allgemeinheit preiszugeben. Der Wertbegriff, der ja auch von anderer Seite her ständig wachsender Kritik unterworfen ist, erweist sich ihm als ungeeignet, die sittlichen Phänomene in ihrer Eigenart philosophisch zu erfassen (KE 326).

Den Ansatz zur Konkretion sieht Bollnow bei der Wertethik in Schelers Hinweis auf die Tugendwerte, dem bei Hartmann eine umfangreiche Tugendlehre entspriditw. Wenn die Begründung einer allgemeingültigen sittlichen Ordnung - oder dementsprechender »Ordnungen« - unmöglich ist, eine formale Ethik ebenfalls nicht befriedigt, so muß sich das Augenmerk ja auf die *relativ* beständigen sittlichen Haltungen richten, welche dem konkreten sittlichen Verhalten als eine Schicht von größerer Allgemeinheit vorgelagert sind. So sind die Bausteine einer konkreten Ethik bei Bollnow im wesentlichen Deskriptionen solcher menschlicher Haltungen, welche den Raum sittlichen Verhaltens eröffnen und sich andererseits aus diesem selbst aufbauen. Hierbei kann angeknüpft werden an die traditionellen philosophischen Tugendlehren, unter die, *wie* Bollnow betont, auch Kant *mit* der konkreten Pflichtenlehre seiner »Metaphysik der Sitten« zu rechnen ist. Ihre Grenze liegt einmal darin, daß durch die moderne anthropologische und charakterologische Forschung der Umfang möglicher Haltungen als unvergleichlich größer erscheint, so daß jeder »Tugendkanon- fragwürdig wird. Neu ist zum anderen die Erkenntnis des unablässigen geschichtlichen Wandels der Tugendbegriffe selbst (KE 337).

Ist nun die geschichtliche Situation durch eine Krise und weitgehende Zerstörung der zwischenmenschlichen Beziehungen gekennzeichnet, so verlangen die einfachen Tugenden menschlichen Zusammenlebens vordringlich nach philosophischer Klärung (ES 9). Zu diesen sozialen Tugenden gehört zuerst die menschliche »Anständigkeit« (ES 61), welche aller »Hodieehik« gegenüber als die Grundtugend schlichten mitmenschlichen Verhaltens erscheint. Weiter gehören hierher Pflichtbewußtsein (ES 31), Bescheidenheitü, Fleiß12, beide typisch »bürgerliche Tugenden«, Treue-t, Mitleid (ES 37), Ehrenhaftigkeit (Ehre und guter Ruf: ES 47ff.), schließlich jene Tugenden, welche den Lebensspielraum des anderen

10. KE 324. Vg1.: Die Behandlung der Tugenden bei N. Hartmann (s. Lit.-Verz.).
11. S. Llt.-Verz.
12. Ebd.
13. Ebd.

Menschen garantieren (Freiheit von Vorurteilen: ES 150ff. usw.). Ja, es ist bezeichnend, daß die philosophische Vernunft selbst wesentlich unter dem Gesichtspunkt einer sozialen Tugend gesehen wird: Sie erscheint als die Bereitschaft, aus der Isolierung herauszutreten, mit sich reden zu lassen, als die Bereitschaft zu Ausgleich und Kompromißt-. (Im Gegensatz zur *einen* richtigen Lösung gebe es mehrere »vernünfligee.) Bollnow wendet sich mit dieser Deutung der Vernunft, die ihn zu einer betonten Hochschätzung der Aufklärung führt, gegen die irrationalistische Strömung der letzten 150 Jahre, als deren Vollendung die Existenzphilosophie erscheint. Der Nachweis, daß auch diese zuletzt für die Begründung ihres Handelns auf die Vernunft verweisen muß, bildet ein wichtiges Argument für die Unmöglichkeit einer irrationalistischen bzw. existenzphilosophischen Ethikw, In allen Darlegungen ist eine bewußte Parteinahme für das Schlichte und Unscheinbare, die »kleine Form« (ES 201), das Banale, die Bürgerlichkeit zu spüren, die wohl aus dem Gegensatz gegen das verstiegene (und oft unwahre) aristokratische Pathos der philosophischen Ethik - besonders im Umkreis Nietzsches - zu verstehen ist. So erscheint selbst die Vernunft als »gesunde Mittelrnäßigkeit«, welche sich gegen die Unbedingtheit der Hochethik wClldet[16].

Besondere Aufmerksamkeit wendet Bollnow der pädagogischen Beziehung zu. Ist es ihre Bestimmung, rechtes menschliches Zusammenleben jeweils neu hervorzurufen, so müssen in ihr auch die Tugenden desselben mit besonderer Deutlichkeit in Augenschein treten.

Das gilt zum Beispiel von der »Güte des Herzens« (ES 9), die im erzieherischen Bezug ihre Größe erreicht, als eine schenkende Selbstmitteilung des Menschen, die nicht auf Erwiderung rechnet. In besonderer Weise tritt im pädagogischen Verhältnis ein Grundzug der sozialen Tugenden überhaupt hervor: Die Bereitschaft, den Mitmenschen freizugebenit, der Verzicht darauf, ihn durch Urteil oder Handlung vorwegnehmend zu bestimmen. Darin drückt sich ein wesentlicher Zug des Verständnisses vom Menschen aus, das allen Tugendbeschreibungen zugrunde liegt.

Es wird deutlicher in einer weiteren Reihe von Tugenden, welche den sozialen Tugenden vorgelagert, sie fundierend, erscheinen: Besonnenheitw, Celassenheitw, Wahrhaftigkeit[20]. Kommt in den beiden ersteren in jeweils besonderer Weise die Zurückhaltung gegenüber der vitalen Bestimmtheit des Handeins zum Ausdruck, welche klares sittliches Verhalten erst möglich macht, so ist die Wahrhaftigkeit die *innere* Bedingung aller Tugendhaftigkeit überhaupt. Damit kann sie zugleich zum Ausdruck eigentlichen sittlichen Menschseins überhaupt werden. »Nur im Medium der inneren Wahrhaftigkeit wird der Mensch er selbst, und es gibt grundsätzlich keine Möglichkeit eigentlichen Selbstseins für den, der

14. Die Rolle der Vernunft im Menschenleben, S. 724.
15. Existentialismus und Ethik, S. 329.
16. Die Rolle der Vernunft im Menschenleben, S. 727.
17. Vgl. besonders die auf Erfahrung des Schullebens sich beziehenden Ausführungen über »pädagogische Erfahrung. (ES 162ff.); ferner der Gedanke einer »appellierenden Pädagogik. (Existenzphilosophie und Pädagogik, S. 52 f.).

rs, Vgl. Lit.-Verz.

t9. Ebd.

20. Ebd.

sich an der Forderung der Wahrhaftigkeit vorbeizuschleichen versuchts-«, eine Bestimmung, die der der Existenzphilosophie nahekommt. Die Erweckung dieser Kardinaltugend setzt wiederum voraus, daß Erziehung sich an den einzelnen wendet und auch in ihm jene Duldsamkeit hervorruft, die Voraussetzung des Werdens von Freiheit und Wahrhaftigkeit ist.

Die Erfassung der Tugenden geschieht durch einfache Beschreibung in der Weise des hermeneutischen Verfahrens, wie es in der Schule W. Diltheys ausgebildet worden ist. Alle Deduktion wird vermieden, statt dessen den etymologischen, charakterologischen, geistesgeschichtlichen!! Beziehungen sorgsam nachgespürt, wobei manch überraschende Einsicht zutage kommt. Die Erfassung der Einzeltugend geschieht durch Abgrenzung gegenüber verwandten Haltungen und Eigenschaften: so wird die Treue gegenüber den Vorformen: Gewohnheit, Ausdauer, Beständigkeit, Zuverlässigkeit abgehoben, die Wahrhaftigkeit der Reihe: Ehrlichkeit, Aufrichtigkeit, Offenheit, Echtheit gegenüber gekennzeichnet. Die Abstufung kann dabei unter dem Gesichtspunkt der Innerlichkeit, Personenhafligkeit, Totalität geschehen. Doch wird jede Zuordnung im Sinne eines gegliederten Gefüges oder gar einer Rangordnung verneint.

"Es gibt kein System der Tugenden, und es kann auch keines geben« (KE 337). Die Zusammenstellungen von Tugenden, die Bollnow vornimmt (z, B. ES 9, KE 338), geschehen stets in lockerer Form unter ganz allgemeinen Gesichtspunkten. Außer den angeführten Gründen ist das auch deshalb der Fall, weil jede einzelne Tugend in gewisser Weise das ganze Wesen des Menschen charakterisiert und alle anderen Tugenden unter bestimmten Gesichtspunkten in sich begreift. "Jede einzelne Tugend ist schon für sich die ganze Tugend« (KE 339). Selbst der Begriff Tugend ist deshalb kein Einheitsband der beschriebenen Haltungen: "Streng genommen gibt es überhaupt keinen Allgemeinbegriff Tugend, und nur in einer gewissen analogischen Weise kann man davon sprechen- (ebd.).

An dieser Stelle muß sich die Frage erheben, ob die Abneigung gegen das System die Ausschaltung des Blicks auf das Ganze nicht weitergetrieben hat, als die Phänomene selbst veranlassen. Mag die Sorge um eine vorurteilslose Beschreibung allemal im Recht sein, so kommt der Mensch als Träger dieser Tugenden doch als *einer* in den Blick, wenn anders es überhaupt Sinn hat, von *dem* Menschen zu reden, was ja auch in der "konkreten Ethik« geschieht. In ihm fügen sich die Tugenden zu konkreter Einheit. Und mag diese Einheit auch von Fall zu Fall unterschiedlicher Gestalt sein, so ist doch für die philosophische Betrachtung - und, wie Dilthey betont hat, für die Hermeneutik überhaupt - die vorgängige qualitative Gleichheit alles Menschenwesens Voraussetzungw, Daß jede Tugend in gewisser Weise das ganze Wesen des Menschen zu charakterisieren vermag, schließt keineswegs aus, daß die Tugenden unter sich im Verhältnis einer bestimmten Zuordnung (und Rangordnung, wie Bollnow selbst in der Auseinandersetzung mit Hartmann[24] zugibt) stehen. Das heißt aber, daß, wenn kein System, so doch eine offene Systematik der

21. Wahrhafhgkeit, S. 244.
22. Dies VOt allem bei der Charakteristik der sogenannten »bürgerlidien Tugenden«, vgl. die Ausfuhrungen über den Fleiß und die Bescheidenheit (s. Lit.-Verz.).
23. Daß diese Voraussetzung wiederum ihre spezifisdien Schwierigkeiten hat, kann hier außer Betracht bleiben. Vgl *Bollnow* selbst: Das Verstehen, 1949, S. 35 ff., 58.
24. Die Behandlung der Tugenden bei N. Hartmann, S. 94 f.

Tugendlehre von Anfang an zu eigen sein muß, wenn die einzelne Tugend bestimmt und umfassend beschrieben werden soll- es ist ja auch dies ein Grundgesetz des »hermeneutischen Zirkels«, der sich in Bollnows Erhellungen vielfach bestätigt. Vor allem dann, wenn die Ethik für das sittliche Leben bedeutsam werden soll, wenn sie - ohne deswegen in Moralisieren oder gesetzliche Kasuistik verfallen zu müssen - aus der Deskription zu Appell und Weisung wird, wird über die rangmäßige Zuordnung menschlicher Verhaltensweisen Rechenschaft gegeben werden müssen. Das gilt zum Beispiel für jede Erörterung eines konkreten sittlichen Problems (etwa im Bereiche des vielverhandelten Verhaltens zur zweiten industriellen Revolution), sofern sie auf die Erhellungen der philosophischen Tugendlehre zurückgreift. Hier genügt es ja nicht, etwa die jeweils einschlägige Tugend »anzuwenden«, vielmehr wird in jedem Falle das Bild des sittlichen Menschen in seiner Gesamtheit zur Sprache kommen. Dies geschieht zwar unter dem Gesichtspunkt einer bestimmten Tugend. Doch bedeutet das keineswegs die Unterordnung aller anderen Tugenden unter dieselbe. Vielmehr wird sich die Hoheit einer bestimmten Rangordnung der Tugenden gerade in einem solchen Fall zu erweisen haben, etwa in der Unterordnung des Fleißes unter die Besonnenheit oder dergleichen.

IV.

Das andere Gegenüber, mit dem in Auseinandersetzung Bollnow seine Ethik entwickelt, ist die Existenzphilosophie. Das Verhältnis zu ihr ist keineswegs nur durch den Gegensatz bestimmt. Wesentliche Voraussetzungen derselben gelten auch für Bollnows Ethik: Vor allem die Charakterisierung der geistigen Situation, von der das Philosophieren seine Horizonte empfängt: die Krise aller Weltanschauungen und Wertsysteme und damit aller durch sie bestimmten »Hodiethik« durch die Erfahrung ihrer geschichtlichen Ohnmacht wie ihrer geschichtlichen Bedingtheit überhaupt. Im Gegensatz zur Existenzphilosophie soll jener Krise jedoch nicht durch den Appell zur schlechthin freien, unbedingten Entscheidung begegnet werden, sondern durch eine von den einfachen, ursprünglichen Verhältnissen aufsteigende Besinnung über die Bedingungen menschlichen Daseins in dieser Welt. Steht die Frage nach dem, was in den geistigen Erschütterungen der Zeit an schlichten sittlichen Verhaltensweisen noch bleibt, am Anfang, so schreitet die Besinnung von hier aus fort zu der Frage nach den Bedingungen, unter denen eigentliches Menschsein in dieser Welt überhaupt möglich ist. Gegenüber der permanenten Krise, dem ständig neuen Durchgang durch das Nichts der Verzweiflung, welches die Existenzphilosophie fordert, wird hingewiesen auf die anthropologische Notwendigkeit der Stetigkeit, des Sicheinrichtens, der Behausung. In der Schaffung dieser Bedingungen menschlichen Existierens glaubt Bollnow nun wiederum bestimmte Haltungen wahrnehmen zu können, die, gleichsam als Kardinaltugenden, das Wesen des Menschen in und jenseits der Krisis bewahren. Ihre Ausbildung würde zugleich die überwindung des Existentialismus bedeuten, dessen gewaltsame Therapie sich zuletzt als unmöglich erweist. So werden gerade angesichts der Krise im Gegenwurf zur Existenzphilosophie bejahende Verhaltensweisen beschrieben, gewissermaßen als »Gegentugenden zur existentialistischen Welt« (NG 37). Der Gegensatz zu dem

existenzphilosophischen Drängen auf Entscheidung, das im Blick auf den tatsächlichen Lebensvollzug als verkrampft beurteilt wird, ist ein Sichoffenhalten gegenüber den »niemals vorauszusehenden neuen Möglichkeiten der Zukunft«, die sogenannte »Tugend der Verfügbarkeit« (die disponibilite G. Marcels: NG 39ff.). Sie erweist sich in der »Geduld«, welche sich vor allem dem anderen Menschen, dem Zögling, aber auch dem Lebensgeschick im ganzen zur Verfügung hält (NG 65ff.). Gegenüber der verzweifelten Entschlossenheit des Krisisdenkens, welche im Vorwegnehmen zugleich das Menschenwesen vergewaltigt, geht es um die »Gelassenheit«, die im »getrosten Mut« handelnd werden kann (NG 51). Entsprechend wird gegenüber der Kennzeichnung des Daseins als »Sorge« (Heidegger) die »Hoffnungv.als auf die Zukunft des menschlichen Seins bezogene Tugend beschrieben und begründet. qegenüber der extremen Selbstmächtigkeit des sich in der Entscheidung selbst hervorbringenden Menschen der Existenzphilosophie erweist sich die Offenheit in der .Dankbarkeit« (NG 121 ff.). All diese Tugenden sind bezogen nicht nur auf konkrete Begegnungen und Umstände, sie können und sollen vielmehr zu einer allgemeinen »Lebensstimmung« (NG 134) werden, welche in der Zuversicht ruht, daß »hinter allen Bedrohungen doch ein rettendes, ein heiles und in seinem Heil-Sein zugleich heilendes Sein steht« (NG 57). Die Grundforderung des Sich-Zurverfügunghaltens weist darauf, daß das Innewerden dieses Heilsamen, damit aber auch der Gewinn der durch das Heilsame bestimmten Haltungen gerade »unverfügbar« bleibt, daß also höchstens eine Disposition darauf möglich ist. Um diesen Sachverhalt zu beschreiben, eignet die philosophische Ethik hier Kategorien an, die dem religiösen Bereich angehören; zum Beispiel, wenn davon gesprochen wird, jener Gewinn der Tugenden geschehe in der »Art einer Gnade« (NG 59 u. ö.), ja, wenn diese selbst als profane Vorformen religiöser Tugenden beschrieben werden (NG 61).

Dennoch will die Beschreibung dieser »Seins gläubigkeine (NG 19) weder eine Oberschreitung der philosophischen Grenzen zur Religion sein, noch bedeutet sie Rückkehr zu einer verlorenen Naivität der Weltbejahung, die sich angesichts des Vorangegangenen merkwürdig genug ausnähme. Die »neue Geborgenheit«, die in der Einübung jener Haltungen sich verwirklicht, hat vielmehr ihrer Begrenztheit und (innerweltlichen!) Vorläufigkeit bewußt zu bleiben. Wenn Bollnow betont, daß alle weltliche Ordnung Insel in der Unordnungw bleibt, so heißt das doch, daß - menschlich gesehen - alle Geborgenheit von einer ursprünglicheren Ungeborgenheit umfangen ist, daß diese jedoch in der begrenzten »neuen Geborgenheit« menschlich ausgehalten werden kann[28].

Bezeichnet die Abgrenzung gegenüber der Wertethik die problemgeschichtliche Standortbestimmung der philosophischen Ethik Bollnows, so wird in der Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie ein inhaltliches Motiv dieser Ethik offenbar, das zugleich über die Aufgabe einer bloßen Phänomenologie hinausweist. Es geht um das menschliche Lebenkönnen in der philosophisch zur Klarheit gebrachten geistigen Situation. Freilich erhebt

25. Vgl. die Abgrenzung gegenüber der Aufklärung (Die Vernunft und die Mädlte des Irrationalen, S. 94 ff.). Die Vernunft kann der Welt immer nur einen begrenzten Bereich abgewinnen. Auch das Bild des Hauses deutet auf die Endlichkeit aller Ordnungen.

26. Vgl, die Kritik, die *H. Kuhn* in Philos. Rundschau 1956, S. 238, aus dem Horizont einer christlichen Metaphysik an der neuen Geborgenheit übt.

sich hier erneut eine Frage, nämlich: ob in der Beschreibung der neuen Geborgenheit wirklich ein Gegensatz zur Existenzphilosophie gewonnen ist. Auch diese kann ja an der anthropologischen Notwendigkeit relativ stetiger Haltungen, der Behausung (Jaspers: das »Gehäuse«) nicht vorübergehen. Auch in ihr finden sich - wie auch bei Jaspers - Aussagen über die relative Bedeutung konkreten Glaubens, Hoffens, Gelassenseins, Sidigeduldens, der Ruhe in der Transzendenzs". Will Bollnow im Gegensatz zur Existenzphilosophie diese Haltungen nicht in den Bereich der Uneigentlichkeir abdrängen lassen, so finden sich doch bei ihm Heraushebungen eigentlichen Menschseins: der Grenzsituation, der Entscheidung, des Ernstes, die denen der Existenzphilosophie durchaus entsprechenw,

Dennoch besteht ein bezeichnender Unterschied zunächst darin, daß jene Haltungen, wie Glaube und Hoffnung, in der Existenzphilosophie als Ableitungen des philosophischen Grundvollzuges verstanden werden, während hier umgekehrt jener Grundvollzug nur als Durchgangspunkt und Ursprung jener Haltungen verstanden wird, in denen das Menschsein sich verwirklicht. Mag dieser Unterschied als nur formal erscheinen, so liegt darin doch eine andere Sicht des Verhältnisses von Geborgenheit und Ungeborgenheit beschlossen. Während nämlich für die Existenzphilosophie alle Geborgenheit nur auf der Folie ursprünglicher Ungeborgenheit zu sehen ist, so daß das »Sdieitern« das letzte bleibt[29], so ist die »neue Geborgenheit« zwar ihrer Begrenztheit und Verletzlichkeit bewußt, sie hält aber an ihrer Grenze *offen*, ob sie in der begrenzten eigenmenschlichen Geborgenheit eine umfassendere letzte Geborgenheit erfahren kann. Dieses Offenlassen schließt allerdings ein, daß solche Erfahrung auch ausbleiben kann und die Ungeborgenheit das letzte bleibt[30].

Gerade dies Offenhalten hat auch theologische Bedeutung. Denn weil die Existenzphilosophie als vernünftige Selbstbehauptung des Menschen jedem Anspruch der christlichen Verkündigung sich widersetzen muß31, kann auch ihre Charakterisierung der ethischen Situation des Menschen in keiner Weise theologische (sondern allenfalls pastoraltheologische) Relevanz haben. Ihre Verzweiflung ist nicht die des Glaubens, und ihre Behauptung einer letzten Ungeborgenheit und der Notwendigkeit des Scheiterns kann per se keinesfalls als säkularisiertes Verständnis der christlichen Lehre vom status corruptionis gelten, sowenig wie der antike Seinsoptimismus (omne ens est bonum) per se als Zeugnis der christlichen Schöpfungslehre zu gelten hat. Diese können legitim nur aus dem Zusammenhang der Verkündigung entwickelt werden. Demgegenüber hat die im Reden über »neue Geborgenheit« bezeugte »Offenheit« theologische Bedeutung gerade insofern, als sie die reine Weltlichkeit der philosophischen Analyse *nicht* überschreitet. Denn eben indem und sofern sie das *nicht* tut, kann sie der theologischen Ethik ihre rein »weltlidie« Auslegung des sittlichen Menschseins zur Verfügung stellen, und darin vermag sie als

27. Vgl.faspers: Der philosophische Glaube, 1948; und Philosophie, 21948, S. 531 f.

28. Vgl, zum Begriff der Entscheidung ES 18; über Grenzsituation: Die Vernunft und die Mächte des Irrationalen, S. 88ff. In der Auseinandersetzung mit der Existenzphilosophie untersdreider *Bollnow* zwischen »reiner« Existenzphilosophie und metaphysisdrer Überwindung, muß dann aber feststellen, daß die Existenzphilosophen eben doch beides zusammenfassen. Vgl. Existenzphilosophie, 41955, S. 17, 123.

29. faspers: Philosophie, S. 870ff.

30. Wenigstens meinen wir, Bollnow so verstehen zu müssen, obwohl eine eingehende Be1egung aus Raumgründen hier nicht möglich ist. Denn andernfalls wäre der Gedanke der »Gnade« nicht ernst gemeint.

31. Vgl. *K Barth:* Kirchliche Dogmatik II!, 2, S. 141 f.

»konkrete« philosophische Ethik die theologische Ethik zur Konkretheit ihrer Aussagen anzuweisen. Es ist denn auch bezeichnend, daß gerade von seiten einer streng im Horizont der Verkündigung sich verstehenden Theologie in Aufnahme der Gedanken der konkreten Ethik die Ausarbeitung einer »evangelischen Tugendlehre« gefordert ist[32].

Ob dabei die »philosophische Offenheit« der hermeneutischen Ethik auch als »Offenheit« im theologischen Sinne gelten kann, ist freilich auf philosophischem Boden nicht vorzuentscheiden. Es erweist sich erst in der Rezipierbarkeir philosophischer Erhellurigen in der »welrlichen« Auslegung der christlichen Botschaft von Fall zu Fall. Für sich selbst kann die Versicherung der Offenheit immer auch das Festhalten an der Aporie sein (kann die Dogmatisierung der Aporie und damit paradoxerweise Verschlossenheit der Offenheit bedeuten, wie Jaspers zeigt[33]). Dennoch ist jene Offenheit der Erhellungen in der philosophischen Ethik auch theologisch zu bejahen. Denn eine übernahme inhaltlich theologischer Sätze in die philosophische Erhellung würde Bekenntnisaussagen zu dogmatisch weltanschaulichen Aussagen verfestigen. So aber würde das unvoreingenommene Hingegebensein an die Phänomene beeinträchtigt und damit die theologische und die philosophische Sache in eins verdorben.

