

BERNHARD HÄRING

FREI

IN

CHRISTUS

**MORALTHEOLOGIE
FÜR DIE PRAXIS
DES CHRISTLICHEN LEBENS**

BAND III

HERDER

Mit diesem dritten Band liegt das große Werk einer modernen christlichen Lebenslehre vollendet vor, wie sie heute so dringend erwartet und gebraucht wird. Zu den vielen brennenden Fragen nach Sinn und Gestalt eines menschenwürdigen Ethos in der Welt von heute wird hier umfassende Orientierung geboten. In einem Geist schöpferischer Freiheit und Treue stellt sich das neue moraltheologische Standardwerk dem gewandelten Glaubensbewußtsein und der gegenwärtigen Welt-situation mit ihren alten und neuen Problemen, die in der Gesellschaft oft leidenschaftlich umstritten sind und die jeden einzelnen bedrängen – wie z. B. die in diesem dritten Band behandelten Fragen der Bioethik, Umweltethik, Kulturethik, Wirtschaftsethik, politischen Ethik, Friedensethik.

Ganz entschieden ist das Werk auf die Praxis des christlichen Lebens ausgerichtet und kann dabei außerordentliche Vorzüge in sich vereinigen: differenzierte Detailkenntnis mit dem Blick für das Ganze, nüchterne Information mit engagierter Stellungnahme, Perspektiven der Glaubenswissenschaft mit Erkenntnissen der Humanwissenschaften, verbindliche Grundhaltungen mit einem realistischen Sinn für den Werdeprozeß der menschlichen Person, eine Fülle von Einzelwissen mit einer großen, überzeugenden Gesamtkonzeption. Alle Enge und ängstliche Starrheit, alles Pochen auf Paragraphen und fruchtlose Theoretisieren ist hier überwunden von einem Ethos, das aus dem Herzen des Evangeliums zu leben versucht und sich dabei das Wort N. Berdjajews zu eigen macht: „Freiheit hat mich zu Christus geführt, und ich kenne keinen anderen Weg zu ihm.“

Bernhard Häring

FREI IN CHRISTUS

Moraltheologie
für die Praxis des christlichen Lebens

III

Die Verantwortung des Menschen
für das Leben

Herder

Freiburg · Basel · Wien

„Ihr seid das Licht der Welt“ (Mt 5, 14)



Zweite Auflage

Alle Rechte der deutschen Ausgabe vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Herder Freiburg im Breisgau 1981

Imprimi potest. – Rom, den 23. Juli 1981

P. Joseph Pfab, C.Ss.R., Generalsuperior

Imprimatur. – Freiburg im Breisgau, den 12. Oktober 1981

Der Generalvikar: Dr. Schlund

Fotosatz: Leingärtner, Nabburg

Druck und Einband: Freiburger Graphische Betriebe 1982

ISBN 3-451-18393-5

Vorwort

Mit einem tiefempfundenen Deo gratias und einem herzlichen Gruß an die Leser gebe ich nun den letzten Band dieses Werkes aus der Hand. Es liegt nunmehr nach der englischen und italienischen Ausgabe auch in meiner Muttersprache vollständig vor.

Ich habe vielen zu danken, die diese Arbeit ermöglicht oder erleichtert haben. Meine geliebte Kongregation der Redemptoristen gab mir in diesen vielen Jahren meines Schaffens nicht nur günstige Arbeitsbedingungen, sondern vor allem den geistigen Raum der Freiheit, des Vertrauens und der Ermunterung. Zahlreiche Mitbrüder erwiesen mir ihre Hilfsbereitschaft. Ich danke auch meinen Kollegen und Hörern an der Academia Alfonsiana in Rom für beglückende Freundschaft und sympathische Teilnahme an meiner Arbeit, die sich in den letzten Jahren infolge Krankheit nicht immer leicht gestaltete, aber doch in einem günstigen Milieu auch stets eine Quelle der Kraft und Freude blieb. Ich danke den vielen Lesern, die mir ihr Interesse und vielfach auch ihre Zustimmung zum Ausdruck brachten.

Einen besonderen Dank möchte ich dem Verlag Herder aussprechen für die guten menschlichen Kontakte, vielfache Hilfe bei Erstellung des Manuskripts und gute Betreuung des Werkes.

Gars am Inn, den 15. August 1981

Bernhard Häring, C.Ss.R.

Inhalt

Einleitung	17
----------------------	----

ERSTER TEIL: BIOETHIK

Erstes Kapitel

Verantwortung für menschliches Leben und seine Weitergabe

I. Sinn und Wert menschlichen Lebens	21
II. Der Beginn menschlichen Lebens	22
1. Der Ursprung des Genotypus	24
2. Die Phase der Ausfaltung (Differenzierung)	25
3. Entfaltung des Großhirns und Hominisation	26
4. Unterscheidung zwischen menschlichem und „humanisiertem“ Leben	28
III. Die Weitergabe menschlichen Lebens	29
1. Weitergabe gesunden Lebens	30
2. Verantwortung für die Gesundheit des Kindes vor und nach der Geburt	32
3. Bevölkerungsprobleme	33
4. Sterilisation	36
a) Direkte oder indirekte Sterilisation	37
b) Sterilisation als Ausdruck der Kinderfeindlichkeit	38
c) Sterilisation als Ausdruck der Zuchtlosigkeit	38
d) Sterilisation und verantwortere Elternschaft	38
e) Therapeutische Sterilisation	39
f) Gegen erzwungene eugenische Sterilisation	41
g) Sterilisation als Mittel der Bevölkerungskontrolle	42
h) Mitwirkung zur Sterilisation in katholischen Krankenhäusern	42
5. Künstlicher Eingriff in menschliche Fortpflanzung	43
a) Homologe und heterologe Befruchtung	44
b) Befruchtung in vitro	46
c) Gentherapie	46
d) Genmanipulation: Gerichtete Veränderung des Menschen?	47
e) Ungeschlechtliche Fortpflanzung („Clonierung“)	47

IV. Abtreibung	48
1. Eine Frage der Moral und ein Problem der gesetzlichen Regelung	49
2. Vermeidbarer Spontanabgang	51
3. „Selektive“ Abtreibung	51
4. Abtreibung als „Geburtenregelung“	53
5. Lebensrettender Schwangerschaftsabbruch	54
6. Der therapeutische Schwangerschaftsabbruch im weiteren Sinn	55
V. Sünden gegen das menschliche Leben	56
1. Schuld durch fahrlässiges Nicht-Tun	56
2. Tötung durch Fahrlässigkeit	57
3. Selbstmord	57
4. Mord und Teilnahme an Massenmord	58
5. Todesstrafe	59

Zweites Kapitel Gesundheit und Heilen

I. Sinn und Wert von Gesundheit und heilendem Tun	61
1. Christus, der Erlöser und Heiland	61
2. Glaube, Gebet und Heilung	63
3. Vom Sinn und Unsinn von Krankheit und Leiden	65
4. Was ist menschliche Gesundheit?	67
5. Individuelle und soziale Verantwortung für die Gesundheit	68
II. Die heilenden Berufe	69
1. Das Ethos des Arztes	70
2. Der ethische Kodex	71
3. Das Verhältnis zwischen Arzt und Patient	72
III. Gesundheitspolitik und Gesundheitsversorgung	73
1. Das klassische Modell der Gesundheitsversorgung	74
2. Neue schöpferische Horizonte	74
3. Gesundheitspolitik	76
IV. Pathologie und Psychotherapie	77
1. Psychosomatische Krankheit	77
2. Neurose	78
3. Schulen und Richtungen der Psychotherapie	79
a) Psychoanalyse	79
b) Logotherapie	80
c) Gesprächstherapie	81
d) Verhaltenstherapie	82
e) Gruppen- und Familientherapie	83
4. Freiheit und Manipulation in der Psychotherapie	84
5. Therapie der Alkoholiker und Drogensüchtigen	85
6. Therapie sexueller Störungen	89

V. Das Experiment am Menschen	92
1. Der Mensch: Sucher und Experimentierer	92
2. Experimente im Dienst der Therapie	94
3. Nicht unmittelbar therapeutische klinische Forschung	94

Drittes Kapitel Tod und Sterben

I. Auf der Suche nach dem Sinn des Todes	97
1. Es geht um Sein und Nichtsein	97
2. Der natürliche Tod	98
3. Ist unser Tod ein Fluch?	99
4. Auf dem Weg zur Bereitschaft	101
5. Sterben, ein Höhepunkt der Freiheit?	102
II. Leben und Tod ihres Sinnes berauben	104
1. Dem Gedanken an den Tod ausweichen	104
2. Mangelnde Einordnung des Todes in die medizinische Praxis	105
3. Selbstmord und Euthanasie	105
4. Pflichtgemäße Verhütung des Selbstmordes	109
5. Gegen gesetzliche Billigung der Euthanasie	110
III. Der Augenblick des Todes und der Sterbeprozess	111
1. Vom Herztod zum Gehirntod	111
2. Künstliche Beatmung – wie lange?	112
3. Irreversibles Koma	113
4. Organtransplantation	114
5. Gesetzliche Regelung der Transplantation vom Leichnam	116
IV. Die heilenden Berufe und der Sterbenskranke	117
1. Vorrangige Bedeutung von Bewußtsein, Freiheit und Kommunikation	117
2. Das Recht des Sterbenden auf Wahrheit	118
3. Zusammenarbeit	120
4. Nach dem Tode	121
V. Die Lebenstage mehr oder den Sterbevorgang verlängern?	121
1. Das Neue am Problem	121
a) Wichtige Unterscheidungen	122
b) Wer soll leben, und wer darf sterben?	122
2. Die Unterscheidung zwischen ordentlichen und außerordentlichen Mitteln	123
3. Die alte Wahrheit im neuen Sprachgewand	124
4. Das Recht auf ein Sterben mit Würde	127
5. Hingebende Pflege, wo kein Heilen mehr möglich ist	129

ZWEITER TEIL: HEILUNG DES ÖFFENTLICHEN LEBENS

Viertes Kapitel

Verantwortung in der Welt und für die Welt

I. In der Welt, doch nicht von der Welt	135
1. Die Komplexität des biblischen Weltbegriffes	135
2. Die vielschichtige Welt, in der wir leben	137
3. Zwei gegensätzliche Geistesarten und Grundentscheidungen	140
a) Weltflucht	140
b) Verantwortliche Teilnahme	143
4. Im Lichte der Heilsgeheimnisse	146
II. Das Verhältnis von Kirche und Welt	149
1. Bleibende Sendung und wandelbare Strukturen	150
2. Vom Urchristentum bis zur Konstantinischen Ära	153
3. Martin Luthers „Zwei Reiche und Regimente“	155
4. Machtfreie und prophetische Gegenwart	159
III. Die Welt und die Zeichen der Zeit	165
1. Die eine Welt und die eine Geschichte	165
2. Echte Weltlichkeit und verirrter Säkularismus	166
3. Anbetung im Geiste und in der Wahrheit als Garant echter Welthaftigkeit	171
4. Autonome Moral im Glaubenshorizont	173
IV. Berufung und Heiligkeit in der Welt	176
1. Ein Blick auf die Geschichte der Theologie des Berufes	177
2. Martin Luthers Berufsauffassung	178
3. Heiligkeit in Ehe und Familie	179
4. Die gegenwärtige Krise der Priesterberufe	180
5. Berufung, Beruf und lohnende Stelle	180
6. Berufe, die Mut verlangen	183
V. Welterhaltung oder Umgestaltung der Welt?	184
1. Die Zukunftsausrichtung	184
2. Fortschrittsideologie und christliche Nüchternheit	185
3. Vorhut oder Nachhut und Nachzügler der Geschichte?	186
4. Raum schaffen für schöpferische Freiheit und Treue	188

Fünftes Kapitel

Elemente einer Umweltethik

I. Die Geschichte und die neue Situation	191
1. Die Lehren der Geschichte	191
2. Der Mensch als Manipulator und Verlierer	192
3. Das Ausmaß des Risikos	193
4. Kenntnis als Ruf zur Entschlossenheit	194

II. Herausforderung von Theologie und Ethik	196
1. Das grundsätzliche Verhältnis zu Natur und Schöpfung	197
2. Göttlicher Herrschaftsauftrag und Herrschaftswissen	199
3. Resakralisierung?	200
4. Prozeßtheologie und Ökologie	201
5. Eine dynamische sakramentale Sichtweise	202
6. Umweltvorsorge und die letzthinnige Hoffnung	203
7. Entscheidung für einen nüchternen Anthropozentrismus	205
8. Ein neues Verständnis von Eigentum und Armut im Lichte der Ökologie	206
9. Von der Wegwerfkultur zum Maßhalten	207
III. Ökologisches Gewissen und seine Hindernisse	209
1. Die Ideologie ständigen Wirtschaftswachstums	210
2. Eingewurzelte Gewohnheiten	212
3. Festgefahrene Interessen	213
4. Nationalismus und Hegemonismus	215
5. Die Megalopolis	215
6. Wissenschaft und Technokratie	216
7. Radikalismus, aber welcher Art?	218
IV. Ökologische Strategie	219
1. Ökologische Erziehung	219
2. Persönliche und gemeinsame Initiativen	220
3. Umweltpolitik	221
4. Versöhnung zwischen Mensch und Technologie	223
5. Globale Entwicklung	225
6. Kernenergie und Alternativen	228
7. Grenzen des Bevölkerungswachstums	229
8. Schöpferische Freiheit und Treue	230

Sechstes Kapitel

Ethik und Kultur

I. Die Bedeutsamkeit der Kultur für die Moral	234
II. Die Bedeutung der Moral für die Kultur	238
1. Die schöpferische Kraft von Religion und Sittlichkeit	238
2. Der Einfluß des sittlichen Genies	239
3. Gewissen und Kultur	240
III. Die Kulturaufgabe des Christen	240
1. Ein selbstverständlicher Beitrag und eine bewußte Aufgabe	240
2. Die Werte, deren Pflege die Kultur besonders bedarf	241
3. Raum schaffen für schöpferische Freiheit	242
4. Das Recht aller auf Teilnahme an den Kulturgütern und an Kulturförderung	242
5. Kultur und Politik	244

IV. Begegnung von Religion und Moral mit verschiedenen Kulturen	244
1. Treue zum Geheimnis der Menschwerdung	245
2. Der fortdauernde Exodus	247
3. Das allumfassende Reich Gottes	248
4. Die Frage nach einer Metaethik	249
5. Nochmals die Frage nach dem Proprium der christlichen Moral	250
V. Konflikt und Segen in der Begegnung der Kulturen mit dem Evangelium	251
1. Vermeidbare Konflikte	251
2. Die Verbindung von Altem und Neuem	252
3. Der Vorgang der Integration	255
4. Der Dienst der Reinigung des Weltheros	257
5. Der Vorgang der Ausscheidung	257
6. Heilsverkündigung und Kulturkritik	258
VI. Beitrag der Soziologie der Sitten und der Moral	259
1. Begegnung mit der traditionsgebundenen Moralität	261
2. Begegnung mit einer zweckorientierten, pragmatischen Moral	263
3. Begegnung mit dem Tugendethos	264
4. Die Moral der Kontrolleure	265
5. Begegnung mit einer imperativen Moral	265
6. Moral der Symbole und Idealbilder	266
7. Eine Moral des Aufbruchs und hoher Erwartungen	267
8. Begegnung mit dem Ethos schöpferischer Tätigkeit	268

Siebttes Kapitel
Wirtschaftsethische Gesichtspunkte

I. Die Ökonomie der Seligpreisungen	270
1. Das Grundgesetz der Seligpreisungen auch für den Wirtschaftsbereich?	270
2. Die Armut und die Armen in der Sicht des Reiches Gottes	273
II. Das Wirtschaftsleben ist mehr als ein Geschäft	275
1. Wirtschaft und Gesellschaft	276
2. Das Wirtschaftsleben im Blick der Gesamtberufung des Menschen	277
3. Allgegenwart der wirtschaftlichen Dimension	279
4. Ökonomie und philanthropische Tätigkeit	281
III. Die Kirche als Wirtschaftsfaktor und als Lehrerin	283
1. Modell oder Ärgernis?	283
2. Die Lehrautorität der Kirche in diesem Bereich	285
3. Innerhalb der Grenzen der Zuständigkeit	286
4. Ein prophetischer Dienst	288
IV. Geschichtlichkeit und Konflikt	290
1. Auseinandersetzung mit dem „historischen Materialismus“	291
2. Der dialektische Materialismus und die Rolle des Konfliktes	296
3. Christen und Sozialismus	300

V. Wirtschaft als gemeinsame Aufgabe	303
1. Ein wertfreier Raum?	303
2. Gottes rettende Gerechtigkeit und des Menschen solidarische Antwort	305
a) Gottes Gerechtigkeit und unsere Glaubensantwort	305
b) Die Dimensionen der sozialen Gerechtigkeit	306
c) Die austeilende Gerechtigkeit im Lichte der sozialen Gerechtigkeit	308
3. Die Wirtschaft im Dienste menschlicher Bedürfnisse	310
4. Verantwortungsbereitschaft und Subsidiarität	311
5. Schöpferische Freiheit	313
6. Solidarität und Treue	314
7. Wirtschaftskriminalität und unmoralisches Gebaren	316
a) Was besagt unmoralisches Gebaren im Wirtschaftsleben?	316
b) Ein Katalog von Wirtschaftsvergehen und -sünden	317
c) Ausmaß der Wirtschaftskriminalität und ihrer Schäden	318
d) Hauptursachen der Wirtschaftskriminalität	319
e) Heilmittel	319
f) Wiedergutmachung	320
VI. Jenseits des Kapitalismus	321
1. Die soziale Marktwirtschaft	322
2. Wirtschaft und Politik	324
3. Eigentum und Arbeit	326
a) Das Privateigentum und die Sozialfunktion der irdischen Güter	326
b) Eigentumstitel	327
c) Reform des Eigentumsrechtes und Neuverteilung des Besitztums	329
d) Sozialisierung und Nationalisierung	331
4. Der Vorrang der Arbeit	332
a) Größtmögliche Mitbeteiligung der Arbeiter	332
b) Gerechte Entlohnung	335
c) Das Recht auf Arbeit	336
d) Streik und Aussperrung	336
5. Die Funktion von Kapital und Zins	338
6. Die Schicht der Unternehmer und leitenden Angestellten	340
7. Seine Majestät, der Kunde, und gerechte Preise	342
VII. Die geschichtliche Stunde sozialer Probleme	343
1. Die Sklavenfrage	343
2. Die soziale Frage der Bauern	345
3. Neue Dimensionen der klassischen sozialen Frage	346
a) Rolle und Stellung der Frau als soziale Frage	346
b) Fremdarbeiter und Flüchtlinge	348
c) Das soziale Problem der Älteren	349
d) Integration der Jugend in die Arbeitswelt	350
4. Verstädterung, städtisches Getto und Ökologie	350
5. Vom Kolonialismus zu einer neuen Weltwirtschaftsordnung	351
a) Aufarbeitung des Erbes der Kolonialzeit	352
b) Akzentverschiebung von Entwicklung zur Sicht der Befreiung	353
6. Das schmerzliche Ende der Ideologie vom beständigen Wirtschaftswachstum	354
7. Kann man die Macht des Militärstaates und der Rüstungsindustrie zähmen?	355

Achtes Kapitel
Aspekte zur Ethik der Politik

I. Politik im Lichte der Offenbarung	358
1. Die „Politik“ des Evangeliums	358
a) Politik angesichts des kommenden Gottesreiches	359
b) Prophetische Entlarvung politischen Mißbrauchs durch Jesus	361
c) Kein politisches Programm, aber klare Richtungsweisung	363
2. Politische Theologie	364
a) Eine neue Bewußtseinsstufe	364
b) Politik und Gebet	367
3. Christliche Politik oder politisches Verhalten von Christen?	369
4. Kirchliche Gemeinschaft und Politik	372
a) Die neue Situation	372
b) Ausbruch aus dem Teufelskreis von Klerikalismus und Antiklerikalismus	374
c) Der kirchliche Dienst der Versöhnung	376
d) Päpstliches Diplomatisches Corps und prophetischer Konflikt	377
II. Horizonte politischer Verantwortung	377
1. Politik und Familie	378
2. Politik und Kultur	379
3. Politik und Wirtschaft	380
4. Politik und Ökologie	381
III. Möglichkeit und Notwendigkeit einer politischen Ethik	381
1. Gegen die Leugnung der Möglichkeit einer politischen Ethik	382
2. Politische Ethik der Konformisten und der Nonkonformisten	383
3. Die Rolle der Theologie in der politischen Ethik	384
4. Pluralismus politischer Ethiken	385
IV. Politik im Spannungsfeld von Schöpfung, Sünde und Erlösung	387
1. Heilende und befreiende Erlösung und Versöhnung inmitten der Konflikte	387
2. Rolle des Staates im Blick auf Sündenfall und Erlösung	389
a) Hinweise des Neuen Testaments	390
b) Ja zur Autorität, nein zum autoritären Staat	391
c) Der moderne Wohlfahrtsstaat	392
3. Steuermoral	393
4. Macht: erlöst oder unerlöst?	396
a) Die Macht und die Herrlichkeit	396
b) Der Dämon Macht	397
c) Vernünftiger Umgang mit der Macht	398
d) Macht und Gewaltanwendung	400
5. Strafgesetz: Erzwungung und Rehabilitierung	401
a) Macht und Strafgerechtigkeit in einer sündhaften Welt	401
b) Nicht jede Sünde gehört ins Strafgesetzbuch	403
c) Nicht-Bestrafung bedeutet nicht Billigung	404
d) Kampf gegen politische Korruption	406

V. Für Beteiligung möglichst aller an politischer Mitverantwortung	408
1. Demokratie: Wo und wie sie funktioniert	409
2. Geschichtliche Vorgegebenheiten politischer Organisationsformen	412
3. Verantworteter Gehorsam und bürgerliche Gehorsamsverweigerung	413
4. Friedlicher Wandel, Konflikt und Revolution	415
5. Politische Erziehung	420
VI. Auf dem Weg zur Weltgemeinschaft	422
1. Neue Horizonte des Naturrechts und Völkerrechts	422
2. Die souveränen Staaten und die Supermächte	423
3. Das Tier aus der Tiefe: nein zum allmächtigen Weltstaat	425
4. Das föderative Prinzip als universales Ordnungsprinzip	426

Neuntes Kapitel
Friede auf Erden

I. Friede: Verheißung, Geschenk und Aufgabe	428
1. Die Verheißung des Friedens	429
2. Christus, der Friede Christi	430
3. Friedensboten	431
4. Frieden inmitten der Konflikte	433
II. Der Fluch des Krieges	436
1. Krieg und Friede im Neuen Testament	436
2. Zur Geschichte des Pazifismus	437
3. Die Theorie vom „gerechten Krieg“ und ihre Geschichte	439
4. Gerechtigkeit und Maßhalten im Krieg	441
5. „Heilige Kriege“ und Kreuzzüge	443
6. Die Kriege gegen die Eingeborenen	444
7. Verkehrter Messianismus und Rüstung für „heilige Kriege“	445
III. Befreiung von der Sklaverei des Krieges	446
1. Höchste Zeit	447
2. Kriegsdienstverweigerung und prophetischer Protest	448
3. Spiritualität und Bedeutsamkeit gewaltfreier, solidarischer Aktion	450
4. Abrüstung	453
a) Vom Terror des Wettrüstens	453
b) Dringender Aufruf zu radikaler Abrüstung	455
c) Eine gewagte Utopie?	455
d) Gegenseitig vereinbarte und kontrollierte Abrüstung	457
IV. Friedensforschung und Friedenspolitik	457
1. Sinn und Zweck der Friedensforschung	458
2. Von der Friedensforschung zur Friedenspolitik	459
3. Bausteine für das Friedensgebäude	460

V. Friedenserziehung	461
1. Geist und Ziel der Friedenserziehung	462
2. Die Kunst der Konfliktbewältigung lernen	464
VI. Die Kirche als Sakrament des Friedens	465
Personenregister	468
Sachregister	473

Einleitung

Das gesamte Werk der Erlösung bedeutet Heil, das die Dimension des Heilseins und Heilens – immer auch im Blick auf eine heilere Welt – einschließt. In den vorausgehenden Bänden ist es dem Leser sicher klargeworden, daß und wie die Moralthologie in allen ihren Teilen eine therapeutische Funktion und Sendung hat. Christus, der Heiland, ist auch gesandt, um zu heilen. Das Heil, das Er bereitet hat und uns anbietet, umschließt unter anderem das Heilsein der Person in gesunden menschlichen Beziehungen, auch Gnade und Auftrag, im Ja zur allumfassenden Herrschaft Gottes für eine gesunde Umwelt in ökologischer, kultureller, wirtschaftlich-sozialer und politischer Spannweite mitzusorgen.

Die Jünger Christi sind in Verbindung mit ihrem Meister Heilsträger. Sie haben eine Sendung, sich gegenseitig zum Heilwerden zu helfen und sich in der Mitverantwortung für eine heilere Welt zusammenzutun.

Indem ich dem Leser diesen Band als Sozialethik im weitesten Sinn vorstelle, darf ich ihn wohl daran erinnern, daß in den vorausgehenden Bänden die heilssoziale Sicht zu den Strukturelementen der Architektonik dieser Moralthologie gehört. Ist doch der Ruf Christi ganz wesentlich ein sammelnder Ruf, Berufung zu Bund und Bundestreue. Dieser Band wendet sich jedoch systematisch dem sozialen Auftrag des Christen zu.

Ein *erster Teil* (1.-3. Kap.) behandelt Grundfragen und Probleme der ärztlichen Ethik (Bioethik): die Verantwortung für das menschliche Leben – für das eigene Leben und das der anderen und für die Weitergabe menschlichen Lebens (1. Kap.); die Sinndeutung und Sinngebung für Gesundheit und Krankheit; unsere Verantwortung für die eigene Gesundheit und für die der anderen, und die besonderen Aufgaben der heilenden Berufe (2. Kap.); Sinn und Bedeutung von Tod und Sterben, unsere Verantwortung im Blick auf uns selbst und auf die Mitmenschen und wiederum im Blick auf die Pflege- und Heilberufe (3. Kap.).

Schon der erste Teil kann die Sorge für Gesundheit und Leben nicht von der Sorge für heile, helfende Umweltbedingungen loslösen. Im *zweiten Teil* geht es dann ausdrücklich um die Mitverantwortung aller für eine heilere Welt. Für die Christen ist es eine wesentliche Dimension ihrer Sendung, Salz der Erde, Licht der Welt zu sein. Ihr Glaube und ihre sich konsolidierende Grundent-

scheidung für das Reich Gottes bedeutet: Frucht tragen in Liebe und Gerechtigkeit für das Heil und Leben aller.

Die grundlegende Sicht der Weltverantwortung (4. Kap.) bildet den Verstehenshorizont für Umweltethik (5. Kap.), Kulturethik (6. Kap.), Wirtschaftsethik (7. Kap.), politische Ethik (8. Kap.) sowie insbesondere auch Friedensethik und Friedenspolitik (9. Kap.).

ERSTER TEIL

Bioethik

Entfaltung und Schutz des Lebens, Gesundheit und heilendes Tun, Tod und Sterben sind Brennpunkte sozialer Verantwortung und Mitverantwortung. Bioethik¹ in all ihren Bereichen ist ein Aufruf an die Christen, sich mit allen Menschen guten Willens zusammenzutun, um eine gesündere Welt zu schaffen. Sinndeutung und wirksame Förderung von Gesundheit und Leben hängen zutiefst vom religiösen Verständnis ab, aber auch vom Stand der wirtschaftlich-sozialen Entwicklung, von Stärke und Gesundheit der Gesamtkultur und von den Autoritätsverhältnissen. Mit besonderem Interesse wenden wir uns der Frage zu, was Mitverantwortung, schöpferische Freiheit und Treue auf diesem wichtigen Sektor der Moral bedeuten.

Der Fortschritt eines wahrhaft menschlichen Lebens geht Hand in Hand mit der Entfaltung von schöpferischer Treue und Freiheit. Als Gläubige erkennen und bekennen wir, daß Leben in Christus nicht denkbar ist ohne leidenschaftlichen Einsatz dafür, daß alle Menschen zur vollen Verwirklichung des Lebens gelangen. Treue in der Förderung der Qualität und des Schutzes des Lebens und der Gesundheit und die rechte Sinnggebung für Tod und Sterben sind ein wesentlicher Bestandteil unserer Treue zu Christus. Wir können uns auch hier

¹ Allgemeine Bibliographie zu Kap. 1-3: B. Häring, Heilender Dienst. Ethische Probleme der modernen Medizin (Mainz 1972) (S. 179-184; Bibliographie); ders., Ethik der Manipulation (Graz 1977); U. Eibach, Recht auf Leben und Recht auf Sterben. Anthropologische Grundlegung einer medizinischen Ethik (Wuppertal 1974); ders., Medizin und Menschenwürde. Ethische Probleme in der Medizin aus christlicher Sicht (Wuppertal 1976); H. Pompey, Fortschritt der Medizin und christliche Humanität. Der Dienst der praktischen Theologie an einer Medizin im Umbruch (Würzburg 1974); J. B. Nelson, Human Medicine. Ethical Perspectives in New Medical Issues (Minneapolis 1974); M. von Rad (Hrsg.), Anthropologie als Thema psychosomatischer Medizin (Stuttgart 1974); P. Krauss, Medizinischer Fortschritt und ärztliche Ethik (München 1974); G. V. Lobo S. J., Current Problems in Medical Ethics (Allhabat 1974); A. V. Campbell, Moral Dilemmas in Medicine (Edinburgh - London ²1975); J. M. Gustafson, The Contribution of Theology to Medical Ethics (Marquette 1975); P. Sporken, Menschlich pflegen. Grundzüge einer Berufsethik für Pflegeberufe (Düsseldorf 1975); ders., Die Sorge um den kranken Menschen. Grundzüge einer neuen medizinischen Ethik (Düsseldorf 1977); A. S. Duncan - R. Dunstan (Hrsg.), Dictionary of Medical Ethics (London 1977); Cl. Bruaire, Une éthique pour la médecine (Paris 1978); W. Reich (Hrsg.), Encyclopedia of Bioethics, 4 Bände (New York - London 1978) (mit reichlicher Bibliographie des englischen Sprachbereichs); M. Reidy, Foundations for a Medical Ethic (Dublin 1979); R. Munson, Intervention and Reflection: Basic Issues in Medical Ethics (Belmont 1979); L. Walter (Hrsg.), Bibliography of Bioethics (Washington D.C. 1975 ff.).

nicht auf bloße Fragen bezüglich einzelner Entscheidungen und Handlungen beschränken. Das erste ist die Gesamtschau, das Wertverständnis, die Sinngebung.

Unser Menschenbild und Personverständnis führt uns logisch dazu, gesunden mitmenschlichen Beziehungen ein besonderes Augenmerk zu schenken. Dabei gewinnen wir auch wichtige Kriterien für grundlegende Entscheidungen, die unsere Gesundheit und unser Leben und unsere Auseinandersetzung mit dem Tode und schließlich unser Sterben betreffen. Hier ist ein bevorzugter Bereich, in dem sich Mitverantwortung in schöpferischer Freiheit beweisen kann.

Erstes Kapitel

Verantwortung für menschliches Leben und seine Weitergabe

I. Sinn und Wert menschlichen Lebens

Als kostbares Geschenk Gottes ist menschliches Leben in ausgezeichneter Weise heilig. Bedeutet es doch für den Menschen, sich im leiblichen Leben als Bild und Gleichnis Gottes zu erkennen und zu verwirklichen. Im Johannesevangelium ist Leben ein Grundbegriff und Grundwert. Menschliches Leben ist der Gipfelpunkt der Schöpfung im Worte Gottes, deren Erhabenheit sich in der Menschwerdung des Wortes Gottes voll offenbart (Joh 1, 14).

In seinem leiblichen Leben verherrlicht Jesus den Vater, insbesondere durch die Hingabe dieses Lebens als höchsten Erweis seiner Liebe für seine Freunde (Joh 15, 3). In eben diesem leiblichen Leben vollendet sich das Geheimnis der Erlösung. Das nur im Gebet erfaßbare Grundprogramm des Lebens Jesu lautet nach dem Hebräerbrief: „Einen Leib hast du mir geschaffen . . . Da sagte ich: Ja, ich komme, um deinen Willen, Gott, zu tun“ (Hebr 10, 5-7).

Jesus empfängt das leibliche Leben als kostbares Geschenk des Vaters. Seine absolute Bereitschaft, den Vater in Leben und Tod zu verherrlichen, wird vom Vater angenommen und bestätigt in der Auferweckung seines Leibes. Und folgen ihm seine Jünger, indem sie Gott in ihrem Leibe verherrlichen (1 Kor 6, 20), so steht ihr irdisches Leben bereits in der sicheren Erwartung ewiger Herrlichkeit.

Der Jünger Christi hängt nicht um jeden Preis an seinem irdischen Leben. Er weiß, daß jene, denen es nur um Bewahrung ihres leiblichen Lebens geht, den Lebenssinn und das wahre Leben verfehlen, da sie sich weigern, an der lebenspendenden Liebe Gottes teilzunehmen (vgl. Mt 10, 39; Mk 8, 35; Joh 12, 25).

Jesus nennt sich „Brot des Lebens“; er ist Lebensquelle für die anderen. Er offenbart sich gerade in der Hingabe seines leiblichen Lebens als den Träger und Bringer des wahren Lebens und den guten Hirten (Joh 10, 11). Er gibt sich selbst und sein Leben, auf daß seine Freunde das Leben in seiner ganzen Fülle haben. Darum gehört es zur Grunderfahrung des Jüngers Christi, daß er Sinn und Wert des Lebens nur im Dienste Gottes und der Mitmenschen ergreifen kann. „Keiner von uns lebt sich selber, und keiner stirbt sich selber. Leben wir, so leben wir dem Herrn; sterben wir, so sterben wir dem Herrn“ (Röm 14, 7-8).

Wie wir die wahre Würde unseres eigenen Gewissens nicht existentiell entdecken und bewahren können ohne Ehrfurcht und Mitverantwortung mit dem Gewissen der anderen, so verhält es sich mit der Verwirklichung des Wertes unseres Lebens. Die Wahrheit unseres Lebens lichtet sich in dem Maße, als wir dem Leben der anderen dienen.

Leben ist der Freiheit und Mitverantwortung der Menschen anvertraut. Wir sind nicht unabhängige Herren unseres Lebens, sondern Verwalter unter der Oberhoheit Gottes. Verantwortung für das eigene Leben und Mitverantwortung für das Leben anderer zu übernehmen ist ein ursprünglicher Ausdruck der Bundestreue. Mitsorge für das Leben anderer, verantwortliche Weitergabe und Pflege des Lebens sind Bezeugung des Ein-Gott-Glaubens, lebenswahrer Ausdruck unseres Bewußtseins, daß wir im Ja zu Gott uns als seine Familie betrachten.