Als eine überwindung der Existenzphilosophie wird man deshalb die Frage nach der neuen Geborgenheit theologisch gerade nicht gelten lassen. Denn jene bedeutet eine vorwegnehmende Lösung der Frage der Geborgenheit im Sinne der Ungeborgenheites, welche einer theologischen Aussage den Raum verwehrt. Man wird dann sagen müssen, daß die Bollnowsche Kritik der Existenzphilosophie deren eigentlichem Anliegen gar nicht begegnet, sondern ihre Aussagen auf ihrer eigenen Ebene (einer hermeneutisch verfahrenden philosophischen Anthropologie) würdigt und kritisiertse. Theologisch aber wird man sagen müssen, daß die Erhellungen der neuen Geborgenheit gerade so weit tragbar sind, als sie nicht eine überwindung der existenzphilosophischen Absicht auf gleicher Ebene darstellen. Denn die Existenzphilosophie ist Heilslehrew, Die Rede von der neuen Geborgenheit würde in dieser Fragestellung ein philosophisches Sichdisponieren für eine Erfahrung des heilen Seins bedeuten, welche die Heilsbotschaft der christlichen Verkündigung seinsoptimistisch vorwegnimmt oder vorweg festlegt, etwa im Sinne der traditionellen natürlichen Theologie.

Dieses Bedenken darf nicht mißverstanden werden im Sinne eines theologischen Einspruchs, gegen den sich Scheler wandte, wenn er darauf hinwies, daß die kirchliche Philosophie immer gute Bundesgenossenschaft mit dem Positivismus gehalten habe, um die

32. VgI. den Diskussionsbericht in: *Bolinow / Liechtenstein / Weber:* Der Mensch in Theologie und Pädagogik, S.79.

33. VgI. das Gespräch zwischen *K. [aspers* und *R. Bultmann:* Die Frage der Entmythologisierung, 1954.

34. Bzw. der transzendenten Geborgenheit in der empirischen Ungeborgenheit bei Jaspers. Wieweit dies auch für Heidegger - abgesehen von der Bewegung des »wesentlichen Denkens« - im Blick auf seine Geschichtsprophetie gilt, muß hier dahingestellt bleiben.

35. In diesem Sinne vgl. schon die Kritik von *H. Märchen* in seinem philosophischen Briefwechsel mit O. *F. Bollnow,* in: Blätter für deutsche Philosophie, 15. Jg., 1942, S. 444 f.

36. Vgl. *[aspers:* Von der Wahrheit, S. 989: »Im Philosophieren suche ich Befreiung, Erlösung ...e, Dazu vom *Veri.:* Glaube und Freiheit, Das theologische Problem der Religionskritik von Kar! Jaspers, 1957, S. 91 ff.

eigentliche und ernsthafte Philosophie nicht aufkommen zu Iassens". Denn *ob* die Ethik der »neuen Geborgenheit- die Bedeutung einer natürlichen Theologie gewinnt, entscheidet sich in der theologischen Aneignung, nicht in der philosophischen Analyse. Das heißt, daß die theologische Ethik bei der Aneignung der philosophischen Auslegung diese jeweils selbst auf ihre Sachgemäßheit zu prüfen hat. Dabei ist dann auch sachliche Kritik notwendig. So würde eine theologische Ethik die Charakterisierung der Bergpredigt als »Hochethik- gegenüber dem Ethos christlicher Bürgerlichkeit nicht nur aus theologischen, sondern auch aus rein sachlichen Gründen nicht übernehmen können, weil in ihr ein gesetzliches Mißverständnis der Bergpredigt vorliegt, das auf die Unterscheidung von praecepta und consilia hinauslaufen müßte[38].

V.

Im vorliegenden Rahmen muß es mit diesen knappen Andeutungen der umfangreichen ethischen Arbeit Bollnows sein Bewenden haben. Neben der Tugendlehre wäre auf die Erhellungen der Vorformen von Tugenden hinzuweisen. Dazu gehören auf der einen Seite die Einstellungen geringerer Beständigkeit, die Bollnow als »Ideale- charakterisiert (ES 74 ff.), auf der anderen Seite die psychologisch charakterologischen Eigenarten, die gewissermaßen die vitale Basis der Tugenden bilden[39]. Freilich verstärken sich gegenüber diesen Erörterungen die philosophischen Bedenken, die sich schon gegen die hermeneutische Tugendlehre richteten, daß nämlich der Ethik die Verbindlichkeit verlorengehe und eine Ksthetisierung drohe". Demgegenüber wäre dann noch einmal auf die Nähe dieser Ethik zur Existenzphilosophie hinzuweisen in der Eigenart ihres Menschenverständnisses. Ist eigentliches Menschsein nur möglich, wo der Mensch in Freiheit sein Selbst gewinnt, so kann die Verbindlichkeit nicht durch objektive Darlegung und für objektive Sachverhalte gewonnen werden. Sie liegt vielmehr in der Weise, in der Verwirklichung der Tugend und Erhellung der Tugend in eins zum Appell für den anderen Menschen werden. Das heißt: die Verbindlichkeit erwächst im Beweis des Geistes und der Kraft.

Ob in diesem Rahmen die ethische Problematik der gegenwärtigen Welt bewältigt werden kann, steht auf einem anderen Blatt. Es ist sicher kein Zufall, daß die meisten Traktate zur Tugendlehre in einer Zeit entstanden, da der gesellschaftlich technische Wandel der Welt noch nicht den Blick so ausschließlich bestimmte wie heute. Doch bleiben trotz dieser angesichts des fragmentarischen Charakters der hermeneutischen Ethik müßigen Frage die Einsichten in die Welt sozialer und pädagogischer Tugenden wegweisend.

Die Frage, welche Bedeutung die sozialen und pädagogischen Einsichten der philoso-

37. Die Wissensformen und die Gesellschafl:, 1926, S. 83.
38. Vgl, ES 23, 25. Ähnliches gilt von der Weise, in der Luthers Wort: »Wenn ich wüßte, daß morgen die ganze Welt unterginge, so wollte ich dennoch heute mein Apfelbäumchen pflanzen und meine Schulden bezahlen« ausgelegt wird, wobei der spezifisch eschatologische Sinn der Aussage nicht zur Geltung kommt (NG 62). Dasselbe bei der Interpretation der Wendung »haben, als hätte ich nichtc (NG 190).
39. Die meisten der im Band über die einfache Sittlichkeit vorgelegten psychologischen Studien haben auch ethische Bedeutung, zum Beispiel die Ausführungen über Wachheit und Bewußtheit (ES 131 ff.).
40. Vgl. die Aufnahme des Schelerschen Gedankens von der Nicht-Erstrebbarkeit der Tugend (KE 330). Dazu *F. Schottländer:* Die Krise der Ethik als Wissenschafl:. In: Ztschr. f. philos. Forschung, 6. Jg., 1951, S. 19 f. Vgl. auch *H. Reiner* in: Philos. Lit.-Anzeiger, 1949, S. 37.

phischen Ethik für die theologische Ethik haben können, weckt die Erinnerung an Melanchthon, welcher mit eben dieser Frage die ethische Tradition des Luthertums begründete. Alle Gefahren, die aus einer falschen Aneignung philosophischer Fragen für die theologische Ethik entstehen können, sind in seiner Gestalt vor Augen gestellt. Das kann dennoch nicht von der Aufgabe entbinden, den ganzen Umkreis der »bürgerlichen Gerechtigkeit« in seiner Bedeutung für das Leben aus dem Glauben zu würdigen. Es ist dabei zu bedenken, daß der Begriff »justitia civilis« ursprünglich nicht einen autonomen Bereich bezeichnet, in dem unabhängig von der Verkündigung über natürliche Ordnungen oder dergleichen zu reden wäre, sondern eine Qualifizierung des vernünfl:igen weltlichen Handelns im Horizont der Rechtfertigungsbotsdiafl zum Ausdruck bringt. Bonhoeffer hat darauf hingewiesen, daß die justitia civilis in rechter Weise gerade nur »vom Glauben aus« erfaßt werden kann-'. Das bedeutet aber umgekehrt: die Erfassung des vernünfl:igen weltlichen Verhaltens hat nicht nur Raum in der theologischen Ethik, sondern seine Erfassung ist, in diesem Horizont, selbst eine »chrisrologische« Aufgabew, Die hermeneutische Ethik gibt für ihre theologische Aneignung im Gegensatz zu kriegerischen Inanspruchnahmen seitens der Theologiew selbst das Stichwort: Sie bietet ihre Auslegung des Menschseins an für den hermeneutischen Zirkel der theologischen Ethik. Denn diese ist ja nichts anderes als Auslegung der christlichen Verkündigung im Blick auf die sittliche Existenz des Glaubenden in dieser Welt[44].

41. Vgl. *Bonhoeffer:* Ethik, S. 247.
42. Vgl. Bonnhoeffers Bemerkung, gerade eine realistische Auslegung des Hohen Liedes sei christologische Auslegung (Widerstand und Ergebung, 1952, S. 192 f.).
43. *K. Barth:* Kirchliche Dogmatik, II, 2, S. 575: Eine »Annexion von der Art, wie sie beim Einzug der Kinder Israel in Palästina stattgefunden hat«, und *Thielicke:* Theologische Ethik I, 1951, S. 63. Ethik als Kampftrupp, der aus der dogmatischen Festung ausbricht und mit reicher Beute beladen zurückkehrt.
44. Vgl, *Thielicke,* a.a.O., S. 64: »Ethik als Auslegung der glaubenden Existenz in bezug auf die Frage, was ihr -In-der-Welt-Sein- in diesem Zusammenhang zu bedeuten habe«.

LITERATUR

Otto Friedrich Bollnow: Einfache Sittlichkeit 1947, ²1957. Zir, = ES. Seitenzahlen der 2. Aufl.) - *Ders.:* Die Ehrfurcht, 1947. - *Ders.:* Neue Geborgenheit, Das Problem einer überwindung des Existentialismus, 1955 (Zit. = NG). - *Ders.:* Wahrhaftigkeit. In: Die Sammlung, 2. Jg., 1947, S. 234ff. - *Ders.:* Ruhe und Gelassenheit. In: Die Sammlung, 4. Jg., 1949, S. 74 ff. - *Ders.:* Existentialismus und Ethik. In: Die Sammlung, 4. Jg., 1949, S. 321 ff. - *Ders.:* Der Fleiß. In: Philos. Studien, 1. Jg., 1949, S. 356ff. - *Ders.:* Besonnenheit. In: Die Sammlung, 5. Jg., 1950, S. 26 ff. - *Ders.:* Die Rolle der Vernunft im Menschenleben. In: Die Sammlung, 5. Jg., 1950, S. 720 ff. *Ders.:* Konkrete Ethik. In: Zeitschr. f. philos. Forschung, 6. Jg., *1951/2,* S. 321 ff. (Zit. = KE.) - *Ders.:* Die Behandlung der Tugenden bei N. Hartmann. In: N. Hartmann. der Denker und sein Werk, hg, von Heirnsoeth u. a. 1952, S. 84 ff. - *Ders.:* Das veränderte Bild vom Menschen und sein Einfluß auf das pädagogische Denken. In: Erziehung wozu? Eine Vortragsreihe. Sammlung Kröner 1956, S. 33ff. - *Ders.:* Die Tugend der Bescheidenheit. In: Die Sammlung, 11. Jg., 1956, S. 225ff. - *Ders.:* Existenzphilosophie und Pädagogik. In: O. F. BoUnow *1* E. Liedirenstein *1*O. Weber: Der Mensch in Theologie und Pädagogik, 1957, 44 ff. - *Ders.:* Die Vernunft und die Mächte des Irrationalen. In: Wesen und Wirklichkeit des Menschen, Festschr. für H. Plessner, 1957, S. 88 ff. - *Ders.:* Die Treue. In: Die Sammlung, 12. Jg., 1957, S. 486ff. - *Ders.:* Die Sparsamkeit. In: Sparkasse, Zeitschrift des deutschen Sparkassen- und Giroverbandes e. V., 74 Jg., 1957, S. 327 ff. - *Ders.:* Wesen und Wandel der Tugenden. Vorauss. (Ullsteins Taschenbücher). - Weitere Literatur in den Anmerkungen.

Dr. Dr. W. Lahff *Erlangen, Atzelsberger Steige 10*

Zur Frage der natürlichen Sittlichkeit

von

H. DE VOS

SCHWANKENDE BEURTEILUNG

Wer sich anschickt, über das Problem der natürlichen Sittlichkeit zu schreiben, kann sich schwerlich einbilden, ein ganz neues Thema gewählt zu haben und nicht einmal, über das alte Thema etwas Neues sagen zu können. Ober die Frage, ob und inwiefern es eine natürliche Sittlichkeit gibt, ist schon seit dem Altertum so viel geschrieben worden, daß man mit dem Ertrag Bibliotheken füllen könnte, und noch immer wird die Zahl der Veröffentlichungen über diesen Gegenstand vermehrt. Man muß dabei in Betracht ziehen, daß dieses Thema auch unter vielen anderen Titeln behandelt wird, namentlich unter »Naturredit«, »Gewissen« und »Ordnungen«. Nicht nur von Theologen, sondern auch von Philosophen, Juristen, Historikern, Soziologen und vielen anderen Fachwissenschaftlern ist der Gegenstand untersucht worden. Etwas Neues kann man zur Frage der natürlichen Sittlichkeit nicht mehr sagen, und doch gibt es keine, auch keine christliche neuerscheinende Ethik, die dieser Frage keine Aufmerksamkeit widmet. Dies beweist doch wenigstens, daß die Frage noch immer aktuell ist.

Vor einiger Zeit noch konnte es anders scheinen. Vor, sagen wir, drei Jahrzehnten hatte es den Anschein, daß der Gedanke einer natürlichen Sittlichkeit ganz und gar überholt sei. Historiker, Soziographen und Soziologen wiesen auf den historisch, kulturell, religiös und sozial bedingten Inhalt jedes Naturrechtes hin, Juristen erklärten, nichts mit ihm anfangen zu können, Theologen wiesen hin auf die Unmöglichkeit, aus der verderbten Natur des Menschen eine Sittlichkeit abzuleiten, und Philosophen zeigten, daß jede philosophische Ethik von Voraussetzungen ausgeht, die gar nicht allgemeingültig sind. Es schien, als ob die Todesglocke für die Lehre von der natürlichen Sittlichkeit geläutet hätte. Seitdem aber hat sich eine Veränderung vollzogen. Es sind im besonderen drei Umstände gewesen, die einen Umschlag in der Einstellung zur Lehre vom Naturrecht hervorgerufen haben. Der erste hat seine Ursache in den Erfahrungen, die man mit den totalitären Systemen und insbesondere mit dem Nazismus gemacht hat. Unter dem Eindruck der Unmenschlichkeit dieser Systeme mußte die Frage wohl laut werden, ob es denn nicht unveräußerliche menschliche Rechte gibt, die dem Menschen als solchem, also kraft seiner menschlichen Natur zukommen und die um keinen Preis verletzt werden dürfen. Der zweite Umstand ist die Gründung der Organisation der Vereinten Nationen. Wenn diese Organisation etwas bedeuten und Kraft gewinnen soll, dann muß sie eine rechtliche Grundlage haben und dies nicht nur in dem Sinne, daß sie eine Verfassung hat mit allem, was dazu gehört, sondern vor allem, daß sie im sittlichen Bewußtsein der Völker Wurzeln schlägt. Dies sind aber nicht mehr die christlichen Völker. Konnten noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Verträge im Namen des dreieinigen Gottes geschlossen werden, so sprach man schon in der zweiten Hälfte desselben Jahrhunderts von zivilisierten

Völkern, während die UNO alle Völker umfassen will, die den Frieden lieben (peaceloving nations). Wenn aber die UNO auf einer sittlichen Grundlage ruhen soll, dann muß es etwas wie ein gemeinschafHiches sittliches Bewußtsein zwischen den verschiedensten Völkern geben. Ein Ausfluß der überzeugung, daß es dieses Bewußtsein gibt, ist die Universal Declaration of Human Rights (Universelle Erklärung der Menschenrechte) von 1948. übrigens wiederholt sich hier, was im kleineren Ausmaß schon innerhalb der einzelnen Völker geschehen war, und das ist der dritte Umstand, auf den ich hinweisen möchte. Schon seit längerer Zeit sind die meisten christlichen Völker konfessionell gespalten, während die Zahl derjenigen, die bewußt oder praktisch konfessionslos sind, im letzten Jahrhundert rapid zugenommen hat und jetzt sehr beträchtlich ist. Und doch müssen die verschiedenen Gruppen innerhalb eines Volkes zusammenarbeiten, was wiederum nicht möglich ist ohne einen gewissen Fonds gemeinschaftlicher überzeugungen, namentlich auf sittlichem Gebiete. Die Frage stellt sich wiederum, woher diese überzeugungen stammen und ob sie vielleicht zum natürlichen, angeborenen Besitz des Menschen gehören. Gerade, daß die Einheit eines Volkes oft schwer bedroht ist, macht die Frage um so brennender. Von vielen Seiten legt sich also die Frage nahe, ob es eine natürliche Sittlichkeit gibt.

DAS WESEN DER NATÜRLICHEN SITTLICHKEIT

Bevor wir diese Frage erörtern, muß erst eine andere Frage beantwortet werden, nämlich was unter natürlicher Sittlichkeit zu verstehen und welches also ihr Wesen sei. Der Begriff natürlich steht in diesem Zusammenhang gegenüber dem Begriff übernatürlich, offenbart. Wenn man von natürlicher Sittlichkeit redet, denkt man an eine Erkenntnis von Gut und Böse, die dem Menschen von Natur, als Mensch innewohnt und die ihm nicht von Gott offenbart ist. Sie setzt also voraus, daß der Mensch, schon weil er Mensch ist, von Gut und Böse weiß, ohne daß Gott es ihm mitgeteilt hat. Die Lehre der natürlichen Sittlichkeit ruht auf der Voraussetzung, daß der Mensch aus sich selber auf irgendeine Weise imstande ist, von Gut und Böse zu wissen. Eine zweite Voraussetzung ist, daß die Menschen in dieser Hinsicht wesentlich gleich sind und daß es deshalb eine allgemeine, gleichbleibende Menschennatur gibt, die immer und überall die gleichen sittlichen Reaktionen hervorruft. Dadurch gibt es nicht nur eine formale, sondern auch eine materiale natürliche Sittlichkeit, das heißt, daß es bei den verschiedenen Menschen nicht nur ein sittliches Bewußtsein gibt, sondern daß dieses Bewußtsein auch einen gleichartigen Inhalt hat.

Was mit dem Begriff der natürlichen Sittlichkeit gemeint ist, kann vielleicht am besten deutlich gemacht werden mit einem Zitat. Noch während des Krieges hat sich die Amerikanische Kommission für Normen gebildet (The American Comittee on Standards), die in Zusammenarbeit mit europäischen Philosophen und Theologen einen Fragebogen ausgearbeitet hat, der mir leider nur in französischer übersetzung zugänglich ist. Er ist überschrieben «Questionnaire sur nos valeurs directifs» (Fragebogen über unsere normativen Werte), und die erste Frage lautet folgendermaßen: «Croyez-vous qu'il existe, dans les Facultes superieures de l'homme, des normes ou ideaux 1. qui font partie integrante de la nature humaine, telle qu'elle nous est commune? 2. qui ne sont pas des lois ineluctables,

mais des normes éclairant un choix qui implique Iiberte er responsabiliter 3. qui sont necessaires au developpement de la personnalite? 4. qui sont d'une validite si generale qu'on peut en tirer la condamnation de certaines manieres d'agir comme moralement blämables, l'approbation de certaines autres comme moralement recommendables? 5. dont le developpemenr sous l'influence de la raison, de l'experience, de l'education est creature d'expressions nouvelles, qui tendent à la communion de toutes les personnes humaines?» (Glauben Sie, daß es in den höheren menschlichen Vermögen Normen oder Ideale gibt, die 1. ein fester Bestandteil der allgemein-menschlichen Natur sind? 2. keine unausweisliehen Gesetze sind, sondern Normen, die eme Wahl aufklären, welche Freiheit und Verantwortlichkeit einschließt? 3. notwendig sind zur Entfaltung der Persönlichkeit? 4. von einer so allgemeinen Geltung sind, daß daraus die Verurteilung von bestimmten Handlungsweisen als sittlich verurteilenswert und die Billigung von anderen als sittlich empfehlenswert zu schließen ist? 5. deren Entfaltung unter Einfluß der Vernunft, der Erfahrung und der Erziehung neue Ausdrücke schaffi, die die Tendenz haben, alle menschlichen Personen zu verbindenr)!

Wenn aber von einer Sittlichkeit geredet wird, die in der Natur des Menschen gegründet ist, erhebt sich sofort die Frage, worin die Natur des Menschen besteht, oder wenigstens die Frage, was zu seiner Natur gerechnet werden muß als dasjenige, das sein bleibendes, unabänderliches und unvergängliches, schlechthinniges Wesen bildet. Die Geschichte des Naturrechtes zeigt, daß auf diese Frage sehr verschiedene Antworten gegeben worden sind. Man kann ein spezifisches Vermögen im Menschen annehmen, durch welches er unterscheidet zwischen Gut und Böse, Recht und Unrecht. Man kann die Natur auch suchen im Triebleben. Man kann endlich die Natur suchen in der Vernunft und den Menschen betrachten als ein animal rationale, ein vernunftbegabtes Wesen. Dabei kann man den Begriff der Vernunft weiter und enger, als Verstand, fassen, wie zum Beispiel die Aufklärung getan hat. Damit sind noch nicht einmal alle Fragen gestellt; es kann noch gefragt werden, ob es auch eine Verbindung gibt zwischen der Natur im und der Natur außerhalb des Menschen. Diese Frage erhebt sich im besonderen, wenn die Natur des Menschen in der Vernunft gesucht wird. Es entsteht dann das Problem, ob die menschliche Vernunft die Normen aus sich selber schöpft, oder ob sie in Beziehung steht zu einer übermenschlichen Wirklichkeit, der sie ihre Normen entlehnt. Endlich kann dann noch gefragt werden, ob diese übermenschliche normative Wirklichkeit in sich selbst oder in einem göttlichen Grunde ruht.

Ich kann auf diese Fragen nicht eingehen; das würde eine kurzgefaßte Geschichte des Naturrechts ergeben. Auf Grund dieser Geschichte scheint mir der erstgenannte Standpunkt am besten der Wirklichkeit des sittlichen Lebens zu entsprechen. Wenn es eine natürliche Sittlichkeit gibt, dann setzt sie voraus, daß es ein spezifisches sittliches Empfinden oder ein sittliches Erkenntnisvermögen gibt, durch das der Mensch von Gut und Böse weiß. Er hat es, so wie er auch die Möglichkeit zum ästhetischen Erlebnis und zu logischen Schlußfolgerungen hat. Man kann dieses Vermögen als einen Teil der Vernunft betrachten,

1. Mitteilung von *André Lalande* in: Revue philosopluque de la France er de I'Etranger, 1951, numeros 7 à 9, p.392.

wenn man nur die Vernunft auffaßt als die Ganzheit der geistigen Vermögen im Menschen. Es würde zuviel Raum erfordern, wenn ich auf die Probleme, die hier auftauchen, ausführlicher eingehen wollte. Nur werden wir als Christen hinzufügen, daß Gott den Menschen bei der Schöpfung so ausgestattet hat, daß er aus sich selber wenigstens etwas vom göttlichen Willen wissen kann.

TATSACHEN

Die Lehre von der natürlichen Sittlichkeit kann sich auf folgende Tatsachen stützen.

1. Jeder Mensch hat ein sittliches Bewußtsein, das heißt, er weiß von Gut und Böse. Ohne dieses Bewußtsein würde er kein Mensch sein. Man kann auch sagen, daß in dem Begriff des Menschen dieses Wissen eingeschlossen ist. Daß es Menschen gibt, bei denen wir wenig oder nichts von moralischen Regungen finden, ist kein beweiskräfl:iger Einwand. Es gibt auf jedem Gebiete anomale Menschen, die aber die Norm nicht zunichte machen. Ein »gewissenloser- Mensch ist für uns ein anomaler Mensch.