II. Der Beginn menschlichen Lebens

Der Beginn menschlichen Lebens ist in vieler Hinsicht ein großes Geheimnis. Es ist die gemeinsame Überzeugung der wissenschaftlichen Welt von heute, daß das menschliche Leben die Krönung des großartigen Evolutionsprozesses ist. Die Schöpfung, die durch das lebenspendende Wort aus der überfließenden Liebe und Lebensfülle hervorgegangen ist, zeigt einen Hunger nach Leben, nach immer mehr Leben, nach immer vollkommenerem Leben. Aus den einfachsten Formen entfaltet sich Leben in immer größerer Komplexität und in stets neuen Formen der Einheit. Im Lichte des Glaubens können wir diese wundervolle Selbsttranszendenz, die im Menschen bewußte und geistige Dimensionen erreicht, als eine Antwort von Stoff und Leben auf die Gegenwart Gottes sehen. Alles verweist auf jene menschliche Lebensfülle, die sich in der Anbetung des transzendenten Gottes, im Hunger nach Teilnahme am Leben Gottes letztlich ausspricht.

Die Werke Gottes sind Wort, Botschaft. Und darum können wir in bezug auf die Entfaltung des Lebens auf der Erde in immer höhere Formen, die im Leben und Sterben und der Auferstehung Jesu auf sein schließliches Kommen verwiesen ist, von der Entfaltung göttlicher Offenbarung sprechen. Alles Leben spricht von ihm, bis es im Menschen Wortgestalt findet und in Jesus Christus vollkommenes Wort und vollkommene Antwort wird.

Das Leben der Pflanze ist mehr als leblose Materie. Durch Millionen von Jahren folgten sich stets neue und höhere Formen des Lebens. Aber gegenüber der Wunderwelt der Pflanzen und Tiere tauchte mit dem Erscheinen des Menschen etwas wirklich Neues auf: die Person, die bewundern und lächeln, sich bewußt erinnern und frei entscheiden, die lieben und anbeten kann. Der Mensch inmitten des Kosmos ist das dichteste und stärkste Symbol der Transzendenz der Welt Gott gegenüber. Er kann seinem Schöpfer antworten, sich

in anbetender Liebe ganz auf ihn ausrichten, durch Nächstenliebe, Gerechtigkeit und Weisheit ihn abbilden und andere auf ihn hinweisen. Zu dieser Dimension der Transzendenz gehört auch das Streben nach höheren Formen menschlichen Daseins, nach vollerer Mitmenschlichkeit.

Die Entfaltung des einzelnen Menschen ist nicht eine bloße Wiederholung des lang dauernden Prozesses der Hominisation. Aber sie nimmt in wunderbarer Weise teil an der gleichen Dynamik der Selbsttranszendenz des Wachstums und des Strebens nach größerer Lebensfülle². Jede Phase enthält schon im Kern die Möglichkeiten auf die nächste Phase hin, und doch ist diese mehr als die vorhergehende. Es gibt kein greifbareres Zeichen der schöpferischen Gegenwart Gottes auf Erden als diesen Anfang und dieses Wachstum menschlichen Lebens.

Die Eizellen, die Monat für Monat im weiblichen Eierstock reifen, und die Hunderte von Millionen von Spermatozoen, die der männliche Organismus monatlich produziert, sind bei allem Reichtum ihrer Informationen noch nicht individuell-menschliches Leben. Ihre Verschmelzung im Augenblick der Befruchtung erst bringt etwas Neues, nie Dagewesenes und nie Wiederholbares hervor und ist der kennzeichnende Beginn eines einmaligen Individuums. Es handelt sich wirklich um menschliches Leben, ausgezeichnet durch die Dynamik der Selbsttranszendenz, die der Mensch-Werdung und dem Mensch-Sein zukommt.

Philosophie und Theologie vergangener Jahrhunderte sprachen vom Beginn des individuellen menschlichen Daseins als „Beseelung“. Viele dachten dabei, daß die Seele von außen – selbstverständlich „von oben“ – zum leiblichen Substrat hinzustoße. „Beseelung“ bezeichnete auf jeden Fall den Augenblick der göttlichen Intervention, die nichts weniger bedeutet, als daß Gott dieses einzigartige Individuum mit Namen ruft, und zwar zur Gemeinschaft mit ihm.

Albert der Große war einer der ersten, die dachten, daß diese „Beseelung“ mit dem Augenblick der Empfängnis zusammenfalle. Der Prozeß der Verschmelzung der Gameten (des Eies und des Spermatozoons) war jedoch damals noch nicht bekannt. Sein großer Schüler, Thomas von Aquin, folgte jedoch der früheren Tradition, die eine sukzessive Beseelung annahm, wobei das beginnende menschliche Individuum durch die Phase des bloß vegetativen Lebens mit einer vegetativen „Seele“ und durch die animalische Phase mit einer dem Tierreich gemeinsamen „Seele“ hindurchgehen mußte, bis es durch die Beseelung mit einer unsterblichen Seele die eigentlich menschliche Phase erreiche. Mit Aristoteles teilte er die Annahme, daß sich dieser große Moment beim männlichen Embryo um den vierzigsten Tag nach der Empfängnis, beim weiblichen Embryo dagegen um den achtzigsten Tag ereigne; eine Annahme, die auf keinen wissenschaftlichen Daten beruhte, sondern von der abergläubischen

² Vgl. P. Kvauss, a.a.O. 20; K. Rahner, Die Hominisation als theologische Frage, in: P. Overhage – K. Rahner, Das Problem der Hominisation (Freiburg i. Br. 1965) 74 ff.

Meinung stammte, daß die Frau mehr als der Mann von der bloß tierischen Phase geprägt sei.

Das Positive an der Auffassung des Aquinaten war die Hervorhebung des wundervollen Werdeprozesses mit einer sich steigernden Selbsttranszendenz in einer einzigartigen Synthese zwischen der leiblichen Wirklichkeit und dem innersten Lebensprinzip. Seine Meinung fand eine überwältigende Anhänger-schaft unter Biologen und Theologen.

Erst als es Karl Ernst von Baer 1827 gelang, die Existenz des „Ovulum“ nachzuweisen, und als Oskar Hertwig 1875 den vollen Vorgang der Befruchtung zu beschreiben und zu deuten wußte, setzte sich unter Philosophen und Theologen die Auffassung von der Simultanbeseelung im Augenblick der Befruchtung durch.

Sicher ist die Befruchtung der Beginn eines individuell-menschlichen Lebens. Handelt es sich jedoch bereits um eine menschliche Person, die mit einer unsterblichen Seele begabt ist? Diese Frage ist bis zur Stunde umstritten.

In neuerer Zeit führte eine genauere Kenntnis der embryonalen Entwicklung viele Biologen und schließlich auch viele Philosophen und Theologen zu einem Eingeständnis der Unsicherheit über den Augenblick oder die Phase, in der wir entschieden über das Gegebensein einer menschlichen *Person* sprechen können, die mit einer unsterblichen Seele ausgestattet ist bzw. Anspruch auf alle Rechte der Person hat.

Es läßt sich nicht ausschließen, daß der in den letzten Jahren oder Jahrzehnten sich verstärkende Trend zur Billigung der Abtreibung einen Einfluß auf die Bildung neuer Auffassungen und Theorien ausgeübt hat. Aber wir stehen doch auch vor wissenschaftlichen Daten, die gerade wirksame Verteidiger allen menschlichen Lebens vorsichtig macht, doch ja nicht mehr zu behaupten, als was sich wissenschaftlich beweisen läßt. Wir haben es vor allem mit vier Gruppen von Theorien zu tun.

1. Der Ursprung des Genotypus

Mit der Befruchtung des Eies ist der Genotyp unwiderruflich bestimmt. Wir stehen vor einem neuen Lebewesen, das zur menschlichen Art gehört, aber genetisch von Vater und Mutter verschieden ist: Es enthält in einem molekular verschlüsselten Muster die Erbsubstanz (die Desoxyribonukleinsäure – DNS) in unwiederholbar einzigartiger Weise. In den ersten Zellteilungen zehrt der frühe Embryo zwar noch von der Erbinformation der Mutter, und es wird noch keine eigene, die individuelle Differenzierung bestimmende Ribonukleinsäure (RNS) von der DNS „abgeschrieben“.

Erst nach etwa 72 Stunden entfaltet die Blastozyste stufenweise ihre eigene Lebensdynamik. Nach einer etwa fünf bis sieben Tage dauernden Folge von Zellteilungen findet der junge Keim seinen Weg in die Gebärmutter und beginnt die ihm eigene Aufgabe der Einnistung und der weiteren embryonalen

Entfaltung. Schon vor der Einnistung sendet er seine eigenen hormonalen Informationen in den Mutterorganismus als eine Einladung an den mütterlichen Organismus, sich gastlich für die kommenden neun Monate eines gemeinsamen Lebens bereit zu machen. So spiegelt sich auf der biologischen Ebene schon das dialogische Lebensprinzip ab. Es beginnt eine sich wundervoll steigernde Kommunikation zwischen Mutter und Embryo.

Können wir aufgrund dieser Gegebenheiten eindeutig behaupten, daß wir es schon in der allerersten Phase mit einem unsterblichen geistigen Lebensprinzip, mit einer Seele im ausgezeichnet menschlichen Sinne zu tun haben? Läßt sich die großartige Entelechie, die stürmische, zielbewußte Dynamik der Entfaltung zu voller Menschengestalt nur auf diese Weise erklären? Auf jeden Fall weiß sich der Gläubige auf die schöpferische Gegenwart Gottes und seinen Meisterplan verwiesen, nach dem sich ein vollendeter Mensch entfalten wird, wenn ihm keine ungünstigen Bedingungen den Weg blockieren.

2. Die Phase der Ausfaltung (Differenzierung)

In der allerersten Phase nach der Befruchtung verlaufen die rasch ablaufenden Zellteilungen in bloßer Wiederholung. Die sich teilenden Zellen haben genau gleiche Eigenschaften und Bausteine, sind einander gleich. Dadurch erklärt sich das nicht seltene Phänomen der eineiigen Zwillinge. Jede der z. B. acht bis zehn Zellen, die der Ertrag der ersten Lebensprozesse sind, könnten voneinander abgelöst werden, um sich unter günstigen Lebensbedingungen je zu einem Individuum zu entfalten. Diese Tatsache stellt eindringlich die Frage, ob der Keim nach der Befruchtung in dieser allerersten Phase (Morula), über deren Länge man noch diskutiert, schon den Status einer menschlichen Person hat, solange es sich um einen undifferenzierten Zellhaufen gleichartiger Zellen handelt, von denen jede potentiell die Fähigkeit besitzt, sich zu einer eigenen Individualität zu entwickeln. In der traditionellen Philosophie definierte man Person mit Boethius als „unteilbare Substanz einer vernünftigen Natur“. Darum gibt es kein Personsein ohne Individualität, die nicht nur gemäß Bestimmung der Erbsubstanz, sondern auch schlechthin Unteilbarkeit, Unwiederholbarkeit meint³.

Franz Böckle geht von der These aus: „Die Individualität oder der Selbststand eines geistig Seienden hat zur unabdingbaren Voraussetzung, daß dieses Seiende als einziges und in sich unteilbares verstanden werden muß.“⁴ Aber Böckle warnt wohlweislich vor falschen Folgerungen: „Es handelt sich tatsächlich um

³ Zum Problem der Zwillingbildung und Individualität vgl. B. Häring, Neue Dimensionen verantworteter Elternschaft, in: Theologie der Gegenwart 19 (1976) 1-12; G. Altner, Humangenetische Aspekte, in: A. Hertz – W. Korff – T. Rendtorff – H. Ringeling (Hrsg.), Handbuch der christlichen Ethik (Freiburg i. Br. – Gütersloh 1979) II, 17-36; F. Böckle, Medizinisch-ethische Aspekte, in: Handbuch der christlichen Ethik II, 36-59.

⁴ F. Böckle, a.a.O. 43.

einen kontinuierlichen Prozeß, der artspezifisch festgelegt ist. Darum ist das, was sich hier entwickelt, auch von Anfang an *schützenswert*. Darüber ist gar nicht zu diskutieren. Zu diskutieren ist nur, welcher Wert in einem Konkurrenzfall zur Güterabwägung in Frage stehe.“⁵

Sieht man (mit dem Verfasser) in der Zielstrebigkeit und Großartigkeit des Lebensprozesses ein Realsymbol der liebenden Gegenwart des Schöpfers und seines Planes, so wird man sich hüten, leichtfertig in diese an sich relativ autonome Entwicklung störend einzugreifen.

Wir unterscheiden drei verschiedene Fragen: 1. Sind wir moralisch sicher, daß wir in dieser ersten Phase es noch *nicht* mit einer menschlichen Person als solcher zu tun haben? 2. Oder haben wir im Gegenteil moralische Sicherheit, daß die Selbsttranszendenz auf das Personsein sich bereits ereignet hat? 3. Oder besteht ein Zweifel im strikten Sinn?

Einstweilen müssen wir zur Kenntnis nehmen, daß alle drei Meinungen gelehrte und ehrenwerte Vertreter finden. Ist jemand zur ehrlichen und sicheren Überzeugung gekommen, daß die Morula, in der sich nur gleichartige Zellen befinden, Individualität und darum auch Personsein noch nicht erreicht hat, so bleibt die Unterbrechung des natürlichen Werdeprozesses des Menschen dennoch eine gewichtige moralische Frage. Sie kann jedoch nicht im gleichen Sinn Abtreibung genannt werden wie im Falle jener Phase der Schwangerschaft, in der mit Sicherheit damit zu rechnen ist, daß wir vor menschlicher Individualität stehen, der Personwürde zukommt. Vor allem wird man sich hüten, jene, die der zuerst genannten Überzeugung sind und aus triftigen Gründen sich für einen Schwangerschaftsabbruch entschließen, des Mordes zu beschuldigen, auch wenn man ihre Entscheidung streng mißbilligt und selbst im Gewissen es als Mord ansieht.

3. Entfaltung des Großhirns und Hominisation

Neuere Forschungen über den „Hirntod“ als unwiderrufliches Ende der irdischen Lebenslaufbahn regten entsprechende Untersuchungen in bezug auf den Beginn des spezifisch und unwiderruflich personal-menschlichen Daseins an. Die Frage ist, ob die Entfaltung einer typisch menschlichen Großhirnrinde das entscheidende Phänomen in der Ontogenese der menschlichen Person sei⁶.

Die Entwicklung der Grundstruktur des menschlichen Großhirns entscheidet sich zwischen dem fünfzehnten und fünfundzwanzigsten, spätestens vor dem vierzigsten Tag nach der Befruchtung. Schon bald nachdem um den vierzehnten Tag der Prozeß der Differenzierung eingesetzt hat, kommt es im jun-

⁵ Ebd. 44.

⁶ Vgl. W. Ruff S. J., Individualität und Personalität im embryonalen Werden, in: Theol. u. Philosophie 45 (1970) 24-59.

gen Keim zur Separierung jener Zellgruppen, aus denen sich nach und nach das Zentralnervensystem, Gehirn und Rückenmark, entfalten wird. Etwa acht Wochen nach der Empfängnis sind bereits elektrische Gehirnströme festzustellen. Um die sechzehnte Woche etwa zeichnet sich eine mehr oder weniger komplette Struktur des Großhirns ab, allerdings noch ohne die typischen Falten. Vielleicht darf man behaupten oder doch vermuten, daß danach kein qualitativer Sprung, sondern nur mehr eine quantitative Entfaltung der bereits gegebenen Struktur der Hirnrinde stattfindet.

Folgende Meinung scheint mir gerechtfertigt zu sein: Wenn um den fünfzehnten Tag oder später ungünstige Bedingungen die Entfaltung eines spezifisch menschlichen Großhirns verhindern, z. B. mit der Folge, daß der Embryo anenzephal ist, so kommt das dem Hirntod gleich, insofern man diesen dem Tod jener Hirnpartien gleichsetzt, ohne die keine spezifisch menschliche Lebensäußerung möglich ist. Gewöhnlich ist dies mit weiteren Fehlbildungen gekoppelt, und der Mutterorganismus stößt gewöhnlich einen solchen Embryo spontan, und zwar relativ früh ab.

Die etwa mit dem vierzehnten Tag einsetzende Ausbildung des menschlichen Großhirns kann nicht schlechthin mit entsprechenden Differenzierungsschritten stammesgeschichtlich verwandter Tiere (Phylogenese) verglichen werden. In der Stammesgeschichte der Lebewesen ist der Entwicklungssprung von dem Organisationsniveau des höheren Säugers zur geistigen Stufe des Menschen (Hominisation) etwas ganz Ungewöhnliches, ein erstaunliches Ereignis im langen Prozeß der Evolution, ein unerhörter qualitativer Sprung nach Gottes Plan. In der Ontogenese des einzelnen Menschen ist von vornherein alles auf die Entfaltung des spezifisch menschlichen Hirns und damit der geistigen Fähigkeiten des menschlichen Individuums angelegt. In jeder befruchteten Eizelle (Zygote) ist dieser bewundernswerte Sprung der Selbsttranszendenz als Grundplan mitgegeben. Nur feindselige Lebensbedingungen in der mütterlichen Umwelt, wie z. B. Nikotinvergiftung oder schädliche Drogen, können zu einem Fehlschlag führen, der aber nicht unbedingt nur die spezifisch menschlichen Merkmale betrifft. Ohne das Substratum des spezifisch menschlichen Hirns ist jenes spezifisch menschliche Bewußtsein, das den Menschen wesentlich über das Tierreich erhebt, nicht möglich, ist nicht die geringste Kundgabe spezifisch menschlicher Attribute denkbar⁷.

Trotz wesentlicher Unterschiede zwischen Phylogenese und Ontogenese darf man wohl, wenn auch mit großer Vorsicht, mit Karl Rahner die Theorie wagen: „Wenn man die mittelalterliche und heute wieder im Vordringen begriffene Lehre einmal voraussetzt, daß die geistige Seele erst in einem späteren Stadium der embryonalen Entwicklung und nicht schon bei der Zeugung in Existenz tritt, daß also zwischen dem befruchteten Ei und dem geistbeseelten Organismus mehrere Stufen liegen, die noch nicht Mensch sind, dann kann

⁷ Vgl. P. Teilhard de Chardin, Der Mensch im Kosmos (München 1959) 163-192.

man durchaus sagen, daß eine so aufgefaßte Ontogenese der menschlichen Phylogenese entspricht.⁸ Natürlich versteht Rahner hier unter „Mensch“ die Person. Er leugnet nicht, daß der Embryo biologisch bereits ganz und gar Mensch ist. Beachtet man die bei Rahner nicht fehlende Nuancierung einer gewissen Entsprechung zwischen Ontogenese und Phylogenese und die volle Sinnbedeutung des Wortes „Mensch“, so wird man zum mindesten durch die weitere Aussage nicht schockiert sein: „In beiden Fällen steuert ein noch-nicht-menschlicher Organismus auf eine Zuständigkeit zu, in der die Entstehung einer Geistseele ihr genügendes biologisches Substrat hat.“⁹

Ich ziehe eine andere Ausdrucksweise vor: Noch vor der Entfaltung des spezifisch menschlichen Großhirns und selbst während eine solche Entfaltung noch mit Risiken verbunden ist, sprechen wir doch besser von einem wenn auch unreifen menschlichen Organismus, der freilich noch nicht das vollständige biologische Substrat der Geistseele ist. Dann wird man freilich die Ansicht jener ernst zu nehmen haben, die sagen: Mag dieser Organismus auch noch nicht das Substrat für eine spezifisch menschliche Betätigung der Geistseele sein, so können wir doch nicht mit Notwendigkeit darauf schließen, daß die Geistseele noch nicht im Organismus als jenes Lebensprinzip gegenwärtig ist, das die ganze Entwicklung steuert. Dann wäre das Mißlingen der Entfaltung des diesem Embryo zustehenden Gehirns eben ein Hirntod, also nicht bloß das Nicht-ins-Dasein-Treten.

Was moraltheologische Folgerungen dieser Diskussionen betrifft, so möchte ich meine weiterem Suchen offene Meinung so formulieren: Die Theorien, die die Entfaltung des spezifisch menschlichen Großhirns als Voraussetzung für das Gegebensein der Geistseele behaupten, scheinen mir nicht jene Sicherheit zu bieten, daß wir es nicht mit einem geistbeseelten menschlichen Individuum zu tun hätten, vor allem nicht in dem Sinne, daß wir daraus Schlüsse ziehen könnten für Fragen der Schwangerschaftsunterbrechung.

4. Unterscheidung zwischen menschlichem und „humanisiertem“ Leben

Eine Gruppe französischer Wissenschaftler und Theologen beider großen Konfessionen vertraten die Theorie, daß der Fetus vor der Annahme durch die Mutter zwar menschliches Leben sei, aber noch nicht in jenem Sinne humanisiert sei, daß man von einer Person und von Personrechten reden könne¹⁰.

Während ich die Weigerung der Erzeuger, das von ihnen selbst gezeugte Leben anzunehmen, als einen unmenschlichen Akt ansehe, kann ich in gar keiner

⁸ K. Rahner in: P. Overhage – K. Rahner, a.a.O. 79.

⁹ Ebd.

¹⁰ Dossier sur l'avortement, in: Études 388 (1973) 55-84 511-534, 389 (1973) 262-282; B. Häring, Reflexión sobre el 'dossier sur l'avortement', in: Pentecostes 11 (1973) 263-270.

Weise sehen, wie ein solcher Entschluß den Fetus oder das neugeborene Kind seiner menschlichen Würde entkleiden kann. Indem sie einem Glied der menschlichen Spezies das Daseinsrecht absprechen, sprechen sie es eigentlich sich selbst ab. Worum es dieser Theorie vor allem geht, ist dies: die Abtreibung könne nicht die Qualität einer Mordtötung haben, da ja der Akt der Nicht-Annahme der Schwangerschaftsunterbrechung vorangehe. Ihre Argumentation mit dem „Ich-Du-Personalismus“ halte ich für absolut falsch. Das menschliche Individuum ist als „Du“ vom göttlichen „Ich“ ins Dasein und zur Gemeinschaft berufen im Blick auf das mitmenschliche Wir, das weiter reicht als die Gruppe jener, die ihm das Daseinsrecht absprechen wollen. Diese Theorie fußt auf einer falschen Auffassung von der Transzendenz, die an die Stelle der Transzendenz auf Gott hin Gottes Abwesenheit von der Grundbeziehung „Du-Ich-Wir“ voraussetzt.

Abschließend sei nochmals betont: Der Anfang menschlichen Lebens ist ein Geheimnis. Und alle uns jetzt oder späterhin verfügbare wissenschaftliche Erkenntnis kann den Geheimnischarakter, der unsere Aufmerksamkeit direkt auf Gott lenkt, nicht verringern. Der Bund Gottes mit der Menschheit ist in seinem geschenkhaften Charakter vor allem auch ein fordernder Ruf nach gegenseitiger Annahme und Mitverantwortung, die vor allem den Schwächsten der menschlichen Spezies gelten muß.

III. Die Weitergabe menschlichen Lebens

Eine der wundervollsten Weisen, die Dankbarkeit für die Gabe des Lebens und der Berufung zu ewigem Leben zu feiern, ist die edelmütige und verantwortungsvolle Weitergabe und liebende Pflege menschlichen Lebens. Die Freude an der schöpferischen Kraft und ihre sinnvolle Betätigung kennzeichnet die menschliche Person, die ihre Identität, Reife und Fähigkeit zu inniger Liebe gefunden hat. Dies besagt freilich nicht, daß jeder reife Mensch dazu berufen sei, Leben physisch weiterzugeben. Aber es umschließt die Teilnahme aller an der gemeinsamen Verantwortung für die zukünftige Generation, je nach dem Charisma und den äußeren Möglichkeiten des Einzelnen. Alle können ihrer Umwelt die Kräfte der Liebe und Gerechtigkeit, der schöpferischen Freiheit und Treue eingestalten und so die Voraussetzungen schaffen, die für verantwortliche Elternschaft günstig sind.

Fortpflanzung und Erziehung gehörten immer zu den vornehmsten, schwersten und zugleich beglückendsten Aufgaben, die einen hohen Grad von Verantwortungsbereitschaft und Verantwortungsfähigkeit verlangen. In der heutigen Welt zeigen sich neue Horizonte und neue Probleme.

Die Grundfragen verantwortlicher Elternschaft im Lichte ehelicher Liebe

und Treue wurden im zweiten Band dieses Werkes näher behandelt¹¹. Wir können hier das dort Gesagte auf folgende Weise zusammenfassen: Sowohl der Ehebund wie auch der einzelne eheliche Akt erreichen ihre eigene Würde und Wesensart nicht, wenn die Fortpflanzung *willkürlich* ausgeschlossen wird. Aber echte eheliche Liebe, Sorge um Treue und Harmonie und Verantwortungsbewußtsein können die Gatten motivieren, sich ihre gegenseitige eheliche Liebe im Akt der vollen Vereinigung auch dann auszudrücken, wenn sie Zeugung für jetzt und hier für sittlich nicht angezeigt erachten. Die Frage der „verantworteten Elternschaft“ geht der Frage nach der Anwendung einer bestimmten Methode vor. Diese ist freilich nicht indifferent. Keine Methode ist zulässig, die dem sittlichen Grundsatz der verantworteten Elternschaft widerspricht und die Gesundheit eines Gatten, die Personwürde der Gatten oder gesunde eheliche Beziehungen gefährdet.

Hier wenden wir uns jenen Fragen zu, die direkt die ärztliche Ethik im sozialen Kontext betreffen.

1. Weitergabe gesunden Lebens

Das rasche Wachstum genetischer Erkenntnisse, besonders auch die Wechselbeziehung zwischen ökologischer Umwelt und Erbgesundheit stellen neue Probleme sittlicher Verantwortung bezüglich der menschlichen Fortpflanzung¹². Die auf Rassenhygiene eingeeengte Eugenik kam durch Hitler in Verruf, der aufgrund willkürlicher, weithin sehr bedenklicher Kriterien und aufgrund unvollkommener Kenntnisse die Freiheit der Gatten zur Weitergabe des Lebens beschnitt. Wir haben zu unterscheiden zwischen eugenischen Fragestellungen auf der einen Seite, in deren Blickpunkt die Erbgesundheit der einzelnen Rassen und des Menschengeschlechts insgesamt stehen, und auf der anderen Seite jenen genetischen Fragen, die sich die Gatten und ihre Fachberater im Blick auf das Glück der Familie, insbesondere der zu erwartenden Kinder, stellen.

Eines unserer Hauptanliegen ist hierin, daß die Freiheit der Gatten in einer so intimen Frage wie der, Kinder zu bekommen und sie großzuziehen, nicht unnötig begrenzt werden darf. Aber die wachsende Bürde infolge genetischer Defekte betrifft nicht nur den Einzelnen und die Familie, sondern auch die Gesellschaft insgesamt. Es ist also immer auch eine Frage sozialer Mitverantwortung.

Das auf diesem Gebiet jetzt verfügbare und stets wachsende Wissen, das ganz neue Dimensionen verantwortlicher Elternschaft eröffnet, sollte soweit als möglich und nötig der heranwachsenden Generation und allen, die im zeu-

¹¹ Vgl. B. Häring, Frei in Christus II, 488-502.

¹² G. Altner, a. a. O. 17-36; B. Häring, Genetics and Responsible Parenthood, in: The Kennedy Institute Quarterly Report 2 (1975) 6-9; C. Link, Die Herausforderung der Ethik durch die Humangenetik, in: Zeitschr. für evangel. Ethik 25 (1981) 84-101; J. Hübner, Zur Ethik genetischer Beratung, in: Zeitschr. für evangel. Ethik 25 (1981) 102-108.

gungsfähigen Alter stehen, vermittelt werden. Es wird immer mehr zu einem unverzichtbaren Bestandteil der Bildung und Erziehung. Die genetischen Gegebenheiten sollten vor allem bei der Gattenwahl und in der Frage nach Nachkommenschaft ernst berücksichtigt werden.

Die Genetik kennt heute schon mehr als achthundert rezessive Erbkrankheiten, d. h. solche Erbdefekte, die dann, wenn sie nur in einem Chromosom des individuellen Chromosomensatzes vorkommen, nicht zur Ausprägung kommen, weil das jeweils andere „Allel“, das gesunde Gen auf dem entsprechenden Chromosom, sie überdeckt. Eine Gefahr liegt darin, daß beim Zusammentreffen zweier solcher defekter Gene bei einer Zeugung zwischen Eltern, die beide Träger eines solchen verborgenen Gendefekts sind, bei dem gezeugten Individuum Homozygotie („Gleich-Genigkeit“) resultiert und so der Erbdefekt zum Ausbruch kommt. Andere Erbdefekte können dominant sein, kommen also bereits zur Ausprägung, wenn sie nur auf einem Chromosom vorkommen, unabhängig davon, ob dem ein gesundes oder krankes Gen gegenübersteht.

Eine häufige und verheerende Form eines solchen dominanten Erbdefekts ist die Huntington Chorea (auch Veitstanz genannt). Wird sie vererbt, so immer in dominanter, nie in rezessiver Form. Hier stellt sich demnach für den Betroffenen nicht so sehr das Problem der Gattenwahl, sondern eines eventuellen Verzichtes auf Ehe bzw. auf Fortpflanzung (und eventueller Adoption). In der öffentlichen Diskussion steht heute die Befruchtung durch den Samen eines gesunden Fremd-Spenders im Falle, daß der Mann Träger der Erbkrankheit ist. Darüber wird noch zu reden sein.

Die Situation ist anders in jenen Fällen, in denen die Erbkrankheit rezessiv ist und nur bei Homozygotie zur Ausprägung kommt. Die Genetik kennt heute zwischen sechs- und siebenhundert Erbkrankheiten mit autosomal rezessivem Erbgang. (Autosom ist die Bezeichnung für die zweiundzwanzig Chromosomenpaare, die nicht an der Geschlechtsbestimmung beteiligt sind). In diesen Fällen besteht das Risiko der Weitergabe der Erbkrankheit nur, wenn entweder ein Partner an der Erbkrankheit aktuell (als Homozygot) leidet oder wenn beide als Heterozygoten rezessive Träger der genetischen Fehlinformation sind. Bei diesen Erbkrankheiten braucht der Heterozygot nicht auf Ehe und Fortpflanzung zu verzichten, falls er einen Gatten wählt, der nicht auch als Heterozygot Träger der gleichen Abweichung ist, und sofern dies feststellbar ist.

Die Humangenetik kennt ungefähr hundertzwanzig Erbkrankheiten, die an dem für die Geschlechtsbestimmung entscheidenden Chromosomenpaar haften. In den meisten Fällen ist das X-Chromosom betroffen (das in allen Körperzellen des weiblichen Individuums doppelt enthalten ist und beim Vorkommen in der befruchtenden Samenzelle das Geschlecht des Kindes als weiblich bestimmt). Da im Chromosomensatz der Frau sich zwei X vereinigen und gewöhnlich nur eines betroffen ist, ist sie in rezessiver Form Träger der Fehlinformation, mit einem Risiko von 50 %, daß die Erbkrankheit bei ihren männ-

lichen Kindern in dominanter Form auftritt (weil im geschlechtsbestimmenden Chromosomenpaar des Mannes sich nur *ein* X findet). Bei dieser Form der Vererbung läßt sich das Problem nicht durch die Gattenwahl lösen.

Nach verschiedenen Schätzungen ist der Mensch durchschnittlich Träger von fünf bis acht kranken Genen. In den meisten Fällen verursachen sie kein beachtliches Leiden. Und die bedenklichen Gene werden auch bei den Nachkommen keine oder keine beachtlichen Leiden verursachen, außer es treffen sich zwei Gatten als Träger gleicher rezessiver Erbkrankheiten. Außerdem gibt es auch Gendefekte, die selbst in dominanter Form keine großen Leiden mit sich bringen.

Selbstverständlich ist der genetische Faktor bei der Gattenwahl und beim Entschluß zur Fortpflanzung nur einer unter mehreren und nicht einmal der wichtigste. Gatten mit genetischem Risiko, aber von hohen menschlichen Qualitäten und erzieherischen Fähigkeiten können unter Umständen ein Wagnis in der Fortpflanzung eher auf sich nehmen als andere, bei denen genetisch alles in Ordnung ist, denen aber weithin die Befähigung abgeht, den Kindern die Erfahrung echter Liebe und eines gesunden Milieus mit gesunden mitmenschlichen Beziehungen zu vermitteln.

Die Gesellschaft erfüllt ihre Pflicht vor allem durch Vermittlung zuverlässiger genetischer Information und Bewußtseinsbildung, nicht zuletzt aber auch durch Vorsorge für eine gesunde Umwelt und günstige Lebensbedingungen, wodurch die Gefahr neuer ungünstiger Mutationen weithin vermindert werden kann¹³. Es gibt heute schon Vermutungen – wenngleich sie nicht als bewiesen gelten können –, daß fast ebenso viele Menschen unter neuen genetischen Mutationen leiden wie unter bloßer Weitergabe durch Träger rezessiver oder dominanter Fehlinformationen.

2. Verantwortung für die Gesundheit des Kindes vor und nach der Geburt

Kirche und Gesellschaft haben die dringliche Aufgabe, das Gewissen der Menschen bezüglich der Mitverantwortung für die Gesundheit des Kindes im Mutterschoß und nach der Geburt zu schärfen. Der Embryo bzw. Fetus ist nicht selten erheblichen Gefahren und Schäden ausgesetzt infolge des Nikotin- oder Alkoholmißbrauchs und der Einnahme bedenklicher Medikamente. Kleinkinder erleiden nicht selten für ihr ganzes Leben Schädigungen, weil sie ständig einer von Rauchern verpesteten Atemluft ausgesetzt sind. Ferner darf nicht vergessen werden, wie nachhaltig negativ sich unverantwortliches, liebloses und rohes Verhalten gegenüber der Mutter oder beider Elternteile auf die geistige und leibliche Gesundheit der Kinder auswirken können.

¹³ Vgl. Genetik – Qualität des Lebens. Ein ökumenischer Bericht, in: Zeitschr. für evangel. Ethik 19 (1975) 182.

3. Bevölkerungsprobleme

Die Bevölkerungsprobleme der heutigen Welt gehören zu den brennendsten Fragen heutiger Sozialethik¹⁴. Sie können sich ungünstig auf die Gesundheit und auf alle mitmenschlichen Beziehungen auswirken.