2. Jede Erziehung, auch eine christliche, rechnet damit, daß es im Menschen eine sittliche Anlage gibt. Dabei ist das Wort Erziehung im weiten Sinne zu nehmen, so daß es alle Beeinflussung umfaßt, die auf einen Menschen ausgeübt wird, um seine Menschlichkeit, wozu nidn in letzter *Linie* sittliche Erkenntnis gehört, zu fördern. Auch die dauernde Erziehung, die die Kirche ausübt, gehört hierher. Ich stehe nicht an, hier das verpönte Wort Anknüpfungspunkt zu gebrauchen. Wenn es keinen Anknüpfungspunkt im Sinne von Anlage gäbe, wäre jede Erziehung und insbesondere jede sittliche Bildung unmöglich. Die sittlichen Werte und Normen würden in diesem Falle ein Fremdkörper und etwas dem Menschen ganz Kußerliches bleiben. *Sie* könnten höchstens sein Benehmen bestimmen, aber nicht in seine Gesinnung eingehen. Sittliches Handeln würde mechanisches Handeln werden, aber so wäre der Mensch ein Automat und deshalb ein Ding und kein Mensch, Hobbes hat recht: Wenn der Mensch nur von egoistischen Triebfedern beherrscht wird, kann nur harter Zwang ihn innerhalb der Schranken halten. An dieser Situation ändert auch der Heilige Geist nichts, denn auch dieser schafft nicht aus dem Nichts, sondern benutzt vorhandenes Material. Eine Wiedergeburt ist nicht eine völlig neue Geburt, sondern setzt die natürliche, erste Geburt und was diese mitbringt voraus. Das geht schon daraus hervor, daß zwischen dem alten und dem neuen Menschen immer eine beträchtliche Kontinuität besteht. Auch zeigt sich, daß nur ganz selten eine plötzliche Bekehrung stattfindet; meistens geht der endgültigen Sinnesänderung eine längere Zeit der Vorbereitung voraus, in der das Neue mit dem Alten ringt, was bedeutet, daß im alten Menschen eine Unruhe entstanden ist, die unmöglich wäre, wenn gar kein sittliches Leben vorhanden wäre.

3. In jedem Menschen lebt ein Bewußtsein von Recht und Unrecht. Man sieht es, wenn jemand Unrecht angetan wird und er sich darüber entrüstet und Widerstand leistet. Ich weiß, daß man vorsichtig sein soll; in Wirklichkeit ist der Verletzte oft nicht entrüstet über das Unrecht, das ihm geschehen ist, sondern darüber, daß seine Interessen in Gefahr kommen. Es ist mehr ein Selbstbehauptungstrieb, der sich regt, als sein sittliches Empfinden. Doch ist meistens auch letzteres im Spiel. Man bemerkt ofl, daß Schrecken und sogar Entsetzen darüber entsteht, daß derartiges Unrecht möglich ist. Es ist aber nicht nur das

Unrecht, das einem selber zugefügt wird, was Widerwillen erregt, sondern auch das Unrecht, das andere erleiden müssen. Es hat sich während des Krieges und der Besetzung gezeigt, daß ganz gewöhnliche, ruhige und gar nicht aufständische Menschen empört waren über das Unrecht, das an ihren jüdischen und anderen Mitbürgern verübt wurde, und sich diesem Unrecht widersetzten. Es rührte sich in ihnen ein urwüchsiges sittliches Empfinden, das sie zu Taten von großer Selbstlosigkeit trieb.

4. Jeder Mensch urteilt nicht nur über die Taten von anderen Menschen, sondern auch über seine eigenen. Wenn wir die Instanz der sittlichen Selbstbeurteilung das Gewissen nennen, dann gibt es keinen Menschen ohne Gewissen. Das Gewissen mag schwach, irrend und unvollkommen sein, es ist in jedem vorhanden. Ein völlig gewissenloser Mensch erregt Abscheu und sogar Entsetzen; wir haben das Empfinden, einem Ungeheuer und sogar einem dämonischen Wesen, jedenfalls einem Unmenschen gegenüberzustehen.

5. Jede Verständigung wäre unmöglich, wenn es nicht gemeinschaftliche sittliche überzeugungen gäbe. Jede Zusammenarbeit wäre ausgeschlossen, wenn der eine gut nennt, was der andere schlecht findet. Nun ist aber Zusammenarbeit möglich, wie schwierig sie oft auch ist, und also gibt es ein gemeinsames sittliches Bewußtsein.

6. Es genügt aber nicht, daß der Mensch ein sittliches Empfinden hat, wenn er ein sittliches Wesen sein soll. Er muß auch diesem Empfinden gemäß handeln können. Das heißt, der Mensch braucht Freiheit, um sittlich leben zu können. Nun hat er aber diese Freiheit, und wenn es noch so wenig ist. Er kann sich seinen Trieben und bösen Neigungen widersetzen. Das gelingt ihm und auch dem Christen oft schlecht genug, aber er kann es. Wir setzen diese Möglichkeit auch in jedem Menschen voraus. Jede Ansprechbarkeit würde aufhören, wenn wir nicht in jedem Menschen eine sittliche Person sehen dürften. Wir würden ihn nicht beurteilen, nicht loben und nicht ermahnen können, und auch jeder Anruf und Aufruf würde ins Leere verhallen. Er würde nicht einmal verantwortlich gemacht werden können für seine Taten, das heißt aber, daß er kein Mensch sein würde. denn Mensch sein heißt verantwortlich sein. Verantwortlichkeit setzt aber Freiheit voraus. So beruht jedes menschliche Verhältnis auf Freiheit.

7. Die Sittlichkeit würde eine Anomalie im geistigen Leben sein, wenn es kein allgemeines sittliches Empfinden gäbe. Wir nehmen wohl auf anderen Gebieten des Geteslebens, insbesondere dem logischen und dem ästhetischen, ein allgemein-menschliches Bewußtsein an. Für unsere logischen Urteile nehmen wir Allgemeingültigkeit in Anspruch, und wir tun das mit Recht. Daß die Summe der Winkel eines Dreiecks 180^0 ist, kann man jedem Menschen beweisen. Es gelingt uns aber auch, sei es vielleicht mit Mühe, die Kunst ganz andersartiger Kulturen als die unsrige zu genießen. Dies ist nur möglich, wenn eine gemeinsame menschliche Grundlage vorhanden ist. Es wäre sonderbar, wenn das sittliche Geistesleben eine Ausnahme machen würde.

EINWANDE

Jetzt aber kommen die Einwände. 1. Wenn es ein allgemein-menschliches sittliches Bewußtsein gibt, dann muß es auch einen bestimmten Inhalt haben, der also bei allen Menschen

gleich oder wenigstens ähnlich ist. Diese logische einwandfreie Voraussetzung scheint empirisch leicht widerlegt werden zu können. Man sieht ja doch, daß die Meinungen, was gut und was böse sei, sehr verschieden sind. Wir stehen uns als Glieder derselben Gemeinschaft völkischer oder kirchlicher Art oft fremd gegenüber. - Antwort: Dieser Einwand verdient ernsthafte überlegung; es läßt sich jedoch einiges zu seiner Widerlegung anführen. Erstens ist nicht gewiß, daß die Differenzen so groß sind, wie sie zu sein scheinen. Es würde vielleicht mehr übereinstimmung vorhanden sein, als man denkt, insbesondere, wenn man auf die Hintergründe der sittlichen Entscheidungen achtet und bis zu den Prinzipien vorstößt. Es mag sein, daß einem uns fremden und sogar anstößigen Benehmen ein sittlicher Grundsatz zugrunde liegt, der gar nicht soviel von dem unsrigen abweicht. Hinter dem jus talionis (Recht der Vergeltung) und der Blutrache zum Beispiel steht doch ein gewisses Rechtsempfinden[2]. Eine Geschichte des sittlichen Bewußtseins, «science des meeurs», allein würde in dieser Hinsicht genauere Auskunft bringen. Solange diese nicht geschrieben ist, bleiben wir in mehr oder weniger gegründeten Behauptungen stecken. Ferner muß erwogen werden, daß eine Anlage sich sehr verschieden entwickeln kann, als Folge der Umstände, unter denen der Mensch lebt. Auch ist eine Fehlentwicklung und wenigstens eine mangelhafte Entwicklung möglich. Es ist doch auch möglich, daß sich bei der zunehmenden Berührung von Völkern und Kulturen eine immer einheitlichere Gesamtheit von sittlichen überzeugungen entwickeln wird, als bisher der Fall war. Selbstverständlich denkt jeder, der selber eine feste überzeugung hat, daß sie sich seinen Anschauungen nähern wird. Mag sein; dies ist eine Sache der überzeugung oder des Glaubens im weiten Sinn des Wortes, aber auf dieses Problem brauchen wir nicht einzugehen. Es genügt, die Möglichkeit einer Einigung, wie sie zum Beispiel die universelle Erklärung der Menschenrechte zeigt, vor Aug,en zu sehen.

2. Damit ist auch ein zweiter Einwand wenigstens grundsätzlich beantwortet. Es wird behauptet, daß die moralischen Anschauungen immer national, kulturell, weltanschaulich, religiös usw. bedingt sind. - Antwort: Dies wird oft der Fall sein, aber erstens schließt auch diese Verschiedenheit eine gemeinsame Anlage nicht aus. Zweitens ist eine prinzipielle Einheit möglich, auch wenn die Prinzipien unter verschiedenen Umständen verschieden angewendet werden. Drittens arbeitet die historische Entwicklung auch dieser Verschiedenheit entgegen.

3. Ein anderer Einwand verdient ernsthafte Betrachtung. Wir reden von einer Sittlichkeit, die dem Menschen von Natur eingeboren ist. Aber, so wird man und jedenfalls der Christ fragen, ist nicht die menschliche Natur so sehr verdorben, daß die sittliche Anlage, mit der sie bei der Schöpfung ausgestattet worden, gänzlich verlorengegangen ist? Kann man noch eine Lehre behaupten, die mit einer natürlichen Güte des Menschen rechnet? Ist das nicht ein Optimismus, der in der Zeit der Aufklärung vielleicht noch glaubwürdig war, aber es nach den Erfahrungen des letzten Jahrhunderts nicht mehr ist? Haben wir nicht genug menschliche Verdorbenheit erlebt, um an der natürlichen Güte des Menschen für immer zu verzweifeln? Wird die jüngere Generation, die mit Kafkaschen und existen-

2. Vgl, *Erich Fechner:* Gewaltanwendung und Gewaltüberwindung als Notwende im Recht, In: Zeitsdirifl für die gesamte Staarswissenschafl, 110. Band, 1. Heft, S. 18-25.

tialistischen Gedanken erzogen worden ist und darin ihr Lebensgefühl ausgedrückt findet, uns nicht verhöhnen, wenn wir eine natürliche Moral verteidigen? Sehen wir nicht auch, daß mit dem Wegfall der christlichen Glaubensüberzeugungen ebenfalls die sittlichen Bindungen verlorengehen?

Antwort: Wenn auch diesem vielfältigen Einwand kurz begegnet werden soll, möchte ich mit den letzten Teilen anfangen. Was die jüngere Generation denkt, ist kulturpsychologisch sehr wertvoll und verdient alle Beachtung, aber kann für uns nie normativ sein. Es wäre doch möglich, daß ihre Erfahrungen einseitig und ihre Schlußfolgerungen mangelhaft seien. Übrigens, gibt es *eine* junge Generation? Weiter, daß die Welt immer schlechter wird, hat man immer behauptet und behauptet man auch jetzt, aber etwas behaupten und etwas beweisen sind zwei verschiedene Sachen. Es ist die Frage, ob ein moralischer Rückgang - oder Fortschritt - sich überhaupt beweisen läßt. In jeder Zeit gibt es Licht und Dunkel, auch in moralischer Hinsicht. Wertvolles ist zweifelsohne verlorengegangen, aber wir dürfen auch wertvolle Errungenschaften in unserer Zeit bezeugen. Leider sind es nicht nur und sogar nicht in erster Linie Christen, die auf diese Errungenschaften pochen dürfen. Es sollte uns als Christen zur Bescheidenheit mahnen, daß es in der Geschichte und auch jetzt oft an erster Stelle die Nicht-Christen sind, die sich für humanitäre Zwecke eingesetzt haben. Man beachte zum Beispiel, was die Sozialisten, »vaterlandslose« und oft auch »gottlose Gesellen«, in dieser Hinsicht geleistet haben. Damit hängt weiterhin zusammen, daß es gewiß zu unseren Lebzeiten viel Unmenschlichkeit gegeben hat, aber wir sollen darüber nicht vergessen, daß sich auch vielOpferfreudigkeit, Selbstlosigkeit, Tapferkeit und sonstiges hohes Menschentum gezeigt hat. Was endlich die Verderbtheit der menschlichen Natur betriffi, ist folgendes zu erwägen: Wenn der Mensch ganz und gar verdorben wäre, dann wäre er gar kein Mensch mehr. Dann wäre er außerstande nicht nur zu sittlichen Empfindungen, sondern auch zu gültigen theoretischen und ästhetischen Urteilen. Dann wäre aber die Menschenwelt ein Chaos. Daß sie das nicht ist, zeigt an, daß der Mensch doch auch im gefallenen Stande noch über ein sittliches Bewußtsein verfügt. Durch Gottes Gnade, gewiß, aber laßt uns Gott dann auch danken für seine Gnade und seine Gnadenwirkungen anerkennen! Man werfe mir nicht vor, daß ich nicht wisse, »quanti ponderis sit peccatum« (wie gewichtig die Sünde sei)", Ein derartiger Vorwurf ist immer billig, aber außerdem ist es, gerade wenn man die Sünde sehr ernst nimmt, desto erstaunlicher, daß es noch eine Ordnung in der Welt gibt, was nur möglich ist, wenn es natürliche Sittlichkeit gibt.

4. Ein neuer Einwand wird erhoben. Widerspricht, so wird der Christ fragen, die Bibel nicht dem Gedanken einer natürlichen Sittlichkeit? Jedenfalls, wie denkt sie darüber? - Antwort: Auf diese Fragen zu antworten ist nicht leicht für einen, der, wissenschaftlich gesprochen, Laie ist auf dem Gebiete des Alten und Neuen Testamentes. Wenn ich es doch wage, etwas zu dem Thema »natürliche Sittlichkeit und die Bibel« zu sagen, dann versuche ich nicht, einzelne Texte zu exegesieren, von denen oft jeder eine besondere Auslegungsschwierigkeir enthält. Ich frage nur nach der allgemeinen Haltung der Bibel den Heiden gegenüber. Wenn man das tut, dann fällt auf, daß die Bibel fast selbstverständlich

3. Anse/rn von Canterbury: Cur Deus homo I, 21.

voraussetzt, daß die Heiden von Gut und Böse wissen, daß sie deshalb verantwortlich sind und daß sogar der Inhalt ihrer sittlichen Erkenntnis der biblischen nahekommt. Daß sie nicht in übereinstimmung mit ihrer Erkenntnis leben, ist eine Sache für sich, aber auch die biblischen Menschen scheinen in dieser Hinsicht nicht immer tadellos gewesen zu sein. Wie ein Neutestamentler sagt: »Paulus muß nicht darüber aufklären, was das Gute sei, muß nicht neue Gebote formulieren. Er darf voraussetzen, daß sie das schon wissen. Die Voraussetzung macht er aber nicht bloß, wenn er mit Judenchristen zu tun hat, die im Gesetze Moses erzogen sind. Auch der Heidenchrist hat in der Gemeinde Christi keine neue Ethik zu lernen. Denn Paulus weiß um ein auch den Heiden ins Herz geschriebenes Gesetz ... Diese Missionserfahrung sagt dem Apostel, daß eine übereinstimmung des Gewissens die Menschheit, Juden und Heiden verbindet. Wenn nicht etwas da wäre, an das er appellieren kann und das ihm zustimmen muß, so wäre ja auch keine Mission möglich ... Tatsächlich sind die Tugend- und Lasterkataloge, die uns in den Briefen häufig begegnen, audi der griechischen Ethik geläufig[4]«. In übereinstimmung mit dieser Anschauung sagt Wendland: »Es handelt sich in diesen und ähnlichen Aussagen (1. Kor. 11,14; Röm. 2, 14) um eine Theologie des universalen Gesetzes Gottes, das Gott aufgerichtet hat, um mit seiner Hilfe seine Schöpfung, vor allem die Welt der Menschen, vor der Zerstörung durch die dämonischen Mächte des Bösen, der Sünde, des Fleisches zu bewahren und im Widerstreit gegen diese zu erhalten-.«

5. Wir kommen zu einem letzten Einwand. Können wir, so kann gefragt werden, wohl je eine natürliche Sittlichkeit feststellen? In unserem Kulturkreis macht sich der Einfluß des christlichen Glaubens doch immer noch bemerkbar. In anderen Kulturkreisen ist die Moral immer, wenigstens ursprünglich, religiös bestimmt. Wäre es nicht möglich, daß auch in solchen Religionen etwas von göttlicher Offenbarung zu spüren sei? Ist also doch nicht jede Moral, auch wenn sie es nicht mehr weiß, im Grunde übernatürlich? - Antwort: Gewiß leben wir alle in unserem Kulturkreis noch von Resten der christlichen Gedankenwelt. Erstens aber leben viele Menschen nicht nur daraus, sondern auch aus antikem Erbe. Zweitens ist das ganze Leben, auch ein großer Teil des Lebens der Christen, so sehr säkularisiert, daß man nicht mehr mit christlichem Einfluß rechnen kann. Es gibt eine autonome, natiirliche Sittlichkeit. So war es auch in anderen Kulturen, besonders in der griechischen und römischen. In der heutigen Zeit setzt sich der Prozeß der Säkularisierung in der ganzen Welt durch, und überall sind ähnliche Vorgänge wie im Westen im Gange, mit dem gleichen Erfolg. Ob Gott sich auch in anderen Religionen offenbart hat, diese Frage dürfen wir also auf sidi beruhen lassen. Wir dürfen auch ohnedies schließen, daß es eine natürliche Sitt-Iidikeit gibt.

GRENZEN DER NATÜRLICHEN SITTLICHKEIT

Zusammenfassend behaupte idi also, daß es eine natürliche, das heißt autonome Moral gibt. Daß wir uns damit der Lehre von den ideae innatae (eingeborenen Ideen) nähern, muß zugegeben werden. Der Rationalismus war nicht nur ein Irrweg des menschlichen

4. *D. Rudolj Liechtenhahn:* Gottes Gebot im Neuen Testament, 1942, S. 79 f.
5. *D. H.-D. Wendland:* Die Kirche in der modernen GesellschaA:, 1956, S. 39.

Denkens, Es fehlt aber der Raum, auf dieses Problem einzugehen. Dagegen müssen wir noch die Frage nach den Grenzen der natürlichen Sittlichkeit beantworten.

Wie jede Anlage muß auch die sittliche entwickelt, gebildet, geläutert, gestärkt und gefestigt werden. Dazu gehört nicht nur die Vertiefung der sittlichen Erkenntnis, sondern auch die Stärkung des Bewußtseins der Verantwortlichkeit, also der Freiheit, also der moralischen Kraft. Das geschieht durch vielerlei Instanzen, die einen erziehenden Einfluß ausüben. In erster Linie gehören dazu Menschen, die als Vorbilder wirken, lebendige Menschen und auch Figuren aus der Literatur. Als Christen werden wir nicht zuletzt an die Bedeutung der Bibel in dieser Hinsicht denken. Das große Vorbild ist für uns Jesus Christus; das Leben eines Christen ist eine imitatio Christi, was nicht Nachahmung, geschweige Nachäffung, sondern Nachfolge bedeutet. Das Vorbild Christi aber, will sagen seine Worte, Taten und sein ganzes Leben, muß lebendig werden durch den Heiligen Geist. Es ist der Geist Gottes, der auch der Geist Christi ist, der die entscheidende und in erster Linie dazu berufene erzieherische Instanz ist. Für den Christen steht auch sein eingeborenes, moralisches Empfinden unter dem Urteil und der Verheißung Gottes. Nur wenn sein natürliches moralisches Bewußtsein dermaßen gebildet ist, darf der Christ die Methode der Ethik anwenden, die Helmut Thielicke angibt: »Es entspricht wohl ... dem Stil protestantischen Erkennens ..., seine Reflexion nicht deduzierend bei der abstrakten Erhebung von Grundsätzen und der Feststellung naturrechtlicher Axiome einsetzen zu lassen, sondern - wenigstens im Bereiche der Ethik - *induktiv* von der Problematik des Details auszugehen, sodann nach den Grundsätzen zurückzufragen und sie im Akte des Zurückfragens dann auch zu gewinnen ... Eine Institution wie die evangelische Akademie ... hat diese Erkenntnis wohl mehr aus Instinkt als aus Reflexion ausgenützt ...[6]«.

Weil jeder Mensch aufwächst unter den verschiedensten Einflüssen, ist seine sittliche Anlage auch immer ausgebildet worden. Das kann aber auch auf eine fehlerhafte Weise vor sich gegangen und sie kann auch verbildet sein. Das wird wohl fast immer der Fall sein, auch bei den Christen. Es steckt auch im Christen meistens ein gutes Stück natürliche Sittlichkeit, die außerdem noch schief gewachsen ist. Wir beschäftigen uns jedoch nicht mit den Fehlbildungen der natürlichen Sittlichkeit, sondern mit der natürlichen Moral an sich und fragen, was nach evangelischen Maßstäben auch an der natürlichen Sittlichkeit, das heißt an der Moral des Menschen, der nicht von Gott weiß oder wenigstens seine Moral nicht bewußt zu Gott in Beziehung setzt, auszusetzen ist, was deshalb in evangelischer Sicht ihre Grenzen sind. Ich meine, daß es ihrer hauptsächlich vier gibt.

1. Der autonome Mensch weiß nicht vom Woher der sittlichen Forderung. Er kennt das Gesetz, aber nicht den Gesetzgeber. Dadurch entsteht die Gefahr, daß die Forderung ihren streng verpflichtenden Charakter verliert. Ein Gesetz, hinter dem kein gebieterischer, persönlicher Wille steht, läuft Gefahr, daß der Mensch sich ihm entzieht. Die Forderung widerspricht doch in den meisten Fällen seinen natürlichen Neigungen, so daß es ihn Mühe kostet, zu gehorchen; lieber entzieht er sich der Forderung. Dadurch entsteht die Gefahr, daß die sittliche Forderung immer weniger als verpflichtend gefühlt und langsam das

6. *Helmut Tbieltclee* in der Einleitung von Heinz-Horst Schrey und Helmut Thielicke in: Glaube und Handeln, 1956, S. XIV f.

moralische Bewußtsein entleert wird. In diese Lehre ziehen dann die Dämonen ein - wie wir es erlebt haben.

2. Die Kraft des Bösen wird von der natürlichen Moral leicht unterschätzt. Jede natürliche Moral sieht den Menschen als im Grunde gut an, auch wenn sie, wie das oft in humanistischen Kreisen der Fall ist, ein scharfes Auge, oft sogar ein schärferes als die Christen, für die konkreten menschlichen Bosheiten und für die Verderbtheit der menschlichen Institutionen hat. Die Lehre von der natürlichen Sittlichkeit braucht gar keinen flachen und faden Optimismus einzuschließen. Doch kann sie den Charakter des Bösen als Sünde, das heißt als Aufstand wider und Abfall von Gott, nicht anerkennen. Damit aber hat sie den Blick für das wahre abgründige Wesen des Bösen verloren. Deshalb ist das Böse für sie ein Negatives, ein Noch-Nicht, während es für den Christen ein Positives und ein Nicht-Mehr ist.

3. Damit hängt zusammen, daß die Anhänger einer autonomen Moral leicht die Kraft des Widerstandes des Bösen unterschätzen, sowohl innerhalb des Menschen als außerhalb, in den Institutionen im weitesten Sinne des Wortes. Mehr noch, sie wissen auch nicht, woraus sie die Kraft schöpfen sollen, wenn der Widerstand größer ist, als sie dachten. Zugegeben muß werden, daß sie oft eine erstaunliche und bewundernswerte Widerstandsfähigkeit zeigen. Es hat sich aber in den letzten Jahrzehnten erwiesen, daß diejenigen sich am besten behaupteten, die aus einer festen Überzeugung lebten. Der Christ jedenfalls weiß von einer Quelle von unendlicher Kraft. Er weiß von dem Glauben, der Berge versetzt, auch wenn sein persönlicher Glaube schwach ist. Weil der Christ Gott in Christus kennt, kann er auch beten: »erlöse uns vom Übel«, was der Nicht-Christ nicht kann. Erlösung ist ein spezifisch religiöser Begriff.

4. Nur der Christ weiß von der Vergebung der Sünden, die ihm in und durch Christus geschenkt wird. Der Nicht-Christ kann den anderen Menschen vergeben und er kann auch auf die Vergebung durch seine Mitmenschen hoffen, aber er kann nicht beten: »Vergib uns unsere Schuld, wie wir vergeben unseren Schuldigern.. Der Christ kennt die Versöhnung durch Christi Leiden, nicht als ein sanftes Ruhekissen, sondern als eine Quelle von Frieden und Kraft. Er hat nicht nur ein Gewissen, sondern auch ein getröstetes Gewissen.

DIE ORDNUNGEN

Wenn man von der natürlichen Sittlichkeit redet, gerät man unweigerlich in die Lehre von den Ordnungen. Sie nehmen meist einen breiten Raum ein in den christlichen Ethiken. Man spricht dort von Schöpfungsordnungen, Erhaltungsordnungen, Sündenordnungen und neuerdings von Mandaten (Bonhoeffer). Wir brauchen auf den Unterschied zwischen diesen Begriffen nicht einzugehen; der Raum würde dazu auch nicht ausreichen. Wir reden nur von Ordnungen im allgemeinen und verstehen darunter Institutionen wie die Ehe, den Staat und die Arbeit, in die der Mensch hineingeboren wird und die sein Leben weitgehend bestimmen. Sie stecken den Raum - und oft einen sehr engen - ab, innerhalb dessen sein Leben verläuft.

Zu diesen Ordnungen ist folgendes zu sagen. Die Ordnungen gründen in vitalen Not-

wendigkeiten, aber die vitalen Gegebenheiten werden weitgehend von den Menschen überformt. Der sexuelle Trieb und das Verlangen, Kinder zu haben, führen zum Beispiel ursprünglich Mann und Frau zueinander und begründen die Ehe. Aber wie diese letztere gestaltet werden soll, hängt weitgehend vom Menschen ab. Die Gestaltung steht nicht jedem einzelnen zu, sondern der Gemeinschaft, wie sie historisch unter vielen Einflüssen gewachsen ist und sich langsam oder schneller in ihren Anschauungen ändert. Insofern der einzelne Glied der Gemeinschaft ist, wird die Gestalt seiner Ehe von dieser Gemeinschaft bestimmt. Weil er aber doch einige Selbständigkeit hat, können sich die Anschauungen der Gemeinschaft ändern. Weil sich zum Beispiel die Anschauungen von der Erlaubtheir der Ehescheidung bei immer mehr Gliedern der westlichen Völker geändert haben, geht man ziemlich allgemein leichter zu einer Ehescheidung über, als es früher der Fall war.

Die Ordnungen sind also das Produkt von vitalen Notwendigkeiten und menschlichen Willensentschließungen. Es ist weitgehend die Gemeinschaft, die bestimmt, wie sie gestaltet werden sollen, aber die Gemeinschaft besteht aus einzelnen, die ihren Einfluß ausüben, auch wenn dieser noch so gering ist. Die Überformung der vitalen Notwendigkeiten geschieht zum größten Teil durch die Sitte. Man soll aber den Wert der Sitte nicht unterschätzen, wie es oft geschieht. Schon der Sitte liegt eine bestimmte Sittlichkeit zugrunde. Wie dem aber auch sei, in die Formung der Ordnungen greif!: die Sittlichkeit ein. Wie zum Beispiel die Ehe gestaltet wird, bestimmen nicht nur die vitalen Notwendigkeiten und die Sitte, sondern auch die moralischen Urteile. In dieser Weise bestimmt das sittliche Empfinden der Gemeinschaf!: und ihrer Glieder die Gestalt der Ordnungen mit.

Nun sind aber Form und Inhalt dieser Ordnungen nicht nur von natürlicher Sittlichkeit bestimmt, sondern auch und sogar in hohem Maße von der christlichen Moral, wenigstens in unserem Kulturkreise. Man darf sie deshalb nur zu einem geringen Teile natürlich nennen. Das Wort ist schon aus dem Grunde mißverständlich, weil es leicht zu der Meinung verführt, als ob sie allein von der Natur im biologischen Sinne gebildet sind. Sie werden aber, wie gesagt, weitgehend von der Moral bestimmt. Man könnte sie noch natürlich nennen, insoweit die natürliche Moral sie mitgeformt hat. Weil sie aber zu einem großen Teil von der christlichen Sittlichkeit bestimmt sind, können sie auch nur teilweise natürlich genannt werden. Aber auch, soweit man sie natürlich nennen darf, schließt diese Bezeichnung gar nicht in sich, daß sie von selber entstanden, sozusagen naturgewachsen sind. Der Mensch hat immer Einfluß ausgeübt, und insoweit er dabei den Geboten Gottes gehorsam gewesen ist, sind sie ein Ausdruck des Willens Gottes. Dabei sehen wir noch ab von der Tatsache, daß auch die vitalen Gegebenheiten nicht außerhalb des Willens Gottes fallen.

DER CHRIST UND DIE NATURLICHE SITTLICHKEIT

Zum Schluß muß noch kurz die Frage erörtert werden, wie wir als Christen über die natürliche Sittlichkeit zu urteilen haben, das heißt, wie wir sie zu sehen haben im Lichte des Wortes Gottes. Wenn wir das versuchen, müssen wir anerkennen, daß sie unter der Verheißung und dem Gericht dieses Wortes steht. Insofern sie eine Macht der Ordnung ist, die das Chaos bezwingt, ist sie positiv zu werten. Wir werden in ihr ein Zeichen und eine

Wirkung der göttlichen Barmherzigkeit sehen. Gott hat seine Schöpfung nach dem Fall nicht den Mächten der Zerstörung überlassen, sondern unterhält sie, auch durch das natürliche moralische Empfinden und die Ordnungen. Sie sind Gnadenwirkungen Gottes, was besagt, daß die Lehre von einer allgemeinen Gnade ihre Berechtigung hat. Sie wird sich gründen auf die Lehre von der Erhaltung und von der Vorsehung. Das sind Lehren, die in der heutigen Zeit in der Dogmatik nicht die größte Beachtung finden, was wohl zu verstehen ist, weil sie oft mißverstanden und mißbraucht sind, aber die doch ihren legitimen Ort in einer christlichen Dogmatik haben. Die natürliche Moral steht aber auch unter der Kritik des Wortes Gottes. Insofern sie unterhalb der Forderungen Gottes bleibt, muß sie ergänzt und geläutert werden. Insofern sie sogar damit streitet, muß sie negativ gewertet werden. Sie wird dann eine Macht der Unordnung, die im Namen Gottes bekämpft werden muß. Eine ganz andere Frage ist, ob die natürliche Sittlichkeit und die Ordnungen eine zweite Offenbarungsquelle werden können. Der Christ kennt nur eine Offenbarungsquelle, das Wort Gottes, wie es ihm in Jesus Christus begegnet. Danach hat die natürliche Sittlichkeit sich auszurichten; sie kann nie selbständig werden.

Prof. Dr. H. de Vos *Groningen (Niederlande), Noorderbinnensingel140c*

Heimat und Selbstentfremdung

von

WILHELM BREPOHL

Die überlegungen über die Bedeutung der Heimat mögen mit einigen Fragen eingeleitet werden, von denen die Leser vielleicht sagen, sie seien unerlaubt. Aber fragen wir immerhin: Haben Tiere eine Heimat? Nach allem, was wir wissen, sind sie an einen Raum angepaßt und verlassen ihn, wenn sich die Lebensbedingungen darin für sie in gefährlichem Sinne ändern. Tiere wandern, um einen Lebensraum zu finden, der ihrer physiologischen Natur gemäß ist. Damit verbinden wir eine zweite Frage, die ebenso unerlaubt ist: Kennen Tiere ihre nächsten Verwandten? Es ist doch bekannt, daß die eigenen Kinder oft genug die Gatten des neuen Jahres werden. Hier also klaff\: die Lücke zwischen Tier und Mensch in der krassesten Weise. Was für das Tier gesagt worden ist, gilt ganz und gar nicht für den Menschen; und wenn wir diese Andeutungen richtig weiter durchdenken, finden wir den Zugang zu dem Problem, das uns hier beschäftigen soll.

Heimat gibt es nur für den Menschen, und es wird eine Aufgabe unserer Bemühungen sein, darzustellen, warum und wieso Heimat und Mensch aufeinander zugeordnet sind. Um aber die eben angeschnittene Frage kurz zu beantworten: Der Mensch weicht nicht aus vor ungünstig werdenden Lebensbedingungen; er schaff\: sich durch Heizung, Kleidung usw, ein künstliches Milieu, das es ihm gestattet, am alten Ort zu bleiben. Er arbeitet - indem

er beobachtet, denkt und tut - an diesem Milieu und macht durch seine Arbeit und Kultur daraus eine Heimat.

Zur zweiten Frage: Der Mensch erkennt nicht nur seine Eltern und Geschwister immer wieder, sein ganzes Leben, Denken und Tun ist darauf gegründet, daß er Mitmenschen hat und daß er Mitmensch ist, ja daß er erst dadurch im vollen Sinne des Wortes zu einem Menschen werden kann.

Ein Gefühl für die Generation, ihren sozialen Wert und ihre Würde haben nur die Menschen. Wenn dies richtig durchdacht wird, ergibt sich leicht die erste Feststellung: Die Heimat ist ein Sachverhalt, der nur den Menschen trifft; bei dieser Ausschließlichkeit wird die Heimat durch den Menschen und der Mensch umgekehrt durch seine Heimat verständlich gemacht. Heimat und Mensch sind gleichsam zwei Seiten desselben Tatbestandes.

Jedenfalls haben die Menschen und ihre Völker immer eine Heimat; von einem Menschen, der niemals das hätte, was Heimat genannt werden kann, muß man sagen, daß er schließlich kein Mensch ist. Dagegen spricht nicht die pathetische, in Liedern kundgetane Äußerung, daß jemand keine Heimat habe. Im letzten, nämlich im anthropologischen Sinne hat er immer eine Heimat, und das soll nun vorweg erörtert werden.

Heimat zu haben, ist eine schlechthin anthropologische Tatsache, sie ist mit dem Mensch-Sein zugleich immanent gegeben. Sie hängt also nicht von kulturellen, weltanschaulichen oder sozialen Umständen ab; sie gehört mit zum Wesen des Menschen. Es gibt aber geschichtliche Perioden, in denen dieses "Heimat haben- gestört ist, und die Ungelöstheit dieses Problems gehört zu den Grundfragen und Grundnöten unserer eigenen Zeit.

Äußerungen über die Heimat sind keineswegs selten. Aber kaum einmal bemüht man sich, das Tatsächliche, den Sachverhalt, zu erkennen. Das Emphatische und Pathetische dabei beherrscht gerade in der deutschen Literatur die Fülle der Gedichte. Sie zeigen die Tiefe und die Kraft dieses Erlebnisses, sagen aber im Grunde nichts aus über das Wesen der Heimat. Man könnte das an dem menschlich tiefsten und stärksten Bekenntnis zur Heimat zeigen, an dem von E. M. Arndt. In solchen Ergüssen tut sich wohl das naive, sehr echte und beweisende Gefühl kund, welchen Wert und welche Bedeutung die Heimat hat, aber damit ist noch nicht gesagt, *was sie ist.*

Daß sie nicht intellektueller Natur ist, zeigt sich am besten in der Heimatkunde. Die Vermittlung von Kenntnissen über geschichtliche, geographische oder naturkundliche Merkwürdigkeiten im eigenen Raum vermögen für sich allein schlechterdings noch kein Heimatgefühl zu erwecken Das »Kennen« ist hier von anderer Art, es wird nicht durch Lernen und Belehrung in der Schule erworben, sondern nur durch das Darin-Leben.

Zum Heimaterlebnis gehört das Gefühl des gesicherten Geborgenseins, das Bewußtsein, dazu zu gehören, ferner die überzeugung und Erfahrung, daß jeder einzelne an dem teilhat, was Heimat genannt wird. Das Sichtbarste und Breiteste ist dabei die Landschaft. Und doch ist die Heimat nicht ein Raum, sondern etwas ganz anderes. Das Besondere ist, daß dieser Teil der Erde allen dort lebenden Menschen gleichermaßen gehört, daß also der für die Ausbildung der Menschlichkeit so entscheidende persönliche Besitz nicht die große Rolle spielt, die man ihm in anderer Beziehung zuschreiben muß. Es ist eine elementare Art des Besitzens und Habens. Außerdem ist hierbei nichts vererbbar, sondern

nur erlebbar. Es ist der Gewinn der ersten Lebensjahre in einer Landschaft, und eben daher ergibt sich das Gefühl der zweifelsfreien Gewißheit, daß diese Landschaft seine Heimat ist; in ihr begreift und erkennt er sich, indem er solch eine Landschaft als die seine bewußt und noch viel mehr unbewußt in sich trägt. So wird der Mensch überhaupt erst das, was er ist: Sie steht ihm gegenüber und wird damit gleichzeitig ein Teil von ihm selbst. Sie ist jener erforderliche Ausschnitt aus dem Ganzen der irdischen Wirklichkeit, auf den er sich vom ersten Tage seines Daseins an zuordnet und den er in einer geheimnisvollen Verwandlung in sich hineinnimmt. Er »vermengt« sich mit ihr und muß sich darum damit »auseinandersetzen«. Das So-Sein der Landschaft fordert von ihm Stellungnahmen, er antwortet darauf und entwickelt so sein Inneres zu einem geistigen Raum mit den Symbolen für alles, was zur Außenwelt gehört.

Trotz diesem breiten und sicheren »Haben« gibt es krisenhafte Fälle und Randerscheinungen. Der naive, einfache Mensch und der Mensch in der früheren statischen, undynamisehen Sozialordnung hat völlig die Heimat in sich aufgenommen. Er ist im späteren Leben nicht in der Lage, sie mit einer anderen Landschaft zu vertauschen. Doch der vom eigenen Verstande her geleitete, intellektuelle Mensch ist dazu freilich offensichtlich in der Lage; denn es gibt genug Deutsche, die auf dem Wege über die Bildung zu Franzosen geworden sind, und der Fall des Engländers Chamberlain, der ein chauvinistischer Deutscher geworden ist, steht nicht allein da. Anders ist es, wenn das Hinüberwachsen in einen anderen Kulturraum sich in Generationsstufen abspielt. Dabei kann freilich aus einer deutschen Familie nach und nach eine französische oder eine italienische werden. Mancher Leser wird in der Lage sein, aus eigener Erfahrung Belege dafür beizubringen. In einer gewissen Häufung kommen sie in den Randgebieten zwischen den großen Völkern vor, etwa im Elsaß, dessen Schicksal es geradezu war, zwischen dem deutschen und dem französischen Stil hinüber- und herüberzuwechseln, oder in Slowenien, wo die Bildung heute noch vom tlsterreichischen her geformt ist, das Volk aber in einem fast lyrischen Naturzusammenhang slowenischer Art lebt und sich politisch mit dem Tito-Systern zurechtfinden muß.

Dies alles sind Fragen, die in früheren Jahrzehnten in Deutschland unter dem Stichwort »Umvolkung- behandelt worden sind. Hier aber, wo wir es ausschließlich mit dem allgemeinen Sachverhalt zu tun haben, muß es genug sein, daß wir auf solche Einschränkungen und Ausnahmen hingewiesen haben. Doch sei noch bemerkt, daß es übergänge von fast erschütternder Größe gibt, so etwa, wenn der italienische Benediktiner Romano Guardini zu einem deutschen Professor wird und beides in sich vereinigt: die hohe Kultur der besten italienischen Tradition und die Gedanken- und Erlebnistiefe, die - wie es andere uns nachsagen - insbesondere deutsche Art ist.

Die Heimat also ist kein lyrischer, kein sentimentaler Sachverhalt. Er ist fundamental, denn erst durch ihn wird der Mensch, was er ist.

Diese analysierende Betrachtung müssen wir in einem Bereich beginnen, der in der üblichen Heimatliteratur nicht in der richtigen Weise zur Geltung kommt, nämlich von der Sprache her. Wichtig ist schon, daß die Sprache nicht vererbbar ist, sondern erworben wird. Der Mensch, da er zur Welt kommt, könnte je nachdem ein Spanier, Italiener oder ein Deutscher werden; dadurch aber, daß er in einem bestimmten Sprachbereich aufwächst

und in ihn hineinwachsen muß, wird er entweder Italiener oder Spanier oder Deutscher. Hier ist Sprache der Baustoff, in dem die Lebenserfahrungen von Jahrtausenden weiterwirken und aus dem *die* Weltanschauung gebaut wird, ja *in* dem sie schon enthalten *ist*, und schließlich das Denkmittel, mit dem der einzelne über sich selbst klar wird und sich anderen verständlich machen kann. Es ist nicht so, daß die Sprache für und aus sich selbst lebt, so *wie* eine Pflanze oder eine Tierart. Vielmehr *ist* Sprache der stärkste Ausdruck einer bestimmt geformten Menschlichkeit und Medium (Mittel und Raum) des menschlichen Zusammenlebens. Jedoch in all ihrer Begrenztheit: was die eine Sprache kann, dazu ist die andere schlechterdings nicht fähig. Die vergleichende Sprachwissenschaft, dann auch die groß angelegte amerikanische Sprachforschung haben Beispiele dafür in ausreichendem Maße zur Verfügung. Unseren europäischen, indogermanischen Sprachen ist zum Beispiel eigen, daß sie »Raum« von »Zeit« trennen, Ursachen stillschweigend voraussetzen, daß schließlich jedes Geschehen dreiteilig gegliedert wird: Täter - Tun - Objekt. Andere Sprachen haben andere, für uns unübersetzbare, unverstehbare Strukturen. Uns ist - was sehr wesentlich geblieben ist - das dialektische Ordnen nach kontradiktorischen Gegensätzen »natürlich«: schwarz - weiß, groß - klein, Leib - Seele, Herren - Knechte usw, Die Chinesen, im Gegensatz dazu, denken, daß »klein« eine relative Erscheinung von »Größe« ist, daß - kurz gesagt - überall übergänge sind, was für die politische Verhaltensweise der Chinesen von Bedeutung ist; denn sie wissen durch ihre Sprache, daß in einem Bösen auch Gutes sein kann, daß unsere Schwarz-Weiß-Paare korrelativ durch übergänge ineinander gebunden sind.

Der Mensch erwirbt, »lernt« seine Sprache, die dann seine Muttersprache ist. Das bedeutet, daß er die Ausbildung seiner geistigen Persönlichkeit vollziehen muß im Bereich und mit den Möglichkeiten einer ganz bestimmten Sprache. Wenn also Wilhelm von Humboldt einmal sagt: Sprache und Mensch seien fast identisch, und die übereinstimmung zwischen beiden könnte nie vollständig genug gedacht werden, so ist das durchaus richtig. Denn der zur Welt kommende Mensch bringt nicht seine Weltanschauung mit, aber durch seine Muttersprache kommt er dazu, in einer bestimmten Weise die Dinge der Welt zu sehen und zu beurteilen.

Angesichts einer solchen Elementarbedeutung der Sprache ist Ausbildung der sprachlichen Ausdrucksfähigkeit das beste und allgemeinste Mittel im Ausbau der Persönlichkeit. Und letzten Endes sind alle sozialen und geistigen Vorgänge von Sprechen und Denken, von Sprache begleitet, darin ausgeformt und schließlich auch konserviert. Was immer auch sonst an Artefakten zur Kultur gehören mag: die Sprache ist in der Ausbildung einer Kultur nicht wegzudenken und nicht zu ersetzen. Schließlich geht auch alle Forschung und Kultur auf Sprachprozesse hinaus.

Die Sprache existiert nicht für sich; sie ist auch das wesentlichste Mittel, durch das die Gesellschaft sich ihres inneren Gefüges bewußt wird, es überhaupt erst ordnet und bildet. Die Beziehungen der Individuen, Schichten, der Klassen und was immer es auch an Besenderungen geben mag, sind früher oder später sprachlicher Natur. Man mag an Karl Mannheim erinnern, der hervorgehoben hat, daß die Struktur der Gesellschaft sich in den Ideologien widerspiegelt; gleichzeitig damit *ist* auch ausgesagt, daß *die* Sprache erkennt,

benennt, aber auch verhüllt und verdeckt; das gerade hat ja Kar! Mannheim gezeigt. Sie ist also nicht für alle Menschen ein gleichmäßig und in gleicher Weise zur Verfügung stehendes objektives Mittel des Ausdrucks, sie ist auch nach der Schicht der Gesellschaft abgewandelt.

Wenn von Sprache die Rede ist, so muß - um es zu wiederholen - hinzugedacht werden, daß Sprache nicht nur der Baustoff ist, aus dem Weltansmauungen gestaltet werden, denn Sprache ist schon selbst für sich Weltanschauung. Das zeigen alle neueren Untersuchungen, die schönen und klaren Erörterungen von Leo Weisgerber so gut wie die des Amerikaners Whorf und die des zum Amerikaner gewordenen polnischen Grafen Korzybski. Jedenfalls, indem der Mensch eine Sprache erlernt, übernimmt er damit zugleich die Weltanschauung seines Volkes.

Der Zusammenhang zwischen Gesellschaftsordnung und sprachlich ausgeformter Kulturstruktur ist so bindend und allgemein, daß festzustellen ist: Ändert sich in einem Volk die Gesellschaftsordnung, so verändert sich auch die innere Struktur der Kultur. Zu keiner Zeit hat sich dies deutlicher gezeigt als bei der Auflösung des Mittelalters: Es sind stets zugeordnet: bürgerliche Gesellsdiafl und bürgerliche Kultur, Weltanschauung und Struktur der Negervölker usw. Nicht, daß die Sprache sich in ihrem philologisch erfaßbaren »So-Sein- ändert, ist entscheidend, wohl aber, daß sich das Gefüge der in ihr enthaltenen ethischen Begriffe abwandelt. Wenn das Rittertum entartete, entartete gleichzeitig seine Sprache und damit das Gefüge seiner Ideale und seiner sittlichen Forderungen, und damit wieder verwandelte sich die Struktur der Gesellschaft; die mittelalterlich-ritterlich-bäuerliche wird abgelöst durch die städtisch-handwerkliche Kultur und Sprache, wiederum mit einer neuen Gliederung der Gesellschaft.

Ehe wir den übergang von Sprache-Weltanschauung einerseits und Gesellschaft andererseits zum Landschaftsraum erörtern, sei noch einmal hervorgehoben, daß die Ausformung des Menschen durch seinen gegebenen sozialen Zusammenhang mit seiner Sippe vorausgeht. Sprechend und mitredend wird er zu einem Teil seines Stammes, und durch dessen Sprache denkt und urteilt er wie alle seine Stammesgenossen, weil die Sprache schon »alles« Große und Wichtige zur Beurteilung des Daseins in ihn hineingelegt hat. Andere Sprachen haben da ganz anderes ausgebildet!

Die analysierende Sozialpsychologie ist heute in der Lage, darzustellen, wieso der Mensch erst, indem er sich die Sprache aneignet, zu einem Menschen wird. Durch sie erwirbt er alle GrundeinsteIlungen und Verhaltensweisen, die für sein späteres Leben erforderlich sind. Das fängt an mit dem harmlosen Geplapper, bei dem ihn seine Mutter unterstützt; aber bald schon übernimmt er die geltenden Einstellungen und Haltungen, aber auch die Tabus, vor denen man sich hüten muß, außerdem die Kategorien des Denkens und des Beurteilens, wie sie in seinem Stamme gelten, wieder mit der Einschränkung, daß andere Sprachen noch anderes bereithalten. Er erfindet nichts, und selten mag er etwas modifizieren; sonst aber wiederholt er. Und es sollte doch einmal gesagt werden, daß der Mensch in seinen höchsten Ausformungen schöpferisch ist, daß er es dagegen in seiner alltäglichen Erscheinungsform keineswegs, sondern ein Repetitor, ein Wiederholer, ist, der reproduziert, was vordem in ihn hineingegeben wurde. Als Glied seiner menschlichen

Umgebung ist er dadurch in bestimmter Weise gelenkt, sich zu verhalten, Meinungen zu haben, oft auch gehindert zu sehen, was er sieht, zu wissen, was er weiß. Er wiederholt und richtet sich danach. Das seit Urbeginn angewachsene Erbgut der Grundsätze, Verhaltensweisen, Meinungen wird oder bleibt Eigentum auch jedes einzelnen, und so ist wieder die heimische Gesellschaft das Spiegelbild der geltenden Grundsätze, ja der geltenden Kultur überhaupt. Da der einfache Mensch weder aus der Weltanschauung und Kultur noch aus der Gesellschaft der Heimat willentlich ausscheiden kann, ist er ein Stammesgenosse, ein Landsmann seiner Landsleute. So ist Heimat auch wesentlich in der heimischen Sozialordnung enthalten.