Es ist von vornherein klarzustellen, daß es nicht nur *ein* Bevölkerungsproblem gibt; es gibt deren mehrere, von ganz verschiedener Art. Einerseits haben wir es mit einem unverhältnismäßig großen und raschen Wachstum der Bevölkerung in vielen Teilen der Welt zu tun, und zwar teilweise von Ausmaßen, daß der Hunger immer größere Massen bedroht, das ökologische Gleichgewicht gestört wird und enorme Schwierigkeiten der Versorgung mit gesundem Wasser drohen. Auf der anderen Seite zeigt sich in einigen Ländern, wie z. B. in West- und Ostdeutschland, in mehreren anderen europäischen Ländern und wohl auch in den USA, eine zunehmende Kinderscheu deutlich ab. Der rasche Bevölkerungsrückgang innerhalb einer Generation gefährdet den Generationenvertrag oder kann zu einer Masseneinwanderung führen mit nicht geringen Gefahren der Entwurzelung und vielfältiger sozialer Spannungen.

Während ein drastischer Bevölkerungsschwund den sozialen Frieden und gesunde menschliche Beziehungen dadurch gefährdet, daß die Zahl der im Arbeitsprozeß stehenden Männer und Frauen in einem solchen Mißverhältnis zu den im Ruhestand Lebenden führen kann, daß für letztere nicht hinreichend gesorgt wird oder daß sie in ungebührlicher Weise als bloße Bürde angesehen und behandelt werden, zeichnen sich aus ganz anderen Gründen erhöhte Gefahren sozialer Spannungen dort ab, wo es zu einer absoluten Überbevölkerung kommt.

Methodisch gilt vor allem: „Weder die ethische noch die wissenschaftliche Zuständigkeit reichen für sich allein aus, um uns zu sagen, welches die besten Wege sind, die Bevölkerungsprobleme zu lösen.“¹⁵

Bevölkerungsprobleme und Familienplanung haben vieles miteinander gemeinsam. Erstere gehen irgendwie in verantwortliche Elternschaft ein, aber sie können Ausmaße annehmen, die weit über die Verantwortung der einzelnen Gatten hinausgehen. Doch darf man wohl behaupten, daß die verantwortliche Weitergabe des Lebens und die sorgfältige Erziehung im Raum der Familie ein grundlegender Faktor sind. Abgesehen von dem Grenzfall absoluter Überbevölkerung, verursachen Eltern mit zahlreichen Kindern, wenn sie sie zu

¹⁴ Vgl. B. Häring, Some Theological Reflections about the Population Problems, in: L. H. Jansen (Hrsg.), Population Problems and Catholic Responsibility (Tilburg 1974) 194-203; A. J. Dyck, On Human Care (Nashville 1978) 32-51; R. M. Veatch (Hrsg.), Population Policy and Ethics: The American Tradition (New York 1977); A. J. Dyck – M. S. Teitelbaum – W. Peterson – J. J. Spengler – P. G. Brown – R. B. Potter, Population Ethics, in: Encyclopedia of Bioethics III, 1215-1316; P. J. Koola, Population and Manipulation (Bangalore 1979) (S. 214-257: Bibliographie); A. M. McCormack, Wie steht die Kirche zur Bevölkerungsexplosion?, in: Herder-Korrespondenz 34 (1980) 455-462.

¹⁵ A. J. Dyck, On Human Care 32.

menschlicher Reife und zu tüchtigen Bürgern der Gesellschaft heranbilden, kein Bevölkerungsproblem, sondern leisten vielmehr einen beachtlichen Beitrag zu dessen sinnvoller Bewältigung. Nicht die Zahl der wohlgezogenen und sozial ertüchtigten Bürger, sondern vielmehr die hohe Zahl schlecht erzogener, beruflich unausgebildeter und sozial unverantwortlicher Bürger macht die größten Bevölkerungsprobleme aus. Sind es tüchtige und weise Menschen, die die Erde bevölkern, so wird der Menschheit insgesamt ein genügendes Kapital an Weisheit und Geschick zur Verfügung stehen, um die meisten Bevölkerungsprobleme zu lösen.

Die Sozialethik verlangt jedoch ein hohes Maß an Realismus. Die Entscheidungen über menschliche Fortpflanzung sind nicht durchwegs und bloß rational und sittlich überlegt; sie hängen vielmehr weitgehend von dem Gesamt der wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Bedingungen ab. Darum stellen Bevölkerungsprobleme unter Umständen hohe Anforderungen an Politik, Wirtschaftsplanung und an alle, die günstig auf etwa notwendige kulturelle Veränderungen einwirken können.

Der im Staat organisierten Gesellschaft fällt zweifellos in vielen Fällen eine sehr wichtige Aufgabe zu. Die Bevölkerungspolitik kann vorausschauend, planend sein, um die Voraussetzungen für eine gesunde Entwicklung rechtzeitig zu schaffen, oder sie kann durch offensichtlich gefährliche Trends herausgefordert werden. Das Zweite Vatikanische Konzil sieht klar, daß es hier um wichtige Aufgaben der nationalen und internationalen Politik gehen kann, die selbstverständlich die Grundrechte der Menschen und die sonstigen Erfordernisse sittlicher Art respektieren müssen. „Die Regierungen . . . haben in bezug auf die Bevölkerungsprobleme in ihrem eigenen Land Rechte und Pflichten innerhalb der Grenzen ihrer Zuständigkeit, z. B. was die Sozial- und Familiengesetzgebung angeht, die Landflucht und die Information über den Zustand und die Bedürfnisse der Nation.“¹⁶ Dieses vielschichtige Problem fordert in ganz besonderer Weise den Geist der Mitverantwortung heraus.

Die verschiedenen Lösungsvorschläge offenbaren oft ganz verschiedene Ziel- und Wertvorstellungen. Die Entscheidung für die eine oder andere Richtung kann weitreichende Folgen für das gesamte menschliche Zusammenleben bzw. für das Überleben der Menschheit oder auch echter Menschlichkeit haben.

Jene Kreise, die scharfsichtig oder vielleicht auch übermäßig pessimistisch sind in bezug auf die schon bestehende und noch mehr in bezug auf eine möglicherweise sich abzeichnende ökologische Krise, stellen das Problem drohender Hungersnöte, der Erschöpfung der wichtigen, unersetzlichen Ressourcen, Luft- und Wasserverschmutzung und die Herabwürdigung der gesamten Umwelt dramatisch dar. Da viele von ihnen überzeugt sind, daß das Bevölkerungswachstum, wenn es lange im gegenwärtigen Rhythmus andauert, das

¹⁶ GS 87.

Überleben der menschlichen Spezies in Frage stellen kann, sehen sie auch die drastischsten Maßnahmen der Manipulation und des Zwanges als unvermeidlich und notwendig an. Zur Begründung kommt es vielfach durch enorme Übertreibungen und unbeweisbare Voraussetzungen, z. B. über die Zukunft der Ernährungslage¹⁷. Manche machen den Eindruck, daß ihnen das Überleben gewisser Tierarten ebenso wichtig oder gar noch wichtiger vorkommt als das Überleben der Menschheit in Würde und Freiheit. Während man wohl zuversichtlich sein kann, daß die Erde noch ein Vielfaches der gegenwärtigen Erdbevölkerung ernähren kann, ist wohl nicht zu leugnen, daß ein unbegrenztes Wachstum, vor allem bei den heutigen Ansprüchen der industrialisierten Länder und den Methoden in manchen Ländern der Dritten Welt, äußerst ernste ökologische Krisen befürchten läßt (vgl. 5. Kap.).

Was die Gegenwart anbelangt, liegt das Hauptproblem nicht so sehr im Wachstum der Erdbevölkerung wie vielmehr an der unglaublichen Verschwendung und dem Raubbau durch die Wohlstandsgesellschaft der industriell hochentwickelten Länder. Das ungeprüfte und nicht genannte Vorverständnis vieler, die jetzt Alarm schlagen, besteht darin, daß sie meinen, das müsse so weitergehen. Während sie alle möglichen Methoden des Zwangs und des Eingriffs in die Intimsphäre ausmalen, können sie sich einen radikalen Wandel unserer Wegwerf-Unkultur nicht vorstellen.

Extreme Vertreter der *Familienplanung* scheinen der Auffassung zu sein, daß das Hauptmittel, wenn nicht gar das einzige Mittel im Kampf gegen disproportioniertes Bevölkerungswachstum die Verteilung von empfängnisverhütenden Mitteln und die Freigabe und Förderung von Abtreibung seien. Dabei ist der von ihnen einseitig betonte Freiheitsbegriff praktisch hauptsächlich die Freiheit zu unbegrenztem Konsum für die Vermögenden. Das Eindringen in die Intimsphäre und die Propagierung der Abtreibung mit allen Mitteln der Manipulation scheinen sie weniger zu fürchten als einen Konsumverzicht. Sie scheinen auch blind zu sein gegenüber der Tatsache, daß menschliche Fruchtbarkeit mit dem Gesamt der gesellschaftlichen Lebensbedingungen, den sittlichen Wertvorstellungen und den religiösen Überzeugungen verflochten ist.

Eine dritte Richtung sieht die Lösung in einer Entwicklungsförderung, die Hand in Hand geht mit einer Neuverteilung. Dazu gehören führende Vertreter der römisch-katholischen Kirche, aber auch Marxisten und andere. Sie gehen von der wissenschaftlich unterbauten Überzeugung aus, daß gewisse Verbesserungen der wirtschaftlichen und sozialen Bedingungen fast mit Notwendigkeit zu einer geringeren Geburtenrate führen. Der „Weltplan zum Handeln“, der bei der Bevölkerungskonferenz in Bukarest angenommen wurde, folgt dieser Sicht. Zu den hauptsächlichsten Empfehlungen gehören: Überwindung des Alphabetismus, Gleichstellung der Geschlechter in bezug auf Bildungsmöglich-

¹⁷ P. Ehrlich - A. Ehrlich, *Population and Environment: Issues in Human Ecology* (San Francisco 1970).

keiten, Pflege der öffentlichen Gesundheitsbedingungen, Unterricht, besonders der Frauen, über sinnvolle Ernährung, sachliche Information über die Methoden der Empfängniskontrolle, arbeitsintensive Entwicklungsmethoden, vor allem in der Landwirtschaft, soziale Sicherheit für die älteren Leute. Die Interessen der Einzelnen und der Familien einerseits und die unabweisbaren Bedürfnisse der Gesellschaft andererseits sind nur aufeinander abzustimmen, wenn ein gewisser Grad an sozialer Gerechtigkeit, an Allgemeinbildung und eine Ausrichtung der Gesamterziehung auf Mitverantwortung erreicht sind.

4. Sterilisation

Sterilität ist die Unfähigkeit zur Fortpflanzung. Unfruchtbarkeit als solche schließt nicht notwendig die Unmöglichkeit einer Empfängnis ein, wohl aber die Unfähigkeit, einem Kind das Leben zu schenken. Sterilisation führt immer zu Sterilität, kann jedoch entsprechend den Umständen und Zielsetzungen eine verschiedene Sinnbedeutung haben¹⁸. Aufgabe der Moraltheologie ist es, zur Unterscheidung der Phänomene anzuleiten und die wichtigsten Kriterien anzubieten.

Medizinisch bieten sich verschiedene Methoden an. Die Sterilisation des Mannes durch Vasektomie (operative Entfernung eines Stückes des Samenleiters) ist eine sehr geringfügige Operation, ohne ein nennenswertes Risiko, was jedoch nicht ausschließt, daß die Folgen auf der Ebene der Lebensgestaltung und Sinngebung schwerwiegend sein können. Die Tubensterilisation (Durchtrennung oder Unterbindung der Eileiter) ist auch medizinisch nicht so ganz einfach und bisweilen mit Risiken verbunden. Hysterektomie (operative Entfernung der Gebärmutter) zum bloßen Zweck der Sterilisation ist heute medizinisch nicht mehr annehmbar. Geschieht sie jedoch aus anderen, gesundheitlichen Gründen, so führt sie natürlich auch zu Sterilität. Obwohl im Falle von Vasektomie und Tubensterilisation die Unterbindung des Samen- bzw. Eileiters prinzipiell wieder rückgängig gemacht werden kann, gelingt dies nicht immer, und auch wenn es gelingt, dauert die Sterilität oft weiter an.

Sterilisation darf nicht mit Kastration verwechselt werden. Letztere hat weiter reichende Folgen; sie beraubt den Körper wichtiger Hormone. Vor oder während der Pubertät durchgeführt, gefährdet sie den gesamt menschlichen Reifeprozess. Kastration einer erwachsenen Frau (Ovarektomie, d. h. Entfernung der Eierstöcke) führt gewöhnlich zu verfrühter Menopause. Während

¹⁸ Vgl. U. Beer, Fruchtbarkeitsregelung als Konsequenz verantworteter Elternschaft (Tübingen 1966); H. Heiß, Die Sterilisation der Frau (Stuttgart 1969); N. Ney, Sterilisation des Mannes – das geringste Übel (Münster 1979); A. Wimmer, Ärztliche Sterilisation von Einwilligungsfähigen und Nichteinwilligungsfähigen, in: *Renovatio* 32 (1976); L. H. Hellman – K. Lebacqz – J. M. Friedman, Sterilization, in: *Encyclopedia of Bioethics* IV, 1606-1618; H. Hirschmann, Sterilisation in der Sicht katholischer Moraltheologie, in: *Renovatio* 34 (1978) 22-29; R. A. McCormick, Sterilisation und theologische Methode, in: *Theologie der Gegenwart* 20 (1977) 110-114.

Kastration die sexuelle Ausstattung des Menschen, ganz besonders des Mannes, tiefgreifend verändert, hat Sterilisation nicht notwendig negative Auswirkungen auf die sexuellen Beziehungen. Aber willkürliche und ganz besonders erzwungene Sterilisation kann ernste psychische Störungen wie Unruhe, Minderwertigkeitskomplexe hervorrufen und im Gefolge davon sich negativ auf das sexuelle Verhalten auswirken, unter Umständen sogar psychische Störungen auslösen oder begünstigen.

In Italien, vor allem in Rom, wurde durch Jahrhunderte unter aktiver kirchlicher Duldung oder Förderung die Kastration von Sängerknaben vorgenommen. Es gab jedoch stets kritische Stimmen unter den Theologen. Es ist mit dem Verdienst dieser kritischen Liebe zur Kirche, daß die Amtskirche diesbezüglich Praxis und Lehre änderte. Die Frage, ob der Staat aus triftigen Gründen über Sexualverbrecher die Kastration als Strafe (bzw. Heilstrafe) verhängen kann zum Schutz anderer und als Hilfe, damit der Sexualverbrecher selbst leichter diese gefährlichen Tendenzen überwinden kann, läßt verschiedene Meinungen zu.

Viel brennender ist jedoch heute die Frage der Sterilisation im Blick auf ärztliche Ethik und Sozialethik. Nur eine sorgfältige Unterscheidung ermöglicht eine sinnvolle Diskussion.

a) Direkte oder indirekte Sterilisation

In den moraltheologischen Auseinandersetzungen über die Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Sterilisation stoßen zwei Geistesarten hart aufeinander. Der Moralist, dem es um leicht zu handhabende Kontrolle geht, läßt nur jene Sterilisation als indirekt und erlaubt gelten, die es mit einem erkrankten Sexualorgan zu tun hat. Jeder operative Eingriff, der nicht einem kranken Sexualorgan gilt, sei er therapeutisch oder diene er anderen Zwecken, wird als direkte Sterilisation scharf abgelehnt, und zwar auch dann, wenn es ganz klar ist, daß weder das objektive Sinnziel noch der subjektive Zweck die Sterilisation als solche anstrebt.

Die Mehrzahl heutiger Moraltheologen ist jedoch überzeugt, daß man vom *ethischen* Standpunkt her nur dann sinnvoll von direkter Sterilisation reden kann, wenn die Unfruchtbarmachung als solche Zweck und/oder Sinnziel des Eingriffes ist. Die wichtigste Frage ist für uns, ob Sinnziel und Zweck auf eine *willkürliche* Zerstörung der Fruchtbarkeit weisen. Ist dies der Fall, so ist der Eingriff moralisch streng abzulehnen. Es sei hervorgehoben, daß die Absicht allein nicht genügt zur Beurteilung. Man muß sich jeweils auch fragen: Was bedeutet der Eingriff als solcher (was ist das objektive Sinnziel des Ganzen^{18a})?

Die traditionelle Unterscheidung zwischen direkt und indirekt ist also für sich allein nicht genügend als Kriterium, auch deshalb, weil es zwei ganz verschiedene Weisen der Bestimmung des Begriffspaares „direkt – indirekt“ gibt.

^{18a} Vgl. S. 115 in diesem Band.

b) Sterilisation als Ausdruck der Kinderfeindlichkeit

Eine der größten und leider nicht seltenen Verirrungen der Konsumgesellschaft ist die radikale Ablehnung der elterlichen Berufung. Wirtschaftlicher Erfolg, ein genußsüchtiges Leben, ja sogar ein kostspieliger Hund bedeuten manchen mehr als das Kind. Sie haben sich psychologisch und moralisch sterilisiert, noch bevor sie die leibliche Unfruchtbarmachung suchen. Das Grundübel ist also nicht die Sterilisation als solche, sondern die dahinterstehende Fehlhaltung. Es wäre sinnlos, mit ihnen auf der Basis der Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Sterilisation zu streiten. Der Arzt oder Berater, zu dem sie kommen, wird noch am ehesten Aussicht auf Erfolg haben, wenn er solchen Leuten klarmacht, daß sie eines Tages ihre Zielvorstellungen und ihr Wertesystem vielleicht ändern werden und dann die physische Sterilisation tief bedauern könnten. Der Arzt mag vielleicht zur Überzeugung kommen, daß bei heftiger Kinderfeindlichkeit die Sterilisation ein sehr viel geringeres Übel ist als eine sonst zu erwartende Anzahl von Abtreibungen. Er muß jedoch klarstellen, daß er die willkürliche Sterilisation als solche ablehnt. Außerdem muß er darauf achten, ob und wie seine Mitwirkung sich auf andere auswirkt. Auf keinen Fall darf die Sterilisation als solches Sinnziel oder Motiv sein.

c) Sterilisation als Ausdruck der Zuchtlosigkeit

In den Vereinigten Staaten Amerikas tragen zahlreiche Männer einen durchbrochenen Ring als Zeichen der an ihnen vollzogenen Vasektomie und als Einladung der Frauen: „Mit mir ohne Risiko!“ So erklären sie sich öffentlich als Sexkonsumenten. Diese Sinnrichtung der Sterilisation ist Zeichen eines ungeheuren sittlichen Verfalls. Menschen der typischen Konsumgesellschaft, die auch ihre sexuellen Beziehungen auf keine höhere Ebene erheben wollen, verfallen vielen anderen Übeln außer der willkürlichen Sterilisation. Kein Arzt sollte sich in solchen Fällen, die nichts mit Therapie zu tun haben, zur Mitwirkung hergeben.

d) Sterilisation und verantwortete Elternschaft

Empfängnisverhütung durch das radikale Mittel der Sterilisation erweist sich als unverantwortliche Entscheidung vor allem dann, wenn die Gatten aus falschen Motiven keine Kinder mehr wünschen. Ist der Entschluß, jede weitere Schwangerschaft unbedingt auszuschließen, der Ausfluß einer falschen Grundeinstellung, so sind alle Mittel der Empfängnisverhütung, einschließlich totaler oder zeitweiser Enthaltung vom ehelichen Verkehr, von dieser sittlichen Unordnung befleckt.

Normalerweise sollten die Gatten nicht ein für alle Male entscheiden, wie viele Kinder sie wollen. Verantwortliche Elternschaft im vollen Sinn setzt eine stete Offenheit vor Gott voraus, sich in jeder neuen Situation von neuem zu be-

fragen. Da die Sterilisation mehr oder weniger unwiderrufliche Folgen hat, macht sie eine solche sich durchhaltende Offenheit unmöglich.

Es kann jedoch sein, daß Gatten aus zwingenden Gründen zum verantworteten Entschluß kommen, jede weitere Schwangerschaft zu vermeiden. Aber selbst in solchen Fällen kann die Entscheidung für Sterilisation sittlich defekt sein, z. B. dann, wenn sie Ausdruck jener Einstellung ist, die bei so vitalen Fragen nur auf die technische Seite der Lösungen achtet. Es kann an der Bereitschaft fehlen, das Problem durch weniger drastische Mittel und in einer anderen Haltung zu lösen.

Doch denken wir an Gatten, die eine absolut richtige Grundeinstellung zu verantwortlicher Weitergabe des Lebens haben und überzeugt sind, daß in ihrem Fall nur eine Sterilisation jene Sicherheit bietet, deren sie für die Aufrechterhaltung gesunder ehelicher Beziehungen zu bedürfen meinen. Nehmen wir an, daß es sich um Eheleute handelt, die wohl verstanden haben, daß Liebe die Antwort ist, und darum auch bereit sind zu periodischer oder totaler Enthaltensamkeit, wenn dies wirklich als Erfordernis geordneter Liebe erkannt ist. Geht es darum, solchen Gatten im Ringen um den rechten Entschluß beizustehen, so sind viele Dinge in Betracht zu ziehen, z. B. gesunde eheliche Beziehungen, Harmonie in der Familie auch im Blick auf Kindererziehung, Befreiung von gefährlichen Angstzuständen vor allem von seiten der Frau, etwa im Blick auf die Risiken, die andere Methoden der Empfängnisverhütung (z. B. periodische oder totale Enthaltensamkeit) mit sich bringen könnten¹⁹.

e) Therapeutische Sterilisation

Wir haben schon gesehen, wie simplizistisch und unfruchtbar der Versuch sein kann, die ganze Frage der Sterilisation mit der Unterscheidung zwischen direkter und indirekter Sterilisation zu lösen. Im Dialog mit den heilenden Berufen und Eheleuten von heute hilft ein Verweis auf „direkt oder indirekt“ nichts. Viel wichtiger ist es, den Begriff und Sinn von therapeutischer Sterilisation zu klären. Dabei müssen wir uns von vornherein darüber klar sein, daß die Entscheidungen weithin von dem Verständnis ärztlichen Handelns und von anthropologischen Grundfragen abhängen.

In einer Welt, in der den wachsten Geistern die Sicht der psychosomatischen Medizin und der Psychotherapie klar bewußt ist, würden wir uns schlechthin unglaublich machen, wollten wir in der Frage der Sterilisation Therapie ausschließlich auf die Behandlung von erkrankten Geschlechtsorganen einschränken. Eine solch enge Sicht und entsprechende Kasuistik führen nicht nur zu falschen Lösungen, sondern lassen vor allem das Eigentliche christlicher

¹⁹ Vgl. J. F. Hulka – J. E. Davis in: E. S. E. Havez – T. N. Evans (Hrsg.), Human Reproduction, Conception and Contraception (New York 1973) 427-446. Die gemeinsame Synode der Schweizer Diözesen appellierte an die kirchliche Autorität, das Problem der Sterilisierung neu zu überdenken für jene Fälle, in denen gute Gründe jedes neue Risiko einer Schwangerschaft verbieten.

Anthropologie vermissen. Es geht immer um den ganzen Menschen, in allen seinen Beziehungen. Und nur im Blick darauf läßt sich erkunden, was wirklich heilendes Tun ist. Mit den Augen Gottes gesehen, kann es nicht nur um die Integrität der Organe gehen, sondern ebenso und noch mehr um gesunde Mitmenschlichkeit, um gesunde Gatten und gesunde Ehen.

Die Problematik läßt sich an einem nicht seltenen Fall illustrieren: Eine Frau hatte während einer oder mehrerer Schwangerschaften sehr ernste Symptome einer Schwangerschaftspsychose aufgewiesen; sie ist gerade auch aus Angst vor einer neuen Schwangerschaft und all ihren Folgen unfähig, zu einem gesunden Verhältnis zu ihrem Mann zu finden. Jeder Versuch eines ehelichen Beischlafs macht die Situation nur noch schlimmer. Arzt und Psychotherapeut sind überzeugt, daß eine notwendige Psychotherapie nur zum Erfolg führen kann, wenn zugleich auch eine Sterilisation durchgeführt wird, um die Frau von ihrer Angst zu befreien. Das direkte Sinnziel ist demnach nicht die Unfruchtbarmachung, sondern die Wiederherstellung seelischer Gesundheit der Frau, gesunder ehelicher Beziehungen und Ermöglichung der Kindererziehung durch eine geheilte Mutter. Für alle Gynäkologen und Psychotherapeuten, die ich über dieses Problem befragt habe oder die ihre Praxis zu meiner Kenntnis brachten, ist es eine Frage des gesunden Menschenverstandes bzw. einer notwendigen ganzheitlichen Sicht, den operativen Eingriff in so eindeutigen Fällen als therapeutisch, und zwar als dringliche Therapie anzusehen. Es handelt sich um eine eindeutig medizinische Indikation²⁰.

Der Versuch, eine derartig begründete und dringliche Sterilisation unter Zitierung lehramtlicher Dokumente einfachhin als „direkte“ Sterilisation und folglich als unsittlich zu verurteilen, zeigt nicht nur einen bedauerlichen und folgenschweren Mangel an Unterscheidungskraft an, sondern kann das kirchliche Lehramt nur in Mißkredit bringen. Es ist vor allem zu bedenken, daß in neueren lehramtlichen Äußerungen eine Entwicklung zu einem umfassenden Therapiebegriff durchscheint. Das Argument, daß hierin die sonst geltenden Regeln ärztlicher Deontologie nicht anwendbar seien, da es sich um ein Geschlechtsorgan handelt, das nicht dem Individuum, sondern der Spezies zugehört, ist eine lächerliche Mystifikation. Die Voraussetzung ist ja, daß eine Schwangerschaft auszuschließen ist. Der Spezies ist weder durch unverantwortliche Schwangerschaften noch durch psychotische Mütter gedient²¹.

²⁰ F. Böckle, a.a.O. II, 49.

²¹ Typisch für diese Art der Argumentation ist T. J. O' Donnell S. J., Sterilization, in: The New Cath. Encyclopedia 13 (1967) 704-705. Z. B. zum Falle einer schweren Schwangerschaftspsychose, die ohne Sterilisation nicht geheilt werden kann, hat O'Donnell folgende Antwort: „Direkt gegen die Fruchtbarkeit gerichtete Sterilisation ist stets verwerflich, ganz gleich ob das Ziel medizinisch, eugenisch, punitiv ist; denn die Geschlechtsorgane sind klar bestimmt für die Erhaltung der Art.“ Welchen Sinn kann dies haben in Fällen, in denen eine Fortpflanzung auch in Verantwortung für die Allgemeinheit unbedingt zu vermeiden ist? Ich erwähne dies, da es sich um einen Moralisten handelt, der in der Formulierung der bischöflichen Richtlinien in den USA von entscheidendem Einfluß war.

f) Gegen erzwungene eugenische Sterilisation²²

Die Amtsträger der katholischen Kirche haben sich energisch zur Wehr gesetzt gegen den Versuch Hitlers und anderer Regierungen, eine Sterilisation im Namen der „gesunden Rasse“ zu erzwingen. Es war ein dringlich notwendiger Protest gegen Mißbrauch der Macht sowie gegen einen völlig irrigen Begriff von Gesundheit, der zur Zerstörung normaler Beziehungen und grundlegender Freiheitsrechte führen mußte. Menschen mit kostbaren Qualitäten und der Fähigkeit, sie ihren Kindern durch Vorbild und Erziehung weiterzugeben, wurden z. B. wegen ererbter Kurzsichtigkeit oder anderer relativ bedeutungsloser genetischer Defekte sterilisiert. Auch heute noch bestehen in verschiedenen Ländern Tendenzen zu gesetzlicher Auferlegung der Sterilisation für Schwachbegabte und Schwachsinnige²³. Dabei ist besonders bedenklich, daß der Begabungsquotient nach den Maßstäben einer auf äußeren Erfolg ausgerichteten Gesellschaft bestimmt wird und nicht nach den entscheidenden menschlichen Maßstäben: der Fähigkeit, zu lieben und Liebe dankbar anzunehmen, sich zu freuen und Freude auszustrahlen.

Ganz anders liegt die moralische Frage im Falle einer absolut freien Entscheidung für Sterilisation, wenn eine schwere genetische Belastung die Gatten zum Gewissensurteil führt, daß für sie eine Weitergabe des Lebens ausgeschlossen sein muß. Wer die Ängste von Gatten kennt, die schon ein schwer erbgeschädigtes Kind haben und um das hohe Risiko wissen, wird der Auffassung zustimmen, daß es sich hier um eine wahrhaft therapeutische Maßnahme handelt. Befreiung von ständiger Angst und Ermöglichung normaler ehelicher Beziehungen in Vertrauen und Harmonie sind für die Gatten und ihre Kinder ein hoher Wert, der sehr viel mit spezifisch menschlicher Gesundheit zu tun hat.

Niemand sollte sich jedoch unterfangen, liebenden Gatten wegen schwacher intellektueller Begabung eine Sterilisation einzureden oder sie gar dazu zu zwingen oder überlisten²⁴. Es kann gut sein, daß sie in einer beachtlichen Weise fähig sind, sich zu lieben und die Kunst der Liebe und Zufriedenheit ihren Kindern weiterzugeben.

Eltern sollen einer Sterilisation, die aufgrund von schwacher Begabung ih-

²² Vgl. N. Kittrie, The Right to be Different (Baltimore 1971) 297-339; I. D. Joyce, Who should have Children? An Environmental and Genetic Approach (Indianapolis 1973); J. Robitscher (Hrsg.), Eugenic Sterilization (Springfield/Ill. 1973); A. Milunsky (Hrsg.), The Prevention of Genetic Disease and Mental Retardation (Philadelphia 1975); P. Overhage, Die biologische Zukunft der Menschheit (Frankfurt a. M. 1977); I. Gottesman - E. B. Hook - J. C. Loehlin - A. L. Caplan, Genetic Aspects of Human Behavior, in: Encyclopedia of Bioethics I, 527-578.

²³ Typisch für diese Auffassung ist V. M. Riccardo, The Genetic Approach to Human Diseases (New York 1977) 251: „Gesetzlicher Zwang ist notwendig, damit Schwachbegabte und sonstwie behinderte Personen sterilisiert werden.“

²⁴ Vgl. A. E. H. Emery (Hrsg.), Antenatal Diagnosis and Genetic Diseases (Edinburgh 1973); D. Bergsma (Hrsg.), Medical Genetics Today (Baltimore 1974); R. M. Veatch u. a., Population Policy Proposals, in: Encyclopedia of Bioethics III, 1273-1316.

rer Kinder nahegelegt wird, nicht zustimmen. Es kann zweifellos in vielen Fällen Hilfe angeboten werden, diese Menschen im Heranreifen zu voller Menschlichkeit, Güte, Liebe, Freude und zur Entfaltung ihrer je besonderen Fähigkeiten zu unterstützen.

g) Sterilisation als Mittel der Bevölkerungskontrolle

Mehrere überbevölkerte Länder versuchen mit verschiedenen Mitteln unter mehr oder weniger großem Druck Gatten zu veranlassen, sich nach der Geburt des zweiten oder dritten Kindes sterilisieren zu lassen. Selbst wenn wir vollstes Verständnis für die Komplexität und Schwere der Situation haben, so müssen wir doch solche Lösungsversuche, die ein tiefer Eingriff in die Intimsphäre und Freiheit der Gatten sind, mißbilligen. Eine solche Maßnahme schadet auch der Gesellschaft selbst, denn sie bedarf günstiger Bedingungen für die Freiheit aller. Und sie ist zudem auf den Beitrag jener Familien angewiesen, die fähig und gewillt sind, auch mehrere Kinder zu einem hohen Grad von Mitverantwortungsfähigkeit und schöpferischer Begabung zu erziehen.

Selbstverständlich sollten Christen nicht vermeinen, ihre Pflicht durch laute Proteste gegen ungerechten Druck erfüllt zu haben. Sie sollten vielmehr mit schöpferischer Phantasie aktiv an der Lösung der Bevölkerungsprobleme mitarbeiten und mehr anzubieten wissen als bloße Verbote. Wenngleich viele von uns außerstande sind, eine mit voller Freiheit gewählte Sterilisation im Blick auf Bevölkerungsprobleme des eigenen Landes und nach Erreichung der für sie idealen Kinderzahl zu billigen, so muß in der ethischen Beurteilung diese freie Entscheidung ganz anders bemessen werden als die Ausübung von Druck oder Zwang. Die kostbare Sache der Freiheit und der sittlichen Integrität der Gewissen verbietet auch uns jeden Druck und Zwang, jede unkluge Hervorrufung von Schuld komplexen.

h) Mitwirkung zur Sterilisation in katholischen Krankenhäusern

Besonders in den Vereinigten Staaten von Nordamerika besteht eine starke Front von Bischöfen und deren moraltheologischen Beratern aus der alten Schule, die im Blick auf den gefährlichen Trend verlangen, daß in katholischen Krankenhäusern jede Sterilisation ausgeschlossen wird, bei der es nicht direkt um ein erkranktes Geschlechtsorgan geht oder eine damit verbundene psychische Erkrankung. Die zur Kontrolle angebotenen Kriterien beschränken sich praktisch auf einen nachweisbaren physiologischen Befund und einen eng gefaßten Begriff des indirekten bzw. direkten Eingriffs.

Ich glaube nicht, daß man den Kampf gegen verantwortungslose Sterilisation gewinnen kann ohne sorgfältigere Unterscheidung zwischen ganz verschiedenen Phänomenen und ohne einen anthropologisch begründeten Begriff von Therapie im Blick auf das Gesamt der leib-seelischen Gesundheit. Selbstverständlich dürfen soziale Übel nicht durch ärztliche Eingriffe verdeckt bzw. falsch „gelöst“ werden. Ein katholisches Krankenhaus kann nicht

mit Vertretern des Prinzips der „Sterilisation auf Verlangen“ zusammenwirken.

Aber selbst nach den traditionellen Grundsätzen der katholischen Schulmoral kann man wohl der Überzeugung vieler katholischer Moraltheologen und fast aller protestantischen Ethiker, die den Begriff der therapeutischen Sterilisation nach psychosomatischen Kriterien im Blick auf die Gesamtgesundheit definieren, nicht leicht die Probabilität absprechen. Ist man anderer Meinung, so sollte doch der Geist der Toleranz anderer Auffassungen – nach den guten Regeln des Probabilismus und im Blick auf den Primat des Gewissens – eine Kooperation von seiten jener zulassen, die von der Moralität und medizinischen Indiziertheit der Operation überzeugt sind.

Vor allem sollte man Sterilisation mit therapeutischem Ziel (im oben angedeuteten Sinn) nicht mit Abtreibung in einem Atemzug nennen. Man kann wohl mit J. Boyle sagen: „Die auf dem Spiele stehenden Werte und Übel sind von verschiedener Art. Darum kann eine gewisse Kooperation im Falle von Sterilisation zulässig sein, während sie es in bezug auf Abtreibung nicht ist.“²⁵ Es kommt alles auf Unterscheidungsgabe und Verantwortungsfähigkeit an.

5. Künstlicher Eingriff in menschliche Fortpflanzung

Eine technokratische Kultur hat den Ausdruck „menschliche Reproduktion“ geprägt. Die dahinterstehende Geistesart kann dazu führen, die Gesetze und Möglichkeiten technischer Produktion unbesehen auf die menschliche „Reproduktion“ zu übertragen. Selbstverständlich will nicht gesagt sein, daß alles, was künstlich und technisch ist, dem Leben und seiner Weitergabe widerspricht. Es geht vielmehr darum, daß das Technische sich den höheren Werten unterordnet und nicht selbst zum Oberbegriff wird.

Menschliches Leben kann in seiner Ontogenese manipuliert werden von der Befruchtung bis zur Geburt. Verschiedene Formen des technischen Eingriffs sind denkbar oder heute schon möglich: künstliche Besamung, Eitransplantat, Befruchtung in vitro, Züchtung von Embryos im Laboratorium, der Austausch des Zellkerns des Eies, die Entwicklung des unbefruchteten Eies (Parthenogenese)²⁶.

²⁵ J. P. Boyle, *The Sterilization Controversy. A New Crisis for the Catholic Hospital?* (New York 1971) 91; vgl. B. Häring u. a., *Religious Directives in Medical Ethics*, in: *Encyclopedia of Bioethics* IV, 1428-1439.

²⁶ Vgl. B. Häring, *Ethik der Manipulation*, 194-225 (mit Bibliographie); J. Gründel, *Zeugung in der Retorte – unsittlich?*, in: *St. d. Zeit* 196 (1978) 675-682; G. Altner, *Genmanipulation aus sozial-ethischer und moraltheologischer Sicht*, in: *Ökumenische Rundschau* 29 (1980) 73-83; U. Eibach, *Manipulation der Zeugung – Experimente mit menschlichen Embryonen*, in: *Theologie der Gegenwart* 23 (1980) 15-27; ders., *Leben als Schöpfung aus Menschenhand? Ethische Aspekte genetischer Forschung und Technik*, in: *Zeitschr. für evangel. Ethik* 24 (1980) 111-130.

a) Homologe und heterologe Befruchtung

Als in den vierziger Jahren die künstliche Befruchtung der Frau aufkam, neigten namhafte Moraltheologen dazu, der homologen Befruchtung (d. h. der Befruchtung durch den Samen des Ehegatten) eine bedingte Zustimmung zu geben. Doch Pius XII. sprach ein scharfes Verdikt über jede Art direkter künstlicher Befruchtung aus, wengleich der Ton auf der Verurteilung der Befruchtung durch einen fremden Samenspender lag. Die Verurteilung homologer Insemination war weniger eindeutig; denn der Papst schloß einen ärztlichen Beitrag nicht aus: „Damit ist jedoch nicht notwendig der Gebrauch gewisser künstlicher Mittel verworfen, die dazu bestimmt sind, den natürlichen Akt zu erleichtern, d. h. zu bewirken, daß der normal vollzogene Akt sein Ziel erreiche.“²⁷

Einer der Hauptgründe, der gegen die künstliche Befruchtung, und sei es auch mit dem Samen des Ehemanns, ins Feld geführt wurde, ist die behauptete absolute Unnatürlichkeit (im Sinne von sittenwidrig) der Samengewinnung durch freigewollte Ejakulation, entsprechend einer Erklärung des Heiligen Offiziums vom 24. Juli 1929. Im Verlauf der letzten Jahrzehnte hat sich jedoch das Vorverständnis bedeutsam geändert, und sehr viele Moraltheologen aus aller Welt bezweifeln die Stichhaltigkeit der Gründe, die eine absolute Sittenwidrigkeit beweisen sollen. Der Wandel kommt typisch zum Ausdruck in dem Artikel „Samenuntersuchung“ der Neuauflage des „Lexikons für Theologie und Kirche“. Der Verfasser nimmt ausdrücklich Stellung gegen die Auffassung des Papstberaters Franz Xaver Hürth (ohne jedoch den Namen zu nennen), der unmittelbar nach der päpstlichen Ansprache zu erklären versuchte, was bei der Sache natürlich sein müsse und was künstlicher Beistand sein dürfe. Dagegen schreibt M. Vodopivec: „Die Gewinnung (des Samens) durch abgebrochenen, kondomierten, aber auch durch perfekten Verkehr ist untersuchungstechnisch ungeeignet und wegen der Vernutzung des Partners unsittlich. Da zur Natur der menschlichen Sexualität die Geistigkeit gehört, ist die Intentionalität nicht nur zweckbestimmend, sondern auch mitstrukturierend. Eine voluntäre Ejakulation zu diagnostischen Zwecken wäre dementsprechend keine Ipsation (vgl. dagegen D 2201). Beobachtungen zeigen, daß voluntäre Ejakulationen zur Samenuntersuchung kein masturbatorisches Entstellungssyndrom induzieren.“²⁸ Die freigewollte Ejakulation, die entweder einem hohen Gut der Gesundheit (z. B. rechtzeitige Feststellung des Krebses im Bereiche der Geschlechtsorgane) oder der so sehr ersehnten Fruchtbarkeit einer Ehe dient, ist kein sündhafter Mißbrauch der Sexualität.

²⁷ Pius XII., Ansprache vom 29. September 1949, in: Herder-Korrespondenz 4 (1949) 120.

²⁸ M. Vodopivec, Samenuntersuchung, in: LThK IX (Freiburg i. Br. 1964) 296. In gleichem Sinn spricht sich der für seine Vorsichtigkeit wohlbekannte Bioethiker G. V. Lobo, a.a.O. 132, aus, unter Verweis auf andere probate Autoren. Vgl. auch E. Chiavacci, Riflessioni per una morale della manipolazione dell'uomo, in: Rivista di teologia morale 8 (1970) 14. An dieser Frage zeigt sich, wie entscheidend das Verständnis und die gesamte anthropologische Sicht ist. Auch kirchenamtliche Äußerungen müssen diesbezüglich hinterfragt werden.

So sehr sich vielleicht traditionsbedingte Gefühle gegen den ungewohnten Gedanken einer künstlichen Befruchtung durch den Samen des Ehemannes sträuben, so müssen wir doch mit einer moralischen Verurteilung vorsichtig sein, solange wir nicht überzeugende Gründe in einer personalistischen Sicht der Anthropologie vorbringen können. Gewiß handelt es sich hier um einen Fall der Manipulation, jedoch nicht um freiheitsbeeinträchtigende Manipulation, wenn unter den Gatten volles, liebendes Einverständnis herrscht. Die Ejakulation kann viel eher als etwa ein Verkehr mit perforiertem Kondom, der dann zum Arzt getragen wird, in einer Atmosphäre der Sachlichkeit und Ehrfurcht vollzogen werden. In einer Zeit der Kinderfeindlichkeit, in der es auch sehr schwer ist, ein Kind durch Adoption zu erhalten, muß der sehnliche Wunsch der Gatten, Nachkommenschaft aus ihrem vereinten Erbgut zu haben, positiv eingeschätzt werden.

Ganz anders ist das Problem der heterologen Befruchtung, d. h. der künstlichen Besamung unter Rückgriff auf das Sperma eines unbekanntes „Spenders“. Im englischen Sprachraum spricht man nicht zu Unrecht von Spermabanken, sperm-shopping und sperm-salesmen. Sogar ein eifriger Verfechter dieser Methode muß zugeben: „Befruchtung durch den Samen eines Spenders findet nur eine begrenzte soziale Billigung und dient nur für seltene Fälle von Störungen.“²⁹

Diese Prozedur ist moralisch unannehmbar wegen der anonymen Verwandtschaft und einer entsprechenden Gefahr von unbewußten Geschwisterehen, aber auch deshalb, weil es die wesentlichen Dimensionen, nämlich den Zielsinn der Vereinigung und der Begattung, radikal zerreißt. Entsprechend unserem Ansatzpunkt beachten wir vor allem die voraussichtlichen Folgen auf zwischenmenschliche Beziehungen. Wie wird der Heranwachsende reagieren, wenn er eines Tages erfährt, daß sein biologischer Vater ein Sperma-Händler ist, der durch sein seltsames Geschäft vielleicht „Vater“ einer zahlreichen, weit gestreuten Nachkommenschaft ist, der er weder seinen Namen noch irgendein Zeichen der Verantwortlichkeit geben will?

In fast allen Fällen, in denen ich um Rat angegangen wurde, hatte die Frau versucht, die Zustimmung des Mannes irgendwie zu erpressen. Es besteht ein nicht geringes Risiko, daß später die Mutter ihren Gatten durch ihre possessive Art spüren läßt, daß er dem Kind ein Fremder ist, eine Gefahr, die bei Adoption unter beiderseitiger Zustimmung nicht besteht. Vielfach sind schon vor dem Vorgang einer solchen Besamung die Beziehungen zwischen den Gatten gestört, oder die Frau hat Eigenschaften entwickelt, die einer harmonischen Erziehung im Wege stehen. Ich kenne jedoch auch einen Fall, in dem der Mann aus zarter Liebe für seine Frau, die sich so sehr nach Mutterschaft sehnte, selbst die Initiative ergriffen hatte. Die Frau bedurfte jedoch geduldiger Thera-

²⁹ V. M. Riccardo, a.a.O. 219. Der Verfasser fügt bei: „Es ist mir nicht recht verständlich, warum es eine so weit gehende Abneigung gegen diese Technik als genetische Alternative gibt.“

pie, um einen sich während der Schwangerschaft einstellenden Schuldkomplex zu überwinden.

Findet die Befruchtung mit tiefgekühltem Sperma statt, so bestehen zusätzliche Risiken. Ein Befürworter der Methode vermerkt: Die Betroffenen „sollten aufgeklärt werden, daß die Fragen der Risiken noch lange nicht voll geklärt sind“³⁰.

b) Befruchtung in vitro

Die Besamung im „Reagenzglas“ ist ein Sonderfall der künstlichen Besamung, von der wir soeben sprachen. Auch hier ist wiederum zu unterscheiden zwischen der Befruchtung durch das Sperma des Gatten oder aber durch das eines Außenstehenden. Eine andere Unterscheidung ist nicht weniger wichtig: Geschieht die Befruchtung zum Zweck der Einpflanzung im Mutterschoß mit dem Ziel verantworteter Elternschaft, oder ist es ein bloßes Experimentieren mit der Absicht, den Versuch an einem gewissen Punkt abzubrechen oder scheitern zu lassen, wobei dann angekeimtes Leben in den Abfall geworfen wird?

Overhage zufolge konnten russische Forscher ungefähr 250 Embryos wenigstens zwei Monate in vitro wachsen lassen. Einer blieb sogar fast sechs Monate am Leben und erreichte ein Gewicht von einem Pfund³¹. Der Versuch, diese Experimente mit der Begründung zu rechtfertigen, daß sie große Fortschritte der Embryologie und damit einen Dienst am werdenden Leben versprechen, ist keineswegs durchschlagend. Denn die heilenden Berufe hängen in ihrem Dienst für die Menschheit letztlich von der Ehrfurcht vor menschlichem Leben ab. Ein Experimentieren, das werdendes Leben von vornherein als Wegwerfmaterial benützt, untergräbt die Ehrfurcht vor dem Leben.

Theoretisch gesprochen, kann die Befruchtung in vitro mit dem Sperma des Ehemannes, in scharfem Gegensatz zu Befruchtungen mit Sperma von „Spendern“, wohl nicht von vornherein abgelehnt werden. Aber die einstweilen noch geringen Chancen des Überlebens und noch nicht abschätzbare eventuelle Risiken mahnen zur Zurückhaltung. Trotz der paar bisher gesund geborenen Kinder, die außerhalb des mütterlichen Organismus besamt wurden, würde ich es nicht wagen, bei der gegenwärtigen Situation solche Versuche zu billigen³².

c) Gentherapie

Gentherapie ist ein bescheidener Sektor auf dem Felde der neu entstandenen oder vorhergesagten biologischen Ingenieurskunst. Sie unterscheidet sich von der traditionellen Eugenik und Heilpraxis, wobei genetisch verursachte Krankheiten symptomatisch behandelt werden, ohne die Fehlinformation

³⁰ L. E. Karp, *Genetic Engineering: Threat or Promise?* (Chicago 1976) 143.

³¹ P. Overhage, *Die Evolution zum Menschen hin*, in: J. Hasenbügel (Hrsg.), *Gott, Mensch, Universum* (Graz – Köln 1974) 403.

³² Vgl. L. Kass, *New Beginnings in Human Life*, in: M. P. Hamilton (Hrsg.), *The New Genetics and the Future of Man* (Grand Rapids 1972) 27.

auszulöschen. So kann z. B. bei Phenylketonurie der sonst auftretende Schwachsinn durch eine früh einsetzende Diät vermieden werden. Anders bei der Gentherapie: sie will die Fehlinformation im Erbgefüge oder eine Mutation rückgängig machen durch Einbringen gesunder Gene in den Organismus. Die Aussichten und die geplanten Techniken sind je nach den verschiedenen Arten der genetischen Fehlformen verschieden.

Grundsätzlich ist gegen Gentherapie als solche nichts einzuwenden. Sie könnte für zukünftige Generationen ein Segen werden. Die Risiken sind wie in der traditionellen Medizin zu beurteilen entsprechend dem Verhältnis zwischen dem erhofften Gut und den dabei unvermeidlichen Gefahren³³.

d) Genmanipulation: Gerichtete Veränderung des Menschen?

Der unerhörte Fortschritt der Genetik erlaubt Träume und sogar umrißhafte Pläne, das Erbgefüge so in den Griff zu bekommen, daß gewisse Dimensionen, wie z. B. der Umfang und die Zähigkeit des Gedächtnisses oder die Widerstandskraft gegen Krankheiten, verbessert würden. Solange es sich wirklich nur um Verbesserungen in der Linie der menschlichen Wesensart und Entwicklung handelt, gilt auch hier das Hauptkriterium: Proportion zwischen Risiko und Hoffnung auf einen entsprechenden Vorteil echt menschlicher Gesundheit, und zwar nicht im Blick auf die Rasse, sondern im Blick auf jene Menschen, die solchen Versuchen in Freiheit unterworfen werden. Der Einzelne darf nie als Versuchskaninchen einer geplanten Aufbesserung der menschlichen Art geopfert werden.

Alien Träumen und Plänen, denen es darum ginge, die menschliche Spezies durch Kombination zwischen menschlichem Erbgefüge und anderen Genmustern zu verändern, muß ein klares Halt entgegengestellt werden. Es gibt Grenzen, die nicht überschritten werden können, ohne sich an der Würde des von Gott nach seinem Bild und Gleichnis geschaffenen Menschen zu versündigen.

e) Ungeschlechtliche Fortpflanzung („Clonierung“)

In einer Lebensphase, in der er sich noch nicht von seiner manichäischen Vergangenheit hinreichend befreit hatte, schrieb Augustinus, daß es eine unaussprechliche Freude wäre, wenn Gatten ohne Beischlaf Nachkommen haben könnten³⁴. Er konnte damals sicher nicht voraussehen, daß der technokratische Mensch einmal ernst darangehen könnte, ein menschliches Wesen auf ungeschlechtliche Weise zu „reproduzieren“³⁵.

³³ B. Häring, *Ethik der Manipulation*, 202-225. Eine gute Beschreibung der denkbaren und z. T. heute möglichen Formen der Gen-Manipulation und Gen-Therapie in: W. Klingmüller, *Gen-Manipulation and Gen-Therapy* (Berlin – New York 1976) 331 ff.

³⁴ Augustinus, *Sermo 51*, c. 15: PL 38, 346.

³⁵ Vgl. B. Häring, *Ethik der Manipulation*, 235-238; R. Bork, *Der vervielfältigte Mensch. Anmerkungen zur Cloning-Forschung*, in: *St. d. Zeit* 35 (1981) 215-224.

Bei einigen Tierarten wie Fröschen, Kaninchen, Truthühnern kann Parthenogenese ausnahmsweise natürlich vorkommen. Dem berühmten Wissenschaftler Pincus gelang es, durch verschiedene Eingriffe das Ei eines Kaninchens (ohne männlichen Sperma) zu stimulieren, daß es zur Entwicklung und Geburt eines gesunden und fertilen Kaninchens kam.

Ein anderes Verfahren, das zum gleichen Ziel führt, ist das *Cloning*, d. h. die Entfernung des Zellkerns eines Eies und dessen Ersetzung durch einen Kern mit diploidem Chromosomensatz, der aus dem weiblichen oder männlichen Organismus entnommen werden kann, je nachdem man die Fortpflanzung eines weiblichen oder männlichen Individuums plant. Bei Mäusen ist dies heute schon gelungen. Vielleicht wird dies eines Tages auch beim Menschen möglich sein. Wir möchten gern hoffen, daß es nie geschieht. Abgesehen von den Risiken biologischer Art, müssen wir an das Kind denken, das geboren werden soll. Ein menschliches Individuum hat ein gottgegebenes Recht in jener menschlichen Geschichte verwurzelt zu sein, in der die Weitergabe des Lebens an die elterliche Liebe und Sorge gebunden ist. Jedes Kind muß grundsätzlich wissen dürfen, daß es auf zwei Elternteile zurückgeht, Vater und Mutter hat. Beim *Cloning* wäre der Nachkomme biologisch eine bloße Wiederholung eines Menschen, dessen, von dem der Zellkern entnommen ist. Die vom Schöpfer gewollte herkunftsmäßige Verschiedenheit des Erbgefüges gehört zur Geschichte der Freiheit, wie die geschlechtliche Weitergabe auf die Treue der Eltern verweist.

IV. Abtreibung³⁶

Das moralische Problem der Abtreibung läßt sich fast bei allen uns bekannten Völkern der Vergangenheit nachweisen. Doch öffentliches Bewußtsein und Gesetzgebung waren fast überall ein starker Schutz für das ungeborene Leben. In der gesamten Geschichte der Christenheit bis auf unsere Tage wurde das Verbot der Abtreibung als wesentlicher Bestandteil des fünften Gebotes angesehen: „Du sollst nicht töten!“

Die Situation von heute ist jedoch in vieler Hinsicht neu. Nicht nur haben sich die Abtreibungstechniken so sehr entwickelt, daß eine öffentliche Kontrolle kaum mehr möglich ist, sondern es hat sich weithin auch ein bedenkli-

³⁶ Vgl. B. Häring, *Heilender Dienst*, 87-107; W. Siebel, *Soziologie der Abtreibung. Empirische Forschung – theoretische Analyse* (Stuttgart 1971); D. Hoffmann (Hrsg.), *Schwangerschaftsunterbrechung. Aktuelle Überlegungen zur Reform des § 218* (Frankfurt a. M. 1974); J. Connery S. J., *Abortion: The Development of the Roman Catholic Perspective* (Chicago 1977); R. L. Ganz (Hrsg.), *Thou shalt not Kill: The Christian Case Against Abortion* (New Rochelle/N.Y. 1978); A. E. Hellegers – Ch. E. Curran u. a., *Abortion*, in: *Encyclopedia of Bioethics* I, 1-32; J. T. Noonan, *A Private Choice. Abortion in America in the Seventies* (San Francisco 1979).

cher Wandel im öffentlichen Bewußtsein vollzogen. Fast alle marxistischen Regierungen lassen Schwangerschaftsunterbrechungen bis zum dritten Monat straffrei. Mehrere Länder der sogenannten freien Welt gingen sogar noch weiter und haben dem werdenden Leben im Mutterschoß praktisch allen strafrechtlichen Schutz entzogen, ja verlangen sogar, daß der Steuerzahler die Abtreibungskosten bestreite. So sehr will man das Recht auf Abtreibung betonen, daß es mancherorts einem Recht auf kostenlose Abtreibung gleichkommt.

1. Eine Frage der Moral und ein Problem der gesetzlichen Regelung

Trotz aller Anstrengung der Befürworter der Abtreibung, dies als eine rein private Angelegenheit und darum ein Recht auf Freiheit in der Privat- bzw. Intimsphäre zu erklären, wird es immer deutlicher, wie sehr es sich um eine Grundfrage nicht nur der individuellen, sondern auch der Sozialethik und politischen Ethik handelt. Menschliches Lebensrecht läßt sich nicht privatisieren. Ein normal entwickeltes Gewissen weiß, daß es nicht genug ist, selbst Abtreibung zu vermeiden. Wer sein Leben als Geschenk Gottes kennt, weiß auch, daß er mitverantwortlich ist für den Schutz jeglichen menschlichen Lebens. Es geht nicht nur darum, laut von den Dächern zu schreien, daß auch die Ungeborenen ein Lebensrecht haben, sondern es muß auch solidarisch alles getan werden, um die Ursachen der weitverbreiteten Abtreibung nach Möglichkeit zu beseitigen.

Die Abtreibung ist vor allem eine Gewissensfrage. Und es gilt, das Gewissen aller wachzurütteln. Sonst wird kaum eine gute Gesetzgebung erreicht werden, und auch gute Gesetze werden sich gegen allgemeinen Gewissensschwund kaum durchsetzen. Aber der Staat muß sich energisch fragen lassen, wie es um das Verständnis seiner wesentlichen Aufgaben steht, wenn er Abtreibung als Privatsache erklärt, ja sogar zu einem vom Staat selbst zu schützenden Privatrecht machen will: Der Schutz der Schwächsten ist die allererste Aufgabe des Staates.

Eine Einzelentscheidung für Schwangerschaftsunterbrechung in einer komplexen Situation ist ein tragisches Ereignis. Aber Abtreibung in seinen eigenen Lebensplan einzukalkulieren und sich mit anderen zu verbinden, um das Recht auf Abtreibung in den Grundentwurf gesellschaftlichen und politischen Lebens einzubringen, verändert alle zwischenmenschlichen Beziehungen, den Sinn des ärztlichen Berufsstandes und die politischen Zielvorstellungen.

Zunächst gilt es, sich klarzumachen, wie sich das Verhältnis von Mann und Frau verändert. Die für Abtreibung „emanzipierte“ Frau wird mehr und mehr zu einem Objekt sexueller Ausbeutung. Eine Ehe, in der von Anfang an die Abtreibung als Möglichkeit eingeplant ist, kann unmöglich als Sakrament des Heiles gelten. Nicht nur die sexuellen Beziehungen, sondern der Kern der Menschlichkeit und Gegenseitigkeit der Gatten sind tief betroffen von ihrem

gemeinsamen Entschluß, eine ungeplante Schwangerschaft durch Abtreibung zu „bereinigen“.

Wie wird es Denken und Fühlen des Heranwachsenden erschüttern, wenn er erfährt, daß auch seine Eltern unerwünschtes Leben durch Abtreibung beseitigen? Wird er nicht durch Worte oder wenigstens durch sein Verhalten die Eltern eines Tages fragen: „Warum habt ihr denn nicht auch mich abgetrieben?“ Sind die Beziehungen der Eltern, die Abtreibung in ihren Lebensplan hineingenommen haben, gegenüber ihren Kindern noch die gleichen wie jener Eltern, denen das Leben, das sie selbst geweckt haben, absolut heilig ist?

Nicht weniger ernst ist der Wandel des Selbstverständnisses der heilenden Berufe und des menschlichen Verhältnisses zu ihren Vertretern, falls diese bereit sind, Abtreibung gegen Bezahlung in ihren „Behandlungsplan“ aufzunehmen. Der ärztliche Berufsstand muß sich dann in zwei entgegengesetzte Unterarten aufspalten: in jene, die das Leben hüten und schützen, und jene, die uns kundtun, daß sie zur abtreibenden Berufsgruppe gehören.

Und schließlich muß sich das Verhältnis des Bürgers zum Staate grundlegend verändern, wenn er sieht, daß seine Gesetzgeber und politischen Führer sich weigern, das ungeborene Leben zu schützen und Maßnahmen zu ergreifen, um die Ursachen dieser Sintflut zu beseitigen. Kann hier das Grundvertrauen überleben, daß der Staat vor allem für die Schwachen und das Überleben echter Menschlichkeit unter gerechten wirtschaftlichen, kulturellen und gesetzlichen Bedingungen da ist?

Abtreibung kann nie eine bloße Privatsache des Einzelnen sein³⁷. Außer dem Fetus sind vor allem zwei Personen im Spiel: jene, die das Leben geweckt haben. Sie beide sind betroffen, auch wenn nun ein Teil allein die Sache der Abtreibung beschließen will. Der Versuch, die soziale Dimension eines solchen Entschlusses zu leugnen, ist gleichbedeutend mit der Verleugnung der sozialen Dimension der Person als solcher. Wird der Gebrauch der Sexualität und die gewaltsame Verleugnung der Verantwortung für deren Folgen zu einer Privatsache, so greift die Unordnung weit über den sexuellen Bereich und die direkten personalen Beziehungen hinaus. Und wer grundsätzlich entschlossen ist, menschliches Leben bis zu einem gewissen Zeitpunkt aus Nützlichkeitsgründen wegzuräumen, degradiert menschliches Leben, einschließlich des eigenen, als Ganzes.

Erklärt die Staatsgewalt Abtreibung als ein Recht der Bürger, so impliziert dies auch die Anerkennung des Rechtes auf unverantwortliches sexuelles Verhalten. Dahinter steht praktisch die Anerkennung einer Kultur des Sex-Konsums.

All das soll jedoch die Aufmerksamkeit nicht einseitig auf das Strafrecht lenken. Niemand kann sinnvoll laut nach harter Bestrafung der abtreibenden Frau rufen, solange seine eigenen Beziehungen zum anderen Geschlecht unver-

³⁷ Vgl. J. T. Noonan, a.a.O.

antwortlich sind und er praktisch nichts tut zum Schutze des geborenen und ungeborenen Lebens. Auch eine Staatsgewalt, die nicht einmal ein Mindestmaß von Vorkehrungen zum Schutz von Mutter und Kind trifft und gleichzeitig schwere Strafsanktionen gegen die abtreibende Frau verhängt, stellt die Dinge auf den Kopf. Ich möchte jedoch betonen, daß ich auch für strafrechtliche Schutzmaßnahmen bin, ganz besonders gegen jene, die aus der Abtreibung eine Geldquelle machen wollen. Doch damit ist noch lange nicht alles getan.

Positive Schritte zur Ausmerzung der Hauptursachen der Abtreibungsseuche sind die erste Pflicht der Gesellschaft: z. B. geht es um eine größere Offenheit und Hilfe gegenüber unverheirateten Müttern, Fürsorge für angemessene Wohnungen für gattenlose Mütter, leicht zugängliche und kompetente Beratung für jene, die in Not sind, familiengerechte Löhne, die die Kinderzahl berücksichtigen, eine gerechtere Verteilung der Steuern entsprechend den Leistungen der Familie für die Erziehung von Kindern, Vorsorge für die angemessene Sexualerziehung und vieles andere³⁸.

Die Menschen müssen informiert werden, daß ein Schwangerschaftsabbruch in keiner Weise harmlos ist, z. B., „daß nach Schwangerschaftsabbruch Früh- und Spätkomplikationen nicht so selten sind, wie viele glauben“³⁹. Vor allem besteht ein erhöhtes Risiko von Frühgeburten und andere Komplikationen bei späteren Geburten.

2. Vermeidbarer Spontanabgang

Wiederholte Spontanabgänge bedeuten für viele Gatten großes Leid. Die Fetologie hat noch eine große Aufgabe zu lösen, um die Hauptursachen des Spontanabgangs, vor allem in den ersten Monaten der Schwangerschaft, aufzuklären. Junge Eheleute sollten über die bereits bekannten oder vermuteten Ursachen rechtzeitig aufgeklärt werden.

Eine Ursache mag bisweilen die Achtlosigkeit der Frau sein, und diese kann ihren Grund im mehr oder minder unbewußten Wunsch haben, eine ungeplante Schwangerschaft loszuwerden, vielleicht unter dem Einfluß einer kinderfeindlichen Umwelt. Nicht selten liegt die Schuld beim Gatten oder bei anderen, die die werdende Mutter leiblich oder seelisch roh behandeln. Gesetzgebung und Wirtschaftsgebaren haben dafür zu sorgen, daß die Mutter vor und nach der Niederkunft genügend arbeitsfreie Zeit hat.

3. „Selektive“ Abtreibung

Die bewußte und überlegte Einstellung zur Weitergabe des Lebens hat einen Teil unserer Zeitgenossen zu einer verantworteten Elternschaft geführt, die sich durch geistige Reife auszeichnet. Bei anderen ist jedoch die Einstellung

³⁸ Vgl. P. Krauss, a.a.O. 47-57. ³⁹ Ebd. 66.

zum Kind Sache eines Nützlichkeitskalküls, der sich nicht nur auf die erwünschte Kinderzahl bezieht, sondern auch auf die voraussichtlichen Qualitäten des Kindes, und zwar so weitgehend, daß sie bereit sind, das Problem durch „selektive“ Abtreibung zu „lösen“.

Adolf Hitler hat Hunderttausende von Menschen als „lebensunwert“ beseitigt. Stehen wir nicht vor demselben Ungeist, wenn laut das Recht der Eltern verkündet oder verlangt wird, ihre Maßstäbe über Lebenswert an das ungeborene Kind anzulegen und ein weniger passendes Kind abzutreiben? Der Ausdruck „selective abortion“ ist in Nordamerika bei genetischen Beratern gang und gäbe. Sie sind ein Produkt einer utilitaristischen Unkultur.

Amniozentese und der erstaunliche Fortschritt der Humangenetik ermöglichen entweder eine direkte Feststellung oder doch die annähernde Berechnung des Risikos eines erbgeschädigten Fetus. Die Amniozentese als solche ist nicht einfach abzulehnen. Sie kann zu einer entsprechenden Behandlung vor oder meistens unmittelbar nach der Geburt führen. In anderen Fällen kann sie die Eltern von Angst und von der Versuchung zur Abtreibung befreien, die aufgrund eines unbekanntes Risikos entstanden. Aber vielfach geht es der genetischen Beratungsstelle in erster Linie darum, „den Schwangerschaftsabbruch zu ermöglichen, wenn die Eltern es so wünschen“⁴⁰. Manche genetische Berater würden selektiven Schwangerschaftsabbruch sogar dann als Lösung vorschlagen, wenn bei Feststellung eines männlichen Fetus ein gewisses Risiko sichtbar wird, er könnte von Hämophilie (Bluterkrankheit) betroffen sein. Andere gehen noch weiter und raten zum Abbruch bei einem gewissen Grad von Risiko bezüglich einer Erbkrankheit, deren Folgen durch frühzeitig einsetzende Diät auf ein Minimum reduziert werden könnten⁴¹.

Genetische Berater betonen die reine Sachlichkeit ihrer Informationen und Alternativlösungen – darunter Schwangerschaftsabbruch –, aber in Wirklichkeit insinuieren sie nicht selten, daß Schwangerschaftsabbruch keine moralischen Probleme stellt, ja bisweilen die einzig richtige Lösung ist. Dies gilt zum mindesten für die USA. L. E. Karp, dem man Kompetenz in seinem Fachbereich nicht abstreiten kann, begründet diese sogenannte Sachlichkeit durch einen absoluten ethischen Relativismus: „Moralsysteme sind ganz und gar subjektiv, willkürlich und je nach dem Konsensus der verschiedenen Orte und Zeiten veränderlich.“⁴² Man braucht sich dann nicht zu wundern, daß er zu dem Schluß kommt: „Ich möchte entschlossen das Vorrecht der Eltern, einen belasteten Fetus abzutreiben, verteidigen.“⁴³ Aber gleichzeitig erlaubt er sich moralistische Aburteilung jener Ärzte, die die Frauen nicht zur Amniozentese ermuntern⁴⁴, um die für selektiven Abort notwendige Information zu erlan-

⁴⁰ V. M. Riccardo, a.a.O. 163.

⁴¹ Ebd. 83 110 und bes. 209, wo der Verfasser sich dahin gehend äußert, daß ein 3-%-Risiko eine „selektive Abtreibung“ rechtfertige.

⁴² L. E. Karp, a.a.O. (Anm. 30) XIII, vgl. 45.

⁴³ Ebd. 81. ⁴⁴ Ebd. 43 ff.

gen. Seine „Sachlichkeit“ geht so weit, daß er den Vorschlag macht, die Krankenversicherungen sollten jenen Eltern, die erklären, sie würden Schwangerschaftsunterbrechung als Lösung wählen, falls sie durch vorgeburtliche Diagnose als angezeigt erscheine, Vorzugsbedingungen gewähren⁴⁵.

Solche weitverbreiteten Strömungen machen uns deutlich, wie sehr medizinische Ethik es mit sozialen und kulturellen Problemen zu tun hat. Unser Kampf muß vor allem dem nackten Utilitarismus gelten, der den Wert des menschlichen Lebens verleugnet. Nochmals sei betont, daß ein heilender Einsatz gegenüber Strafgesetzen Priorität hat. Eheleute, die sich des Risikos bewußt sind, erbbelasteten Kindern das Leben zu geben, bedürfen neben genetischer Information auch eine sinnvolle Information bezüglich der verschiedenen Weisen der Empfängnisverhütung. Im Blick auf den Trend zu selektiver Abtreibung sollte man sich die Frage der Sterilisation neu überlegen, wo immer eine neue Schwangerschaft nicht verantwortet werden kann und die Sterilisation das zweifellos geringere Übel ist im Vergleich zu selektiver Abtreibung, zumal viele Theologen in solchen extremen Fällen Sterilisation therapeutisch rechtfertigen wollen.

Angesichts der utilitaristischen Einstellung der Umwelt kann man nicht erwarten, daß Mütter, denen gegen ihren Willen Abtreibung verweigert wurde, sich zu einem vollen Ja zum Kind durchringen. Eine Untersuchung an hundertzwanzig Kindern, deren Müttern die erwünschte Schwangerschaftsunterbrechung versagt wurde, zeigt eine überdurchschnittliche Kriminalität an. Dies beweist jedoch keineswegs, daß Abtreibung die richtige Lösung gewesen wäre. Die Tatsache, daß diese Mütter selbst die Abtreibung verlangten, deutet wohl an, daß die Voraussetzungen für eine gute Erziehung unter dem Einfluß der Umwelt kaum günstig waren. Es kann kaum bewiesen werden, daß die Nichtannahme des Kindes für sich allein alles erklärt⁴⁶.