Nun die Landschaft: Während das Kind die Sprache, ein bestimmtes Denken und bestimmte Urteile erworben hat, weitet sich sein Gesichtskreis: Es sieht die natürliche Umgebung, erst das Haus, seine engere Nachbarschaft, das Dorf, weiter dann »Gegend«, Land und Welt. Was es in jungen Jahren mit den Sinnen von der Heimat aufgenommen hat, bildet auch späterhin die Grundsubstanz, von der aus der Mensch fremde Länder und fremde Klimate begreift. Immer hat die Heimat die ersten Bilder, die Urbilder gegeben. Und alle spätere Erfahrung baut sich auf aus dem, was von Kindheit an seinem Auge Gewißheit war und bleibt. Schon lange erlebt er dabei die von Menschen umgestaltete Umwelt und weiß, daß diese Umwelt für die Menschen da ist, daß die Vorfahren diese Landschaft mit ihren Bäumen und Wäldern, mit ihren Seen erlebt haben. Das Ineinander von Raum und Gesellschaft tut sich auch in sprachlichen Ausdrücken kund: Eltern - Haus-Geschwister, Nachbarn - Schulkameraden, Dorfgenossen, Landsleute: in all diesen Beziehungen ist ein Raum-Sachverhalt mit einem Gesellschaftssachverhalt verbunden. In diesem Medium kehrt dann die heimische Landschaft wieder in Gestalt von Gesprächen, Arbeitsvorgängen, in Erzählungen, Sagen und anderen überlieferungen, verbunden mit Reminiszenzen aus der Geschichte von Sippe und Dorf.

So wird ihm gewiß, daß diese Landschaft nicht nur äußerlich den Stoff für die menschliche Arbeit gegeben hat, sondern daß sie im Laufe von Jahrhunderten das Produkt dieser menschlichen Arbeit geworden ist. Landschaft ist also einerseits Aufgabe der Lebensgestaltung, gibt andererseits aber auch das Bewußtsein, daß alles, was da ist, von Menschen mitgestaltet wird und die Grundlage für die Existenz und den materiellen Fortbestand der Sippe geblieben ist.

Mit dieser Feststellung sind alle romantisierenden Erörterungen über die Heimat als geographischen Raum erledigt. Sofern dieser Raum der Gegenstandsbereich ist, an den sich die Erlebnisse und Erfahrungen anheften, hat er seinen unaufhebbaren Wert. Und nichts ist wohl im Geiste der Stämme stärker wirksam geblieben als das Bewußtsein, daß alles, was da ist, Produkt der Arbeit ist, die die Vorfahren am Boden getan haben. Denn schließlich verdeutlicht es, was ein Mensch sei, das Wissen darum, daß seine Arbeit der Umgestaltet und Gestalter der Umwelt ist. Wir leben am Ende einer traditionsgeladenen Zeit, aber wir fühlen noch, daß alles, was da ist, durch die Arbeit der Vorfahren geworden ist.

Damit ist die alte Frage erledigt, ob der Mensch das Produkt seines Milieus und seiner Landschaft ist - eine Auffassung, die auch heute noch in der Heimatkunde eine Rolle spielt. Es kommt gar nicht auf Einzelnes und Besonderes, aber viel mehr darauf an, ob sich

Erlebniskomplexe und deren Niederschläge in Form von Wissen, Sagen oder Aberglauben daran geheftet haben. Diese Erlebniskomplexe gehören zum Selbstbewußtsein des einzelnen Menschen so sehr wie seine Bindung an die Mitmenschen in der Heimat. In einer bäuerlichen Bevölkerung wird immer das Bewußtsein vorherrschen, daß die Vorfahren hier gerodet und die Felder bestellt haben, so daß Generation auf Generation davon leben konnte. In diesem Sinne, und nur in diesem, hat der Raum als Heimat eine mächtige und unaufhebbare Bedeutung.

übersehen wir nun, was bisher erörtert worden ist, dann läßt sich feststellen, daß wir den Menschen in erster Linie als ein geistiges, dann als ein soziales Wesen verstehen; daß er dazu noch zu seiner eigenen Vervollständigung der Landschaft bedarf, ist eine Gewißheit. Denn das Ausgebreitetsein der Individuen im Raum gibt gleichzeitig diesen Raum mit in das Leben hinein. Es ist zwar nicht anzunehmen, daß die konventionelle Heimatkunde, die mit so viel gutem Willen und so wenig kritischem Urteilsvermögen betrieben wird, von solchen Erfahrungen einen Gewinn hat. Es ist aber grundsätzlich wichtig, daß wir festhalten:

Der Mensch ist als ein Wesen der Natur auf die räumliche Ausgedehntheit angewiesen. Im ganzen ist somit Heimat ein vierdimensionales Gebilde. Die vierte Dimension, die Zeit, manifestiert sich nun in der Landschaft. Sie tut das auch kund in der Aufeinanderfolge der Generationen, in der Vererbung der Gewißheit, die zum geistigen Bestand eines Volkes gehört. - Sprache, Kultur, Sitte, Recht und Brauch, Arbeit und Feier, Verwandtschaft und Versippung - dies alles in einer Landschaft auf eine unsichtbare, aber mächtige Weise ausgebreitet - geben dem einzelnen das Gefühl des Dazugehörens und verleihen ihm Selbstbewußtsein, ja sogar die festen Stützen und »Verspannungen«, die ihn geistig wie sozial leistungsfähig und mitverantwortlich machen. Da ist jedes Ich eingefügt und abgestützt und somit ausgefüllt. In diesem vieldimensionalen »Raum« hat er die Erfahrungen und Belehrungen gewonnen, die sein Inneres erfüllen und ihn im Verhältnis zu den Mitmenschen sichern und festmachen. Unter ihnen ist er bekannt, lebt er, getreu den Vorbildern, gefördert durch ungeschriebene Gesetze, Sitte und Brauch, zurückgehalten durch die stammeseigenen Tabus; er ist in seiner persönlichen Art erkannt und wird anerkannt, er verlangt nach Leistung und Verantwortung, und niemand macht sie ihm streitig.

Das ist der einfache, in festgefügten Ordnungen lebende Mensch, der in all und jedem Ausdruck und Produkt von Tradition und Heimat ist.

Es war nötig, das Phänomen Heimat in dieser grundsätzlichen Weise zu behandeln, ehe wir an die geschichtliche Betrachtung herangehen. Indem wir uns auf frühere Zustände bezogen, galt für uns die gleichzeitige und unaufhebbare Verbundenheit von Kultur, Gesellschaft und Raum, wobei noch zu bemerken ist, daß wir, dem Zwang der Sprache folgend, Gesellschaft und Kultur als getrennte Größen behandelten, die sie aber an sich nicht sind; denn es gibt nie das eine ohne das andere. Auch setzt Gesellschaft immer zugleich »Raum«, wieder sind sie nicht getrennt zu denken; desgleichen ist auch die Kultur auf Raum angewiesen, so daß wir alle drei eigentlich mit einem besonderen Ausdruck benennen müßten: etwa Lebensgefüge, sonst als »Heimat« bezeichnet. Es besteht nicht aus G + K + R, es ist dies alles in einer höheren, geistigen Einheit.

Seitdem gibt es in unzähligen Variationen den Vorgang, daß Menschen die Heimat verlassen: Sie lösen sich von ihren Mitmenschen, verlieren das Erfahrungsbild der Heimat aus dem Auge und aus dem Geist, sie ziehen in ein Land, in dem und an dem ihnen alles fremd ist. In der Fremde gehören sie nicht zum Kreis der Genossen, sie haben nicht teil an ihrer Kultur, teilen nicht ihre Vorlieben und Denkweisen.

Dieser Vorgang der Auflösung der Einheit ist es, der das Mittelalter von der Neuzeit unterscheidet. Die Menschen wurden fähig, sich aus dem Gesellschaftsgefüge zu lösen, und hoben damit zugleich die kulturelle Einheit des Mittelalters auf, indem sie in irgendeine Fremde wanderten. Die mit wachsender Beschleunigung sich ausbreitende Freizügigkeit bleibt stets gekoppelt mit der Auflösung (Desintegration) der alten Kultur und der Umwandlung des Gesellschaftsgefüges.

So wichtig wie dieser kultursoziologische Prozeß großen Stils ist auch der entsprechende Desintegrationsprozeß im Individuum. Die statische Gesellschaft wurde zu einer ungeheuer dynamischen mit ständigem Fluß der Sozialgliederung. Die christlich-bäuerliche ortsgebundene Welt wurde zur bürgerlich-industriellen Welt mit fließender Verlagerung der Wertakzente von der zünftigen Ordnung zur kapitalistischen Prosperität; von der straffen Ordnung in Arbeit und Wirtschaft führte die Entwicklung weiter zum Liberalismus und zum freien Arbeitsvertrag. Aus der fest im theokratischen System fundierten Kultur wurde eine solche der Vernunft und der Vernünftigkeit unter Aufgabe des Glaubens. Alles wurde rational, kalkulierbar, zweckorientiert. Während ehedem Gesellschaft und Kultur im christlichen Glauben ihren Grund und ihren letzten Beweis hatten, geraten nach und nach Kultur und Wirtschaft und Gesellschaftsordnung in die säkularisierten, profanen Ebenen der Diesseitigkeit. - Es wäre paradox, wenn nicht auch das Individuum entsprechende Verwandlungen gleichzeitig durchgemacht hätte und - vielleicht noch weiter durchmachte!

Der Mensch alten Stils war schollengebunden. Er hatte gar nicht die Möglichkeit, sich von dem Punkte der Erde weg zu bewegen, auf den er schicksalhaft verwiesen war. Wenn aber nun einmal die innige Verflechtung der drei großen Formkräfte aufgehoben wird, wenn Kultur selbständig werden kann oder eine Verwandlung der Gesellschaft vor sich geht, dann ist es nichts Besonderes mehr, daß der Mensch dann auch seinen »angestammten« Raum, seine Heimat, verlassen kann. Neue Ideen kommen hinzu; der Mensch kann also wandern: das heißt, er kann seinen ihm zugeordneten Raum verlassen. Gleichzeitig löst er sich dann aus seinem Gesellschaftsgefüge, und es ist in naiven natürlichen Lebensverhältnissen nichts Besonderes, wenn er dann auch seine geistige Welt, in der er bisher gelebt hat, verliert.

Die Geschichte der Neuzeit ist von nichts so stark geprägt und bestimmt wie eben hiervon, daß der Mensch beweglich geworden ist. Er kann wandern und er wandert - auch geistig! Daraus ergibt sich, daß die feste Ordnung der mittelalterlichen Gesellschaft und Kultur erledigt ist, daß er mit einem geringen Gepäck in irgendeine Fremde zieht und dort, wie man immer sagt, sich eine neue Heimat gründet. Diese Gründung der neuen Heimat ist in ihren wesentlichsten Merkmalen die Herstellung eines neuen Sozialgefüges, das heißt die Gründung einer neuen Familie und Sippe und damit der Beginn eines neuen

Gesellschaftsgefüges. In diesem neuen Gefüge kann man nicht die Grundsätze und Richtlinien der alten heimatlichen Kultur ganz und ohne Einschränkung verwirklichen.

Es gehört zu den Grunderfahrungen bei der Untersuchung aller neuzeitlichen Wanderungen, daß nicht nur der Himmel gewechselt wird, sondern daß notwendigerweise auch die gesellschaftliche Zuordnung und damit zugleich das kulturelle Gefüge abgewandelt wird. Die Geschichte der Neuzeit ist darum viel farbiger, als wir bisher wissen, geformt durch die Wanderbewegungen, dadurch eben, daß Menschen ihre Heimat aufgaben, und das heißt: sie lösten sich aus dem Gesellschaftsgefüge der alten Zeit, sie verließen die Lebensgrundsätze dieser Gesellschaft, indem sie in eine andere Landschaft hinüberwechselten, etwa nach Amerika. Dort im neuen Land entstand für sie die Aufgabe neu: erst die gesellschaftliche Eingliederung, dann damit fast gleichzeitig die bewußtseinsmäßige, kulturelle Eingliederung zu vollziehen, und so den neuen landschaftlichen Raum zu einer Heimat zu machen.

Die weitere überlegung möge zunächst im Bilde dargetan werden; wenn auch die schönsten Bilder nichts beweisen, so erleichtern sie doch das Verstehen. Sie brauchen ja nicht völlig absurd zu sein, etwas von der Wahrheit mag immerhin darin zu sehen sein.

In der alten, stabilen Gesellschaft mit ihren unmerkbaren säkularen Veränderungen war der Mensch Mittelpunkt eines Dreiecks zwischen Kultur, Gesellschaft und Raum. Alle drei Bereiche - als Abstraktionen aus der Einheit »Lebensgefüge« gewonnen - standen mit der gleichen Selbstverständlichkeit und Autorität unverwischbar um ihn: er, der einzelne Mensch, war der Mittelpunkt. Und die Mitte zwischen den dreien war sein »Ort«; von allen Seiten wurde er mit gleich starker Kraft gehalten, so war er der sichere Volksmensch. Aber schon vor Jahrhunderten haben Denker dieses Bild vom »Ort« verwendet, indem sie sagten, der Mensch könne »aus seinem Ort« fallen. Und das eben ist der Prozeß der Neuzeit, *daß* er aus seinem Ort fällt: daß er außerhalb des Dreiecks und ohne Beziehungen oder in schiefen Beziehungen zu den drei Bereichen steht.

Das weist hin auf fundamentale Änderungen. In der alten Ordnung gab es ein Du, ein Ihr und ein Wir - und deshalb auch ein Ich; in der neuen gab es nichts als dieses arme echolose Ich. In der alten Ordnung gab es das »ich weiß - ich kann - ich will«; in der neuen »Ordnung« gab es nur das »ich muß«. Und vollends für das »ich habe« gab es gar keine Entsprechung, weder die Negation noch überhaupt eine Resonanz. So bleiben nur übrig ein Ich, und das verhängnisvolle »ich muß«, Von da aus ließe sich die neue Struktur entwickeln. Und das Ganze macht sichtbar: den Menschen, der aus seinem Ort gefallen ist, den Fremdling schlechthin – auch gegenüber sich selbst ist er ein Fremder. Das ist der Mensch in der Selbstentfremdung. Es gibt andere Ableitungen für diese Selbstentfremdung; aber - ohne es hier weiter erörtern zu können - ich neige der Ansicht zu, daß der Mensch in der Selbstentfremdung der schlechthin heimatlose Mensch ist. Es ist zugleich der Mensch, der niemals sagen kann: ich habe. In überspitzter Form gesagt, ist er unser Bruder, für den von allen Hilfsverben nur eines gilt und anwendbar ist: ich muß. Alle anderen, ihm zuvor in der Heimat so geläufig und sicher, sind ihm versagt.

Was kann man nun noch über einen solchen Menschen sagen? Die Gesellschaft, die zu ihm gehörte und von der er ein Teil war, ist nicht mehr da. Die Kultur mit ihren Oberlieferun-

gen und sittlichen Vorschriften galt im neuen Lande nicht, und dieses Land selbst war nicht mit einem Punkt an den Fremden gebunden und er nicht an das Land. So kommt der Zustand der Trostlosigkeit und Selbstentfremdung - ein Zustand, den er nicht ertragen will. Das führt ihn zu Idolen als Ersatz für Ideale, zu Ideologien als Ersatz für Weltanschauung, zu Forderungen als Ersatz für das Selbstbewußtsein und die daraus abzuleitenden Folgerungen. Auflehnung wird zu seiner zweiten Natur; fordern, nicht leisten ist ihm wesentlich.

In dieser Selbstentfremdung hat er keine Ahnen, keinen Vater, kaum einen Bruder oder Freund, keine Geliebte. Hier hilft nur eines: das Leben von vorne beginnen, eine Familie - auf einer neuen, nidit der alten Grundlage - gründen, das »ich muß« erweitern zu selbstbewußter Leistung und von daher die soziale Sicherheit neu begründen.

Das Alte ist vorbei - ein neues Leben kann beginnen.

In der Neuzeit gibt es zwei besondere Formen dieser Prozesse. Zunächst und in friedlicher Form die Auswanderung von Arbeitskräften, die in die Industrieländer kamen, um dort ein neues Leben zu beginnen, und das heißt, sidi in die neue Gesellschaftsordnung einzufügen, die Kultur der neuen Umgebung anzunehmen, so daß dann der Raum für sie ersatzweise wieder zur Heimat wird. Die Geschichte aller Industrievölker ist beherrscht von diesen Vorgängen. Es ist niemals so gewesen, daß Volkszahl und Geburtengewinn den zur Verfügung stehenden Arbeitsplätzen entsprachen. Immer mußte ein Teil von ihnen auswandern, in einem fremden Lande ein neues Leben beginnen.

Neben den industriellen gibt es aber die politisch gezwungenen Auswanderer, die wir deutsch als Flüchtlinge und Heimatvertriebene bezeichnen. Bei ihnen ist der Sachverhalt so, daß sie, indem sie den heimatlichen Raum verließen, den Hintergrund verloren, auf den bisher ihr Dasein zugeordnet war. Durch die Flucht aus der alten Heimat verloren sie das feste Gefüge der mit der Landschaft verbundenen Werte. Gleichzeitig löste sich bei ihnen das gesellschaftliche Gefüge auf, und nun wurde auch die Weltanschauung, die in der Sprache niedergelegte Volkstradition ins Absurde geführt.

Das Schicksal der Heimatvertriebenen wie der Flüchtlinge liegt also darin, daß die alte Drei-Einheit von Kultur, Gesellschaft und Raum auseinandergeteilt worden ist. Und der Mensch in solch einer Zerteilung seiner wesentlichsten Lebensbereiche ist ein unvollständiger Mensch. Er sucht, begehrt auf und sitzt an den Wassern von Babyion und träumt zurück in die große Gewißheit, die einmal seinem Leben Stärke, Wärme und Selbstvertrauen gab.

Die Aufgabe, vor der wir heute in unserer unglückseligen und dodi beglückenden Zeit stehen, läuft in dieser Beziehung darauf hinaus, daß wenigstens der einfache Mensch - das heißt nicht die Intellektuellen und nicht diejenigen, die sich für die Gebildeten halten - zurückfindet zu den großen Gegebenheiten, die in Gesellschaft, Kultur und Raum verankert sind. Es wäre aber falsch, wenn wir denken wollten, daß wir hierbei eine stabile Zuordnung erreichen könnten. Darum ist es eine Aufgabe für den Menschen der Zukunft, daß er in der freien Bewegung jeweils das Gleichgewicht findet, daß er Gesellschaftsordnung und Kultur schließlich auch mit dem Raum in übereinstimmung bringt; denn unsere heutige Zeit ist zunächst gewiß bis auf lange gekennzeichnet durch die Mobilität. Wir haben kein

stabiles Gleichgewicht mehr; wir müssen auch in diesen Dingen ein labiles Gleichgewicht schaffen, das heißt eine veränderliche, in der gegebenen Relation aber zuverlässige und stützende Beziehung zwischen Gesellschaft, Raum und Kultur.

Hier beginnt das Problem unserer eigenen Zeit, das aber nicht erörtert werden könnte, ohne die allgemeinen Voraussetzungen zu behandeln, die wir dargestellt haben. Der Leser wird ohnehin in der Lage sein, weiterzudenken. Es kann ja niemals der Sinn eines solchen Aufsatzes sein, Gewißheiten zu geben, die man sich aneignet, sondern Probleme zu entwickeln, die jeder einzelne für sich weiter bedenken muß. Schließlich ist der Mensch auch ein besinnliches Wesen, das nach Ordnung strebt. Die letzte Ordnung und damit die letzte Gewißheit ist und bleibt die Heimat, auch dann, wenn wir sie heute in ihrer intakten Form nicht haben.

Zum Schluß sei noch gesagt, daß wir niemals wissen können, wie »die« Daseinsform der Menschen ist: es hat schon viele gegeben, und jede hatte ihren Sinn. Wohin wir Heimatlosen in der dynamischen Gesellschaflsordnung uns entwickeln werden, ist nicht zu sagen. Der Mensch ist dem Menschen nicht nur der interessanteste Gegenstand seines Denkens, er ist immer noch mit Unbekannten ausgestattet, die früher oder später in der Geschichte wirksam werden können.

LITERATURHINWEISE

E. Spranger: Der Bildungswert der Heimatkunde: Handbuch der Heimaterziehung, hg. von W. Schoenichen, 1943. – *K. Stavenhagen:* Heimat als Grundlage menschlicher Existenz, 1939. – *Ders:* Artikel Heimat im Evangelischen Soziallexikon. Stuttgart 1954, Sp. 482 f. - *Ders.:* Wörterbuch der Soziologie *(M.* H. Boehm). Stuttgarr 1955, S. 215. – *Karl Mannheim:* Ideologie und Utopie (deutsch). Frankfurt 1952. – *Leo Wei.<gerber:* Muttersprache und Geisteskultur. Göttingen 1929. – *Ders.:* Die Stellung der Sprache im Aufbau der Gesamtkultur. Heidelberg 1933/34. – *A. Korzybski:* Science and Sanity, 1939ff. - *B. L. Whorf:* Language, Mind and Reality. ETC 1852.- *W.Brepohl:* Die Heimat als Beziehungsfeld. Soziale Welt, 1952, S.12ff. <*Ders.:* Heimat, Heimatlosigkeit und Heimatfindung. Wege und Ziele, hg, vom Sozialminister des Landes Nordrhein-Westfalen, 1952, S. 24 ff.

Prof. Dr. W. *Brepobl* *Dortmund, Rheinlanddamm 199*

Fragen zum Problem der Heimat

von

eHR. WALTHER

Die nachstehenden Ausführungen wollen lediglich als ein Versuch gewertet werden, das Gespräch über das Problem der Heimat im Raum der evangelischen Ethik zu vertiefen. Sie erheben keinen Anspruch auf eine vollständig systematische Behandlung des gesamten Fragenkomplexes. Eine solche wird vielmehr erst dann möglich sein, wenn das genannte Problem in hinreichender Weise ausdiskutiert worden ist.

I.

Die politischen Ereignisse des Jahres 1945 mit ihren Folgen an Massenfluchten, Massenvertreibungen und Aussiedlungen haben das Heimatproblem verstärkt in das Blickfeld der Offentlidikeit gerückt. Die Erfahrung der Instabilität der Heimat und der in sie eingebetteten komplexen Lebensbezüge war für viele zugleich mit dem Verlust der »Orientierung und Ortungs- sowie des Haltes in der Umwelt verbunden',

Diese Erfahrung ist zwar durch die politische Katastrophe in einem besonders bedrängenden Umfang ausgelöst worden; sie ist aber nicht nur darauf zu beschränken. Vielmehr gehört die Instabilität des sozialen Gefüges zu den Struktureigentümlichkeiten der industriellen Gesellschaft überhaupt. Darauf hat bereits E. Rosenstock-Huessy hingewiesent, Auch W. Brepohl" weist im Zusammenhang mit der Entfaltung seiner Heimattheorie auf die Entstabilisierung der Heimat als eines vieldimensionalen »Beziehungsfeldes« hin, »in dem und durch das jeder einzelne in seiner Heimat als Person, als Ich und Du und Wir Iebr'«, - »Die auf Anpassung angewiesene Gesellschaft und Kultur ... verlangt einen anderen Menschen: den variablen, anpassungsfähigen. Für ihn kann es ... Heimat im alten Sinne nicht geben, schon nicht als fest geordneten, mit Natur und Kultur ausgestatteten Raum, der zugleich Medium der Kultur ist; für den modernen Menschen ist Heimat das zu Schaffende, durch Anpassung seiner Fertigkeiten und Fähigkeiten an die sozialkulturellen Gegebenheiten des Raumes und ihrer Wandelbarkeit. In dieser modernen Welt ist Zusammenarbeit, Anpassung, Einordnung nicht selbstverständlich, sondern ständige Lebensaufgabe, die Modalität des Daseins".«

In diesem Zusammenhang ist auch noch auf H. Schelsky zu verweisen, der in seiner soziologischen Analyse der deutschen jugend? den Antagonismus zwischen den primären Lebensbezügen, also dem, was Brepohl als Heimat im weitesten Sinne ansprechen würde", und den sekundären industriellen Systemen für schlechthin konstitutiv für die» Verhaltensunsidierheit« der Jugend und ihr Streben nach »Verhaltenssicherheit« hält. »Indem für diese Jugend nicht nur die Welt der sozialen Großstrukturen, der »sekundäre. Horizont, in den sie als Jugend hineinwachsen wollte, sondern der Bereich der >primären< Sozial- und Gruppenbindungen, der Ausgangsbereich ihrer kindlichen Verhaltensheimat, zutiefst verunsichert und gefährdet wurde, ging ihr Streben nach Verhaltenssicherheit und Bewahrung des Vertrauten auch auf die Festigung dieser persönlichen und privaten Lebensverhältnisse aus",«

Diese knappen Andeutungen sollen deutlich machen, daß die Soziologie »fundamentale Änderungen« in den Lebensbezügen konstatiert, die in ihrer Ganzheit und in ihrem Erleben die Heimat ausmachen, wobei die Strukturveränderung der Heimat als Folge dann den »aus seinem Ort« gefallenen Menschen zeigt: den isolierten,

1. Vgl. *W. Brepobl,* Art. Heimat, soziologisch, E. S. 1., Sp, 482.
2. Der unbezahlbare Mensch, Berlin 1955, S. 23 f.
3. Die Heimat als Beziehungsfeld. Entwurf einer soziologischen Theorie der Heimat; in: Soziale Welt, 4. Jg. (1952), S. 12 ff. - *Ders.:* Heimat und Selbstentfremdung. ZEE, 2. Jg. (1958), Heft 6, S. 358 ff.
4. Vgl. *W. Brepobl:* Die Heimat als Beziehungsfeld, a.a.O., S. 15 f.
5. Vgl. ebd.
6. *H. Schelsky:* Die skeptische Generation. Düsseldorf-Köln 1957.
7. Vgl. *W. Brepobl,* a.a.O,; S. 12 ff.
8. Vgl. *Schelsky,* a.a.Oi, S. 86, vgl. auch S. 42 ff.

als »Fremdling« lebenden Menschen, der mit dem Verlust der Heimat zugleich sein Personsein verliert und zum Objekt des fremden Willens einer anonymen Funktionswelt wird",

H.