4. Abtreibung als „Geburtenregelung“

Eines der erschütterndsten Zeichen unserer Zeit ist der Mangel an Unterscheidung, so daß man in einem und dem gleichen Ton die verschiedenen empfängnisverhütenden Mittel und Abtreibung als Methoden zur Geburtenkontrolle anbietet. Ein Teil der Schuld fällt auch auf jene Moralisten und Kirchenmänner, die in einem Atemzug von Empfängnisverhütung durch unerlaubte Methoden, Sterilisation und Abtreibung sprechen und bezüglich kontrazeptiver Mittel keinen qualitativen Unterschied zwischen willkürlicher Anwendung und Notsituationen machen. Auf jeden Fall müßte der enorme Unterschied zwischen Empfängnisverhütung und Abtreibung deutlich zum Ausdruck kommen. Und da nun einmal Abtreibung weithin zur Geburtenregelung gerechnet wird – wenn auch in einer höchst unangemessenen Sprechweise –, sollten wir

⁴⁵ Ebd. 123; vgl. V. M. Riccardo, a.a.O. 265. ⁴⁶ P. Krauss, a.a.O. 37.

sorgfältig zwischen Empfängnisregelung und Geburtenregelung unterscheiden. Sind jedoch Mittel, die an sich als empfängnisverhütend gewollt sind, mit Wahrscheinlichkeit möglicherweise die Ursache eines Frühabgangs, so muß davor nachdrücklichst gewarnt werden. So sind z. B. die Zweifel über die intra-uterine Spirale (zum mindesten mehrerer Formen) noch nicht hinreichend geklärt⁴⁷.

Unter dem Druck der Siegermacht legalisierte Japan nach dem Zweiten Weltkrieg die Abtreibung zum Ziel der Geburtenverringerung. Mit Geldern, die auch vom siegreichen Ausland zuströmen, wurde für diese „einfache“ Lösung geworben. Seitdem wurden mehr als dreißig Millionen Schwangerschaftsunterbrechungen registriert. Neuere Statistiken zeigen, daß dort, wo die Öffentlichkeit über die verschiedenen empfängnisverhütenden Mittel und ihren wesentlichen Unterschied gegenüber dem Abortus aufgeklärt ist, die Abtreibungsrate sehr stark fällt. Jene Moralisten, die aufgrund einer abstrakten Deontologie jede Aufklärung über kontrazeptive Mittel (außer der periodischen Enthaltensamkeit) als unsittlich verwerfen und verbieten möchten, müßten durch eine Verantwortungsethik, die hellhörig macht für die vorzusehenden Folgen, zum Nachdenken gebracht werden. Selbst die kirchenamtliche Voraussetzung, daß alle diese Mittel der Sittennorm widersprechen, rechtfertigt ihren Rigorismus nicht; denn auch die traditionelle Moral hat darauf hingewiesen, daß es Fälle gibt, in denen auf das geringere Übel hingewiesen werden muß, um ein sehr viel größeres zu vermeiden.

5. Lebensrettender Schwangerschaftsabbruch

Angesehene Moraltheologen, unter ihnen auch der hl. Alphonsus⁴⁸, haben den der Lebensrettung dienenden Schwangerschaftsabbruch entweder empfohlen oder die Meinung zugunsten eines solchen als indirekt angesehenen Eingriffs wenigstens als probabel beurteilt. Es ist zu betonen, daß es hier nicht bloß um die subjektive Absicht geht (*finis operantis*), sondern um das innere Sinnziel (*finis operis*) der Gesamthandlung. Die Handlung und die Handelnden dienen hierbei nicht der Kinderfeindlichkeit, sondern ausschließlich der Rettung des Lebens der Mutter. Es ist in solchen Situationen irreführend, zu sagen, daß das Leben der Mutter dem des Fetus vorgezogen werde. Denn in diesen durch den Fortschritt der Medizin immer selteneren Situationen sind kaum Fälle denkbar, in denen das Leben des Fetus durch das Opfer des Lebens der Mutter gerettet werden könnte. Die Wahl besteht praktisch nur zwischen zwei Möglichkeiten: entweder Mutter und Fetus sterben zu lassen oder doch wenigstens das Leben der Mutter zu retten. F. Böckle hat das scharf ausgedrückt als

⁴⁷ B. Häring in: *Theologie der Gegenwart* 19 (1976) 120-132 (mit Bibliographie).

⁴⁸ *Alphonsus de Liguori*, *Theologia moralis* lib. III, n. 394 (in der Ausgabe von Gaudé 1905) I, 644, 646.

eine Wahl zwischen dem „rettbaren gegenüber dem unrettbaren Leben“. Und er umschreibt genau die engen Grenzen solcher Situationen: „Wie in allen praktischen Situationen wird dazu nicht mehr als eine moralische Sicherheit verlangt. In dieser Güterabwägung sehen wir eine sittliche Berechtigung eines medizinisch indizierten Schwangerschaftsabbruchs bei vitalen Konflikten. Darüber hinaus sehe ich in *sittlicher* Beurteilung keine plausiblen Gründe für einen erlaubten Abbruch.“⁴⁹

Von einem ganz anderen Denkansatz herkommend, sagen einige Moralisten, es sei besser, zwei Menschen sterben zu lassen als einem Menschen das Leben zu nehmen, auch wenn es nur um die Verkürzung dieses Lebens um einige Minuten gehe. Der Fehler liegt darin, daß sie nicht auf den Gesamtsinn der Handlung achten. Den gleichen Fehler begingen Moralisten dieser Denkrichtung, als sie die lebensrettende Handlung einer Mutter, die durch das Opfer einer Niere für ihren Sohn oder ihre Tochter ihr Mutter-Sein krönte, als absolut unmoralische Selbstverstümmelung verurteilten. Wir schauen dagegen auf den Gesamtsinn, der der Teilaktion ihren Sinn mitgibt.

6. Der therapeutische Schwangerschaftsabbruch im weiteren Sinn

Ärztlicherseits wird unterschieden zwischen lebensrettendem Schwangerschaftsabbruch, wobei nichts weniger auf dem Spiel steht als das Leben der Mutter, und dem therapeutischen Abbruch im weiteren Sinn, wobei es um die Abwendung einer ernstesten Gefahr für das Leben oder die Gesundheit der Schwangeren geht. Die meisten protestantischen und humanistischen Ethiker kommen in ihrer Güterabwägung zu dem Schluß, daß wenigstens in frühen Stadien der Schwangerschaft und bei offensichtlicher Gefahr einer schweren und dauernden Schädigung der Gesundheit der Frau ein Abbruch angezeigt oder doch moralisch statthaft sei.

Obwohl mich ihre Gründe nicht überzeugen, so handelt es sich doch um eine ernsthafte Überzeugung, die der Gesetzgeber in einer pluralistischen Gesellschaft nicht unberücksichtigt lassen kann. Die Kirche sollte nicht versuchen, durch Sanktionen Ärzten und Müttern in schweren Konfliktsituationen ein offenes Handeln entsprechend ihrem Gewissen unmöglich zu machen. In den gegenwärtigen Diskussionen sollten wir nicht vergessen, daß jahrhundertlang auch katholische Theologen zu einem ähnlichen Schluß kamen, da sie überzeugt waren, daß der menschliche Fetus im Frühstadium noch nicht als menschliche Person zu gelten habe. Sosehr wir von unseren eigenen Auffassungen überzeugt sein mögen, wir sollten uns hüten, durch Intoleranz in komplizierten Fragen heftige Reaktionen gegen die Kirche auszulösen.

Der therapeutische Abortus im eben beschriebenen Sinn ist total verschieden von der sogenannten genetischen Indikation. In letzterem Fall ist nicht die

⁴⁹ F. Böckle, a.a.O. II, 58.

Mutter, sondern der Fetus der Patient. Tötung kann aber sicher nicht als Therapie angezeigt sein.

Wiederum anders ist die Situation, die durch einen schlechthin mißgebildeten und sicher lebensunfähigen Fetus gegeben ist. Handelt es sich um einen anenzephalen Fetus (dem also das typisch menschliche Großhirn fehlt), der nie zu einem bewußten Augenblick kommen wird und nach der Geburt unmöglich überlebt, so ist die Entfernung eines solchen dem Tode geweihten Fetus, auch solange es sich nicht um unmittelbare Lebensgefahr für die Mutter handelt, im strengen Sinn therapeutisch. Es ist zu beachten, daß hierbei dem Fetus kein Unrecht zugefügt wird und daß die Verkürzung des Lebens eines solchen Fetus, falls er nicht schon abgestorben ist, die Mutter vor schwerem Schaden bewahrt. Das Opfer, solchen Schaden auf sich zu nehmen, kann nicht sinnvoll von der Mutter verlangt werden, da es doch niemand dient. Hier spricht die traditionelle Moral auch von „indirektem“ Abbruch.

V. Sünden gegen das menschliche Leben

Sicher die häufigste Sünde gegen das menschliche Leben ist neben dem Krieg die Abtreibung, aber keineswegs die einzige. Unser Einsatz für das menschliche Leben ist nur ernst und glaubwürdig, wenn er umfassend ist. Wir behandeln die folgenden Sünden nicht unter dem Kapitel „Tod und Sterben“ (was auch möglich wäre), sondern hier, weil es sich nicht um die Gestaltung und Sinngebung des Sterbens, sondern um die mangelnde Verantwortung für menschliches Leben handelt.

1. Schuld durch fahrlässiges Nicht-Tun

Der Levit und der Priester der Parabel vom barmherzigen Samariter haben sich wirklich am Leben des Mannes versündigt, der hilflos in seinem Blut lag. Sie haben ihm zwar selbst nichts angetan; aber sie haben angesichts seiner Not die wesensmäßige und vom Glauben unabtrennbare Solidarität verleugnet. Die gleiche Sünde ereignet sich täglich vielfach. Die reichen Nachbarn und die reiche Wegwerf-Gesellschaft sind mitschuldig am Hungertod und langen Siechtum von Millionen von Menschen, wenn sie ihnen trotz echter Möglichkeiten nicht zu Hilfe kommen wollen.

Eine Gesellschaft, die große Summen für Genußmittel ausgibt, für den karitativen Einsatz aber nicht entsprechend zu geben bereit ist, wird mitschuldig an vielem Elend und an vermeidbaren Todesfällen. Es handelt sich dabei nicht um eine anonyme Kollektivschuld, sondern um die Schuld aller und jedes Einzelnen, die trotz gegebener Möglichkeiten nichts tun, um die Situation zu ändern, und nicht bereit sind, sich die notwendigen Opfer aufzuerlegen.

Die mangelnde Bereitschaft, erb- und umweltgeschädigten Kindern und ihren Familien finanziell und vor allem auch ideell beizustehen, führt dazu, daß Eltern und Ärzte mit mehr oder weniger betäubtem Gewissen erbgeschädigte Kinder einfach hinsterven lassen. Typisch ist der Fall von mongoloiden Kindern, die eines geringfügigen operativen Eingriffs bedürfen, um Speise aufnehmen zu können. Wird diese Operation verweigert, so bedeutet das soviel wie die Verurteilung zum Hungertod. Das Motiv ist die Ablehnung eines solchen Kindes. Das Nicht-Handeln ist in einem solchen Fall als „direkte“ Tötung von seiten jener, die aufgrund ihrer Lebensstellung zum Handeln verpflichtet sind, zu bewerten.

Ganz anders liegt jedoch der Fall, wenn bei unumkehrbarem Sterbevorgang alle Behandlungsweisen unterbleiben, die lediglich den unaufhaltsamen Prozeß des Sterbens in die Länge ziehen würden.

2. Tötung durch Fahrlässigkeit

Ethik und Gesetzgebung unterscheiden sorgfältig zwischen (vorsätzlichem) Mord und (unbeabsichtigtem) Totschlag bzw. fahrlässiger Tötung. Viele Arbeiter, vor allem Grubenarbeiter, hätten nicht den Tod am Arbeitsplatz erlitten, wenn sinnvolle Sicherheitsmaßnahmen getroffen worden wären. In der Bundesrepublik Deutschland kommen jährlich etwa fünfzehntausend Menschen bei Straßenunfällen ums Leben, während etwa fünfzigtausend weitere ernste und bleibende Gesundheitsschäden erleiden⁵⁰. In anderen hochentwickelten Industrieländern steht es nicht viel besser. Rücksichtslos zu fahren oder sich nach übermäßigem Alkoholgenuß ans Steuer zu setzen heißt: gegen das eigene Leben und gegen das der anderen zu sündigen, selbst wenn im konkreten Fall kein Unglück geschehen mag. Die Sünde ereignet sich nicht erst durch das Eintreten des Unfalls, sondern schon beim unverantwortlichen Handeln.

3. Selbstmord

Dem Menschen als Geschöpf kann nicht die Oberherrschaft über sein Leben zustehen. Er soll vielmehr als treuer Diener und Verwalter diese Gabe Gottes im Dienste seiner Mitmenschen zu voller Entfaltung und Sinngebung bringen. Das Leben als nutzlos oder zum Protest wegwerfen ist ein erschütternder Ausdruck der Untreue, wenn anders es wirklich ein freier Akt des Menschen ist.

Selbstmord kann der letztmögliche Ausdruck der Verzweiflung und des Misstrauens gegenüber dem Leben und Gott sein. Als Auflehnung kann er eine selbstzerstörerische Autonomie Gott gegenüber aufdecken. In der Wirklichkeit des komplizierten Lebens hat er wohl selten diese überlegte Bosheit. Hören wir vom Selbstmord eines Freundes, den wir als guten Menschen kannten, so kön-

⁵⁰ Herder-Korrespondenz 31 (1977) 141.

nen wir getrost annehmen, daß es ein psychologischer Kurzschluß und nicht ein frei verantworteter Akt war.

Nicht selten mag die Schuld bei der Gesellschaft oder der näheren Umgebung liegen, die einem bedrückten und geplagten Menschen nicht Liebe und Gerechtigkeit widerfahren ließen. Allzuoft werden alte und behinderte Menschen in einer Weise an den Rand gedrückt, daß sie dies als Aufforderung verstehen, die Bühne des Lebens zu verlassen. Ein Selbstmordversuch ist oft ein letzter verzweifelter Schrei nach aufmerksamer Liebe.

Begegnen wir einem Selbstmordversuch, so werden wir nach Kräften versuchen, dieses Leben zu retten. Dabei sollen wir nicht fürchten, ungerecht in die Freiheit des anderen einzugreifen; denn die Vermutung steht eher dafür, daß sich in dem Versuch nicht überlegte Freiheit, sondern viel eher ein momentaner Mangel an Freiheit ausdrückt.

Objektiv läßt sich meiner Ansicht nach ein Selbstmord im Verlauf eines gewaltfreien Widerstandes gegen unmenschliche Unterdrückung nicht rechtfertigen. Denn sich das Leben zu nehmen ist eine gewaltsame Handlung. Dennoch kann nach der subjektiven Absicht ein solcher Akt eine Sinngebung erfahren als ein entschiedenes Nein zur Gewaltherrschaft, etwa als Erklärung: „Wir gehören nicht zu jenen, die ändern das Leben nehmen, sondern sind eher bereit, es zu opfern, um nach mehr Menschlichkeit zu appellieren. Für die Freiheit geben wir sogar unser Leben hin.“

Es gibt Grenzfälle, in denen es sich der letzten Sinngebung nach um selbstlose Hingabe des Lebens handelt, auch wenn der äußere Ausdruck ein „Sich-das-Leben-Nehmen“ besagt. Denken wir an jemand, dem durch grausame Methoden Aussagen abgepreßt werden sollen, die viele andere das Leben kosten würden. Obwohl man das gleiche Wort „Selbstmord“ gebraucht, stehen wir doch vor ganz verschiedenen Phänomenen, die in der moralischen Wertung auseinanderzuhalten sind⁵¹.

4. Mord und Teilnahme an Massenmord

Mord ist die absichtliche ungerechte Tötung eines anderen. Kommt es bei einer an sich proportionierten (maßvollen) Verteidigung des eigenen Lebens oder sonstiger hoher Güter zum Tod des ungerechten Angreifers, so liegt in keiner Weise die Bosheit des Mordes oder des Totschlags vor; es besteht hier kein Widerspruch zum biblischen Tötungsverbot. Tyrannen und unerträgliche Diktatoren dagegen, die von jenen angegriffen werden, die mit Gewalt nur ihre unaufgebbaren Rechte einfordern, haben kein Recht, ihrerseits mit Gewalt zu

⁵¹ Vgl. S. Perlin (Hrsg.), *A Handbook for the Study of Suicide* (New York 1975); A. Eser (Hrsg.), *Suizid und Euthanasie als human- und sozialwissenschaftliches Problem* (Stuttgart 1976); J. Améry, *Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod* (Stuttgart 1979); H. H. Schrey, *Selbstmord*, in: *Evangelisches Soziallexikon* (Stuttgart 1980) 1032-1034.

reagieren. Töten sie im hartnäckigen Kampf für ihre maßlose Ungerechtigkeit, so ist das Mord bzw. Massenmord. Und alle, die sich zu solchen Gewalttaten hergeben, sind mitschuldig am Massenmord an Menschen, die durch lang andauernde Unterdrückung in die Gewaltanwendung hineingetrieben wurden.

Die Frage nach der Berechtigung von Gewaltanwendung bei einem Aufstand gegen schreiende Ungerechtigkeit und Unterdrückung werden wir in der politischen Ethik behandeln. Hier sei nur vermerkt, daß das Töten des Tyrannen und seiner Helfer im Kampf für unaufgebbare Freiheit und Menschenwürde, so bedauerlich es auch sein mag, nicht die gleiche ethische Bedeutung des Mordens hat wie das Tun des Gewaltherrschers, der eine offenbar ungerechte Sache verteidigt.

Mordende Terroristen und Geiselnnehmer, die unschuldige Menschen als Mittel für ihren Kampf gebrauchen, sind ihrer Intention und dem Sinn ihres Handelns nach Mörder, selbst wenn sie meinen, einer gerechten Sache zu dienen. Indem sie zu solchen Mitteln greifen, zeigen sie, daß sie den Menschen als solchen radikal abwerten. Sollten solche Menschen später zur Macht kommen, so ist sehr zu fürchten, daß sie auch dann fortfahren, Menschen als bloßes Mittel zu gebrauchen und zu verbrauchen.

Die Geschichte der Eroberungskriege und nicht selten auch sogenannter Verteidigungskriege, bei denen ungerechtfertigte oder doch ganz und gar unproportionierte Ansprüche mit Gewalt verteidigt wurden, ist eine heillose Geschichte des Massenmordes, an dem neben den Regierenden und einflußreichen Männern des Militärs viele andere auf vielfältige Weise durch Tun oder Unterlassen mitschuldig waren (vgl. 9. Kap.).

5. Todesstrafe⁵²

Die Abschaffung oder Eingrenzung der Todesstrafe gehört ebenfalls in die politische Ethik. An der Frage, ob Todesstrafe überhaupt gerechtfertigt sei, scheiden sich auch innerhalb der Kirche die Geister. Zwar hat das Alte Testament viele Texte, die die Todesstrafe angesichts schwerer Verbrechen rechtfertigen. Doch gerade hier ist der Fortschritt des Neuen Testaments in Richtung Milde und Gewaltlosigkeit nicht zu übersehen. Ein Blick auf die Geschichte der Todesstrafe bis auf unsere Tage dürfte wohl das stärkste Argument dagegen

⁵² Vgl. P. Althaus, *Die Todesstrafe als Problem der christlichen Ethik* (München 1955); *United Nations* (Hrsg.), *Capital Punishment* (New York 1963); G. Gloege, *Die Todesstrafe als theologisches Problem* (Köln 1966); A. Reys, *Das Problem der Todesstrafe. Studien zur Kriminaltherapie* (Stuttgart 1965); W. Kerber, *Todesstrafe – ja oder nein?*, in: *St. d. Zeit* 195 (1977) 793-795; M. Geiger – G. Stratenwerth – H. Sauer, *Nein zur Todesstrafe. Ein Podium von Amnesty International* 1978 (Basel 1979); F. Compagnoni, *Folter und Todesstrafe in der Überlieferung der römisch-katholischen Kirche*, in: *Concilium* 14 (1978) 657-666; M. Honecker, *Die Todesstrafe in der Sicht evangelischer Theologie*, in: *Concilium* 14 (1978) 666-672.

sein; denn allzuoft wurden Unschuldige dem Tode überliefert, und nicht selten wurde der Rachsucht gefrönt.

Angesichts gefährlicher Terroristen und anderer Mörder, die immer wieder ausbrechen und das Leben Unschuldiger gefährden, verlangen jedoch auch Besonnene eine wenn auch sehr eng umgrenzte Beibehaltung oder Wiedereinführung der Todesstrafe. Denn, so lautet das Hauptargument, das Leben der Unschuldigen verdiene den Vorzug gegenüber dem Leben gemeingefährlicher Verbrecher. Dies stimmt. Es muß alles getan werden, um die Unschuldigen zu schützen. Aber auf lange Sicht und aufs Ganze gesehen, dürfte doch eine heilende Vorsorge, Versuch der Rehabilitierung und staatlicher Verzicht auf jedes Töten, es sei denn in direkter Notwehr, dem Respekt für das Leben aller dienen. Erst wenn der Staat alles getan hat, um dem Verbrechen zu wehren, vor allem durch bessere Erziehung und durch Bemühungen jeder Art für gerechte, gesunde Lebensbedingungen, kann die Frage nach der Todesstrafe sinnvoll angegangen werden. Sonst könnte sie zu einer Flucht vor einer weitergehenden Verantwortung werden.

Zweites Kapitel

Gesundheit und Heilen

I. Sinn und Wert von Gesundheit und heilendem Tun¹

1. Christus, der Erlöser und Heiland

Eine spezifisch christliche Theologie der Gesundheit und des Heilens ist nur möglich im Blick auf Christus, den wir als unseren Heiland, unser Heil und den uns heilenden göttlichen Arzt, kennen. Heil und Gesundheit haben miteinander zu tun.

Für Christus ist das Heilen der Kranken dringlicher als eine buchstäbliche Befolgung des Sabbatgebotes. Sein heilendes Tun und seine heilenden Beziehungen sind ein wesentlicher Bestandteil seiner Frohbotschaft und seines aktiven Apostolates. Die heilende Kraft des Heilbringers Christus und die Sendung seiner Jünger, in der Welt ein aktives Zeichen der heilenden Gegenwart des Heilands zu sein, gehören zu den wesentlichen Dimensionen einer therapeutischen Theologie². Schon die ältesten Kirchenväter konnten sich nicht vorstellen, Christus, den Heiland, zu ehren, ohne ihn auch als den göttlichen Arzt zu preisen. „Einer ist der Arzt. Er ist Leib und Geist, sogar in seinem Tode wahres Leben, von der Jungfrau geboren und aus Gott geboren; für eine Zeit fähig, mit uns zu leiden, dann aber von allem Leiden befreit: unser Herr Jesus Christus.“³

Für Christus kann nichts als schlimmer gelten, als Menschen in ihren Leiden zu sehen und sich von ihnen abzuwenden, ohne ihnen Hilfe zu leisten.

Es ist eine bedenkliche Verengung der Theologie, wenn sie das heilende Tun

¹ Vgl. zu diesem Kapitel: *Th. Bovet*, Die Ganzheit der Person in der ärztlichen Praxis (Zürich 1940); *G. Sigmund*, Der kranke Mensch. Medizinische Anthropologie (Fulda 1951); *H. Weicker* – *A. Jores* u. a., Möglichkeiten und Grenzen der Medizin (München 1969); *J. Zander* (Hrsg.), Arzt und Patient. Erwartungen und Möglichkeit (Düsseldorf 1976); *G. Davanzo*, Etica sanitaria (Mailand 1976); *J. Wunderli* – *K. Weißhaupt* (Hrsg.), Medizin im Widerspruch (Olten – Freiburg i. Br. 1977); *M. H. Logan* – *E. E. Hunt* (Hrsg.), Health and Human Condition: Perspectives on Medical Anthropology (Boston 1978); *U. Eibach*, Gesundheit und Krankheit, in: Zeitschr. für Evangel. Ethik 22 (1978) 162-180; *ders.*, Gesundheit und Krankheit. Anthropologische und ethische Überlegungen zur Definition und zum Sinn von Gesundheit und Krankheit, in: Studia Moralia 15 (1977) 599-624; *P. Sporcken*, Die Sorge um den kranken Menschen. Grundlagen einer neuen medizinischen Ethik (Düsseldorf 1981).

² *E. Bieser*, Das Heil als Heilung. Aspekte einer therapeutischen Theologie, in: *J. Sudbrack* (Hrsg.), Heilkraft des Heiligen (Freiburg i. Br. 1975) 102-139; vgl. *H. Schaefer*, Heilen und Heil, in: Internationale katholische Zeitschrift *Communio* 10 (1981) 274-285.

³ *Ignatius von Antiochia*, Brief an die Epheser 7, 2.

Christi nur im Blick auf den apologetischen Zweck von Wundern betrachtet. Das heilende Tun Christi ist ein Teil seines Erlösungswerkes. Es sagt uns, daß die Dimension des Heiles über den Bereich der Seele und ihrer Unsterblichkeit nach dem Tode hinausreicht. Heil und Heilen, wie wir sie im Tun und in der Predigt Jesu erfahren, schließen vor allem gesunde und heilende zwischenmenschliche Beziehungen ein. Von Christus ging ein Strom der Liebe aus, der Vertrauen und das Gefühl des Angenommenseins weckte. Zum Kern der Botschaft Jesu gehört die sorgende und heilende Liebe zum Menschen in all seinen Dimensionen.

Eine biblisch ausgerichtete Theologie – und vor allem die Moraltheologie – ist durch und durch therapeutisch. Dazu gehört auch die Diagnose der Krankheit des Menschen, seiner Sündhaftigkeit und Entfremdung, das von einer entfremdeten Welt ausgehende Leiden, unheile, verwundende Beziehungen, wirtschaftliche, soziale und politische Verhältnisse. Sünde und Krankheit wie auch das Unheilsein der gesellschaftlichen Strukturen lassen sich nur im Kontext von Bekehrung und Heilung erhellen.

Nicht nur um der Gesundung willen, sondern auch um des globalen Verständnisses des Heiles willen gilt es, der biblischen Botschaft vom Heilen besondere Aufmerksamkeit zuzuwenden. Im heilenden Tun wird die Macht der Liebe Christi und seines Vertrauens auf den Vater spürbar. Seine dauernde Gegenwart in der Jüngergemeinde will sich auch in der Erfüllung der Sendung zum Heilen offenbaren. Ähnlich wie das Heil ist das Heilen auf den Glauben bezogen. Es ist nicht nur das Wunderbare am Ereignis, das den Glauben stärkt; es handelt sich vor allem um die einzigartige Erfahrung der Macht der Liebe Christi, die Offenbarung der liebenden Sorge des himmlischen Vaters ist⁴. Christus weckt und stärkt den Glauben durch seine Heilsbotschaft, die sich nicht von seinem tätigen heilenden Mitgefühl für die Menschen trennen läßt. Der leidende Mensch öffnet sich diesen Kräften durch den Glauben, zu dem die dankbare Anerkennung gehört, daß alles, einschließlich Heil und Heilsein, Geschenk Gottes ist.

Die Gesamtbotschaft und der Glaube der Kirche, einschließlich einer wahrhaft christlichen Theologie, sind Ausdruck der gläubigen Hinwendung zu Christus, dem Heiland, der nicht nur kam, Seelen zu retten, sondern um sein Volk vom Unheil zu erlösen, die von Sünde und Ungerechtigkeit geschlagenen Wunden zu heilen, heilere menschliche Beziehungen und Zustände zu ermöglichen. Das fortdauernde Geschehen von rettender Gerechtigkeit und Versöhnung zielt auch auf eine heilere Welt und ein erfahrbares Heilsein der Menschen und ihrer gegenseitigen Beziehungen.

Zur Verkündigung der Frohbotschaft an die heutige Welt gehört auch die Kunde von der unerhört wunderbaren Macht Christi, zu heilen. Diese Botschaft muß jedoch lebensnah sein. Wir werden Glauben finden, wenn das Hei-

⁴ G. Sigmund, Die Deutung von Wunderheilungen, in: *Arzt und Christ* 22 (1976) 87-97.

len den richtigen Stellenwert und die klare, von Christus gewollte Sinnfülle hat. Der Mensch von heute will wissen und erfahren, ob die Jünger Christi ihm in seinem Unheil, seiner Krankheit, seiner Entfremdung in einer unheilen Welt helfen können und wollen. Wird das ganze Leben der Kirche zum „Erweis von Geist und Kraft“ (1 Kor 2, 4), dann dürfen wir hoffen, daß mehr und mehr Menschen zum Glauben kommen. Diesem Anliegen muß auch die Theologie dienen⁵.

Die volle Botschaft vom heilenden Tun Christi und dem von ihm gewollten Heilsein kann auch mithelfen, die Einengung des ärztlichen Modells auf eine teure, technisch überentwickelte Gesundheitsindustrie, die Gesundheit „liefern“ soll, zu überwinden. Man wird dann eher sehen, daß es „nicht medizinische Faktoren sind, die größtenteils die Gesundheit in einer Bevölkerungsgruppe bestimmen“⁶. Es geht um grundsätzliche Fragen des Lebensstils, gesunder Arbeitsverhältnisse, gesunder Familienstrukturen, gegenseitigen Vertrauens, um ein Klima des Friedens, der Mitsorge für eine „heilere Welt“. Dann gewinnt auch medizinische Technik wieder ihren Sinn.

2. Glaube, Gebet und Heilung

Im Blick auf eine der schlimmsten Krankheiten unserer Zeit, den erstickenden Utilitarismus, muß Leuten, die Gott nur zum eigenen Gebrauch, für ihre selbstischen Zwecke anrufen, klar gesagt werden, daß in diesem Sinne Glauben und Gebet „nutzlos“ sind. Sie können jenen, die sich in einer Verbrauchergesellschaft einnisten, nicht helfen. Doch Glaube in seiner Echtheit hat eine große Heilkraft. Sie strahlt aus von gläubigen Personen und Gemeinschaften, führt zu einem heilenden Füreinander und Miteinander. Der echte Glaube vereint die Menschen zum Bau einer heileren Welt.

Wir sprechen vom christlichen Glauben, der als unverdientes Geschenk Gottes erfahren wird, der dankbar, freudig, demütig und voll Vertrauen empfangen wird, der zur Ganzhingabe an Gott und sein Reich führt. Dieser Glaube drückt sich in einem Gebetsleben aus, das nicht für fremde, selbstische Ziele verzweckt ist. Es geht uns um das Gebet des Glaubens, das Gott die Ehre gibt und den Beter immer mehr innwerden läßt, daß alles von Gott kommt, und nur dann wahrhaftig uns zu eigen wird und zu seiner Ehre gereicht, wenn wir seine Gaben miteinander teilen und unsere Verantwortung für heilere Beziehungen und eine heilere Welt gemeinsam wahrnehmen.

Die Herzmitte des Gebetes als Ausdruck lebendigen Glaubens ist Preis und Dank. Der Betende erfährt dabei immer eindringlicher, daß dieses Gebet nur lebenswahr ist, wenn er alles Gute im anderen schätzt und ihm dankbar ist für

⁵ E. Bieser, a.a.O. 139.

⁶ Deutsches Institut für ärztliche Mission (Hrsg.), *Auf der Suche nach Gesundheit* (Tübingen 1979) 15.

alles, was er ist und tut. Das echte Beten und jeder lebenswahre Glaubensakt drücken eine heilere Beziehung nicht nur zu Gott aus, sondern auch zum Nächsten, und vertiefen sie. Der unversöhnte, in sich selbst verkrampfte Mensch sieht in Gott eine Bedrohung, und das führt zu Angst, Entmutigung, Mißtrauen, die auch auf andere ausstrahlen.

Der erlöste, vom Glauben beseelte Mensch vertraut sich Gott an. Dies erleichtert ein gesundes Vertrauen in die gottgegebenen Kräfte in sich selbst und in anderen, was jedoch ein kritisches Mißtrauen nicht ausschließt. Letzteres bleibt jedoch der umfassenden Vertrauenshaltung ein- und untergeordnet. Wenn Christus Menschen begegnete, die sich ihm in Glauben und Vertrauen zuwandten, so weckte er in ihnen neue Dimensionen des Vertrauens und half ihnen, ihre inneren Kraftquellen zu entdecken und zu nutzen. Er machte sie zu Leuten mit einem erneuerten Herzen, und das heißt auch: mit heileren Beziehungen.

Auf Gottes Ehre gerichteter Glaube und die Glaubenserfahrung von der Versöhnung mit Gott machen Menschen fähig, sich selbst mit all ihren Schatten und Begrenzungen anzunehmen. Dabei bleibt das dankbare Entdecken der eigenen Möglichkeiten zum Guten das Umgreifende. Und dies wiederum ist ein Segen für die Mitmenschen in ihrem eigenen Prozeß der Lichtung der guten Anlagen. So kommt es zu einem echten Füreinander und Zueinander der Gewissen in vertrauenweckender Gegenseitigkeit. Daraus erfließen heilende Kräfte füreinander und für den gemeinsamen Einsatz für eine heilere Welt.

Dies ist genauso eine psychologische und soziale Wirklichkeit wie eine religiöse Erfahrung, die gerade in ihrer Ganzheitlichkeit auf die Transzendenz hinweist. All das wird dankbar als Gottes Gabe erfahren und hilft so den Glaubenden, sich selbst im Füreinander und in Richtung auf Gott zu übersteigen. Es ist die heilende Erfahrung der umgreifenden Wirklichkeit des Gott-mit-uns.

Dieser heilende Glaube erfährt seine größte Kraft in einer Gemeinschaft von Glaubenden, die sich im Lobpreis Gottes und in gegenseitiger Liebe zusammenfinden und in gemeinsamem Gebet und Überlegung ihre Sendung für eine heilere Welt ergründen.

Frucht solchen Glaubens und solchen Betens ist ein dankbares Gedächtnis und die Heilung verwundeter Gedächtnisse. Die heilende Kraft erweist sich vor allem gegenüber Krankheiten, die ihre Wurzel in einem kranken Gedächtnis haben, das immer wieder alte Wunden aufreißt, alle unangenehmen und verletzenden Erfahrungen auffrischt und sich in nie endenden Selbstanklagen und Klagen gegen andere ergeht. Ein Glaubens- und Gebetsleben, das seine Mitte in der Eucharistie, in einer opferbereiten Danksagung findet, wird allmählich diese lebenslangen Krankheiten heilen.

Lebenswahrer Glaube und echtes Beten schaffen vor allem die Voraussetzungen für gegenseitige Achtung und Ehrfurcht⁷. Obwohl Ehrfurcht zunächst

⁷ Vgl. G. H. Schwabe, Ehrfurcht als Lebensbedingung, in: J. Sudbrack, a.a.O. 140-176.

das innige Zueinander und den nötigen Abstand von Personen ausdrückt, so umschließt sie doch auch ein neues Verhältnis zur Schöpfungswirklichkeit, insofern die Erfahrung, daß sie die Gabe des gemeinsamen Vaters ist, zu mitverantwortlicher Umweltvorsorge aufruft. Die Umweltkrise von heute kann uns klarmachen, wie sehr wir gegen Pflanzen und Tiere, gegen Luft und Wasser, gegen all die Schönheit der geschaffenen Welt solcher Ehrfurcht bedürfen, um fähig zu werden oder zu bleiben, diese Welt zu unserer Heimat zu gestalten, in der wir gesund leben können.

3. Vom Sinn und Unsinn von Krankheit und Leiden

Die Liturgie preist Gott, daß er uns vom Tod errettet hat. Dabei wissen wir aber wohl, daß uns der physische Tod nicht erspart bleibt. Doch als Glaubende und Liebende sind wir frei vom sinnlosen Tod. Keineswegs frei sind wir von allem Leiden und aller Krankheit, doch können wir sie als erlöste und erlösende Wirklichkeit erfahren und gestalten. Und wenn unser Glaube ein ganzes, ein lebenswahres Ja zur Erlösung ist, werden viele Ursachen von Krankheit und Leiden beseitigt.

Meine eigene Erfahrung und noch mehr die vieler anderer, die sie mir vertrauensvoll mitteilten, ist tief gefühlte Dankbarkeit für das Geschenk des Glaubens gerade in schwierigen Augenblicken, eines Glaubens, der den Sinn des Leidens lichtet als Teilhabe am Geheimnis der Erlösung. Der gleiche Glaube, in seiner Geschenkhafteit erfahren, erweckt ein starkes Mitleid mit jenen, die in gleicher oder vielmehr noch härterer Weise leiden, und zwar ohne daß sie den letzten Sinn von alledem irgendwie ergreifen können.

Die Erfahrung der Krankheit enthüllt die Gebrechlichkeit der menschlichen Existenz. Der Mensch erleidet Krankheit, und bis zu einem gewissen Punkt kann man sagen, daß er seine Krankheiten selbst hervorbringt. Aber was den großen Unterschied begründet, ist dies, ob er seinem Leiden einen Sinn gibt oder Sinnfindung und Sinngebung verfehlt. In je verschiedener Weise und in verschiedenem Ausmaß hat Krankheit einen persönlichen Charakter, der auf die besonderen Lebenserfahrungen hinweist, auf die Weise, sie zu meistern, und auf die Beziehungen zu Mitwelt und Umwelt. „Kranksein ist eine Weise des Menschseins“, ein Angebot zur Besinnung und Vertiefung, ein Anruf, „in der Krankheit selbst die menschliche Gefahr und den Weg zur menschlichen Besinnung wieder wahrzunehmen“⁸.

Die Fähigkeit, Leiden und Enttäuschungen einen Sinn zu geben, hängt von der gesamten Sinnsuche und Sinngebung des Lebens ab, die hier auf einen Hö-

⁸ V. von Weizsäcker, Diesseits und jenseits der Medizin (Stuttgart 1953) 199; vgl. W. Kütemeyer, Die Krankheit in ihrer Menschlichkeit (Göttingen 1963); H. Ch. Piper, Kranksein – Erleben und Lernen (München – Mainz 1974).

hepunkt der Sinnerschließung hindrängen. Sie ist „gebunden an die Dialogfähigkeit, d. h. an die Erfahrung von Mitmenschlichkeit . . . Durch kommunikative Erfahrung wird Leiden, das doch wesentlich zum Leben gehört, ver wandelbar und damit sinnvoll.“⁹

Christlich gesehen, geht es vor allem um das Einbringen in die Leidensgeschichte Christi und die gesamt menschliche Geschichte der Freiheit und des Leidens auf dem Weg zu wahrer Freiheit. Während seiner harten Bewährungszeit der langen Haft läßt uns Dietrich Bonhoeffer an seiner Erfahrung teilnehmen: „Nicht nur die Tat, sondern auch das Leiden ist ein Weg der Freiheit. Die Befreiung liegt im Leiden darin, daß man seine Sache ganz aus den eigenen Händen geben und in die Hand Gottes legen darf. In diesem Sinn ist der Tod die Krönung menschlicher Freiheit. Ob die Tat eine Sache des Glaubens ist oder nicht, entscheidet sich darin, ob der Mensch sein Leiden als Fortsetzung seiner Tat, als eine Vollendung der Freiheit versteht. Das finde ich sehr wichtig und sehr tröstlich.“¹⁰

Krankheit kann zur Versuchung werden. Der Kranke kann sich ins Schneckenhaus der Selbstbemitleidung zurückziehen. Aber er kann umgekehrt seiner Situation offen ins Auge schauen, sie ins Licht des Glaubens stellen und das Ganze seines Lebens neu durchleuchten und so aus einer vertieften Grundentscheidung für die Freiheit auch dem Unabwendbaren Sinn und Gestalt geben. Seine Freiheit kann sich ebenso bewähren im Bemühen, das Heilbare zu heilen, wie in sinnvoller Annahme des Unheilbaren.

Das Versagen gegenüber der Sinnfrage und der Chance der Krankheit kann sündhaft sein. Daran kann aber auch weithin die Verengung der Medizin auf das rein naturwissenschaftliche Feld mitschuld sein. Darum die Mahnung eines großen Arztes: „Krankheit hat sich uns wie eine Kritik des menschlichen Lebens und Zusammenlebens aufgedrängt, und wir können nicht mehr anders, als uns mit ihr als mit einem Prüfstein menschlichen Benehmens und Verhaltens auseinanderzusetzen.“¹¹

Es muß jedoch in diesem Zusammenhang vor jedem moralistischen Urteilen gegenüber dem Kranken gewarnt werden. Es ist nicht nur Sache des Kranken, sich zu fragen, wie gut oder wie ungenügend er die affektiven und sittlichen Krisen seines Lebens gemeistert hat; auch alle, die mit ihm zusammengelebt haben, und jene, die wie der Levit und Priester im Evangelium ihm in seiner Not aus dem Wege gegangen sind, haben ernste Fragen an sich selbst zu rich-

⁹ R. Leuenberger, Probleme um das Lebensende, in: Handbuch der christlichen Ethik II, 105; vgl. H. P. Tews, Soziologie des Alterns (Heidelberg² 1974); L. Hayflick u. a., Aging and the Aged, in: Encyclopedia of Bioethics I, 48-68; Arzt und Christ 20 (1974), Heft 3/4: Probleme des Alterns (mit Bibliographie).

¹⁰ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Neue Ausgabe (München 1970) 407; vgl. A. Altenähr, D. Bonhoeffers Gedicht ‚Stationen der Freiheit‘, in: Studia Moralia 15 (1977) 283-309.

¹¹ V. von Weizsäcker, a.a.O. 104; vgl. W. von Siebenthal, Krankheit als Folge der Sünde (Hannover 1950).

ten, inwieweit sie den Lebensablauf und die Lebensbedingungen ungünstig beeinflussen. „Krankheit in der Dimension der Natur ist aber zweideutig, da die menschliche Natur das Medium ist, in dem Person und Welt Kontakt erhalten. Krankheit der menschlichen Natur kann daher nicht ohne weiteres als Folge personaler Schuld angesehen werden, da die Natur ja auch – und wie sehr! – durch die Umwelt verletztlich ist. Es gibt also Krankheiten, die der Mensch *macht* (die Krankheit der anthropologischen Medizin), und solche, die er *erleidet* (die Krankheit der Schulmedizin).“¹²

4. Was ist menschliche Gesundheit?

Die Sinndeutung menschlicher Gesundheit hängt von dem gesamten Verstehenshorizont menschlichen Daseins und menschlicher Berufung ab, aber auch vom Typ der Gesellschaft und ihrer Ideen und von dem Zweck, dem die Definition der Gesundheit dienen soll. Das Ergebnis ist jeweils ganz verschieden, je nachdem, ob die Sinnbeschreibung von einer Schau der Weisheit, Ganzheit und Heiligkeit bestimmt ist oder aber im Blick auf Erfolg in Beruf, Sport oder anderen Gebieten geschieht.

Das biblische Verständnis von Schöpfung und Erlösung erlaubt keine Verengung des Gesundheitsbegriffs. Gott hat die Menschen nicht nur für körperliche Tauglichkeit geschaffen oder für irgendeinen geringeren Zweck, als sie zu befähigen, im treuen Dienste seiner Liebe füreinander Abbild seiner eigenen Liebe und rettenden Gerechtigkeit zu sein und immer mehr zu werden. Deshalb schließt eine ganzheitliche Beschreibung menschlicher Gesundheit die leibliche, seelische, geistige und geistliche Dimension mit ein. „Neuere Ergebnisse der Humanwissenschaften sprechen für die Richtigkeit dieses Gesundheitsverständnisses, das aus der geschichtlichen Erfahrung heraus gewachsen ist, würden freilich die ausschließliche Bindung an den christlichen Glauben verneinen.“¹³

Geht es jedoch um die Bestimmung der Rechte auf Gesundheitsversorgung, so wird die Definition notwendig enger ausfallen, um Mindestgrenzen zu bestimmen. Eine Kasuistik und kirchliche Normen, die von der Sorge um Kontrolle und von einem vorherrschenden Herrschaftswissen geprägt sind, können mit einer ganzheitlichen Schau der Gesundheit nicht viel anfangen, die ja durch und durch Sache des Heilwissens und heilender Heiligkeit ist.

Die von der Weltgesundheitsorganisation gegebene Definition drückt ein Maximum aus, aber nicht einseitig aus dem Blickwinkel von angeblichen Rechten auf Gesundheitsbelieferung, sondern richtiger in Hinsicht auf die in-

¹² R. Kautzky, Die Bedeutung der Person des Menschen in der modernen medizinischen Wissenschaft, in: Arzt und Christ 10 (1964) 172.

¹³ H. D. Engelhardt in: Handbuch der christlichen Ethik II, 61.

dividuelle und solidarische Gesamtverantwortung für Gesundheit und gesunde Verhältnisse. „Gesundheit ist der Zustand vollkommenen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens und nicht nur des Fehlens von Krankheit. Der höchsterreichbare Gesundheitszustand ist eines der fundamentalsten Rechte des Menschen.“¹⁴

Die soziale Dimension der Gesundheit und Gesundheitsvorsorge kann nicht deutlich genug hervorgehoben werden. Gesundheit ist eine Ausstattung des Einzelnen und der Gruppe und entspricht weithin der Zusammenarbeit und gegenseitigen Abhängigkeit in Ernährung, Behausung, Arbeitsbedingungen, Kinderpflege, Erziehung und selbstverständlich auch der Bereitschaft der Gesellschaft, für die Behinderten Mitsorge zu übernehmen. Einem gefährlichen Mißverständnis ist vorzubeugen: Soziale Übel können nicht durch ärztliche Intervention gelöst werden. Dies ist z. B. gegen die sogenannte „soziale Indikation“ zu sagen, die – oft schon überwiegend – zur Rechtfertigung der Schwangerschaftsunterbrechung angeführt wird. Gerade die ganzheitliche Sicht von Gesundheit widerspricht einer Gesundheitsbelieferung. Sie ist ein Anruf an die individuelle und gesellschaftliche Verantwortung.

Ein ganzheitliches Gesundheitsverständnis schaut auf die größtmögliche Harmonie der leib-seelischen Kräfte, die höchstmögliche Vergeistigung des Leibes und eine entsprechende Verleiblichung des Geistes. Die spezifisch menschliche Gesundheit offenbart sich in der Selbstverwirklichung von Menschen, die jenen Grad der Freiheit erreicht haben, der ihnen erlaubt, alle leib-seelischen Energien im Dienste der umfassenden menschlichen Berufung einzusetzen.

5. Individuelle und soziale Verantwortung für die Gesundheit

Die staatlichen Ausgaben für Gesundheitsbetreuung steigen schnell an und erreichen allmählich die Grenzen des Möglichen. Der Fortschritt der Medizin und der Krankenversicherung hat dazu beigetragen, daß allzu viele meinen, die Sorge für ihre Gesundheit sei primär Sache des medizinischen Fortschritts und der staatlichen Krankenfürsorge. Sie vernachlässigen ihre eigene Verantwortung. Die Gesundheit kann von außen gefördert werden. Aber wir dürfen nicht vergessen: „Gesundheit ist ein entscheidender Aspekt (nicht Teil) unserer Existenz und darum auch ‚von innen‘ entscheidend zu fördern.“¹⁵ Unsere eigene Verantwortung für die Gesundheit geht weit hinaus über unseren Kostenbeitrag.

Dies ist eine Frage unseres Lebensstils. Wir bedürfen eines sinnvollen Le-

¹⁴ Vgl. P. Krauss, *Medizinischer Fortschritt und ärztliche Ethik* (München 1974).

¹⁵ R. Degkwitz, *Was können wir unsere Gesundheit kosten lassen?* in: *Handbuch der christlichen Ethik II*, 78; vgl. J. Meyer-Scheu – R. Kautzky (Hrsg.), *Vom Behandeln zum Heilen* (Wien – Freiburg i. Br. 1980).

bensrhythmus zwischen Arbeit und Erholung, zwischen der Freude an gesunden Speisen und dem Fasten. Wir müssen uns unterrichten lassen über die Einheit von Leib und Seele und das wundervolle Zusammenspiel. Dabei dürfen wir die geistige, transzendente Dimension nicht vergessen. Wie schon gesagt, haben Geber und Gesundheit miteinander zu tun. Man darf den Arzt nicht eines ungehörlichen Moralismus zeihen, wenn er uns offen sagt, wir sollten unseren Lebensstil ändern und mehr darauf achten, die inneren Kraftquellen zu mobilisieren.

Nicht weniger gilt es, die soziale Verantwortung aller Bürger und der entscheidenden Organe der Gesellschaft für gesunde Lebensbedingungen und Gesundheitserziehung zu betonen. Umweltvorsorge ist ein Wesensbestandteil der Sorge für die Gesundheit aller. Jedermann sollte über die Zusammenhänge zwischen Wohnungsverhältnissen, Ernährung, Reinhaltung der Luft und des Trinkwassers, Körperpflege usw. wohl unterrichtet sein. Dazu kommen auch staatliche Gesetze zum Schutz von Gesundheit und Leben, wie zum Beispiel die Erzwingung einer vernünftigen Geschwindigkeitsbegrenzung für Kraftfahrzeuge.

Zur Gesundheitserziehung gehört eine gründliche Unterweisung über die gemeinsame Verantwortung für eine gesunde Biosphäre, über den Einfluß der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Strukturen und der zwischenmenschlichen Beziehungen auf unsere Gesundheit. Hierin fällt den Kirchen eine wichtige Aufgabe zu, vor allem die einer wirksamen Motivierung. Könnten sie nicht mehr tun zur Eindämmung des Nikotin- und Alkoholkonsums?

Ebenso muß heute vor einem Zuviel an Arzneimittelgebrauch gewarnt werden, an dem auch manche Ärzte und Pfleger teilweise mitverantwortlich sein können, besonders aber die Reklame der Arzneimittelindustrie, vor allem durch verführerische Anpreisung von Psychopharmaka.

II. Die heilenden Berufe

Wir alle leiden an der Gesamtkrankheit einer ungeordneten Welt. Aber wir alle haben auch innere Kraftquellen, die dem Heil und der Gesundheit vieler zugute kommen können. Vereinigen sich diese Kraftquellen, so dürfen wir auf eine etwas heilere Welt und heilere mitmenschliche Beziehungen hoffen. Die Menschheit hat jedoch stets geglaubt, besonderer Heilberufe zu bedürfen. Seit ältesten Zeiten waren Priester vielfach auch Heiler, oder umgekehrt gewannen die Heilenden eine priesterliche Dimension. Das heilende Tun verwies den Menschen auf Gott, auf seine heilende, barmherzige Liebe und seine Macht. Der Kranke sucht den Arzt auf, um die heilenden Kräfte in sich selbst neu zu entdecken und zu mobilisieren. Beide, der Arzt, der um sein eigenes Verwun-

dersein weiß, und die inneren Kraftquellen, lenken die Aufmerksamkeit auf den, der allein die letztgültige Quelle von Gesundheit und Heilung ist¹⁶.

1. Das Ethos des Arztes

Der ärztliche Beruf war neben dem Priesterstand die erste Berufsgruppe, die ein besonderes Standesethos, eine ausgeprägte Tradition und Solidarität pflegte. Nicht grundlos genoß seit ältesten Zeiten die Ärzteschaft einen hohen sozialen Rang.

Zum Ethos der heilenden Berufe gehört vor allem die klar bekannte Überzeugung von der Heiligkeit des menschlichen Lebens, von der Verantwortung jedes Menschen für seine eigene Gesundheit und, soweit als möglich, für die Gesundheit der anderen. Obwohl sein Dienst dem Arzt und seiner Familie auch den Lebensunterhalt einbringt, so würde es dem innersten Wesen seines Berufes widersprechen, wollte er aus dem Wunsch, genügend Kunden zu haben, auf den Gedanken kommen, es sollten entsprechend viele Menschen krank sein.

Der ihm wesenseigene Wunsch, die Menschen so gesund wie möglich zu sehen und ihnen in jeder Not die bestmögliche Hilfe anzubieten, legt ihm ständige Weiterbildung als absolutes Erfordernis des ärztlichen Ethos auf. Die lange Tradition zeigt, daß gute Ärzte ganz besonders die Notwendigkeit einer breit angelegten Bildung spontan erfaßten. Ein altes griechisches Sprichwort sagt, daß der Arzt zugleich ein Philosoph, ein Liebhaber der Weisheit, ist. Dazu gehört vor allem der Geist des Ganzen, das ständige Weiterfragen nach dem Sinn des Lebens, der Gesundheit, der Krankheit und des Heilens.

Ein tüchtiger und zuverlässiger Arzt darf sich an der ihm entgegengebrachten sozialen Ehre und an dem besonderen Vertrauen der Leute freuen; denn dies gehört auch zu den heilenden Faktoren. Ebenso hat er ein Recht auf ein angemessenes materielles Entgelt, so daß er sich ganz seinem Beruf widmen kann, ohne seine Familie zu vernachlässigen. Aber es wäre um das Ethos des Arztes schlecht bestellt, wäre der materielle Ertrag das Hauptmotiv seiner Berufstätigkeit.

Unter den heutigen Bedingungen kann ein hohes ärztliches Ethos nicht durchgehalten werden ohne den Geist der Zusammenarbeit und der Wachsamkeit gegenüber ungünstigen Tendenzen. Weithin sind Ärzte Angestellte großer Organisationen mit erheblicher gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Macht, die sich gezwungen sehen, nach dem dem Wirtschaftsleben innewohnenden Prinzip von Gewinn und Kosten zu kalkulieren. Die Folge ist, daß Arzt und Patient irgendwie Objekte von Gewinnstreben werden können. Ein Heil-

¹⁶ Vgl. C. J. Groesbeck, Der Archetyp des verwundeten Arztes, in: J. Sudbrack (Hrsg.), Heilkraft des Heiligen (Freiburg i. Br. 1975) 177-208; R. Neubauer, Haus für Kranke. Eine christliche Berufsethik des Krankenhauses (Göttingen 1981).

mittel gegen diese unheile Situation ist das gemeinsame Streben des Staates, der gesamten Gesellschaft, der Ärzte und der Verwaltung der Krankenhäuser usw., daß den Armen, den Behinderten, den Erb- und Umweltgeschädigten großzügig geholfen wird, jenseits aller Gewinnrechnungen. Es geht hier nicht nur um großzügige Hilfsbereitschaft von seiten des einzelnen Arztes oder Krankenpflegers, so bedeutsam dies auch sein mag, sondern um ein kluges soziales Bemühen um jene Strukturverbesserungen, die der Gesundheit aller zugute kommen und vor allem das so notwendige Vertrauensverhältnis zwischen Arzt und Patient begünstigen.

Der wissenschaftliche und technische Fortschritt führt zu fortschreitender Spezialisierung und verlangt eine enorme technische Ausrüstung. Bei der Einlieferung ins Krankenhaus wird der Patient einem Test nach dem anderen unterworfen und wird von einem Techniker zum anderen weitergereicht. Er mag den Eindruck haben, daß die Geräte den Spezialisten in Dienst nehmen und es ihm schwer ist, darüber zu stehen und darüber hinaus den kranken Menschen zu sehen. Die neue Situation bläht den bürokratischen Apparat immer mehr auf. All das kann ein Gefühl der Entfremdung erzeugen. Darum muß dafür gesorgt werden, daß der Kranke eine feste Bezugsperson hat, an die er sich vertrauensvoll wenden kann, sei es ein Arzt oder eine Krankenschwester.

2. Der ethische Kodex¹⁷

Seit dem Altertum hat der ärztliche Berufsstand sich in einer Art von ethischem Kodex eine Standesordnung gegeben, deren Ziel es ist, einen hohen moralischen Standard zu garantieren. Der ethische Kodex ist Ausdruck der Solidarität innerhalb der Berufsgruppe und zugleich ihrer Solidarität mit dem Patienten. Die Gesellschaft und jeder einzelne Kranke sollen dadurch die Sicherheit erhalten, daß sich die Mitglieder des heilenden Berufes sittlich einwandfrei verhalten, und erfahren, wie der Ärztestand selbst dies versteht.

Durch die ethische Standesordnung und die Wachsamkeit über ihre Einhaltung übt die ärztliche Standesvereinigung eine wichtige Funktion der öffentlichen Verantwortung aus und vermeidet so auch eine unnötige Einmischung und sachfremde Gesetzgebung durch den Staat. Der Gesetzgeber soll sich an das Grundprinzip der Subsidiarität halten und sich der Gesetzgebung und der Kontrolle so weit enthalten, als die Standesgruppe selbst mit Billigung der Öffentlichkeit ihre Rolle sinnvoll erfüllt. Die moderne Gesundheitsvorsorge und -fürsorge sind jedoch heutzutage ein so weitgespanntes Feld mit vielen gesellschaftlichen und politischen Dimensionen, daß nicht alle Entscheidungen dem ärztlichen Berufsstand allein überlassen werden können. Greift der Gesetzgeber im Blick auf das Gemeinwohl ein, so sollte die Öffentlichkeit und insbe-

¹⁷ G. Roth, Die ärztlichen Eide und Gelöbnisse seit 1918, in: *Arzt und Christ* 23 (1977) 163-178; Codes of Medical Ethics, in: *Encyclopedia of Bioethics* I. 162-180.

sondere der ärztliche Berufsstand einschließlich der Pflegeberufe weitgehend beigezogen werden.

Weder die ärztliche Standesordnung noch die Gesetzgebung können alle neu auftauchenden moralischen Fragen lösen. Der sittliche Bereich ist sehr viel weiter als der der Regelungen durch einen ethischen Kodex und die Gesetzgebung. Der Vertiefung der ethischen Probleme und indirekt auch der Standesordnung und staatlichen Gesetzgebung will die medizinische Ethik (heute vielfach auch Bioethik genannt) dienen. Dazu bedarf es eines ständigen Dialogs zwischen der Berufsgruppe der Ärzte, der Humanwissenschaften, der Biologie und der Ethiker, einschließlich der Moraltheologen. Es gilt vor allem, von Angehörigen des ärztlichen Berufsstandes zu lernen, die in hervorragender Weise schöpferisch sind und Pionierarbeit leisten.

Der katholische Arzt wird die Lehre der Kirche über ethische Probleme seines Berufes nicht ignorieren oder geringschätzen. Die Aussagen des Lehramtes verlangen jedoch eine sorgfältige Hermeneutik und den Mut schöpferischer Anwendung in Konfliktsituationen, entsprechend dem ehrlichen Gewissen und der Sachkompetenz des Arztes. Das Verhältnis zwischen dem Lehramt und dem ärztlichen Berufsstand darf nicht nach dem Modell einer Einbahnstraße verstanden werden. Es ist ein gegenseitiges Geben und Nehmen, Lernen und Lehren. Wie der Arzt und Moraltheologe dankbar die Führung durch das Lehramt anerkennen, so bedürfen die Autoritätsträger ständig des Zuflusses der Sachkompetenz in diesem enorm komplizierten Gebiet. Wie in so vielen Dingen, so ist die Kirche vor allem hierin eine Pilgerkirche, in der die Tatsache legitimer Autorität allein nicht eine Befähigung ist, auf alle neuen Fragen und jede neue Problematik die Antworten parat zu haben oder in den Archiven die dafür notwendigen Prämissen zu finden. Dies wurde auf der Römischen Bischofssynode 1980 über Familienfragen von hervorragenden Kirchenmännern nachdrücklich betont¹⁸.

3. Das Verhältnis zwischen Arzt und Patient

Das Verhältnis zwischen den Vertretern der Heilberufe und ihren Patienten geht weit über einen Leistungsvertrag hinaus, es ist vielmehr ein kennzeichnendes Beispiel für die Bundesethik, auf die die Bibel uns hinweist. Es ist ein Ich-du-wir-Verhältnis, das beiderseits hohe Anforderungen stellt. Gerade hier muß sich bewähren, was in diesem Werk ausführlich über das Füreinander, Zueinander und Miteinander der Gewissen dargestellt wurde. Keiner der beiden Teile darf je sein Gewissen verraten oder den anderen dazu zu verleiten suchen. In diesem Füreinander und Miteinander haben sie die wichtigste Voraussetzung für das Suchen nach der Wahrheit und nach wahrheitsgetreuen Lösungen in der jeweils neuen Situation. Der Arzt steht dem Patienten als einer Person

¹⁸ Vgl. Frei in Christus Bd. I, 226-296: Sechstes Kapitel: Das Gewissen.

mit unverletzlicher Würde und unverzichtbaren Rechten gegenüber¹⁹. Das verlangt auch, daß er sorgfältig auf die wesentlichen Beziehungen des Patienten zu Gott, zu seinen Angehörigen und Freunden und zur Gemeinschaft achten wird.

Ihr Miteinander der Gewissen wird sich in einer gemeinsamen Verantwortung gegenüber der Gesellschaft aussprechen. Der Arzt mag bisweilen gehalten sein, das Gewissen des Patienten gegenüber seiner Familie und der Gesellschaft aufzurütteln, z. B. im Falle von ansteckenden Krankheiten oder erblicher Belastung, die die Nachkommenschaft und die Familie schwer treffen können.

Gegenseitiges Vertrauen, das für die Heilung ausschlaggebend sein kann, erfordert wahrheitsgemäße und feinfühlig Information über die Aussichten und Risiken der jeweils vorgesehenen Behandlung. Der Kranke und seine Angehörigen sollen bei wichtigen Entscheidungen, soweit wie möglich, als Partner aktiv beteiligt sein. Der urteilsfähige Mensch von heute nimmt eine paternalistische Haltung und Handlungsweise des Arztes nicht mehr an, und zwar zu Recht.

Das Vertrauensverhältnis verlangt Schweigsamkeit in allen delikaten Angelegenheiten. Das Amtsgeheimnis war immer ein Wesensbestandteil des ärztlichen Ethos. Schon der Eid des Hippokrates besagt: „Ich will Schweigen bewahren über alles, was nicht ins Gespräch anderer kommen soll.“ Auch den staatlichen Stellen gegenüber darf der Arzt Auskunft über Dinge, die er kraft des Vertrauensverhältnisses weiß, nur geben, soweit *gerechte* Gesetze es verlangen. Ist der Patient unfähig oder weigert er sich, Mitteilungen zu machen, die das allgemeine Wohl oder sichere Rechte Dritter betreffen, dann soll der Arzt entsprechend den Grundsätzen der Subsidiarität die notwendige Information weitergeben²⁰.

Jedes ungerechte Verhalten gegenüber dem Arzt, wie z. B. ungerechtfertigte gerichtliche Klagen, untergräbt das allgemeine Vertrauensverhältnis zwischen Arzt und Patient und schafft eventuell eine ungünstige Atmosphäre, die vielen Schaden kann.

III. Gesundheitspolitik und Gesundheitsversorgung

In einer typischen Verbrauchergesellschaft braucht man sich nicht zu verwundern, wenn die Konsumenten meinen, Gesundheit sei etwas, das ihnen „geliefert“ werden könne und müsse, sei es zu Lasten des Staates oder sonstwie der Gesellschaft. Sie vergessen, daß Gesundheit ein ihnen ganz persönlich anver-

¹⁹ Vgl. P. Ramsey, *The Patient as Person* (New Haven 1970).

²⁰ H. A. Davidson, *Professional Secrecy*, in: E. F. Torrey (Hrsg.), *Ethical Issues in Medicine* (Boston 1968) 193 ff.; W. J. Winslade, *Confidentiality*, in: *Encyclopedia of Bioethics* 1, 194-200.

trautes Gut ist, das sowohl persönliche Verantwortung wie entschlossene Mitverantwortung einschließt²¹.

Die Gesundheitsindustrie ist ein mächtiger Marktfaktor. Der Fortschritt in der Arzneimittelindustrie und in medizinischer Technologie zeigt ein Gefälle dahin, die Ärzte und Pflegeberufe zu Bedienten der von diesem Markt gelieferten Ausstattung zu machen. In dieser Situation müssen die Kirche und insbesondere die Moraltheologie das gegenwärtige System kritisch hinterfragen.

1. Das klassische Modell der Gesundheitsversorgung

Man vergißt allzuleicht, daß bis in die neueste Zeit der Gesundheitsdienst der Ärzte und ihres Hilfspersonals vor allem darin bestand, die Kranken zu Hause zu besuchen und der Familie für ihre Pflege Weisungen zu geben. Das nunmehr als klassisch angesehene Modell besteht jedoch darin, die Gesundheitsversorgung in immer komplizierter gestalteten großen Krankenhäusern zu konzentrieren. Ein Gutteil der Bevölkerung läßt sich dort in regelmäßigen Abständen vorsorglich untersuchen, was durchaus lobenswert ist. Aber allzu viele werden auch bei leichteren Krankheiten dort eingeliefert. Der Großteil der Sterbefälle ereignet sich dort, oft in einer Atmosphäre der Entfremdung.

Auch der kirchliche Gesundheitsdienst hat sich weithin dem neuen Modell angepaßt, unter großen finanziellen Opfern und unter Einsatz vieler großmütiger Ärzte und Krankenpfleger. Die Kirche ist, ob sie es will oder nicht, ein Teil der modernen Gesundheitsindustrie geworden.

Bei fortschreitender Technisierung und Spezialisierung erfordert dieses Modell rapid wachsende Ausgaben, und zwar so, daß man die Zeit voraussehen kann, in der diese Entwicklung an deutliche Grenzen stoßen wird. Darum zeigen sich Anzeichen einer rechtzeitigen schöpferischen Infragestellung eben dieses Modells.

2. Neue schöpferische Horizonte

In vielen Teilen der Welt sind Einzelpersonen und Vereinigungen daran, neue Wege zu suchen²². Die Rolle der heilenden Berufe kann sich aufs neue verändern und auf lange Sicht hilfreicher werden. Könnten sie sich nicht vordringlich der Aufgabe zuwenden, ungereimte und verworrene Vorstellungen über Gesundheit auszuräumen, allen zu helfen, Krankheit und Siechtum nach Möglichkeit zu vermeiden, den Sinn der Krankheit als Anruf zu verstehen und die

²¹ Vgl. C. J. McGilvray, Auftrag und Dienst der Kirche bei Krankheit und bei der Frage der Förderung der Gesundheit, in: Auf der Suche nach Gesundheit (s. Anm. 6) 9-14.

²² Vgl. R. W. McNeur, Ein Versuch, das medizinische Modell zu verändern, in: Auf der Suche nach Gesundheit (s. Anm. 6) 20-28; A. Hellegers, Präferenzen in der Gesundheitspolitik, in: Concilium 11 (1975) 699-704; H. Schaefer, Plädoyer für eine neue Medizin (München 1979).

inneren Energien für die Heilung zu wecken, gemeinsam für ein gesünderes Milieu zu sorgen und das Unheilbare im Blick auf das Gesamtwachstum der Person mit Sinn zu erfüllen?²³ Könnten nicht die Fachleute eine wachsende Zahl von Freiwilligen zur Mitarbeit für diese Aufgabe ausbilden? Es ist eine nicht unwesentliche Aufgabe der heilenden Berufe, die Medizintechnologie und pharmazeutische Industrie in ihre Grenzen zu verweisen und so zu verhüten, daß sie praktisch Ärzte und Pflegepersonal in Dienst nehmen und durch künstliche Ausweitung ihres Marktes und übermäßige Reklame zu vielen iatrogenen Krankheiten führen, d. h. zu Krankheiten, die von einem Zuviel an Eingriffen in die Natur entstehen und eigene innere Ressourcen vergessen lassen. Vergiftungen durch Übermedikation müssen unbedingt vermieden werden.

Eine Untersuchung hat z. B. festgestellt, daß in Großbritannien 43 % der Gesundheitskosten für Medikamente ausgegeben werden und daß die pharmazeutische Industrie ihrerseits eine unproportioniert hohe Summe für die Werbung ausgibt²⁴. Das dürfte in anderen westlichen Ländern nicht viel anders sein. Nicht ganz zu Unrecht hat Ivan Illich von der Nemeses der Medizin und von der verordneten Krankheit gesprochen²⁵.

Ein Wandel ist vor allem überfällig in der Ausbildung von Ärzten, Hilfsärzten und Krankenpflegepersonal, wobei eine vordringliche Aufgabe darin besteht, von einer ganzheitlichen Sicht der menschlichen Person, der Gesundheit, Krankheit und Therapie auszugehen. Diesbezüglich zeigen sich verheißungsvolle Anfänge. Es sei hier nur verwiesen auf die „Gesellschaft für Gesundheit und menschliche Werte“ und ihre Veröffentlichungen. Sie hat im angelsächsischen Raum viel dazu beigetragen, um in medizinischen Fakultäten Programme über Bioethik und medizinische Anthropologie einzuführen²⁶.

Zunächst bedrängt uns jedoch die Frage, was in dieser Hinsicht die Rolle der Kirchen, insbesondere der Missionskirchen sein sollte. Das Umdenken muß sich zuallererst bei jenen Moralisten durchsetzen, die vor lauter Sorge um Kontrolle der sittlichen Normen sich praktisch gegen eine ganzheitliche Sicht sträuben und sich immer noch auf die Analyse von Teilakten beschränken und den Begriff der Therapie, vor allem wenn die Rede das sexualethische Gebiet berührt, auf Therapie der Organe begrenzen wollen, anstatt sich auf das Wohlbefinden und Heilsein der Person, und zwar auch in ihren wesentlichen Bezügen, tiefer zu besinnen.