Welche Bedeutung hat die Strukturveränderung der Heimat für die evangelische Ethik?

Es ist sicher richtig, wenn H. Girgensohn-? und F. Spiegel-Sdimidt-! darauf hinweisen, daß die Beschäftigung mit dem Heimatproblem der seelsorgerlichen Pflicht der Kirche gegenüber den Heimatvertriebenen entspringt. Aber dieses Problem ist darüber hinaus auch ein eminent ethisches, insofern es hier ja um die Frage nach der Ordnung des menschlichen Zusammenlebens in der veränderten Heimatsituation geht – und das nicht nur im Blick auf die durch die Vertreibungen bedingte Frage nach einer möglichen Integration der Heimatvertriebenen in die gegenwärtigen sozialen Bezüge sowie der Frage nach dem Recht auf Heimat und der damit zusammenhängenden Restituierung der alten Heimatverhältnisse, sondern gerade auch im Blick auf eine künftige Lebensordnung überhaupt, die beides umfassen muß, den durch die Vertreibung heimatlos gewordenen und den durch die sogenannten sekundären Systeme in seinem Heimatverhältnis Verunsicherten.

Damit stellt sich zunächst die Frage, von welcher Seite die evangelische Ethik das aufgezeigte Problem angehen will und muß. Von vornherein scheint uns dabei der Weg auszuscheiden, die von der Soziologie aufgedeckte Entstabilisierung der unter den Begriff der Heimat subsumierten vielschichtigen Lebensbezüge und Ordnungen durch die dynamische Entwicklung der Gesellschaft als unabänderliches Faktum hinzunehmen und daraus gewissermaßen ein Gesetz dauernder Anpassung abzuleiten und theologisch zu legitimieren. Daß Anpassung an veränderte gesellschaftliche Strukturen notwendig ist und daß auch die evangelische Ethik das Phänomen der strukturellen Veränderungen mit deren komplexen Auswirkungen auf die Lebens- und Verhaltensformen des Menschen ernst zu nehmen hat, soll und kann nicht bestritten werden. Aber es geht dabei doch nicht um eine Anpassung um jeden Preis. Vielmehr scheint uns die evangelische Ethik vor der Forderung zu stehen, unter Anerkennung des Faktums der Geschichtlichkeit der Ordnungen und ihrer strukturellen Veränderungen ihren Beitrag zu einer Neubegründung von Ordnungen beizutragen, damit »der Mensch Mensch bleibt, daß er nicht von den Systemen svereinnahmre wird, daß deutlich wird: Er ist Mensch, Gottes Ebenbild - trotz allem -, nicht Nummer, nicht Rädchen, nicht bloßes »Objekrc eines fremden Willens[12]«.

Es kann hier nicht weiter begründet, sondern nur als Frage gestellt werden, ob der Mensch überhaupt dazu in der Lage ist, in ständiger Anpassung an neue Existenzformen zu leben oder ob ihm hier nicht als endlichem Wesen Beschränkungen und Grenzen auferlegt sind, die er ohne Verlust seines Menschseins nicht überschreiten kann und darf? Gerade in bezug auf die Heimat wird doch wohl damit zu rechnen sein, daß er an bestimmte Vorbegebenheiten, Geborgenheiten und prägende Umstände gebunden ist, die in ihrer Ganzheit als Landschaft, Herkunft, Elternhaus, Kindheitseindrücke, Verwandtschaft und Nachbarschaft das Spezifikum der Heimat ausmachen. Diese Bezüge können zwar romantisiert und ideologisiert werden, aber man wird ihre Faktizität nicht leugnen können - auch dann nicht, wenn in ihnen grundlegende Veränderungen Platz gegriffen haben.

Das kann nun allerdings nicht bedeuten, daß im Rückfall in eine Theologie der Schöpfungsordnungen der Heimat der Charakter »einer ständigen Bestimmtheit des Menschen'P« (Barth) im Sinne ihrer Eigengesetzlichkeit zuerkannt werden soll, die damit eine eigene Qualität und Dignität gegenüber dem Herrschaftsanspruch und Willen Gottes über das ganze menschliche

9. Vgl, *W. Brepohl:* Heimat und Selbstentfremdung, a.a.O., S. 365 ff.
10. Das Recht auf Heimat als Menschenrecht: in: Der Remter, Jg. 1955, Heft 4.
11. Der evangelische Christ und seine Heimat: in: Ev. Theologie, 14. Js. (1954), S. 105.
12. *Fr. Karrenberg:* Der Mensch und die Systeme: in: Verantwortung für den Menschen, hg, von Fr. Karrenberg und J. Beckmann, Stuttgart 1957, S. 279. - Vgl, dazu auch *H.-D. Wendland:* Das System der funktionalen Gesellschaft und die Theologie: in: Kerygma und Dogma, 2. Jg. (1956), S. 297 II.
13. Vgl. *K. Barth,* KD III, 4, S. 344 f.

Leben mit allen seinen vielfältigen Bezügen erhalten würde. Vielmehr wird man in Anlehnung an Gedanken Barths sagen müssen, daß sie keine Schöpfungsordnung ist, ohne dabei jedoch zu übersehen, daß sie ein Faktum für den Menschen bleibt, das er als Geschenk Gottes dankbar hinnimmt.

Gerade das war aber das Wesen der Theologie der Schöpfungsordnungen. daß sie den von ihr herausgestellten Ordnungen eine gewisse Eigengesetzlichkeit zuerkannte und damit gleichzeitig ihrer Idealisierung Vorschub leistete. Es ist darum F. Spiegel-Schmidr nur zuzustimmen, wenn er verlangt, daß in bezug auf das rechte evangelische Verständnis der Heimat die Theologie die Aufgabe habe, die nach der Heimat Fragenden »aus der heillosen Verwirrung von Christenglauben und Idealismus,Ordnungstheologie und völkischem Pathos, Kirdilidikeit und konservativen Grundsätzen, reformatorischer Christusfrömmigkeit und thomistischem Naturrecht« herauszufiihrenv'.

Aber die Ordnungstheologie scheint uns auch noch in einer anderen Beziehung niehr dazu geeignet zu sein, den Ansatz für eine evangelische Lehre von der Heimat abzugeben. In den älteren Ethiken, etwa der von W. Elert[15], erscheint das Stichwort »Heimat« überhaupt nicht. Es erscheint unseres Wissens erst bei A. de Quervain'", der in seinen Ausführungen über die Heimat direkt die Heimatvertriebenensituation anspricht, so daß die Vermutung naheliegt. daß erst die Ereignisse von *1944/45* diese Ausführungen veranlaßt haben.

Für die älteren Ethiken war die Heimat offensichtlich kein Problem, obwohl sie nicht erst 1945, sondern bereits mit dem Aufkommen der sogenannten sekundären Systeme in Frage gestellt war. Mit dem Phänomen der sich Faktisch vollziehenden Auflösung der alten Ordnungen ist man konstruktiv nicht fertig geworden. Man hat diesen Prozeß teils bagatellisiert, teils beklagt, aber man hat den Boden, der sich auf den Vorstellungen der sogenannten »natürlidien Ordnungen- aufbauenden Ordnungstheologie grundsätzlich nicht verlassen!". Im Mittelpunkt dieser Theologie standen aber Volk und Staat und nicht die Heimat. Die Folge einer soldien überbetonung, mit der ja auch bezeimnenderweise eine überbewertung der völkischen und staatlidien Ordnungen einherging, mußte die Transposition der vom einzelnen erlebten konkreten Lebensbezüge der Heimat in einen wesentlich anonymen und daher gar nicht oder nur schwer erlebbaren Volks- und Staatszusammenhang sein-", Man braudit an die Stelle der Sammelbegriffe Volk oder Staat nur einmal die viel konkreteren Begriffe wie Schlesien, Brandenburg, Pommern oder Ostpreußen zu setzen, um zu erkennen, daß diese Begriffe konkrete Vorstellungen auslösen, während der Staat oder das Volk nur als allgemeine Größen empfunden werden. Darüber hinaus mußte aber auch eine solche Transposition eine entscheidende Verlagerung der Frage nach dem Ort des gegen die *Ge*bote Gottes zu vollziehenden Gehorsams mit sich bringen. Dieser Gehorsam hat auch immer die konkrer-geschichrliche »Platzanweisung« (Barth) zur Voraussetzung, die dem einzelnen nach Gottes Willen und Führung zuteil wird; und es ist sehr die Frage, ob ausschließlich die anonymen Funktionszusammenhänge des Staats- und Volkslebens diese Voraussetzungen abgeben oder die sehr viel konkreteren der Primärgruppen und der Heimat. Dabei kann das Verhältnis von Heimat, Volk und Staat hier nur als Frage aufgeworfen werden. Doch so viel scheint sicher zu sein, daß, wenn man die Heimat und ihre prägenden und bergenden sowie entlastenden Faktoren zugunsten allgemeiner Volks- und Staatsordnungen vernachlässigt, man zwangsläufig auch zu einer Verallgemeinerung der Lebensbezüge gelangt, innerhalb deren dem Willen Gottes Gehorsam geleistet werden will. Damit wird dann aber auch der Gehorsam verallgemeinert

14. Ebd., S. 105.
15. W. *Eiert:* Das christliche Ethos, Tübingen 1949.
16. *A. de Quervain:* Ethik II, 1: Kirche, Volk, Staat. Zollikon-Zürich 1945, S. 369 ff.
17. Davon legen beispielsweise die Referate und Verhandlungsprorokolle aus der Anfangszeit des Evangelisch-Sozialen Kongresses ein beredtes Zeugnis ab. - Zur Kritik an der Ordnungstheologie des Neuluthertums vgl. *K. Bartb,* KD IH, 4, S. 336 ff. Hinsichtlich des Heimatproblems setzt sich *F. Spiegel-Schmidt,* a.a.O,; S. 115 f., mit ihr auseinander.
18. Zur Kritik an dieser, die Primärgruppen nicht beachtenden evangelischen Staatsauffassung vgl. *Fr. Karrenberg:* Christentum, Kapitalismus und Sozialismus. Berlin 1932, S. 70 f.

und im Grunde dem Herausfallen des Menschen aus seinem Ort sowie dem Verlust seiner Orientierung Vorschub geleistet. Gehorsam und Orientierung in konkreten Bezügen und nicht in allgemeinen hypostasierten Ordnungen gehören zusammen, wenn anders nicht ein Abfall in Ideologien stattfinden soll. Darin jedenfalls liegt die Schwäche der Theologie der natürlichen Ordnungen, daß sie die Bedeutung der Heimat für die Existenz des Menschen vor Gott nicht erkannt hat, weswegen es auch unmöglich sein dürfte, mit ihrer Hilfe das Heimatproblem anzugehen.

III.

Damit steht die evangelische Ethik vor der Frage, welchen neuen Weg sie beschreiten muß, damit sie dem Problem der Heimat und seiner Bewältigung näherkommt, als es bisher geschehen ist. Daß sie sich dabei der Erkenntnisse der Soziologie dankbar bedient, bedarf keiner weiteren Erwähnung, aber sie wird darüber hinausgehend einen eigenen evangelischen Ansatz ausbilden müssen. Dabei dürfte es vor allem darum gehen, das Spezifikum der Heimat und ihre Besonderheit gegenüber allen sonst die Existenz des einzelnen wie überhaupt das soziale Leben bestimmenden Faktoren herauszuschälen. Praktisch läuft das auf eine Definition der Heimat hinaus. Aber hier stößt man bereits auf Schwierigkeiten, weil es sich ja bei der Heimat nicht um einen einfachen, sondern um einen komplexen Sachverhalt handelt. Deshalb verzichten sowohl F. Spiegel-Schmidt[19] wie aber auch K. v. Bismarck[20] auf jede Definition. Doch auch dort, wo Definitionen versucht werden, wie bei de Quervaint[21] und Girgensohn[22], vermögen sie nicht das Charakteristische der Heimat voll wiederzugeben. So muß bei de Quervain gefragt werden, ob nicht auch der Christ in der Fremde »als Gotteskind« leben darf? Girgensohn versteht die Heimat als »die Stelle auf der Erde im Laufe des Lebens, in der das Leben selbst, Ehe und Familie, Eigentum und Ehre konkret von Gott umhegt und in Schutz genommen wird«. Aber ist das allein das Spezifikum der Heimat? Geschieht das nicht vielmehr auch in der Fremde?

Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß auch Brepohls Versuch, »das Wesen der Heimat nicht im Rahmen des Naturwissenschaftlichen ...«, sondern im »Geistig-Seelischen auf sozialer Grundlage« zu suchen[23], noch eine Reihe von Fragen offenläßt. Unseres Erachtens wird hier die Heimat zu sehr vom Psychologischen her gedeutet. Sicher gehört das Erleben der Heimat zu ihrem besonderen Merkmal, aber das ist es doch nicht allein. Es liegt verständlicherweise nahe, von der Annahme, daß für den gegenwärtigen Menschen Heimat etwas ständig neu zu Schaffendes sei, auf ein vorgegebenes Heimatverständnis zu schließen, das als »geistig-seelischer Besitz« aus der »alten Heimat« in die zu schaffende neue mit hinübergenommen wird. Aber zum Wesen der Heimat gehört doch mehr als nur ihr Erleben. Es ist ja mit Recht hervorgehoben worden, daß für die Heimat auch die Landschaft, das Miteinander mit dem unmittelbar Nächsten, die gemeinsame Sprache, die sich oft als Heimatdialekt artikuliert, und nicht zuletzt das unreflektierte Bewußtsein der Geborgenheit konstitutiv sind. Richtig ist auch, daß die »Heimat eine Ganzheit« und daher »mehr als die Summe ihrer Elemente oder Teile« ist[24]. Aber fraglich bleibt doch, ob man diese Ganzheit nur als »ein innerliches Haben« verstehen kann[25] - fraglich nicht zuletzt deswegen, weil in einem spiritualistischen Verständnis der Heimat die Wurzeln für das Aufkommen von Heimatromantik und Heimatideologie liegen können, die Brepohl ja gerade abwehren will[26].

Diese überlegungen legen die Frage nahe, ob nicht entweder bei fundamentalen Änderungen in den einzelnen Heimatfaktoren oder deren teilweisem Fortfall die Heimat überhaupt aufhört, noch Heimat in ihrer existentiellen Bedeutung zu sein. Es muß doch die Möglichkeit angenommen werden, daß Menschen zwar in ihrer landschaftlichen Heimat bleiben, im gleichen Dorf und sogar auf dem eigenen Hof, daß aber

19. Vgl. a.a.O., S. 106.
20. Heimatliebe und Chauvinismus. Vortrag, gehalten im Bayrisdien Rundfunk am 1. 3. 57, veröffentliche in: Der Zeitgenosse und sein Vaterland, München 1957.
21. A.a.O., S. 376.
22. Ebd.
23. W. *Brepohl:* Die Heimat als Beziehungsfeld, a.a.O., S. 18.
24. Vgl. *Brepobl,* a.a.O., S. 17.
25. Ebd.
26. Vgl. Heimat und Selbsrentfremdung, a.a.O,; S. 359.

ihre Nachbarn weggezogen sind, sich fremde Menschen mit einer fremden Sprache an ihre Stelle gesetzt haben, im Gottesdienst in einer fremden Sprache gepredigt wird und andere Sitten und Gebräuche als die bisher gewohnten das Verhalten des einzelnen und das Zusammenleben aller bestimmen, wie sich das jetzt beispielsweise in den Ostgebieten vollzogen hat, so daß ihre angestammte Heimat ihnen fremd geworden ist und sie daher bereit sind, sie zu verlassen. Berichte von Ausgesiedelten aus Südostpreußen und Schlesien scheinen eine solche Annahme zu bestätigen, wenn man als Motiv für den Aussiedlungsantrag nicht nur materielle Gründe annehmen will. Ebenso ist auch der umgekehrte Fall denkbar, daß Menschen zwar ihre landschaftliche Heimat verlassen, aber doch ihre unmittelbar Nächsten, ihre Mundart und ihre Sitten mitnehmen und nun trotzdem in der neuen Landschaft, in die sie ziehen, doch nicht in dem Sinne Heimat finden, wie die verlassene Heimat für sie Heimat war. Das ist durchaus bei Auswanderern der Fall gewesen, deren Kinder erst dort in der Weise Heimat gefunden haben, wie ihre Eltern in der verlassenen Landschaft Heimat hatten. Das wirft die grundsätzliche Frage auf, ob Heimat nicht ein einmaliges, unwiederholbares Faktum ist? Damit ist nicht bestritten, daß die Neuschaffung von »sozialen Gefügen«, die Neubegründung von sozialer Sicherheit und sozialer Ordnung in der gegenwärtigen Gesellschaft eine ständige Aufgabe darstellen. Aber es muß gerade in diesem Zusammenhang die Frage gestellt werden, ob ein solches Unternehmen die Heimat ersetzen kann? Muß nicht vielmehr zwischen Heimat und sozialen Gefügen unterschieden werden? Das kann wiederum nicht heißen, daß in die Heimat nicht auch soziale Gefüge eingebettet sind, aber sie sind doch primärer Natur gegenüber allen später geschaffenen sekundären Gefügen. Heimat hat zunächst für den Menschen nicht den Charakter des von ihm zu Schaffenden, sondern des bereits Vorhandenen, in das er »geworfen ist«; und es ist hier noch einmal zu fragen, ob sekundär Geschaffenes mit primär Vorgegebenem identisch werden kann? Das schließt die Möglichkeit ein, daß ein Spannungsverhältnis zwischen der Heimat und den neugeschaffenen Bezügen bleibt, das vom Menschen nicht überwunden werden kann.

Von der Beantwortung dieser Frage wird es auch abhängen, ob die von Brepohltt in den Zusammenhang mit dem Verlust der Heimat gestellte »Selbstentfremdung« vom Menschen selbst aufgehoben werden kann. Es ist sicher richtig, zu sagen, daß die Heimat »mit zum Wesen des Menschen« gehört[28]. Aber das bedeutet, daß auch sie mit menschlicher Schuld und Sünde belastet ist. Unseres Erachtens müßte darum das Heimatproblem auch unter der esdiatologischen Perspektive betrachtet werden. Das würde zu einer wesentlich nüchterneren Betrachturig der Heimat selbst wie der Möglichkeit zur Schaffung neuer Lebensbezüge führen, in denen der Mensch sein Personsein und Geborgensein wiederzufinden hoff!:. »Für den ehristlichen Glauben steht es fest, daß der Mensch sein Selbst nur von Gott empfangen kann, und daß er es nur dann empfängt, wenn seine Entweltlichung, und d. h. zuletzt: seine Selbsthingabe, eine radikale ist. Es steht ihm fest, daß derjenige, der sein Leben - und d. h.: sein Selbst - erhalten will, es verlieren wird und nur der, der es preisgibt, es erhalten wird (Matth. 16,25; Joh. 12,25). Aber es steht ihm ebenso fest, daß diese radikale Preisgabe des Selbst dem Menschen gar nicht eher möglich ist, ehe ihm die göttliche Liebe selber schenkend begegnet, ehe sie sichihm offenbart-s'", Für die Bewältigung des Heimatverlustes bedeutet das, daß sie erst dort richtig und Fruchtbringend in Angriff genommen werden kann, wo sie als Auftrag Gottes auf dem Grunde eines neuen menschlichen Selbstverständnisses verstanden wird.

Die evangelische Ethik wird also nidit an dem esdiatologisdien Charakter der diristlidien Verkündigung vorbeigehen können. Gerade sie muß aber alle Aussagen über die Heimat wie auch über die ersetzten Heimatbezüge in dem Sinne relativieren, daß sie beides nicht als letzte, sondern nur als vorläufige Art menschlicher Geborgenheit anzusprechen vermag. In dieser Hinsieht ist de Quervains Definition der Heimat'" trotz der angemeldeten Bedenken zuzustimmen.

---

27. Ebd.
28. Ebd.
29. *R. Bultmann:* Formen menschlicher Gemeinsmaft: in: Glauben und Verstehen, Bd. 2, Tübingen 1952, S. 271.
30. A.a.O., S. 376.

Doch es handelt sich auch dann immer noch um eine wenn auch begrenzte Geborgenheit, die als Aufgabe übrigbleibt.

IV.

Diese überlegung führt zu der Frage nach dem Recht auf Heimat, die heute in den Kreisen der Heimatvertriebenen leidenschaftlich diskutiert wird und am dringendsten eine theologische Stellungnahme verlangt.

In der »Charta der Heimatvertriebenens!« wird dieses Recht mit dem Hinweis darauf begründet, daß die Heimat zu den von Gott geschenkten Grundrechten der Menschheit gehört. Aber das ist nicht die einzige Begründung. Es werden auch solche Argumente vorgetragen, die das Recht auf Heimat als ein nationales und völkisches sowie ein durch die Kolonisation der Väter erworbenes Recht darstellen'", An diese Begründungen ist aber die kritische Frage zu richten, ob sie heute noch ausreichen. Heimat wird hierbei, durchaus im Sinne einer naturrechtlichen Betrachtungsweise, als etwas Eigengesetzliches angesprochen, dem der Mensch in absoluter Weise verpflichtet wäre. Das ist sie aber ganz sicher nicht[33]. Ebenfalls dürfte es schwierig sein, einer Begründung dieses Rechts zuzustimmen, die von dem Verständnis der Heimat als eines menschlichen Besitzes geleitet wird. Deswegen meinen evangelische Stimmen, weil sie das Ungenügende dieser Begründungsweise erkannt haben, bestreiten zu müssen, daß der Mensch ein vor Gott zu vertretendes Recht auf die Rückkehr in die verlorene Heimat hätte[34]. Aber selbst dann, wenn man diese Auffassung akzeptiert, bleibt die Frage, ob der Verlust der Heimat als ein unabänderliches Schicksal hingenommen und auf jedes Bemühen um Rüdekehr verzichtet werden muß. Es ist sicher richtig, wenn man sagt, daß für das Verhältnis des Menschen zu Gott und für seinen Gehorsam gegen Gottes Willen die Heimat keine Vorbedingung ist. Aber es geht bei dieser Frage ja auch um das ethische Problem der künftigen Lebensgestaltung und Lebensordnung von Millionen Menschen, das der Kirche nicht belanglos sein kann; und es ist zu prüfen, inwieweit nicht Luthers Auslegungen zum siebenten und neunten Gebot eine Möglichkeit bietet, diese Frage zu beantworten.

Wenn Luther in diesen Erklärungen davon spricht, daß wir uns nicht am Geld und Gut, Erbe und Haus unseres Nächsten - auch nicht mit einem Schein des Rechts - vergreifen, sondern ihm helfen sollen, »sein Gut und Nahrung bessern und behiiten«, so gilt das auch für die Staaten und ihre Politiker. Luther setzt ja im Großen Katechismus das Gebot nicht nur zu den »geringen einzelnen Dieben« in Beziehung, sondern er will es gerade auch auf die »großen, gewaltigen Erzdiebe« angewendet wissen, »mit welchen Herren und Fürsten Gesellschaft madien«.