Es muß möglich sein, schöpferische Wege zu beschreiten und sie überzeugend anziehend zu machen. Es ist leicht aufzuweisen, daß die bedeutsamsten

²³ J. C. McGilvray, Ungereimte und verworrene Vorstellungen über Gesundheit, in: Auf der Suche nach Gesundheit (s. Anm. 6) 19.

²⁴ Vgl. T. Heller, Restructuring the Health Service (London 1978).

²⁵ Vgl. I. Illich, Die Nemeses der Medizin. Von den Grenzen des Gesundheitswesens (Reinbek 1977); H. von Nußbaum, Die verordnete Krankheit (Frankfurt a. M. 1977).

²⁶ Auf der Suche nach Gesundheit (s. Anm. 6), 24.

Verbesserungen der Gesundheit von einem besseren Verstehen jener Faktoren kamen, die Krankheit begünstigen. Nichts ist so wichtig wie unser Lebensstil und die gemeinsame Verantwortung für unsere Umwelt. Es gilt, die vorbeugende Medizin in ihrem ganzen Umfang zu vertiefen und das entsprechende Wissen und Können in allen Teilen der Bevölkerung, vor allem auch der Entwicklungsländer, zu verbreiten²⁷.

Kirchliche Einrichtungen, die ohnehin durch die ganze Entwicklung gezwungen sind, immer mehr Krankenhäuser aufzugeben, könnten ihre Energien mehr auf Gesundheitserziehung und Weckung der Gewissen der Einzelnen und der Gemeinschaft konzentrieren.

3. Gesundheitspolitik²⁸

Das Problem einer konstruktiveren Gesundheitspolitik einschließlich einer wirksameren Gesundheitserziehung ist riesengroß. Nicht nur die heilenden Berufe und die Kirche, sondern auch alle Bürger sollten gemeinsam nach besseren Lösungen suchen, auch um die Aufgabe von Regierungen und Gesetzgebern zu erleichtern und zu erleuchten. Was die Weltgesundheitsorganisationen und Regierungen auf dem Gebiet der vorbeugenden Medizin getan haben, verdient volle Anerkennung. Andererseits ist es erschreckend, zu sehen, wie ein Großteil der Bevölkerung durch Nikotin- und Alkoholmißbrauch und Drogenabhängigkeit Raubbau an der Gesundheit treibt.

Auf der einen Seite steht immer deutlicher das schwerwiegende Problem der Überfütterung des Körpers, während auf der anderen Seite Hunderte von Millionen von Menschen wegen Nahrungsmangels schwere Gesundheitsschäden erleiden.

Mein Vorschlag geht nicht darauf hinaus, daß weniger für die Gesundheit ausgegeben werden soll, sondern daß die Ausgaben sinnvoller gesteuert werden. Zweifellos kann und muß noch sehr viel mehr getan werden für eine allgemeine Gesundheitserziehung, für eine gesündere Umwelt, gesündere Wohnverhältnisse, für rechtzeitige und wirksame Hilfe für Behinderte und Schwachbegabte.

Hier ist daran zu denken, gesundheitsschädliche Faktoren (schadstoffhaltige Genußmittel, Lärmbelästigung, Verschmutzung der Luft und des Wassers usw.) auch durch höhere Steuerlasten mehr und mehr auszuschalten. So könnte z. B. eine höhere Besteuerung von nikotinhaltigen Rauchwaren und hochprozentigen alkoholischen Getränken die nötigen Mittel zur Heilung der verschiedenen Suchterkrankungen beschaffen.

²⁷ Ebd. 13.

²⁸ Vgl. R. M. Veatch – R. Branson, *Ethics and Health Policy* (Cambridge/Mass. 1976); Health Care, Health Policy, in: *Encyclopedia of Bioethics II*, 610-654; S. Häußler, *Gesundheitspolitik. Reform durch Zwang oder Einsicht* (Köln 1977).

IV. Pathologie und Psychotherapie

1. Psychosomatische Krankheit

In der Medizin herrscht heute weitgehend Einigkeit darüber, daß ein Krankheitsbegriff, der sich lediglich an der Pathologie einzelner Organe orientiert, zur Erklärung des komplexen Phänomens „Krankheit“ nicht ausreicht. Die anthropologische Schule der Medizin, die Psychoanalyse und andere Richtungen der Psychotherapie haben wesentlich zu einem neuen Verständnis von Krankheit bzw. Gesundheit beigetragen²⁹, in dem „Leibliches“ und „Seelisches“ nicht als zwei streng voneinander getrennte Bereiche angesehen werden, sondern somatische, psychische und psychosoziale Faktoren bei der Prävention, Diagnose und Therapie gleichermaßen (wenn auch mit im Einzelfall unterschiedlicher Gewichtung) Berücksichtigung finden. Letztlich geht es hierbei um die Überwindung des traditionellen abendländischen Leib-Seele-Dualismus und den Versuch, den Menschen wieder als Ganzheit zu begreifen. Dieser Entwicklung innerhalb der Medizin sollte nicht zuletzt die Theologie Beachtung schenken. Im medizinischen Bereich kommt in diesem Zusammenhang dem Begriff „Psychosomatik“ eine besondere Bedeutung zu. Er beinhaltet zunächst die jedem erfahrenen Arzt bekannte Tatsache, daß körperliche Krankheiten auch mehr oder weniger intensive psychische Reaktionen auslösen, wie umgekehrt seelische Belastungen und Störungen zu körperlichen Begleiterscheinungen führen. Die psychosomatische Medizin bemüht sich deshalb um die Erforschung des komplexen Wechselwirkungsverhältnisses von organischen und psychischen Reaktionen, um die Entwicklung von Modellvorstellungen des psychophysischen Zusammenspiels, die den hierbei zugrunde liegenden, im einzelnen sehr komplexen Zusammenhängen eher gerecht werden. Dabei darf der Einfluß der jeweiligen Kultur sowohl auf Ursprung und Verlauf der Krankheit wie auch auf die Formen der Diagnose und Behandlung nicht übersehen werden³⁰.

Da das Ineinander von körperlichem und seelischem Bereich wie angedeutet für alle Krankheiten gilt, wird unter psychosomatischer Störung in einer engen Definition eine Gruppe von Krankheiten verstanden, deren Entstehung entscheidend durch einen seelischen Konflikt bedingt oder zumindest mitbedingt ist. Hierzu zählen z. B. Magen- und Darmgeschwüre, bestimmte Formen von Asthma sowie von Herz- und Kreislauferkrankungen, bestimmte Hautkrankheiten, Störungen des Eßverhaltens (Fettsucht, Magersucht), rheumatische Gelenkentzündungen u. a.

Zu den grundlegenden Fähigkeiten des praktischen Arztes gehört es des-

²⁹ Vgl. K. Seybold – U. Müller, *Krankheit und Heilung* (Stuttgart 1978).

³⁰ Vgl. D. Landy (Hrsg.), *Culture, Disease and Healing. Studies in Medical Anthropology* (New York 1977).

halb, in der Krankheitsdiagnose körperliche, psychische und psychosoziale Aspekte zu berücksichtigen und den Patienten gegebenenfalls an einen kompetenten Psychotherapeuten zu verweisen, sofern sich bei negativem organischem Befund der Verdacht auf eine psychische Verursachung von Beschwerden ergibt. Umgekehrt sollte vor jeder psychotherapeutischen Behandlung psychosomatischer Störungen eine eingehende medizinische Abklärung erfolgt sein. Aber auch Eheberater, Seelsorger, Sozialarbeiter und andere Angehörige pastoraler oder helfender Berufe sollten um die oben genannten Zusammenhänge wissen, damit sie nicht der Versuchung erliegen, zu moralisieren oder lediglich Teilaspekte eines Leidens wahrzunehmen, wo umfassende medizinische, psychotherapeutische oder sozialtherapeutische Hilfe in der einen oder anderen Form angezeigt wäre³¹.

2. Neurose³²

Die Entdeckung der Neurose, die Entwicklung der verschiedenen Formen für deren Therapie sowie die Anerkennung neurotischer Störungen als „Krankheit“ haben den Begriff von Gesundheit und Heilung revolutioniert. „Dies ist das Wesen der Neurose: die brachliegenden Kräfte des Menschen, die durch widerwärtige Umweltbedingungen (vergangene oder gegenwärtige) und durch seine eigenen inneren Konflikte blockiert sind, wenden sich nach innen und verursachen ungesunde Äußerungen.“³³

Eine Neurose ist Ausdruck der Unfähigkeit, seelische Konflikte adäquat, d. h. in einer der äußeren und der inneren Realität angemessenen Weise zu bewältigen. Traumatische Erfahrungen, pathogene Einflüsse, meist zurückreichend bis in die Phase der frühen Kindheit, werden oft über viele Jahre hindurch verdrängt, um dann durch die unterschiedlichsten auslösenden Einflüsse (Schicksalsbelastungen, Streßsituationen usw.) erneut mobilisiert zu werden. Die Symptome, in denen sich eine Neurose äußert, können vielfältiger Art sein: Depressionen, Zwangssymptome, neurotische Ängste, hysterische Verhaltensweisen, Störungen im sozialen und emotionalen Bereich, sexuelle Schwierigkeiten usw.

Der Mensch ist von innen her auf Heilsein, Integrität und Gesundheit angelegt. Die Neurose als Äußerungsform unbewältigter seelischer Konflikte ist ein Anzeichen dafür, daß diese Anlage noch nicht ganz zum Schweigen gebracht ist, sich aber einstweilen nur in „Notrufen“ äußern kann³⁴. Deshalb ist auch in der Frage der persönlichen Schuld des Neurotikers Vorsicht geboten.

³¹ Vgl. E. Nase – J. Schafenberg, Psychoanalyse und Religion (Darmstadt 1977); H. Burckhardt, Der unverstandene Mensch. Psychologie oder Heilslehre? (Freiburg i. Br. 1977).

³² Vgl. A. J. Koemada, Überfordertes Dasein. Entstehung und Erscheinungsbild von Neurosen (Freiburg i. Br. 1977).

³³ R. May, Man's Search for Meaning (New York 1953) 95.

³⁴ Vgl. V. von Weizsäcker, Diesseits und Jenseits der Medizin (Stuttgart 1953) 65.

Es kann davon ausgegangen werden, daß zumindest bei vielen Formen der Neurose (z. B. der Zwangneurose) Entscheidungsfähigkeit und innere Freiheit stark eingeschränkt sind. Auch vor verächtlichen oder abwertenden Reaktionen Neurotikern gegenüber muß gewarnt werden. „Es besteht weniger Grund, sich über die große Anzahl von neurotischen Menschen zu wundern, als darüber, daß so viele Menschen trotz der vielen ungünstigen Einflüsse, denen sie ausgesetzt sind, relativ gesund sind.“³⁵

Hier scheint auch der Hinweis wichtig, daß es bei jedem Menschen unter bestimmten Bedingungen (Regression) zu vorübergehenden neurotischen Reaktionen oder Verhaltensweisen kommen kann. Dies ist zu unterscheiden von der Neurose als schwerwiegender seelischer Krankheit.

3. Schulen und Richtungen der Psychotherapie³⁶

In der Psychotherapie haben sich im Hinblick auf die Behandlung von neurotischen Störungen und Fehlentwicklungen verschiedene therapeutische Schulen herausgebildet, die jeweils andere und zum Teil sehr unterschiedliche Methoden der Therapie anwenden.

a) Psychoanalyse

Die Psychoanalyse wurde von Sigmund Freud entwickelt. Nach Freud liegt die Ursache von neurotischen Störungen in nichtbewältigten frühkindlichen Erfahrungen. Um die damit verbundenen, dem Bewußtsein meist nicht mehr zugänglichen, aber im Unbewußten weiterhin wirksamen Konflikte aufzuarbeiten, wird der Patient aufgefordert, alle Einfälle, Phantasien, Vorstellungen zu den von ihm vorgebrachten Problemen spontan zu äußern. Aus dieser „freien Assoziation“ gewinnt der Therapeut Ansatzpunkte für verschiedene Formen der psychoanalytischen Intervention (Deutung, Interpretation, Konfrontation, Klärung usw.).

Mit der Wiederbelebung alter Konflikte versucht der Patient in der Regel, meist unbewußt, auch innerhalb der Beziehung zum Therapeuten infantile Beziehungsmuster zu reaktivieren. Es kommt zur sogenannten Übertragung: der Patient erlebt dem Therapeuten gegenüber Gefühle, die ursprünglich einer wichtigen Bezugsperson der Vergangenheit galten. Dies bietet die Chance zu einem intensiven Nacherleben und Durcharbeiten traumatischer Erlebnis-inhalte und zu neuen korrigierenden emotionalen Erfahrungen³⁷.

³⁵ E. Fromm, Man for Himself (Greenwich 1969) VIII.

³⁶ Gute Zusammenfassung bei G. B. Blaine jr., Schools of Psychotherapy, in: Psychiatry and Pastoral Counseling (Collegeville 1969) 323-330.

³⁷ C. G. Jung verweist vor allem auf das fruchtbare, aber auch nicht ungefährliche Spannungsverhältnis zwischen dem „verwundeten Heiler“ und dem Patienten. Vgl. besonders C. G. Jung, Gesammelte Werke, Bd. 8: Die Dynamik des Unbewußten (Freiburg i. Br. 1977), Bd. 16: Praxis der Psychotherapie (Freiburg i. Br. 1976).

Die hier nur knapp beschriebene klassische Form der psychoanalytischen Behandlungsmethode wurde schon zu Lebzeiten Freuds nicht unwesentlich modifiziert.

Zunächst entwickelten vor allem die Freud-Schüler C. G. Jung und A. Adler eigene therapeutische Schulen, die als „analytische Psychologie“ (Jung) und „individualpsychologische Therapie“ (Adler) bis heute praktiziert werden.

Aber auch innerhalb der mehr oder weniger stark an Freud orientierten psychoanalytischen Schulrichtungen wurden entsprechend der gewandelten Krankheitsbilder und der sozialen und gesellschaftlichen Erfordernisse neue Verfahren entwickelt³⁸. Zu nennen sind hier insbesondere die psychoanalytisch orientierte Kurztherapie, die in zeitlicher und inhaltlicher Begrenzung auf die Therapie eines umrissenen Konflikt- und Problembereichs abzielt sowie die psychoanalytische Gruppentherapie (s. u.).

b) Logotherapie

Für den Wiener Psychiater und Begründer der Logotherapie V. Frankl ist das Streben nach Sinn eine zentrale grundlegende Motivation des Menschen³⁹. Wird dieser „Wille zum Sinn“ frustriert, kommt es zur Ausbildung eines „existentiellen Vakuums“, d. h. zu einem grundlegenden Sinnlosigkeitsgefühl und schließlich zu einer noogenen Neurose, in der der vom Patienten bewußt oder unbewußt erlebte Sinnverlust den Stellenwert einer Krankheit einnimmt. Deshalb muß der Mensch als Ganzheit, d. h. auch in seiner geistigen Dimension, in seinem „Logos“, in der psychotherapeutischen Behandlung angesprochen werden. Die Logotherapie versteht sich hierbei nicht als Methode, die selbst Sinnerfüllung vermittelt, sondern versucht, dem Patienten zu helfen, seinen je individuellen Lebenssinn zu finden und seine persönliche Lebenspraxis daraufhin zu verändern. Die Therapie glückt, wenn ein tieferes Begreifen des Sinnes und der Bedeutsamkeit der Liebe gelingt. Auch aus diesem Grund betont Frankl, daß der Therapeut nicht versuchen darf, seine eigene Weltanschauung, seine eigenen religiösen und moralischen Überzeugungen dem Patienten aufzuzutroyieren. Seine Unterstützung besteht vielmehr darin, ihm zu helfen, seine eigenen inneren Kraftquellen zu entdecken⁴⁰ und dabei die Freiheit zurückzugewinnen, ehrlich und mutig nach dem letzten Sinn seines Lebens zu suchen. Der Therapeut kann bestenfalls, wie Allport es ausdrückt, „dem Patienten

³⁸ Über die Fortentwicklung und Modifizierung der Einsichten Sigmund Freuds vgl. A. Freud, *Das Ich und die Abwehrmechanismen* (München 1977); K. Horney, *Neue Wege in der Psychoanalyse* (München 1977).

³⁹ Grundlegend ist vor allem das Werk: V. Frankl, *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und der Existenzialanalyse* (Wien 1979).

⁴⁰ Diese inneren Kraftquellen können als Verweis auf das Wirken Gottes im Menschen angesehen werden. Vgl. V. Frankl, *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion* (München 1976).

beistehen, zu einem Wertsystem und zu einer Sicht durchzufinden, die ihn befähigen, mit den Störungen fertig zu werden“⁴¹.

Frankl und seine Schule haben insbesondere in den USA beträchtliche Aufmerksamkeit und Verbreitung gefunden.

c) Gesprächstherapie

Die klientenzentrierte Gesprächstherapie, auch nondirektive Therapie genannt, wurde von dem Amerikaner C. Rogers begründet. Eines der wesentlichen Charakteristika dieser Methode liegt nach Rogers in dem nicht-lenkenden (nondirektiven) Verhalten des Therapeuten. Dieser vermeidet das Erteilen von Ratschlägen, Anweisungen, Belehrungen, er enthält sich auch jeder Kritik, von moralischen Wertung oder gar Verurteilung, sondern versucht vielmehr, durch Förderung einer angstfreien Gesprächsatmosphäre die in jedem Menschen vorhandenen positiven Kräfte zu entfalten und den Patienten zu einer eigenständigen Lösung seiner Konflikte und Probleme zu befähigen. Rogers schreibt: „Das Entscheidende ist die Haltung des Beraters angesichts des inneren Wertes und der Bedeutsamkeit des Einzelnen . . . Sind wir uns bewußt, daß jeder Mensch Wert und Bedeutung in sich selbst hat? Haben wir Respekt vor seiner Fähigkeit und seinem Recht, sein Leben in seine eigenen Hände zu nehmen? Oder vermeinen wir im Grunde, daß es für ihn besser wäre, wir würden es in die Hand nehmen? Wie weit verspüren wir das Bedürfnis oder Verlangen, über andere zu herrschen?“⁴²

Die Wirkung der Gesprächstherapie ist hierbei – wie viele Untersuchungen bestätigen – insbesondere von folgenden Variablen im Verhalten des Therapeuten abhängig:

– Positive Wertschätzung und emotionale Wärme: Der Therapeut bringt dem Patienten Achtung, Zuwendung und menschliche Wärme entgegen, ohne dies von Bedingungen und Gegenleistungen abhängig zu machen⁴³. Der Patient fühlt sich dadurch akzeptiert und wird ermutigt, auch belastende und angstbehaftete Vorstellungen, Erfahrungen und Erlebnisse anzusprechen, ohne befürchten zu müssen, dann auf Ablehnung zu stoßen.

– Verbalisierung emotionaler Erlebnisinhalte: Der Therapeut versucht, die in den Äußerungen des Patienten enthaltenen Empfindungen und Gefühlsinhalte einführend nachzuvollziehen und sie dem Patienten in verständlicher Form mitzuteilen. Der Patient wird dadurch zu einer verstärkten Auseinandersetzung mit seinem eigenen inneren Erleben und Empfinden angeregt, was wiederum eine wesentliche Vorbedingung für konstruktive Veränderungen im innerpsychischen und zwischenmenschlichen Bereich ist. Voraussetzung ist da-

⁴¹ W. G. Allport, *Personality and Encounter* (Boston 1960) 173.

⁴² C. R. Rogers, *Client-Centered Therapy. Its Current Practice and Theory* (London 1973) 20; vgl. ders., *Entwicklung der Persönlichkeit* (Stuttgart 1976); ders., *Die Kraft des Guten. Ein Appell zur Selbstverwirklichung* (München 1978).

⁴³ Vgl. B. G. Blaine, a.a.O. 328.

bei, daß der „verwundete Heiler“ selbst mit seinem Patienten „auf dem Wege ist“⁴⁴.

– Echtheit und Selbstkongruenz: Der Therapeut bemüht sich, in jeder Situation „er selbst“ zu sein, d. h. darauf zu achten, daß sein äußeres Verhalten mit seinem inneren Empfinden übereinstimmt⁴⁵. Diese Aufrichtigkeit kann auch dem Patienten in einer Art Modell-Lernen dazu verhelfen, sich selbst und anderen gegenüber offener und ehrlicher und damit freier gegenüberzutreten.

– Der Therapeut wie der Seelsorger wird sich vor jedem „gnadenlosen“ Imperativ hüten. Aber mit dem Vertrauen auf die verborgenen inneren Kraftquellen, die auf Gottes Gnädigkeit hinweisen, wird er auch auf heilende Weise kundtun, daß es „ohne den Imperativ der Gesinnung keine Reifung der Person gibt“. C. F. von Weizsäcker weist auf beides hin, wenn er schreibt: „Die Erfahrung, die in der Kirchensprache Buße heißt, könnte uns ebenso wie die Erfahrung der Psychoanalyse belehren, daß Heilung gerade dann nicht möglich ist, wenn wir unsere psychischen Zwänge als unser Wesen gelten lassen, sondern wenn wir uns von ihnen als Zwängen unterscheiden und die Schuld als unsere eigene anerkennen.“⁴⁶

Die Theorie und Anwendung der Gesprächspsychotherapie hat in Abwandlung der hier beschriebenen „klassischen Form“ in den letzten Jahren weitere Modifikationen erfahren. In der Praxis hat sich ein wesentlicher Anwendungsbereich nicht zuletzt innerhalb der Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie ergeben, wo Methoden der Gesprächspsychotherapie insbesondere in der pastoralen Beratung und klinischen Seelsorge-Ausbildung Eingang gefunden haben.

d) Verhaltenstherapie⁴⁷

Die Verhaltenstherapie basiert auf den Ergebnissen der experimentellen Lernpsychologie, die in dem Vorgang des sogenannten klassischen Konditionierens (Pawlow⁴⁸) bzw. des operanten Konditionierens (Skinner⁴⁹ u. a.)

⁴⁴ Vgl. C. J. Groesbeck, Der Archetyp des verwundeten Arztes, in: J. Sudbrack (Hrsg.), Die Heilkraft des Heiligen (Freiburg i. Br. 1975) 192-196.

⁴⁵ C. R. Rogers, Client-Centered Therapy, 30.

⁴⁶ C. F. von Weizsäcker, Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie (München 1978) 592.

⁴⁷ Über die Gefahren einer Verhaltenstherapie, die auf eine die Freiheit ignorierende „Verhaltensmodifikation“ zielt, vgl. B. Häring, Ethik der Manipulation, 143-170; R. M. Restak, The Brain. The Last Frontier (Garden City 1979); M. E. Lloyd, Behavioral Therapy, in: Encyclopedia of Bioethics 1, 85-93 101-107.

⁴⁸ I. P. Pawlow, Sämtliche Werke. 7 Bände (hrsg. von Pickenhain) (Osnabrück 1953-1954).

⁴⁹ Die Anwendung der vielen wertvollen Einzelforschungen von B. F. Skinner stellt ernste Probleme, da Skinner Grundwerte wie Freiheit und Würde jedes Menschen als illusorisch ansieht und die Menschheit von dieser Illusion „befreien“ möchte. Dies wird besonders deutlich aus seinen zwei Werken, in denen er die philosophischen Grundlagen seiner Arbeiten offen darlegt: Beyond Freedom and Dignity (New York 1971); ders., About Behaviorism (New York 1974).

grundlegende Mechanismen der Verhaltensänderung bei Mensch und Tier erforscht hat. Demnach wird z. B. ein Verhalten, je nachdem, ob es durch positive oder negative Konsequenzen „belohnt“ bzw. „bestraft“ wird, häufiger bzw. seltener auftreten. Entsprechend solcher im einzelnen sehr komplexer lernpsychologischer Gesetzmäßigkeiten sind auch neurotische Fehlentwicklungen in der Sicht der Verhaltenstherapie Ergebnis von Lernprozessen und können demzufolge auch wieder verlernt, d. h. korrigiert werden. Die verhaltenstherapeutische Behandlung beginnt deshalb mit einer genauen Verhaltensanalyse, in der die eine neurotische Störung begünstigenden und stabilisierenden Reizfaktoren aus der Umwelt des Patienten herausgearbeitet werden. Nach einem detaillierten und meist in verschiedene Schritte gegliederten Behandlungsplan werden dann diese pathogenen Reize so verändert, daß ein neuer Lernprozeß in Gang kommen kann. Ziel ist hierbei der Abbau unerwünschter Verhaltensweisen (durch sogenannte systematische Desensibilisierung, Aversionstherapie u. a.) oder das Erlernen neuer erwünschter Verhaltensmuster (z. B. durch operantes Konditionieren, Lernen am Modell u. a.).

Die Verhaltenstherapie wird heute bei einer Vielzahl von neurotischen Störungen angewandt, etwa bei Phobien, Zwangsneurosen, Alkohol- und Nikotinabusus, Depression, bei Krankheiten, bei denen das reale Verhalten des Patienten ein wesentlicher Bedingungsfaktor darstellt wie bei Fett- und Magersucht, sowie in der Kinder- und Jugendlichenpsychotherapie.

Eine abschließende Stellungnahme zur Verhaltenstherapie scheint derzeit schwierig, da es sich um ein weites Feld zum Teil sehr unterschiedlicher Methoden mit jeweils divergierendem theoretischem Hintergrund handelt, die sich außerdem in ständiger Weiterentwicklung befinden. Ein Großteil der früher gegen die klassische Verhaltenstherapie erhobenen Einwände entfällt, da sie sich in methodischer und theoretischer Hinsicht inzwischen aus einem allzu starren Reiz-Reaktions-Denken behavioristischer Prägung gelöst hat und zunehmend Elemente der Sozialpsychologie und der Persönlichkeitspsychologie (z. B. kognitiver Aspekte) zu integrieren versucht.

e) Gruppen- und Familientherapie

Abschließend soll noch darauf hingewiesen werden, daß die meisten der hier erwähnten psychotherapeutischen Methoden nicht nur im Rahmen einer Einzelbehandlung zur Anwendung kommen, sondern auch in Form von Gruppentherapie. In einer Therapie-Gruppe befinden sich meist 6 bis 12 Patienten. Therapiewirksame Faktoren sind nicht nur die von den Gruppenmitgliedern eingebrachten Konflikte und Probleme, die in der Gruppe bearbeitet werden, sondern auch die jeweils aktuelle Gruppendynamik (verschiedene Mechanismen des Gruppenprozesses wie Rollenverteilung, Reaktion der Gruppenmitglieder aufeinander, Rückmeldung über bestimmte Verhaltensweisen usw.). Über die spezielle Indikation zur Einzel- oder Gruppenpsychotherapie muß der Psychotherapeut entscheiden.

Bei der Familientherapie, die in den letzten Jahren mehr und mehr an Bedeutung gewinnt, ist nicht die Einzelperson, sondern die gesamte Familie als Beziehungssystem und Stabilisator der Neurose einzelner Ziel der therapeutischen Bemühungen. Häufig handelt es sich um Konflikte, die sich aus dem Zusammenleben mehrerer Generationen (z. B. Eltern und Kinder) ergeben und bei denen wenig Aussicht auf Veränderung besteht, wenn nur ein Teil des gestörten familiären Kommunikationssystems behandelt wird.

Auch in der Familientherapie ist die derzeitige Situation durch eine Vielzahl divergierender methodischer und theoretischer Richtungen bzw. Schulen charakterisiert. Es ist wie bei der Gruppentherapie Sache des Arztes bzw. Psychotherapeuten, zu entscheiden, wann die Familientherapie einer anderen Therapieform vorzuziehen ist.

4. Freiheit und Manipulation in der Psychotherapie

Die Frage, inwieweit die Psychotherapie manipulierend wirkt, darf im vorliegenden Zusammenhang nicht ausgeklammert werden. Nicht selten kommt es vor, daß der Psychotherapeut vorgibt, jedem Wertsystem gegenüber vorurteilslos zu sein und eine „wertfreie“ Haltung einzunehmen, während seine Zielvorstellungen von Gesundheit und seine Methoden eben doch eine Weltanschauung voraussetzen. Seine Auffassung von Gesundheit, Krankheit, Heilung und Sinn des Lebens fließen zwangsläufig in die Therapie ein. Es gibt keine wertneutrale Psychotherapie. Hebt der Therapeut nicht dies alles in sein Bewußtsein und das seines Patienten, so ist zu fürchten, daß er selbst unter dem Einfluß einer bedenklichen „Verdrängung“ tätig ist, indem er sich und seinem Patienten ein klares Bewußtsein seiner Welt- und Wertsicht und seiner Zielvorstellungen vorenthält.

Vor allem die Übertragungsprozesse, die in einem langwierigen Therapievorgang an sich heilend wirken, können zu einer gefährlichen Manipulation des Patienten führen, insbesondere wenn es von seiten des Therapeuten zu einer unkontrollierten Gegenübertragung kommt. Die Macht, das psychische Leben eines Menschen verändern zu können, kann zu einer großen Versuchung werden, den Patienten nicht in die Freiheit und Eigenständigkeit zu entlassen. Das Kriterium für den rechten Gebrauch der Übertragung ist die Hilfe, die sie dem Patienten gewährt, „seine Freiheit von der Verfestigung von kindlichen Abhängigkeitsformen und verkehrten Verhaltensweisen gegenüber dem Analytiker als Vaterfigur zu finden . . . Offenbar dienen viele Praktiken diesem Ziel nicht, d. h., sie befreien den Menschen nicht von seiner unmündigen Abhängigkeit gegenüber einem alles gebenden oder verweigernden Elternteil.“⁵⁰

Eine andere Gefahr bei einigen Modellen der Psychotherapie ist, daß sie

⁵⁰ L. H. Beecher in: C. A. Frazier (Hrsg.), *Faith Healing* (New York 1973) 59.

bewußt oder unbewußt um eine individualistisch mißverstandene Selbsterfüllung kreisen. Gute humanistische Psychologie hat deutlich aufgewiesen, daß viele Neurosen ihre tiefsten Wurzeln in einer individualistischen, verklemmenden Beschäftigung mit dem selbstischen Selbst haben. Heilung ist nur möglich, wenn Therapeut und Patient klar erfassen, daß sich personale Selbstverwirklichung nur in Selbsttranszendenz, im Offensein für die anderen und das Wohl aller ereignet.

Die hier erwähnten Vorbehalte beziehen sich weniger auf bestimmte psychotherapeutische Schulen, sondern können dann relevant werden, wenn der Therapeut nicht ausreichend zwischen eigenen Reaktionen, Auffassungen und Werthaltungen, eigenen latenten Wünschen und Ängsten und dem Patienten und seinen Konflikten zu trennen vermag. Die meisten psychotherapeutischen Schulen verlangen deshalb in der psychotherapeutischen Ausbildung neben theoretischen Kenntnissen eine ausführliche persönliche Selbsterfahrung, d. h. eine Bearbeitung der konflikthafter Anteile in der Person des Therapeuten, sowie die Behandlung mehrerer Patienten unter Supervision, d. h. unter der Kontrolle, eines erfahrenen Kollegen. Wer immer Menschen in Problemsituationen an eine psychotherapeutische Praxis oder Institution verweist, sollte sich deshalb informieren, nach welcher Methode der in Frage kommende Psychotherapeut arbeitet und bei welcher Institution oder anerkannten Fachgesellschaft er seine psychotherapeutische oder psychologische Ausbildung abgeschlossen hat. Da bei aller Unterschiedlichkeit im methodischen Vorgehen der einzelnen therapeutischen Schulen die Therapeut-Patient-Beziehung vermutlich einen der wichtigsten therapiebeeinflussenden Faktoren darstellt, kommt letztlich doch der Person des Therapeuten die entscheidende Bedeutung zu. Ärzte, Seelsorger, Sozialarbeiter u. a., die häufig die Empfehlung zu einer psychotherapeutischen Behandlung aussprechen, sollten sich deshalb darum bemühen, zu den in ihrem Umkreis arbeitenden Psychotherapeuten Kontakt aufzunehmen, nicht nur um die fachliche Zusammenarbeit zu verbessern, sondern auch ein persönliches Kennenlernen zu ermöglichen.

5. Therapie der Alkoholiker und Drogensüchtigen⁵¹

Die verschiedenen Formen von Sucht, insbesondere Alkoholismus und die Abhängigkeit von Drogen und Nikotin, bringen unsagbare Leiden, Zerstörung menschlicher Beziehungen, Auflösung von Familien und Kriminalität, gar nicht zu reden von den materiellen Kosten und dem Verlust der Arbeitsfähigkeit mit ihren Folgen für die Gesamtgesellschaft. Dieses Problem hat heutzutage

⁵¹ Vgl. B. Häring, *Heilender Dienst*, 160-165; W. Feuerlein, *Alkoholismus – Mißbrauch und Abhängigkeit* (Stuttgart 1975); A. Legnarc, *Drogen und soziokultureller Wandel* (Köln 1975); H. Haisch, *Hilfe für Alkoholiker und andere Drogenabhängige* (Mainz 1977); G. W. Schimmelpenninck, *Das Sucht- und Drogenproblem*, in: *Handbuch für christliche Ethik II*, 80-88.

ge solche Ausmaße erreicht, daß sich alle gesellschaftlichen Kräfte, vor allem aber die helfenden Berufe, Regierungen und Gesetzgeber, gemeinsam bemühen müssen, die Ursachen dieser komplexen gesellschaftlichen Phänomene aufzudecken und Wege zu einer umfassenden und systematischen Behebung dieser Übel und der Heilung der Betroffenen zu suchen.

Nicht nur verlangt die Therapie der den verschiedenen Formen der Süchtigkeit Verfallenen eine vieldimensionale Methodik, sondern es geht auch um weltweite sozial- und gesellschaftspolitische Probleme, die nach entschiedenem Wandel der kulturellen Zielvorstellungen und der gesellschaftlichen Leitbilder und Strukturen rufen. Sicher ist ein gewaltiger Unterschied z. B. zwischen maßlosem und rücksichtslosem Rauchen auf der einen und Heroinabhängigkeit auf der anderen Seite. Aber beides verweist auf kulturelle und gesellschaftliche Fehlorientierungen, die mit den individuellen und familiären vielschichtig verwoben sind.

Die im Jahr 1979 in der Bundesrepublik Deutschland registrierten 620 Herointoten lassen uns nicht vergessen, daß eine um ein Vielfaches höhere Anzahl von Menschen wegen Raucherschäden eines vorzeitigen Todes starben, während unzählige vorzeitig arbeitsunfähig werden mußten. Vielleicht darf der Verfasser sich hier erlauben, auf eine persönliche Erfahrung hinzuweisen: Während meiner nunmehr schon mehrjährigen Erkrankung an Kehlkopfkrebs, der schließlich zum radikalsten Eingriff zwang, fragten mich die behandelnden Ärzte und die Krankenschwestern stets, ob ich Raucher gewesen sei. Auf meine Verneinung kam prompt die Frage: „Mußten Sie mit Rauchern zusammenleben oder in verrauchten Lokalen sprechen?“ Zahllose Kehlkopfloser machten die gleiche Erfahrung. Die meisten waren nach ihren eigenen Aussagen Kettenraucher oder aber lebten mit Angehörigen zusammen, die sie der verrauchten Luft aussetzten.