Das göttliche Gebot ist also nicht nur auf den einzelnen zu beschränken, sondern seine Forde-

31. Abgedr. im ESL., Sp. 484f.
32. Das erste Argument findet durchaus eine Stütze in den nationalen und völkischen Gedanken älterer evangelischer Ethiken, Typisch für das zweite Argument sind die Ausfuhrungen von W. Staedel, Altbischof der Ev. Landeskirche A.B. in Rumänien, die er unter dem Thema »Haben wir vor Gott ein Recht auf Heimari-e im Rahmen einer Kulturtagung des Bundes vertriebener Deutscher am 23. 9. 1956 in Mainz gemacht hat.
33. Vgl. *H. H. Schrey,* Art. Heimat theologisch, ESL., Sp. 484; ferner *A. de Quervain,* a.a.O., S. 370ff. - Darüber hinaus hat auch *H. Thie-Zicke,* Ethik II/1, Tübingen 1955, S. 41f., mit Recht darauf hingewiesen, daß der Versuch, unser Verhältnis zur Welt aus den eigengesetzlichen Normen der »politischen, sozialen und kulturellen Ordnungen der Welt« zu bestimmen, zu Ideologien fuhrt. Das würde mutatis mutandis auch für die Heimat gelten.
34. Vgl. dazu *A. de Quervain,* a.a.O., S. 370ff. – *K. v. Bismarck:* Die Freiheit des Christen zum Halten und Hergeben. Vortrag auf dem DEK 1954 in Leipzig, veröffentlicht in: Seid fröhlich in Hoffnung, hg, im Auftrag des Präsidiums des DEK, S. 432ff. Im Zusammenhang dieses Vortrages hat von Bismarck den später heftig angegriffenen, aber in seiner Richtigkeit nicht zu bestreitenden Satz ausgesprochen: »Es ist meine persönliche Meinung ..., daß wir vor Gott kein Recht darauf haben, das wieder zu erhalten, was er uns genommen hat, auch wenn Völkerrecht und Privatrecht uns eine Handhabe des Anspruchs geben« (a.a.O., S. 437). – Den gleichen Gedanken vertritt auch *H. Girgensohn,* a.a.O. Vgl. auch *H. H. Schrey,* a a.O., Sp, 483f.

rungen erstrecken sich auch auf die großen Bereiche des staatlichen und wirtschaftlichen Lebens, so daß es gegenüber diesem Gebot prinzipiell keine Rechtfertigung für staatliche, politische oder wirtschaftliche aus deren Eigenzwecken begründete Maßnahmen geben kann, die die von Gottes Gebot in Schutz genommenen Lebensbedürfnisse des Menschen antasten oder gar zerstören dürften. Jedes Hinwegsehen über die Gebote führt zu Grausamkeiten gegenüber den einzelnen Menschen. Daher ist auch jede Vertreibung aus der Heimat, ganz gleich von welcher Seite sie erfolgt ist oder noch erfolgen sollte, ein offenes Unrecht.

Es kann grausam sein, wenn die Industrie Menschen aus ihrer Heimat holt, zumal wenn sie ihnen an der neuen Arbeitsstätte nicht zugleich die Möglichkeit gibt, heimisch zu werden. Das gilt gewiß auch für die wider Willen durchgeführten Massenumsiedlungen. Der Verlust an Heimat ist für viele Menschen eine Überförderung und Überlastung, Gewiß gibt es Menschen, denen es nichts ausmacht, wenn sie ihre Heimat verlassen müssen; aber es gibt auch mindestens ebenso viele, die das nicht ertragen können. Die Anpassung darf nicht zu einer absoluten Forderung erhoben werden; und von dem industriellen System wie von der Politik, von den beiden Faktoren also, durch die am stärksten eine Gefahr der Verunsicherung der Heimat droht, wird gefordert werden müssen, daß sie die Menschen nicht zu »Streusand« machen, den sie um wirtschaftlicher Zwecke oder politischer Ideologien willen um den ganzen Erdball jagen können.

Auch bei Bestreitung irgendeines menschlichen Rechtes auf Heimat gegenüber Gott wird man die Möglichkeit einer Revision von geschehenem Unrecht offenlassen müssen, wobei dann allerdings Revision nicht gleichbedeutend ist mit Restauration. Man wird vielmehr bei allen Erwägungen über die Rückkehr in die Heimat auch die Tatsache zu bedenken haben, daß in ihr jetzt Menschen leben, die dort heimisch geworden sind und für deren Kinder sie zur Heimat geworden ist und deren Heimatrecht also geachtet werden muß.

Kein Mensch kann wissen, ob es je eine solche Rückkehr in die alte Heimat gibt. Wird es sie je geben, dann bleibt die Achtung vor den anderen, auch vor den Menschen anderer Volkszugehörigkeit, unabdingbares Gebot. Hier könnten sich dann neue Wege »des Zusammenlebens mit unseren östlichen Nachbarvölkern« auftun[35], wenn die Bereitschaft zur Achtung vor dem anderen und die Liebe zum anderen den Stil der Politik bestimmen würden. Die Theologie kann daher nichts anderes tun, als zur Offenheit gegenüber einem künftigen geschichtlichen Handeln Gottes zu rufen und zu fordern, daß diese Offenheit zum neuen Stil der Politik gemacht und alles unterlassen wird, was sie einschränken oder stören könnte. Das schließt nicht aus, daß in der Gegenwart alle Anstrengungen unternommen werden, für den Heimatlosen nach einer guten und rechten Ordnung seines Lebens zu streben, soweit das im menschlichen Vermögen liegt.

35. *Fr. Spiegel-Schmidt,* a.a.O., S. 119. - Wertvolle Hinweise zu dem Thema »Redit auf Heimat« verdanke ich auch Herrn D. *Dr. Karrenberg.*

Dr. ehr. Walther *Velbert*

Literatur

Gay, Peter: Das Dilemma des demokratischen Sozialismus – Eduard Bernsteins Auseinandersetzung mit Marx, Nürnberg 1954. 384 S.

In den Diskussionen über Theorie und Praxis eines demokratischen Sozialismus, wie sie innerhalb der deutschen Sozialdemokratie besonders nach den Wahlniederlagen von 1953 und 1957 geführt wurden und noch werden, taucht immer wieder die Forderung nach Abbau der ideologischen Tradition, genauer gesagt nach überwindung des Marxismus auf. Angesichts der Heftigkeit, mit der diese Forderung von den verschiedensten Seiten erhoben wird, könnte leicht der Eindruck entstehen, als sei die SPD bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts eine marxistische Partei gewesen, als habe bis in unsere Tage allein das System der Marxschen Gedanken Theorie und Praxis dieser Partei bestimmt. Wohlmeinende Kritiker sind allenfalls geneigt,

zuzugeben, daß sich die deutsche Sozialdemokratie gegenüber ihrem Auftreten im wilhelminischen Deutschland und in der Weimarer Republik gewandelt habe, kaum ein einziger aber machte bisher den ernsthaften Versuch, die ideologische und die praktisch-politische Vergangenheit des demokratischen Sozialismus in Deutschland einmal vorurteilsfrei zu überprüfen. Er wäre nämlich dann bald zu der höchst überraschenden Feststellung gelangt, daß viele der Diskussionen, die heute um Marx und Marxismus geführt werden, nichts anderes darstellen als eine Wiederholung von Auseinandersetzungen, die bereits vor mehr als einem halben Jahrhundert das Gefüge der SPD erschütterten. Die Ideologie der deutschen Sozialdemokratie war schon in der Zeit vor 1914 durchaus keine monolithische Einheit, »Kommunistisches Manifest« und »Kapital« bildeten schon damals nicht die unumstrittene Charta des Sozialismus in Deutschland. Im Gegenteil, bereits wenige Jahre, nachdem die nach dem Fall des Bismarcksdien Sozialistengesetzes wieder legale Partei sich in Erfurt 1891 ein im wesentlichen vom Marxismus bestimmtes Programm gegeben hatte, setzte innerhalb der Sozialdemokratie eine theoretische Diskussion ein, die sich nicht auf die Richtigkeit oder Unrichtigkeit einzelner Marxscher Prognosen beschränkte, sondern an den Kern des marxistischen Systems rührte. Wir pflegen diese Richtung in der SPD, die lange vor dem ersten Weltkrieg lebhafte Zweifel am Marxismus anmeldete, als Revisionismus zu bezeichnen. Vieles von dem, was die Revisionisten von damals als fragwürdig und widerspruchsvoll an Marx zu entdecken glaubten, geistert jetzt noch immer in den Gesprächen, Reden und Aufsätzen umher, die sich mit einer »Neuorientierung« der SPD beschäftigen, vieles von ihren kritischen Einsichten wird heute von Freunden und Gegnern der SPD in der Polemik gegen den Marxismus als neue Offenbarung präsentiert. Die Unterbrechung der Kontinuität der Entwicklung der deutschen Sozialdemokratie durch das Hitler-Regime mag dazu geführt haben, daß die Erkenntnisse des Revisionismus weithin in Vergessenheit geraten sind, daß man glaubt, man müsse völlig von neuem beginnen. Man vergißt dabei, daß es in der demokratischen Arbeiterbewegung Deutschlands, ja ganz West- und Mitteleuropas von Anfang an nicht nur eine orthodox-marxistische, sondern auch eine dem Marxismus kritisch gegenüberstehende Denktradition gegeben hat. Alles, was sich heute als undogmatischer freiheitlicher Sozialismus ausgibt, steht - oft unbewußt - in dieser Tradition; ja sogar in den Auflockerungsprozessen des östlichen Totalitarismus finden sich Gedankengänge, die in die Richtung dieser Tradition weisen, und die stalinistische und nachstalinistische Orthodoxie im Kreml hat gar nicht einmal so unrecht, wenn sie die Ketzer in den kommunistischen Parteien der Satellitenländer, vor allem Polens, des »Revisionismus« beschuldigt. Eine Beschäftigung mit dessen Anfängen in den 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts ist deshalb weit mehr als ein rein »akademischer« Beitrag zur Parteihistorie. sondern hat einen höchst aktuellen Bezug zur politischen Situation von heute. Diese Tatsache mag die Besprechung eines Buches rechtfertigen, das vor fünf Jahren in den USA und vor drei Jahren in deutscher übersetzung herausgekommen ist: Peter Gays »Dilemma des demokratischen Soziallsmuse.

Das Buch beginnt mit einer Biographie Eduard Bernsteins, des Begründers und hervorragendsten Denkers des Revisionismus, der 1850 als Kind einer jüdischen Kleinbürgerfamilie in Berlin geboren wurde und 1932, sechs Wochen vor der Machtergreifung Hitlers, starb. Sein Leben umspannt also die Geschichte der deutschen Sozialdemokratie von ihrem Aufstieg im Kaiserreich über ihren scheinbaren Sieg in der Weimarer Republik bis zu ihrer Niederlage im Kampfe gegen die nationalsozialistische Diktatur; sein eigentliches Wirken jedoch konzentriert sich auf die Zeit zwischen 1891 und 1914. Auch ihn zog zunächst, wie fast alle Intellektuelle, die damals zur Arbeiterbewegung stießen, das Marxsche Gedankengut ganz in seinen Bann; die Brücke zum Verständnis des Marxismus war für ihn - das ist symptomatisch für diese Generation sozialistischer Theoretiker - Engels' »Anti-Dühring«, jene mechanistisch-darwinistische Verballhornung des ursprünglichen Ansatzes von Marx. Redaktionstätigkeit für illegale sozialdemokratische Blätter während der Zeit des Sozialistengesetzes in den 80er Jahren zwang ihn, nach London ins Exil zu gehen, wo nach dem Tode Marx' (1883) der alte Friedrich Engels das Erbe des Marxismus hütete. Aber bald wirkten das Klima des englischen politi-

sehen Lebens, die daraus entspringenden Lehren der »Pabier«, die einen Sozialismus des »Schritt für Schrirt«, der friedlichen Evolution predigten, stärker auf Bernstein als die Persönlichkeit Engels'. 1896, ein Jahr nach Engels' Tod, beginnt in der »Neuen Zeit«, der theoretischen Zeitschrift der SPD, eine Reihe von Aufsätzen aus Bernsteins Feder zu erscheinen, die sich kritisch mit einzelnen Prognosen Marx' auseinandersetzen. In späteren Veröffentlichungen, darunter dem 1899 erscheinenden Buch »Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie«, dem wichtigsten Dokument des Revisionismus, weitet Bernstein seine Kritik aus und vertieft sie. Worauf richtet sich nun diese Kritik?

Gestützt auf statistische Untersuchungen der sozialen Wirklichkeit des ausgehenden 19. Jahrhunderts weist Bernstein nach, daß sich der Konzentrationsprozeß in der Wirtschaft bei weitem nicht in dem Maße durchgesetzt hat, wie Marx vorauszusehen glaubte. Im Gegenteil, die Klein- und Mittelbetriebe behaupten sich mit Erfolg gegenüber dem Großbetrieb; dies gilt insbesondere für das Dienstleistungsgewerbe, den Handel und für die Landwirtschaft. Der anhaltenden Differenzierung in der Betriebsgröße entspricht eine Differenzierung der sozialen Gruppen, die Gesellschaft konzentriert sich nicht auf zwei große Klassen, Bourgeoisie und Proletariat, die kleinen und mittleren Selbständigen sinken nicht in die graue Masse des Proletariats hinab, es entsteht sogar ein neuer Mittelstand aus Beamten und Angestellten, ja das Proletariat selber bildet immer weniger eine homogene Einheit. Ebenso unrichtig ist die Marxsche These von der wachsenden Verelendung des Proletariats; vom allgemeinen Wirtschaftsaufschwung in einer kapitalistischen Konjunktur profitieren auch die Arbeiter, und das Grundübel des Kapitalismus, die periodischen Krisen, verliert mehr und mehr an Heftigkeit, die Intervalle zwischen den Krisen werden immer länger, der Glaube an einen notwendigen Zusammenbruch der kapitalistischen Gesellschaft ist ein durch nichts zu beweisender Wunschtraum. Von daher gelangt Bernstein zur Ablehnung der marxistischen Geschichtstheologie überhaupt, der Kampf der Sozialisten für eine bessere und gerechtere Ordnung der Gesellschaft findet nicht in dem Glauben an ein zwangsläufiges Abrollen der Geschichte seine Begründung, sondern in einer ethischen Forderung. Nicht an die Dialektik Hegels, sondern an den moralischen Idealismus Kants hat die sozialistische Bewegung anzuknüpfen.

Vom Standort des heutigen Betrachters aus mögen die meisten dieser Gedanken pure Selbstverständlichkeiten enthalten, und das überraschende dürfte für viele nur darin liegen, daß solche Thesen bereits vor mehr als fünf Jahrzehnten formuliert wurden. Wie kam es aber, daß sie in die Theorie der SPD nur so schwer Eingang fanden? Ihre Konsequenzen für die praktische Politik der Partei, friedliches und beharrliches Ringen um die Ziele, konstruktive Mitarbeit im Parlament und in den Selbstverwaltungskörperschaften in Staat und Wirtschaft, entsprachen in fast allen Punkten der Taktik, welche die Sozialdemokratie bereits lange vor 1914 sich zu eigen gemacht hatte. Und dennoch wurde der Revisionismus nicht zur offiziellen Parteidoktrin erklärt, ja auf dem Dresdner Parteitag 1903 feierlich in Acht 'und Bann getan. Wie erklärt sich dieser Zwiespalt?

Gay gibt auf diese Frage keine schlüssige Antwort, und darin liegt die Hauptschwäche dieser wegen der guten Zusammenstellung der revisionistischen Gedanken sonst so verdienstlichen Arbeit. Der Verfasser - auch das muß festgehalten werden - verfällt an keiner Stelle in kritiklose Bewunderung Bernsteins und des Revisionismus, sondern hebt dessen Schwächen, vor allem den Mangel an denkerischer Schärfe und die ungenaue Analyse der politischen Machtverhältnisse im kaiserlichen Deutschland, recht gut heraus. Aber er verstellt sich dadurch, daß er am Beginn und am Schluß seines Buches eine falsche Alternative für die deutsche Sozialdemokratie, ein falsches »Dilemma des demokratischen Sozialismus« konstruiert, den Zugang zu einer richtigen Antwort auf die Frage nach der Bedeutung des Revisionismus für die SPD. Denn das Dilemma zwischen Gewaltmethoden und humanem Ziel, das Gay meint, stellte sich für die deutsche Sozialdemokratie nie. Hier überträgt er die Problematik des russischen Sozialismus auf Deutschland, und das ist unzulässig. Im Gegensatz zu Lenin war die SPD schon vor 1914 auch in ihrem radikalen Flügel - mit der einzigen Ausnahme Rosa Luxemburg - niemals ernsthaft zur aktiven Vorbereitung der Revolu-

tion entschlossen. Warum hielt sie trotzdem an einer pseudorevolutionären Ideologie fest? Es war mehr als nur Treue zu alten Parolen, sondern eine *Art von* Selbsterhaltungstrieb; man glaubte, diese Ideologie zur Integration der ständig in verschiedene Flügel auseinanderstrebenden Anhänger nötig zu haben, allein sie schien der Arbeiterschaft das politische Selbstbewußtsein zu verschaffen, das sie im Gegensatz zum deutschen Bürgertum auszeichnete, dem Bismarck das politische Rückgrat gebrochen hatte. Das schwächliche Verhalten dieses Bürgertums gegenüber dem monarchischen Obrigkeitsstaat mußte mit Recht als abschreckendes Beispiel wirken. Im wilhelminischen Kaiserreich hatte also solche Haltung der SPD wenigstens noch den Schein einer Berechtigung. In der Weimarer Republik aber, als sich der SPD die Chance der Machtausübung bot, konnte sie von dieser gleichsam apriorischen Oppositionsmentalität nicht mehr loskommen. Der Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis ist somit das eigentliche Dilemma des demokratischen Sozialismus in Deutschland. Das politische Schicksal der deutschen Sozialdemokratie, ihre realen politischen Chancen dürften auch heute noch weitgehend davon abhängen, ob es ihr gelingt, diese Kluft endlich zu überbrücken.

Dr. eh. Gneuß *Hannover*

von Nell-Breuning, Oswald, S].: Wirtschaft und Gesellschaft. I. Grundfragen, 462 S., Ln. 27,50 DM; II. Zeitfragen, 436 S., Ln. 27,- DM. Freiburg i. Br.: Verlag Herder 1956/57.

Die beiden stattlichen Bände enthalten den wesentlichen Ertrag *der Arbeit des Verfassers* nach dem zweiten Weltkriege; aus seiner Arbeit von etwa 1924 bis 1936 könnte man ohne Zweifel eine ähnlich reichhaltige Sammlung zusammenstellen; über die Jahre 1936 bis 1945 bemerkt das Verzeichnis des Schrifttums des Verfassers lakonisch: »Keine Veröffentlichungen«! Der Reichtum, der in den beiden Bänden aufgespeicherten Arbeitsernte ist außerordentlich, da der Verfasser nicht nur als Theologe, sondern zugleich als Wirtschafts- und Sozialwissenschaftler redet; es dürfte - von den Theologen ganz zu schweigen - auch unter diesen Fachleuten nur sehr wenige geben, die über eine solche Fülle differenzierter Sachfragen sich äußern könnten wie v. Nell-Breuning. Im ersten Bande wird über Grundsatzfragen, wie diejenigen der »diristliehen Gesellschaftsordnung«, der »Verchristlichung« der Gesellschaft. der Wesens- und Ordnungsbilder der Gesellschaft, des Subsidiatitätsprinzips und anderes gehandelt, sodann über Fragen der Wirtschaftspolitik, des Menschen im Betriebe, der christlichen Wirtschaftsauffassung, der berufsständischen oder, wie der Verfasser statt dessen sagt, »leistungsgemeinschafllichene Ordnung, über Grund und Boden, Wohnung und Familie, Fragen des Eigentumsrechtes, des Einkommens und der Kapitalbildung - natürlich sind dies nicht nur Grundfragen im philosophischen und theologischen Sinne dieses Wortes, aber doch Fragen, die in den letzten zwölf Jahren ihr besonderes Gewicht gehabt haben oder es noch haben, gerade weil sie sich aus der Praxis von Wirtschaft und Gesellschaft ergeben haben. Darum ist auch die Aktualität dieses ersten Bandes nicht geringer als die des zweiten, der sich »Zeitfragen« betitelt, seinerseits aber auch, zum mindesten in dem letzten Abschnitt, welcher »Kirdie und Gesellschaft« überschrieben ist, Grundfragen stellt und beantwortet wie diese: Christfiche Verkündigung und christliche Weltgestaltung, Katholische Kirche und heutiger Staat, Priester und Politik, die Sozialenzykliken. In den Aufsatzgruppen »Gewerksdiaflen«, »Mitbestimmung«, »Unternehmensformen«, »Zins/Sparen«, »Nachkriegsprobleme«, »Kirdiliches Leben« und anderen lesen wir eine erstaunliche Fülle von Arbeiten zu ökonomischen, sozialen und politischen Einzelproblemen unserer Tage. Bei diesem Umfange des Gesdiichts- und Arbeitskreises ist es gewiß nicht ohne weiteres selbstverständlich, daß überall dasselbe umfassende und solide Wissen, Klarheit und Präzision der Begriffsbildung, Nüchternheit und kritische Besonnenheit vorherrschen; bloß Geistreichigkeit oder Brillanz des Stils auf Kosten der sachlichen Erkenntnis wird man bei diesem Autor vergeblich suchen.

Auf all den genannten Problemgebieten kann man von dem Verfasser viel lernen; das gilt ganz besonders für den evangelischen Theologen, der leider meistens nicht eine fachliche Durchbildung wie v. Nell-Breuning besitzt, wenn er genötigt ist, sich den konkreten Einzelfragen der christlichen Sozial- und Wirtschafts-

ethik zuzuwenden. Was dieser uns vorlegt, reicht also weit hinaus über das, was wir traditionell *in* der evangelischen Kirche und Theologie unter »Sozialethik« verstehen; es handelt sich vielmehr um eine umfassende Sozial- und Wirtschaftslehre und um eine Fülle von Bausteinen zu der erstrebten, zugleich christlichen wie menschlichen und vernünftigen Gesellschafts-und Wirtschaftsordnung.

Es ist nun ganz unmöglich, im Rahmen einer Rezension die zahlreichen Einzelthemen aufzugreifen, die der Verfasser behandelt, und ebenso unmöglich, auch nur seinen Hauptthesen, die er oft sehr entschieden und kraftvoll zu vertreten weiß - so zum Beispiel hinsichtlieh der Probleme der heutigen Gewerksdiaflen, des Streiks, der heutigen Massendemokratie usw. - hier wirklieh gerecht zu weiden. Aber die Hauptpunkte, wo uns v. Nell-Breuning m. E. nötigt, in eine neue, gründliche Auseinandersetzung mit einer so gediegenen und umfassenden, katholischen Soziallehre einzutreten, sollen wenigstens bezeichnet werden, wobei es wiederum auffällt, wie nahe die praktischen Entscheidungen beieinander liegen können, während die theologischen Begründungen erheblich voneinander abweichen. Zuerst zwingt uns der Verfasser, neu über das Verhältnis der theologischen Fundamentalsätze zu den sozialwissenschafllichen und sozialphilosophischen Erkenntnissen und Begriffen nachzudenken, deren sich ja der katholische Sozialtheoretiker in großer Freiheit und umfassendem Maße bedient. Natürlich steht v. Nell-Breuning auf den beiden Füßen der Sozialmetaphysik und der Sozialtheologie; mit Sorgfalt und Treue folgt er den Lehraussagen seiner Kirche und interpretiert diese. In dieser Hinsieht wird man von ihm sicher und zielbewußt geführt, was freilich auch den Nachteil mit sich bringt, daß der Verfasser für die Gründe und Probleme des sogenannten »Linkskarholizismuskein Verständnis hat; er verfällt lediglidi kurzer, schroffer Abweisung, die Arbeiterpriester Frankreichs und die sadilidie Problematik ihres Versuchs, dem Proletariat zu dienen, kommen gar nicht vor. Hier liegt offenbar - wie wir meinen, zum Schaden der kirchlichen Sozialpraxis - eine Grenze, die dem Verfasser gezogen ist. – Die Probleme des Naturrechts bleiben im Hintergrunde, schauen aber auch durch aktuelle Thesen und Vorschlage hindurch, wie besonders an dem sogenannten »Ordnungsbild« der Gesellschaft oder der Vorstellung von der berufsständischen Ordnung deutlich wäre. Der Begriff der letzteren ist übrigens sehr viel vOrsichtiger gefaßt, als man es früher bei anderen Autoren las; die Abgrenzungen des Verfassers gegen Verzerrungen und Mißverständnisse sind sehr bemerkenswert und zeigen unter anderem, wie fest er in den Realitäten der gegenwärtigen Wirtschaft und Gesellschaft Fuß faßt, ohne sie deswegen für ewig gültig zu erklären. Die überwindung der kapitalistischen Klassengesellschaft bleibt sein Ziel. Ob freilich der neue Terminus der »Leistungsgcmeinschaflen« wirklich weiterhilft, muß noch geprüft werden. Jedenfalls spürt man an diesen Erörterungen über die berufsständische Ordnung die ungeheueren Schwierigkeiten, die zu überwinden sind, wenn man über den derzeitigen, ordnungslosen Pluralismus hinaus will. Daß die rationale Ontologie des Naturrechtsdenkens unfähig mache, geschichtlich zu denken und die Probleme der heutigen Wirtschaft und Gesellschaft zu erfassen – ausdrücklich begreift v. Nell-Breuning das gesellschaftliche Leben als geschichtliches –, wird man angesichts der Leistung des Verfassers nicht mehr behaupten können, ohne es sehr genau im einzelnen zu begründen. Er nötigt uns, die traditionellen Argumente der evangelischen Theologie gegen das Naturrecht zu revidieren. Natürlich tritt das letztere auch in den Begriffen von Familie und Staat sehr klar hervor; in allen diesen Fragen verkörpert v. Nell-Breuning die große katholische Tradition und redrtferrigt die Folgerungen, die man etwa hinsichtlich des Elternrechts und der gesamten Kulturpolitik aus ihr gezogen hat. So war der Verfasser durch seine Grundhaltung wie durch sein umfassendes Wissen besonders geeignet und berufen, die katholische Soziallehre in wichtigen Gremien des öffentlichen Lebens und angesidns wichtiger Streitfragen zu vertreten, zum Beispiel im Streit um die Einheitsgewerkschaft, um die Mitbestimmung, um Probleme der heutigen Marktwirtschaft u. a.

Weitere Gegenstände des Gesprächs sollten seine Vorstellung von der »Verdiristlichung« der Gesellschaft und seine These sein, daß sich die Erlösung nicht nur auf den einzelnen, sondern auf die menschliche Gesellschaft als ganze bezöge. Die Kirche ist für ihn das eigentliche und

wahre Lebensprinzip der Gesellschaft - dieser fundamentale Satz kehrt immer wieder. Sie bezieht die menschliche Gesellschaft in die »übernatürliche Zielordnung« ein. Von dieser Position aus kann sich der Verfasser auch sehr kritisch und offen zu Mißständen in der katholischen Kirche äußern: So verfällt der sogenannte »Sakristeikatholizismus«, welcher die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche und des Christen nicht realisiert, seiner Kritik. Damit hängt es zusammen, daß er den Spiritualismus und den einseitigen Supranaturalismus zurückweist. Die Kirche ist vielmehr auch eine Gemeinschaft von »Bauleuten am Bau der menschlichen Gesellschafi«. Bei der Abwehr der Mischformen eines religiösen oder christlichen Sozialismus folgt v. Nell-Breuning den beiden päpstlichen Sozialenzykliken. Ob er freilich den eigentlichen Antrieben des freiheitlichen, humanistischen Sozialismus, wie überhaupt der kritischen, sozialethischen Leistung des Sozialismus seit hundert Jahren gerecht geworden ist, darf man bezweifeln, obwohl er eine gründliche und scharfe Kritik des ökonomischen Liberalismus geliefert und das Verhältnis des Denkmodells der klassischen ökonomik zur faktischen Wirtschaft sehr lehrreich beleuchtet hat.

Hier und an anderen Orten wären viele Fragen aufzuwerfen, aber der evangelische Theologe und Sozialethiker, der dies tut, wird v. Nell-Breuning immer Dank schuldig bleiben für die große, sachliche Belehrung, die er von ihm aus dem Reichtum seiner Erfahrung und Einsicht empfängt. Wir können im Dienste der sozialen Praxis unserer Kirche und ihrer Sozialethik gar nichts Besseres tun, als uns immer von neuem mit diesen beiden Bänden zu beschäftigen, in denen v. Nell-Breuning über den Individualismus und Pluralismus unserer Gesellschaft ebenso wie über deren gewaltsame Aufhebung im Kollektivismus hinauszuführen versucht, den Menschen als Person und zugleich als gesellschaftliches Wesen würdigt und darum auch allen Formen des modernen Extremismus absagt. In dieselbe Richtung muß sich zweifellos auch der evangelische Christ und die evangelische Soziallehre bewegen, wenn sie den Menschen in den Krisen und Umwälzungsvorgängen der modernen Gesellschaft dienen wollen.

Prof. D. H.-D. Wendland *Münster i. W.*

Schweitzer, Carl Gunther: Von Luther zur modernen Industriewelt. Berlin: Luther. Verlagshaus 1957.94 S., 6,80 DM.

Es ist zu begrüßen, daß hier der Versuch unternommen ist, Luthers Theologie - und in Luthers Theologie die Zwei-Reiche-Lehre – sozial ethisch-praktisch zu deuten und mit der modernen Industriewelt zu konfrontieren. C. Schweitzer geht der Frage nach: Welche Rolle spielt das Handeln, das Tun, das »gute Werk« tatsachlich im Rahmen von Luthers Theologie? Dabei werden entscheidende Mißverständnisse in Richtung auf eine Unterbewertung des ethischen Handelns, die seit Luthers Zeiten immer wieder aufgetreten sind, ausgeräumt.

Die Breite der theologischen Auseinandersetzung mit römischem Katholizismus, Quietismus und neuprotestantischen Anschauungen kann bei der Kürze der Ausführungen nicht voll ausgeschöpft werden. Es ergibt sich auch die Frage, ob man in der Weise, wie der Verfasser es versucht, aus Luthers Theologie bestimmte sozial-ethische Grundsätze ableiten und diese mit Marx und Hegel, sowie mit den praktischen Gegebenheiten der modernen Industriewelt konfrontieren kann. Bei einem solchen Verfahren lassen sich bestimmte Verallgemeinerungen nicht vermeiden.

Eine sich hieran anschließende Frage wäre die, ob man heute noch so unbefangen sagen kann: »Die Menschheit schreitet stetig fort, aber der Mensch bleibt immer derselbe.« Hat der gesellschaftliche Strukturwandel wirklich halt gemacht vor der Seinsstruktur des Menschen? Dieser Frage müßte eine theologische Anthropologie nachgehen, die den modernen Gegebenheiten gerecht wird.

Es gehört schon Mut dazu, die Frage nach Luthers Bedeutung für die moderne Industriewelt aufzunehmen, und es ist dem Verfasser zu danken, dieses gewagt zu haben. Da das Buch einen guten Einblick in die Situation der modernen Arbeitswelt gewährt, wird es trotz der manchmal etwas verallgemeinernden theologischen Linienführung und Kombinationen für den Pfarrer, den Sozialarbeiter, aber auch für den interessierten Laien von Bedeutung und Hilfe sein.

Pastor Tb. Brandt *Villigst*

Bibliographie: Atomfragen

Anders, Günther: Die Antiquiertheit des Menschen. Mündrene Beck 1957. VII, 353 5., 18,50 DM.

Andersen, W.; F. W. Kantzenbach und G. *F. Vicedom:* Lutherische Stimmen zur Frage der Atomwaffen. München: Kaiser 1958. 38 5., 1,90 DM.

Armand, L.: Quelques problemes economiques et politiques nouvellement posee par l'apparition de l'energie nucleaire. Ass. Cadres dir. Industr. B. 1956, S. 133-348

Asmussen, Hans: Verleugnung der drei Glaubensartikel. Eine Antwort an die kirchlichen Bruderschaften. München: Verlag des Ev, Presseverbandes für Bayern 1958.

Aus der Atomwaffen-Diskussion in der niederländischen Reform. Kirche, Z.E.E. 1958/5, S. 296-305.

Auer, Albert: Atombombe und Naturrecht, Die neue Ordnung 1958/4, S. 256-266.

Die *Ausrüstung der NATO-Streitkräfle* mit Atomwaffen und Raketen. Eur. Archiv 1958/13, S. 10687-10691.

Bartels, Wolfgang: Der militärische Mißbrauch des Atoms. Gewerksch.Monatshefte *1958/4,* S.193-197.

Bartels, Wolfgang: Der Tanz um die Atombombe. Gewerksch, Monatshefte 1958/9, S. 569-571.

Bechert, Karl: Der Wahnsinn des Atomkrieges. Düsse1dorf: Diederichs 1956. 30 S., 2,- DM.

Beloto, Fritz: Armee und Soldat im Atomzeitalter. Karlsruhe: Stahlberg 1957. 214 S., 8,80 DM.

Bieri, Ernst: Bemerkungen zur Atomdiskussion. Schweizer Monatshefte 1958/5, S. 325-335.

Bhabba, Homi, V. R. Khanalkar u, D. S. *Khotari:* Atom-Aufstieg oder Untergang? Wiesbaden: Krauskopf 1957. 207 5., 12,80 DM.

Born, Max: Der Mensch und das Atom. Universitas 1957/10, S. 1009-1026.

Born, Max: Europäische Betrachtungen eines Naturforschers. Universitas 1958/3, S. 225-240.

Brandt, Leo: Staat und friedliche Atomforschung. Köln-Opladen:Westdt.Verlag 1956. 52 S., 3,90 DM.

Bröndsted, Holger Valdemar: Das Atomzeitalter und unsere biologisdie Zukunft. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1956. 80 S., 2,40 DM.

Brunner, Emil: Pazifismus als Kriegsursache. Neue Zürcher Zeitung 1958/100.

Brunner, Hans Heinrich: Polirisch denken - was heißt das für den Christen? Reformarie 1958/2, S. 67-77.

Compton, Artbur Holly: Die Atombombe und ich. Frankfurt a. M.: Nest-Verlag 1958, 488 S., kart. 16,80 DM, Lw. 19,80 DM.

Compton, Artbur Holly: Lebensgestaltung und Menschheitsziele im Atomzeitalter. Universitas 1957/6, S. 611-616.

Coudenhovc-Kalergi, Richard: Vom Ewigen Krieg zum Großen Frieden. Göttingen-Berlin-Frankfurt a, M.: Mustersdimidt 1956. 280 S., 15,80 DM.

Dietzfelbinger, Hermann: Die Existenz der Kirdie Jesu Christi im Atomzeitalter. Ev.-Iuth. Kirdienzeitung 1958/10, S. 154-156.

Dippel, C. *J.:* Atombewapening: Collectivisrisdie vludit uit de geschiedenis. Wending 1958/5-6, S. 280-329.

Ebbinghaus, Julius: Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. Studium Generale 1957/3, S. 144 ff.

Folgen von A- und H-Bombenexplosionen für die menschliche Gesundheit. Bericht der Internationalen Ärztekommission. Lebensbedingungen und Gesundheit 1956/1, S. 54 ff.

Froe, A. de: De atoombomgroeven. Wending 1957/12, S. 593-604.

Gallios, Pierres Der Atomkrieg findet nicht statt. Dokumente 1958/1, S. 6-10.

Gigon, Fernand: Apocalypse de l'atome. Paris: Dei Duca 1958. 268 S., 870 ffrs.

Golltuitzer, Helmut: Die Christen und die Atomwaffen. München: Kaiser 1957, 50 S., 2,- DM.

Gollwitzer, Helmut: Die Christen und die Atomwaffen. Stimme der Gemeinde 1958/1.

Gollwitzer, Helmut: Zur Frage des Wehrdienstes. Korrespondenzblatt d. Bayrischen Pfarrervereins 1957/3.

Golltoitzer, Helmut: Rechtfertigung des Sünders oder Rechtfertigung der Atombombe. Deutsches Pfarrerblatt 1958, S. 219 ff.

Gollwitzer, Helmut, und Adolf Schiller: Was uns beunruhigt. Deutsches Pfarrerblatt 1958, S. 342 ff.

Gros, Erwin: Der Atompazifismus und seine Theologie. Gegenwart 1958, S. 463-466.

Halfmann, W.: Theologische Fragen zur Verteidigung. Vortrag vor dem Ev, Arbeitskreis der CDU/CSU in Essen 1958. Kiel: Luth. Verlags- u, Buchhandelsgesellschaft 1958. 22 S., 1,25 DM.

Harbsmeier, Götz: Kirchenspaltende Atomwaffen. Junge Kirche 1958/5-6, S. 132-134.

Healy, Denis: The Sputnik and Western Defence. Intern. Aff. 1958, S. 145-156.

Heckstall-Smith, H. W.: Atomic Radiation Dangers and What They Mean to You. London: Dent & Sons 1958. 106 S., 7/6 s,

Herbert, Karl: Neuere Stimmen in der Atomdebatte. Kirche in der Zeit 1958/9, S. 296-305.

Hirschmann,].: Kann atomare Verteidigung sittlich gerechtfertigt sein? Stimmen der Zeit 1958/10, S.284-295.

Hook, Sidney, und Bertrand Russell: Die letzte Entscheidung. Ein Streitgespräch über die Atombombe. Der Monat 1958/7, S. 11-21.

Hromadka, Hajek, Varger, Ziak: Kampf gegen thermonukleare Waffen als Aufgabe der Kirdie. Prag: Ökumenisches Institut der protest.-theol. Fakultät 1958. 55 S.

]ahrreis, Hermann: Mensch und Staat. Köln-Berlin: Heymann 1957. IX, 325 S., 24,- DM.

[espers, Karl: Die Atombombe und die Zukunft des Menschen, München: Piper 1957. 27 S., 3,50 DM.

[aspers, Karl: Die Atombombe und die Zukunft des Menschen. München: Piper 1958. 506 S., 25,- DM.

Jordan, Pascual: Wir müssen den Frieden retten! Köln: Verlag Staat und Gesellschaft 1957. 20 S.

]ungk, Robert: Heller als tausend Sonnen. Stuttgart: Goverts 1957, 367 S., 17,80 DM.

Kägi, Werner: Freiheit im Atomzeitalter. Reformatio 1957/11-12, S. 664-685.

Kennan, George F.: Russia, the Atom and the West. London: Harper 1958. VII, 120 S., 10/6 s.

Kliesch, Georg: Atomphysik und Tiefenpsychologie. Die neue Ordnung 1958/4, S. 280-284.

Krauss, Günther: Atomrüstung und Völkerrecht. Die Politische Meinung 1958/7, S. 13 ff.

Kriegsverhütung im Atomzeitalter. Das Nyborger Studiendokument. Ev. Welt 1958/18, S. 550-552.

Künneth, Walter: Rechtfertigung im Atomzeitalter. München. Claudius-Verlag 1958. 1,80 DM.

Künneth, Walter: Die Atomfrage in christlicher Sicht. Die Polirisdie Meinung 1958/6, S. 31-40.

Loen, Ernst van: Strategie und Völkerremt. Die neue Gesellschaft 1957/1, S. 34ff.

Martin, Charles-Noiil: Atom-Zukunft der Welt? Frankfurt a. M.: S. Fischer 1957. 120 S., 6,50 DM.

McCormick, Mary].: Hope in Nuclear Age. Cross and Crow 1958/1, S. 67-74.

Meisen, A. G. M. uan: Atom - gestern und heute. Freiburg: Alber 1957. 316 S., 23,80 DM.

Miksche, Ferdinand Otto: Ausweg aus der Atomparalyse. Pol. Meinung 1958, S. 19-28.

Miksche, Ferdinand Otto: Der Atomkrieg findet nicht statt. Stuttgartr Vorwerk 1958. 256 5., 14,80 DM.

Moral und Politik der Atombombe. Werkheftekatho-
Iisdier Laien 1958/5.

Moretti,].: L'effect des armes atomiques, Etudes 1958/3.

Müller, Eberhard: Wer fördert den Atomkrieg? Zeitwende 1958/4, S. 282-286.

Nellen, Peter: Atombombe und Moraltheologen. Gewerksdi. Monatshefte 1958/9, S. 531-536.

Nellessen, Bernd: Seekrieg im Atomzeitalter. Sonntagsblatt 1958/34, S. 14–16.

Niemeier, Gott/ried: Evangelische Stimmen zur Atomfrage. Hannover: Verlag des Amtsblattes der EKD 1958.

Nöll von der Nahmer, R.: Vom Werden des neuen Zeitalters. Heidelberg: Quelle & Meyer 1957. 318 S., 19,- DM.

Osgood, Robert Edicott: Limited War. Chicago: University of Chicago Press 1957. 315 S., 5 $.

Patijn, C. L.: Het problem der Atomwarpens. Wending 1958/2, S. 71-99.

Rajewsky, B.: Wissenschaftliche Grundlagen des Strahlenschutzes, Karlsruhe: G. Braun 1957. 429 S., 45,- DM.

Reiner, Hans: Atom-Ethik. Gewissensfragen im Streit um die nukleare Bewaffnung. Rheinischer Merkur 1958/17.

Riezler, W. u. W. Walcher: Kerntechnik. Sturtgartr B. G. Teubner 1958ff. (erscheint in Lieferungen).

Risse, Heinz Theo: Die Gefahren atomarer Versuchsexplosionen, Frankfurter Hefte 1957/10, S. 685 bis 696.

Ritter, Erich: Atomkraft, Segen oder Fluch? Düsseldorf: Fladung-Verlag 1958.

Roberts, T. D.: Atomkrieg und Gewissen. Der Christ in der Welt 1958/3, S. 68ff.

Rotb, Paul: Euratom und gemeinsamer Markt. Stimmen der Zeit 1957-58/11, S. 330-339.

Sausgruber, Kurt: Atom und Seele. Freiburg: Herder 1958.227 S., 13,50 DM.

Schellong, Dieter: Zu den kirchlichen Atomwaffenerklärungen. Junge Kirche 1957, S. 544ff.

Schmidt, Siegmund: Bedrohen Atome unsere Gesundheit? Düsseldorf: Droste-Verlag 1957. 84 S., 3,20 DM.

Schmidthüs, Karlheinz: Atomwaffen und Gewissen. Wort und Wahrheit 1958/6, S. 405-424.

Schrader, Rudol/: Die Wirkungen der Kernexplosionen. Wehrwissensm. Rundschau 1957/9, S. 479 bis 490.

Schram, Stuart-R.: Bombe atomique perdue. Christianisme SociaI1958/4-5, S. 302-307.

Schrey, H. N.: Atomwaffen, Stellung der Kirdie zu *A.,* RGG, 3. Auf!. Bd. I, Sp, 682ff.

Schulte Herbrüggen, Hubertus: Atomkrieg und chrisrlidie Ethik. Frankfurter Hefte 1958/9, S. 605-612.

Sdnoarzenberger, Georg: Die Legalität der Atomwaffen. Europa-Archiv 1958/13, S. 10671-10686.

Schweitzer, Albert: Friede oder Atomkrieg? Mündrem Beck 1958. 47 S., 2,50 DM.

Schweitzer, Carl G.: Muß und darf die Atomwaffe unsere Kirdie spalten? Deutsdies Pfarrerblatt *1957/22.*

Schweitzer, Wolfgang: Tun wir genug, um den Atomkrieg zu verhindern? Deutsdies Pfarrerblatt *1958/8.*

Schweitzer, Wolfgang: Zur Atomwaffen-Diskussion in der Evangelischen Kirdie. BI. f. deutsdie u. Internat. Politik 1958/9, S. 668ff.

Speier, Hans: German Rearmamenr and Atomic War. The View of German Military and Political Leaders. Evanston, 111.: Row Peterson 1957. XVI, 272 S.

Sternberg, Fritz: Die militärische und industrielle Revolution. Berlin-Frankfurt a. M.: Franz Vahlen *1957.346 S.*, 17,- DM.

Sträßle, Deicola: Das Atom-Zeitalter. Mensch und Wirtschaft 1958/1, S. 7-9; 1958/2, S. 4–6.

Thielicke, H.: Das Atom-Plebiszit als Frage der christlichen Staatserhik, Sonntagsblatt 1958/17, S. 2.

Thielicke, Helmut: Abschaffung der Atomwaffen - was kann die Kirche dazu tun? Sonntagsblatt 1957/18, S. 14-15.

Thielicke, Helmut: Der Christ und die Verhütung d. Krieges im Atomzeitalter. Z.E.E. 1957/2, S. 1–6.

Tbielicke, Helmut: Gewissen und Verantwortung im Atomzeitalter. Informationsbl. f. d. Gemeinden in den niederdr. luth. Landeskirchen 1957/10, S. 160 bis 168.

Thielicke, Helmut: Die Atomwaffe als Frage an die diristliehe Ethik. Tübingem J. C. B. Mohr 1958. 48 *S.*, 1,90 DM.

Thomae, Hans: Die Stellung der Jugend in der modernen Gesellsdiafl. Universitas 1958/3, S.241-250.

Trautwetter, Paul: Um die Atomwaffe. Christ und Sozialist 1957/3-5, S. 9-12.

Uebe, Klaus: Müssen wir in der Bundesrepublik in unseren Planungen für den zivilen Luftschurz mit dem Einsatz atomarer Waffen rechnenr Wehrwissensdi. Rundsmau 1958, S. 177-185.

Unruh, Fritz von: Mächtig seid ihr nidit in Waffen. Nürnberg: Hans Carl 1957. 346 *S.*, 14,50 DM.

Va rain, Heinz-Jose/: Die Auseinandersetzung innerhalb der Ev, Kirdie wegen der deutschen Wiederbewaffnung. Gesm.-Wiss.-Unterrimt 1958/7, S. 411-425.

Vogel, Heinrich: Kampf dem Atomtod. Stimme der Gemeinde 1958/8, Sp. 331-334.

Vogel, Heinrich: Die Wasserstoffbombe – das Ende? 3. Auf!. Berlin: Ev. Verlags-Anstalt 1958. 24 *S.*, –,40 DM.

Vogel, Heinrich: Die Gemeinde jesu Christi und die atomare Bedrohung der Welt. Sechzig Thesen. Frankf. Hefte 1958/7, S. 458-460; und Junge Kirche 1958, S. 381 ff.

Vogelsanger, Peter: Die Verantwortung der Kirdie in der Atomfrage. Reformarie 1957/7, S. 357-370.

Weischedel, Wilhelm: Zum Atomproblem. Deutsche Universitätszeitung 1958/6, S. 366 ff.

Weizsäcker, Carl Friedrich v.: Atom und Atomtheorien, RGG, 3. Auf!. Bd. I, Sp. 632 ff.

Weizsäcker, Carl Friedrich u.: Atomenergie und Atomzeitalter. Frankfurt a. M.: S. Fischer 1957. *165 S.*, 2,20 DM.

Weizsäcker, Carl Friedrich u.: Die Verantwortung der Wissensmaft im Atomzeitalter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1957. 51 *S.*, 2,40 DM.

Weizsäcker, Carl Friedrich o.: Ethische und politische Probleme des Atomzeitalters. Außenpolitik 1958/5, S. 302-314.

Weizsäcker, Garl Friedrich o.: Mit der Bombe leben. Hamburg: Verlag Die Zeit 1958. 1,- DM.

Wendt, Gerald: Die friedliche Verwendung der Kernenergie. Frankfurt a. M.: Nest-Verlag 1957. 139 *S.*, kart. 4,80 DM, Lw. 6,80 DM.

Wildbolz, Eduard: Atomwaffen für die Schweiz? Zollikon: Ev. Verlag 1958. 61 *S.*, 3,20 sfrs,

Wolf, Ernst: Theologische Atomdiskussion. Junge Kirdie 1958/11-12, S. 285-289.

Worsthorne, Peregrin: Wie die es sehen. Rußland und die Atombombe. Der Monat 1958/8, S. 17-22.

Das *Wort katholischer Theologen* zur Frage der atomaren Rüstung. Junge Kirdie 1958/11-12, S. 316-319.

Wuesthoff, Freda: Es ist keine Zeit mehr zu verlieren. Ravensburg: O. Maier 1957. 132 S.

Wünsch, Georg: Wie urteilt der religiöse Sozialist über die Ausrüstung der Bundeswehr mit atomaren Waffen? Christ und Sozialist 1958/3-4, S. 4-8.

Zimmermann, Harry W. (Hg.): Zur Okonomik und Technik der Aromzeir, Tübingen: Mohr 1957. *176 S.*, br. 13,50 DM, Lw. 16,50 DM.

Bemerkungen des **Schriftleiters**

Zum vorliegenden Heft sei nur bemerkt, daß wir besonders nachdrücklich um weitere Äußerungen zur Frage »Heimat« bitten möchten. Es handelt sich zweifellos um ein vordringliches ethisches Problem unserer Zeit.

Wir schließen diesen Jahrgang mit einem recht herzlichen Gruß an Herrn Prof. *H. van Oyen* zu seinem sechzigsten Geburtstag am 24. Oktober. Sicher sind unsere Leser ihm genauso wie die Mitherausgeber und der Verlag dafür dankbar, daß er unsere Zeitschrift nicht nur durch eigene Beiträge, sondern auch durch die Vermittlung wichtiger holländischer Arbeiten entscheidend gefördert hat. Der geistige Austausch gerade über die Grenze nach Holland hin scheint für die uns hier beschäftigenden Fragen besonders fruchtbar zu sein. Mögen unserm Jubilar noch viele Jahre ungebrochener Schaffenskraft geschenkt werden – und mögen sie uns auch weiterhin zugute kommen! *W. Sch.*