Die Tatsache, daß heute schon Zwölf- bis Vierzehnjährige mit Heroin experimentieren und ihm unheilbar verfallen, muß die Gesamtgesellschaft und jeden Einzelnen nachdenklich machen über das Ausmaß des Nikotin-, Alkohol- und Drogenmißbrauchs.

Es genügt nicht, auf gültige objektive Normen hinzuweisen, wie: Es ist eine schwere sittliche Unordnung, seinen Leib und seinen Geist durch sinnlosen und maßlosen Genuß von Nikotin, Alkohol und Psychopharmaka zu vergiften. Eine solche Norm könnte einerseits zu ungerechtem Moralismus gegenüber dem Einzelnen und andererseits zu einer Flucht aus der umfassenderen sozialen Verantwortung führen, wenn man sich damit begnügen wollte. Sie muß durch eine vertiefte Sicht heilenden Eingreifens und einer radikaleren Mitverantwortung für eine heilere Gesellschaft ergänzt werden.

Ein in der Behandlung von Drogenabhängigen erfahrener Arzt bemerkt richtig: „Das Hauptproblem, das dem Drogenmißbrauch ursächlich vorausliegt, ist ja das fast unheimliche Anwachsen von Verhaltensstörungen, die sich aus Konsumzwang auf der einen und aus mangelnder Selbstverant-

wortung auf der andern Seite ergeben.“⁵² Der Hinweis auf die Selbstverantwortung wird jedoch zutreffend durch die Forderung einer dementsprechenden Erziehung zu Mitmenschlichkeit, Selbstbescheidung und Selbstbeherrschung ergänzt.

Die umfassendere Sicht der Ätiologie führt nicht nur zu erhöhtem und sinnvollerem Einsatz für Sozialreform, kultureller Erneuerung und zum Ruf nach einer realitätsoffenen Erziehung, die den jungen Menschen zur Mitverantwortung befähigen soll, wie zu einer konkreten stufenweisen Hinführung zum Gebrauch der Freiheit, ohne ihn zu früh sich selbst zu überlassen und so zu überfordern bzw. falsch anzufordern. Diese Sicht verlangt auch eine „Verbundtherapie“, in der Arzt, Sozialhelfer, Psychotherapeut und Gesetzgeber zusammenarbeiten. „Der Gesundheitsbegriff der WHO, der mit Gesundheit das körperliche, seelische und soziale Wohlbefinden meint, ist zwar eine Utopie, aber gerade bei der Behandlung Drogenabhängiger scheint mir die starke Berücksichtigung psychologischer und sozialmedizinischer Aspekte unerlässlich zu sein.“⁵³

Das immer beängstigender werdende Phänomen der Drogenabhängigkeit und des Alkoholismus und deren verheerende Folgen für Millionen von Einzelnen und die Gesellschaft als Ganzes sollte vor allem für mündige Christen ein lauter Appell zur Solidarität sein. Und das bedeutet unter anderem eine gründliche Selbstprüfung, ob unser eigenes Konsumverhalten insgesamt, unsere Rauch- und Trinkgewohnheiten vorbildlich genannt werden können. Das gilt vor allem für Erzieher sowie Männer und Frauen in führenden Stellungen und von bedeutendem sozialem Einfluß, ganz besonders auch für den Klerus und die Ordenschristen.

Der Verzicht auf jenen entfremdenden Moralismus, der die ganze Schuld auf den leidenden Süchtigen abwälzen will, darf nicht mit dem Verzicht des Anrufs an die persönliche Verantwortung des Kranken verwechselt werden. Dabei darf es sich nicht um ein Richten handeln, sondern um jenes Heilen, das dem andern hilft, seine inneren Kraftquellen zu entdecken. In dieser Richtung haben Vereinigungen wie die „Anonymen Alkoholiker“, ein Zusammenschluß von geheilten oder auf dem Weg der Heilung befindlichen Alkoholabhängigen, Vorbildliches geleistet. Sie erzählen bei ihren Treffen sowohl von ihrem Versagen, ihren Engpässen als auch – und zwar ganz besonders –, wie sie die Kraft zum Widerstand gefunden haben.

Der heutige Staat hat sich im allgemeinen dazu entschlossen, die Drogenabhängigen nicht mit harten Strafen zu bedrohen, sondern ihnen die Möglichkeit einer wirksamen Therapie anzubieten, dafür aber um so strenger gegen jene vorzugehen, die sich durch Drogenhandel bereichern. Da aber für jeden

⁵² Herder-Korrespondenz 34 (1980) 503-509: Drogensucht – eine Zivilisationskrankheit der Adoleszenz. Ein Gespräch mit dem Freiburger Arzt und Biochemiker Gerhard Friedrich, Zitat 509.

⁵³ Ebd. 507.

Abhängigen zwangsläufig eine Verflechtung von Eigengebrauch und Handel einsetzt – weil er eben auf andere Weise nicht an die enormen Geldmittel, die zur Beschaffung des „Stoffes“ erforderlich sind, heranzukommen weiß –, ist eine sinnvolle und menschliche Anwendung der Gesetze vielfach unmöglich, was die Therapiemöglichkeit zusätzlich erschwert. Auf dem Gebiet des illegalen Drogenhandels bedarf es außerdem noch einer verbesserten internationalen Zusammenarbeit, um den Drogenmarkt unter Kontrolle zu bringen.

Das Bemühen um eine weniger versehrte, heilere Welt beginnt in der Familie. Ist das Kind nicht wirklich als Gabe Gottes angenommen, dann geschieht es leicht, daß ihm die Eltern viele Dinge geben als Ersatz für die Liebe, die sie ihm nicht schenken können oder wollen. Oft haben Kinder keine Chance, einen einfachen Lebensstil schätzen zu lernen und die Freude gesunder Mitmenschlichkeit zu erfahren. So lernen die heranwachsenden Menschen nicht die Freude im Freisein für die anderen. Sie können sich nicht leicht etwas versagen.

Chronische Alkoholiker und andere Suchtgefährdete werden im allgemeinen als irgendwie unselbständige und äußerst anlehungsbedürftige Menschen beschrieben, obwohl das im Einzelfall nicht immer zutreffen muß. Aber fast alle haben eine Geschichte gestörter zwischenmenschlicher Beziehungen hinter sich. So suchen sie dem Druck der Umwelt durch Flucht in eine Traumwelt zu entgehen. Dazu kommt aber als wichtiger Faktor der soziale Kontext, in dem Trink- und Rauchgewohnheiten und die Neigung, gegen die geringsten Beschwerden Pillen zu schlucken, als selbstverständlich hingenommen werden.

Ein weiterer Faktor ist die enorme und ständige Reklame für psychotrope Drogen, als ob sie alle menschlichen Schwierigkeiten lösen könnten. Für Trinken und Rauchen besorgen Film- und Fernsehstars und andere Helden, zu denen „man“ aufschaut, unbezahlt diese Reklame.

Obwohl der Hauptakzent auf Vorbeugung liegen muß, so muß doch alles getan werden, um süchtig Gewordene wirksam zu heilen. Dazu gehört die verantwortliche Mitarbeit der Angehörigen und Freunde. Nicht selten bedarf die ganze Familie im Sinne einer Familientherapie der Heilung und Rehabilitation, und auf jeden Fall der notwendigen Hilfe, um sich gegenüber erkrankten Angehörigen richtig zu verhalten.

Der Suchtkranke muß vor allem spüren, daß er angenommen ist und geachtet wird, um wieder oder erstmals zu einer gesunden Selbstachtung zu finden. Das ist Voraussetzung für die entscheidende Kunst, die eigenen inneren Ressourcen zu entdecken. Süchtige müssen im Verlauf des Entziehungs- und Heilungsprozesses zum festen Entschluß zur Totalabstinenz kommen. Das gilt für Kettenraucher wie für Alkoholiker, aber ganz besonders für Narkomane. Das Verlangen nach dem Gift bleibt auch nach der Entgiftung irgendwie zurück, und schon geringste Mengen können Anlaß zu schweren Rückfällen sein. Der Erfolg der Entziehungskur hängt deshalb wesentlich daran, daß eine seelische Heilung von der Neigung zur Abhängigkeit erfolgte.

6. Therapie sexueller Störungen⁵⁴

Angesichts der Häufigkeit sexueller Störungen wurde die Sexualtherapie in den letzten Jahren zu einer neuen Fachrichtung. Hierbei gilt es zu unterscheiden zwischen sexuellen Schwierigkeiten in Partnerschaften und Ehen (z. B. Orgasmusschwierigkeiten) und sogenannten sexuellen Abweichungen als schwerwiegende Fehlform sexueller Entwicklung.

Zeitweilig auftretende sexuelle Störungen (z. B. Impotenz, Frigidität) etwa in einer Ehe sind häufig Ausdruck eines tieferliegenden Beziehungskonflikts. Es ist deshalb zu beachten, daß neben den auf Symptombeseitigung (Funktionieren des Geschlechtsaktes) gerichteten therapeutischen Bemühungen auch eine umfassende Therapie der zugrunde liegenden psychischen Ursachen im einzelnen Partner oder in der Beziehung der Partner untereinander erfolgt.

Als meist schwerwiegendere Störungen sind sogenannte sexuelle Abweichungen aufzufassen. Bei diesen oft als Perversion bezeichneten Fehlentwicklungen sind die sexuellen Beziehungen zu einer Person durch die sexuelle Erregung durch einen Teilausschnitt sexueller Beziehungsmöglichkeiten oder einen Teil einer geliebten Person ersetzt: der Fetischist wird sexuell angesprochen durch Gegenstände (Kleidungsstücke, Haare usw.) eines Menschen, die diesen gleichsam symbolisieren und ersetzen. Der Sadist findet sexuelle Befriedigung nur durch das Leiden des Opfers, der Masochist nur durch körperliche Schmerzen und die Grausamkeit des Sexualpartners. Hinter diesen und weiteren Formen sexueller Abweichungen wie Exhibitionismus, Transvestismus, Pädophilie, Voyeurismus u. a. steht letztlich die Angst vor der vollen reifen, d. h. partnerschaftlichen Sexualbeziehung. Es kann gar nicht genug betont werden, daß ein moralistisches Verurteilen hier fehl am Platz ist und das Übel nur noch verschlimmern würde. Wir stehen hier vor psychischen Problemen, die weithin aus gestörten Lebensverhältnissen und zerstörerischen Kindheits-erfahrungen zu erklären sind. Der Abscheu vor schädlichem Moralismus schließt jedoch nicht aus, daß die Patienten im rechten Augenblick auch auf ihre Verantwortung anzusprechen sind, den ihnen zustehenden Grad verfügbarer Freiheit im Streben nach menschlicher Reife, nach dem Verständnis der menschlichen Sexualität und ihrer Einordnung in die Beziehung zu Gott, zu sich selbst und zum Nächsten auszuschöpfen.

Eine besondere Stellung hinsichtlich der Häufigkeit und der öffentlichen Diskussion nimmt das Problem der Homosexualität ein (bei Frauen spricht man von lesbischer Liebe)⁵⁵. Zu unterscheiden ist zwischen gelegentlichen homosexuellen Neigungen (etwa bei Jugendlichen) und der manifesten Homo-

⁵⁴ Zur Bibliographie über sexuelle Abweichungen vgl. „Frei in Christus“ Band II, 533-535. Vgl. Leiner W. H. Masters – V. E. Johnson – R. C. Kolodny (Hrsg.), *Ethical Issues in Sex Therapy and Research* (Boston 1977).

⁵⁵ Vgl. B. Häring, Omosexualità, in: *Dizionario enc. di teologia morale* (Rom 1976) 682-689; R. Gallagher, Understanding the Homosexual, in: *The Furrow* 30 (1979) 555-569.

sexualität des Erwachsenen, der nur in dieser Form sexueller Betätigung Befriedigung findet. Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß bei manchen Fällen homosexueller Ausrichtung auch angeborene Faktoren eine Rolle spielen⁵⁶. Die meisten Untersuchungen kommen jedoch zu dem Ergebnis, daß die große Mehrzahl homosexueller Abweichungen mit Beziehungsstörungen in der Familie und der sonstigen Umwelt ursächlich zusammenhängen oder wenigstens in ihrer Schwere daraus zu erklären sind. Nicht selten kann der Therapeut deutlich erkennen, daß und wie die homosexuellen Tendenzen mit anderen Pathologien verbunden sind. Die Therapie muß sich vor allem auf die tieferen Ursachen richten. Ganzheitliche Reifung kann zu jenem Gleichgewicht der dynamischen Komponenten der Persönlichkeit führen, das sich auch heilend auf das Gebiet der sexuellen Neigungen auswirkt. Es darf nicht generell angenommen werden, daß Menschen mit homosexuellen (oder lesbischen) Tendenzen im ganzen pathologischer sind als heterosexuelle Vergleichspersonen. Zweifellos sollte sowohl auf dem Gebiet der individuellen Therapie wie auch in der Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen Pathologien sehr viel mehr getan werden. Auch durch Erziehung und bessere Familienberatung könnte auf der Ebene der Prophylaxe mehr erreicht werden als durch bloße Einschärfung strengerer Normen und harte Verurteilung abweichenden Verhaltens.

Während in manchen Kulturen und Subkulturen die Homosexualität wenn nicht gar verherrlicht, so doch einfachhin als eine „normale“ Geschlechtsbetätigung verteidigt wird, gibt es andererseits noch Subkulturen, in denen nicht selten eine unbegründete Phobie Menschen tiefgreifend stört, die sich stets beobachten, ob sie nicht homosexuell veranlagt sind. Die Phobie bricht zuweilen anlässlich einer unklugen Bemerkung von seiten anderer durch⁵⁷. Die sinnlose Angst kann zu einer Pseudo-Homosexualität führen, ganz abgesehen von anderen psychischen Schädigungen.

Menschen, die eine starke oder gar exklusive erotische Zuneigung zu Personen des gleichen Geschlechtes verspüren, ohne sich aber homosexuell oder lesbisch zu betätigen, sollten sich selbst nicht als Homosexuelle bezeichnen noch auch von anderen als solche angesprochen werden. In solchen Fällen spricht man besser von „Homophilie“. Es kann unter Umständen eine hohe sittliche Leistung sein, bei dieser erotischen Tendenz eine echte Freundschaft ohne sexuelle Ausweitung durchzuhalten. Von seiten des Seelsorgers wäre es unklug, solche Freundschaften zerstören zu wollen.

Jene, deren erotische Neigungen ambivalent sind, d. h. Personen, die sich sowohl von Personen des anderen Geschlechtes wie des gleichen Geschlechtes erotisch angesprochen fühlen, können bei beharrlichem gutem Willen eine hinreichend eindeutige heterosexuelle Ausrichtung gewinnen. Eine glückliche Ehe ist durchaus möglich und kann für sie eine entschiedene „Heilung“ bedeuten. Ein-

⁵⁶ A. Massone, Cause e terapia dell'omosessualità (Varese 1970) 112 ff. 117 ff.

⁵⁷ Ebd. 83.

deutig und einseitig homosexuell bzw. lesbisch orientierten Personen sollte dagegen von einer Ehe entschieden abgeraten werden, es sei denn, daß es sich um ältere Personen handelt und der andere Partner fähig ist, sich sinnvoll zu verhalten. Eine Ehe eines eindeutig Homosexuellen könnte ein schweres Unrecht gegenüber dem Partner bedeuten. Von vornherein ungültig wäre sie nur, wenn Unfähigkeit zum ehelichen Akt bestehen würde.

Heutzutage gibt es immer mehr eine Tendenz von Homosexuellen und Lesbierinnen, zu betonen, daß sie nicht anders sein wollen, als sie sind, und sich gegenseitig in diesem Verhaltensmuster zu bestärken. Später im Leben stellt sich jedoch eine tiefe Enttäuschung darüber ein, daß sie keine Chance hatten, eine eigene Familie zu gründen, und keine bleibende Freundschaft erfahren. Mit der soeben beschriebenen kulturell bedingten Tendenz ist eine gesunde Selbstannahme, die sich um Heilung des Heilbaren und sinnvolle Bewältigung des Unheilbaren bemüht, in keiner Weise zu verwechseln.

Es ist die Überzeugung vieler Therapeuten – was ich durch mehrere Erfahrungen bestätigen kann –, daß relativ junge Menschen (bis Anfang Dreißig), wenn sie selbst stark motiviert sind und einen fähigen Therapeuten finden, geheilt werden können, wenigstens bis zu dem Punkt, daß sie „ambivalent“ werden in ihren Zuneigungen und die Kraft finden, sich heterosexuell zu orientieren oder doch ihre Neigungen unter Kontrolle zu bringen. Meine Erfahrungen in der Beratung gehen dahin, daß eine allgemeine Ausrichtung auf Dankbarkeit gegenüber Gott und dankbare Anerkennung des Guten in anderen und sich selbst dafür die besten Voraussetzungen schafft.

Die neuere Sexualtherapie stellt uns eine Reihe ethisch bedeutsamer Probleme. W. H. Masters, ein bekannter, wenngleich nicht unumstrittener Experte auf diesem Gebiet, spricht drei delikate Fragen an:

Zunächst spricht er von „zwingenden Gründen gegen sexuelle Betätigung zwischen Therapeut und Patient im Blick darauf, daß dies in der besonderen Situation der Verwundbarkeit des Patienten praktisch dessen Ausbeutung bedeutet und zu einer Zerstörung des Vertrauensverhältnisses führt, die sich mit der Beendigung einer solchen Beziehung zweifellos einstellen würde“⁵⁸. Wir stehen hier nicht nur vor einer spekulativ einsichtigen Norm, sondern auch direkt vor dem Ergebnis von Erfahrung und gemeinsamer Überlegung von Experten im Lichte menschlicher Reifung und Würde.

Weiter sagt Masters, daß das von ihm begründete Institut vom „Gebrauch von Ersatzpartnern“ Abstand genommen hat, während jedoch leider andere gleichzeitig mit Programmen begannen, in denen „Ersatzpartner“ (gemeint ist praktisch eine Prostituierte oder ein Prostituirter) als „Lehrer“ und „Therapeut“ wirken sollen. Masters weist darauf hin, daß sogar meßbare Daten zeigen, wie sehr das sexuelle Reagieren in solchen Beziehungen von der menschlichen Reaktionsweise unter normalen Bedingungen abweicht.

⁵⁸ W. H. Masters, a.a.O. 215.

Auch ein dritter Hinweis erweist sich bedauerlicherweise als notwendig: Der Sexualtherapeut, der als Zuschauer sexueller Betätigung auftreten will und das damit rechtfertigt, daß es Teil der Behandlung sei, tut dies wahrscheinlich mehr aus persönlicher Unausgeglichenheit als aus beruflicher Besorgtheit⁵⁹. Masters' Hinweise entsprechen gesundem Hausverstand.

V. Das Experiment am Menschen⁶⁰

1. Der Mensch: Sucher und Experimentierer

In gewissem Sinn ist der Mensch Selbst-Schöpfer, aber selbstverständlich als Verwalter unter der Oberherrschaft Gottes. Sonst sind seine „Schöpfungen“ eitel und nichtig, nichtend. Der Mensch hat im langen Verlauf der Evolution seine Vorgeschichte, die gekennzeichnet ist von einem Sich-Vortasten und Suchen in der stofflichen und in der Biosphäre. Ohne dieses Suchen und Sich-Vortasten in einem fortwährenden Vorgang von sich ansammelnden Erfahrungen wäre unsere Existenz in der gegenwärtigen Ordnung der Schöpfung gar nicht denkbar. „Es ist einfach nicht zu vergessen, daß schöpferische Kraft und Freiheit das auszeichnende Wesenselement des Menschen sind, was immer auch die Grenzen sein mögen.“⁶¹ Was die heutige Situation als relativ neu charakterisiert, ist die systematische Handhabung des Experimentes. Der moderne Mensch hat die Kunst wissenschaftlichen Forschens, die Kunst der Erfindung erfunden.

Eine der Grundfragen der Bioethik geht darum, wie weit der Mensch seinen *bios*, die biologischen Vorgegebenheiten gestalten oder gar umgestalten darf. Die Tatsache, daß er in all seinem Tun und Verhalten ständig seine psychologischen Gegebenheiten – meistens unbewußt – gestaltet und umgestaltet, kann nicht übersehen werden. Die diesbezüglichen ethischen Fragen sind zu behandeln im vollen Bewußtsein der Reichweite menschlichen Fortschritts in seiner Abhängigkeit von ständiger Überprüfung von Erfahrung und systematischem Experimentieren.

Wir gehen von der Überlegung aus, wie sorgfältig der Mensch vorgehen muß, wenn er mit hochexplosivem und gefährlichem Stoff, wie z. B. bei der Gewinnung von Atomenergie, experimentiert. Den Grundsatz aufzustellen, daß er zum mindesten nicht weniger Sorgfalt aufwenden muß, wenn sich das Experiment auf seine leibliche und psychische Ausstattung bezieht, damit ist wohl nicht zuviel verlangt. Denken wir z. B. an die moderne Erforschung des

⁵⁹ Ebd.

⁶⁰ Vgl. J. Katz, *Experimentation with Human Beings* (New York 1972) mit reichster Bibliographie; P. Krauss, a.a.O. 79-101; V. Jackson (Hrsg.), *Genetic Engineering: The Recombinant DNA Research Controversy* (Birmingham/Al. 1977).

⁶¹ Ch. E. Curran, *Politics, Medicine and Christian Ethics* (Philadelphia 1973) 203.

menschlichen Gehirns und die Experimente in der Humangenetik⁶² und Molekulargenetik, vor allem an die neuerlichen Untersuchungen zur Umkombination der DNS (Desoxyribonukleinsäure), der Erbsubstanz. Dies zuletzt genannte Feld der Untersuchung in der allgemeinen Biologie verspricht kaum vorstellbare Fortschritte in menschlicher Ernährung, in Züchtung von Pflanzen und Tieren. Aber auch die Risiken sind noch schwer abschätzbar, zumal wenn sich die Umkombinationsversuche an menschliches Erbmaterial wagen sollten.

Eine erste Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist die, in welchem Umfang die Gesellschaft Zuständigkeit delegieren kann und soll an den relativ engen Kreis von Forschern⁶³. Es ist offenbar, daß Fachleute sich in der heutigen Welt eines hohen Prestiges und wichtiger Vollmachten erfreuen. Wo jedoch die Gesundheit und Freiheit zahlloser Menschen und die Erbgesundheit der ganzen Menschheit auf dem Spiele stehen, ist es widersinnig, zu verlangen, die Gesellschaft solle einer Berufsgruppe ihre ganze Autorität auf diesem Gebiet delegieren. So stellt sich die unausweichliche Frage: „Wer kontrolliert die Manipulatoren?“⁶⁴ Alle können und müssen nach Kräften ihren Einfluß auf der Ebene leisten, auf der die meisten Vorentscheidungen fallen, nämlich in der Bildung der öffentlichen Meinung. Aber unser aller Verantwortung weitet sich auch auf die Entscheidungen der Berufsgruppen und des Staates aus, soweit wir diese sinnvoll beeinflussen können.

Mit einer Anzahl ethischer und rechtlicher Normengebungen hat man versucht, die Grenzen des Experiments am Menschen festzusetzen, um einerseits Würde, Unversehrtheit und Freiheit des Menschen zu garantieren, andererseits aber genügend Raum für den Fortschritt von Biologie und Medizin zu lassen, zum Wohl der gegenwärtigen und zukünftigen Generationen. Bekannt ist der Nürnberger Kodex über die Grenzen zulässiger Versuche am Menschen. Er drückt ein sehr hohes ärztliches Ethos aus, vielleicht ein zu hohes, um als Maßstab für rückwirkende Strafmaßnahmen zu dienen. Die Ärzteschaft der ganzen Welt hat sich seitdem gerade auch unter dem Druck eines erschütterten Weltgewissens eindringlich mit diesen Fragen beschäftigt. Der wohl ausgewogenste Ertrag liegt in der Erklärung von Helsinki vor, die im Juni 1964 von der ärztlichen Weltversammlung unter dem Titel „Richtlinien für Ärzte in klinischer Untersuchung“ verabschiedet wurde⁶⁵. Die meisten Staaten, in denen sich ein Großteil der Forschung vollzieht, haben weiter gehende Gesetze erlassen, insbesondere für neue Gebiete wie für die Technologie der Umkombination der DNS, wo ganz eindeutig das Allgemeinwohl auf dem Spiele steht.

⁶² Vgl. B. Häring, *Ethik der Manipulation*, 171-238.

⁶³ Vgl. J. Katz, a.a.O. 376-513.

⁶⁴ Vgl. B. Häring, a.a.O. 108-114 239-243.

⁶⁵ Vgl. B. Häring, *Heilender Dienst*, 171-177; *Arzt und Christ* 17 (1971) 1-41: Zum deontologischen Gehalt ärztlicher Standesordnungen.

2. Experimente im Dienst der Therapie

Das einzigartige Verhältnis zwischen Arzt und Patient und das für jede Therapie unerlässliche Klima des Vertrauens und der Ehrfurcht verbieten es dem Arzt kategorisch, seinen Patienten als Experimentierobjekt zu gebrauchen. Es ist seine Pflicht, die jeweils sicherste und unschädlichste Methode anzuwenden. Es muß ihm jedoch die Freiheit zugestanden werden, neue Wege der Therapie zu beschreiten, wenn ihm sein sachkundiges Urteil sagt, daß so bessere Hoffnung auf Heilung oder Erleichterung besteht (Erklärung von Helsinki II, 1). Neue Methoden sind gerechtfertigt, wenn ein Arzt aufgrund seiner Sachkompetenz zum Schluß kommt, daß sie eine bessere Wirkung erreichen können als die erprobten Mittel. Das entscheidende Kriterium ist dabei die Proportion zwischen den erhofften guten Wirkungen und dem eventuellen Risiko von Schadenfolgen.

Der Arzt hat soweit wie möglich den Patienten oder seine Angehörigen über Aussichten und Risiken aufzuklären und wird nicht ohne ihre freie Zustimmung handeln. Bei der Abschätzung der erhofften Erfolgsaussichten zählt allein das Wohl des Patienten, nicht die Vorteile für die Menschheit. Experimente am Patienten, die nicht im Dienste der Therapie stehen, müssen absolut ausgeschlossen werden. Der Arzt soll nicht einmal wagen, den Patienten um Genehmigung zu bitten.

3. Nicht unmittelbar therapeutische klinische Forschung

Nicht unmittelbarer Therapie dienende Forschung sollte nur von besonders qualifizierten Teams durchgeführt werden. Das Verhältnis zwischen Erfolgsaussichten und Risiken sollte nicht nur vom Forschungsteam, sondern auch von anderen kompetenten Personen eingeschätzt werden. Außer einer sorgfältigen Planung sind auch stets neue Überprüfung und Beurteilung sowohl durch das Team wie durch andere kompetente Persönlichkeiten zu fordern.

In der Geschichte des medizinischen Fortschrittes hat der Selbstversuch von Forschern und Ärzten eine nicht geringe Rolle gespielt. Ein Arzt äußert sich darüber folgendermaßen: „Wo immer sinnvoll und möglich, sollte einer Prüfung an anderen ein Selbstversuch des Experimentators vorausgegangen sein.“⁶⁶ Und bevor er andere zur Teilnahme am Risiko einlädt, sollte er sich allen Ernstes die Frage vorlegen, ob er seiner Frau, seinen Kindern oder seinen besten Freunden zu solchen Versuchen raten könnte.

Die unerlässliche Zustimmung der freiwilligen Teilnehmer ist nur gültig, wenn sie über Sinn und Ziel und über vor auszusehende Beschwerden und Risiken bestens informiert sind. Überdies sollte die Zustimmung nicht endgültig

⁶⁶ P. Krauss, a.a.O. 90.

angenommen werden, bevor sich der Freiwillige bei anderen Rat geholt hat. Es ist höchst wünschenswert, daß zum Vorgang der Information Fachleute mit herangezogen werden, die nicht zum Team gehören, und daß sie auch im weiteren Verlauf der Untersuchung ihr Urteil abgeben, ob diese oder jene Versuchsperson ausscheiden soll oder nicht.

Geistesschwache, die eine wahrhaft freie, auf voller Information beruhende Zustimmung nicht abzugeben vermögen, sollten auf keinen Fall zu einer Teilnahme eingeladen werden.

Kriegsgefangene und politische Häftlinge dürfen niemals Gegenstand nicht-therapeutischer Versuche sein. Ihre Freiheit und Würde sind gesetzlich zu schützen. Aber selbst wo es kein Gesetz verbietet, ist der moralische Imperativ evident.

Strafgefangene spielen beim heutigen medizinischen Experiment eine bedeutsame Rolle als Versuchsperson. Viele Ethiker sind der Auffassung, sie sollten weder eingeladen noch zugelassen werden, da es bei ihrer Gesamtsituation berechnete Zweifel über wahrhaft freie Zustimmung geben kann. Nach meiner Auffassung muß zwar alles getan werden, um ihre Freiheit zu schützen; doch wenn sie selbst ernst um Teilnahme ersuchen, sollten sie nach gründlicher Information und freier Zustimmung nicht abgewiesen werden. Dabei muß selbstverständlich jede Manipulation vermieden werden, weshalb z. B. die Teilnahme an Skinnerschen Experimenten der Verhaltenstechnologie absolut auszuschließen ist, da dabei zugestandenermaßen Freiheit und Würde der Person nicht berücksichtigt werden. Dagegen sind andere Formen der Verhaltenstherapie, die auf soliden Grundlagen beruhen, nicht auszuschließen, falls die Häftlinge es selbst wünschen. Im letzteren Fall geht es ja nicht um Experimentieren, sondern um direkte Therapie⁶⁷.

Der angesehene Bioethiker Paul Ramsey schließt jede Art nicht direkt therapeutischer Experimente mit Kindern kategorisch aus⁶⁸. Ich meine jedoch, daß eine solche Teilnahme durchaus annehmbar sein kann, vorausgesetzt, daß die Eltern oder der Vormund nach gründlicher Information frei zustimmen und daß kein nennenswertes Risiko besteht, und ferner vorausgesetzt, daß die Forschung für die Therapie von Kindern hochbedeutsam ist. Der Grund für diese Auffassung ist folgender: ein vorsichtiger systematischer Erprobungsversuch bringt sehr viel geringere Risiken für Kinder mit sich als die Anwendung von Medikamenten und Methoden, die vorher nur an Erwachsenen erprobt wurden.

⁶⁷ Vgl. J. S. Stumpfhauser (Hrsg.), Behavior Therapy with Delinquents (Springfield/Ill. 1973).
⁶⁸ Vgl. P. Ramsey, The Patient as Person, 20 ff.

Drittes Kapitel

Tod und Sterben

Auf der Suche nach einer ganzheitlichen Sicht menschlichen Lebens und menschlicher Gesundheit und insbesondere in unserer eigenen Erfahrung von Krankheit und Leiden begegnen wir unausweichlich der Frage nach dem Tod, nach unserem Sterben. Menschliches Leben im Leib ist ein Leben auf den Tod hin. Mitten im Leben finden wir den Tod als unseren Nachbarn. Die Art und Weise, dem Tod ins Antlitz zu schauen oder ihn zu verdrängen, offenbart den Gehalt des Lebens der Einzelnen, aber auch die Qualität der Kultur. Hier entscheidet sich letztlich unser Verhältnis zur Wahrheit. Wir sagen erst dann ein existentielles Ja zur Wahrheit überhaupt, wenn wir uns der Wahrheit öffnen, daß wir auf den Tod zugehen und durch die Art unseres Lebens die Gestalt unseres Todes wählen. Schon allein diese Tatsache verpflichtet eine Theologie des christlichen Lebens, den Fragen um Tod und Sterben eine angemessene Aufmerksamkeit zu schenken¹. Darüber hinaus stellen jedoch der Fortschritt

¹ Allgemeine Bibliographie zu Tod und Sterben: K. Rahner, Zur Theologie des Todes (Freiburg i. Br. 1958); ders., Das Sterben vom Tod her gesehen, in: *Mysterium Salutis* (Zürich – Einsiedeln 1976) V, 473-493; Archives of the Foundation of Thanatology (New York 1969 ff.) mit laufender fast vollständiger Bibliographie; F. Wipplinger, Der personal verstandene Tod. Todeserfahrung als Selbsterfahrung (Freiburg i. Br. 1970); G. Scherer, Der Tod als Frage an die Freiheit (Essen 1971); E. Jüngel, Tod (Stuttgart – Berlin 1971, Gütersloh 1979); R. Leuenberger, Der Tod. Schicksal und Aufgabe (Zürich 1973); U. Eibach, Recht auf Leben – Recht auf Sterben. Anthropologische Grundlegung einer medizinischen Ethik (Wuppertal 1974); ders., Medizin und Menschenwürde (Wuppertal 1976); J. Caruso, Die Trennung der Liebenden. Eine Phänomenologie des Todes (Bern – Stuttgart 1975); O. Thibault, La maîtrise de la mort (Paris 1975); J. Ch. Hampe, Sterben ist doch ganz anders (Stuttgart 1976); St. Baum, Der verborgene Tod – Auskünfte über ein Tabu (Frankfurt a. M. 1976); G. Lohfink, Der Tod ist nicht das letzte Wort (Freiburg i. Br. 1980); E. Becker, Dynamik des Todes. Die Überwindung der Todesfurcht – Ursprung der Kultur (Olten – Freiburg i. Br. 1976); G. K. Frank, Zeitgenosse Tod (Stuttgart 1976); J. B. Lotz, Tod als Vollen- dung. Von der Kunst und Gnade des Sterbens (Frankfurt a. M. 1976); A. Paus (Hrsg.), Grenzer- fahrung Tod (Graz 1976); J. Wunderli, Vernichtung oder Verwandlung? Der Tod als Verhängnis und Hoffnung (Stuttgart 1976); O. Kaiser – E. Lohse, Tod und Leben (Stuttgart 1977); D. Stern- berger, Über den Tod (Frankfurt a. M. 1977); H. Ch. Piper, Gespräche mit Sterbenden (Göttingen 1977); W. Höfer (Hrsg.), Leben müssen – Sterben dürfen. Die letzten Dinge, die letzte Stunde (Bergisch-Gladbach 1977); H. Vorgrimler, Der Tod im Leben und Denken des Christen (Düssel- dorf 1978); P. Sporken, Umgang mit den Sterbenden. Medizinische, pflegerische, pastorale und ethische Aspekte der Sterbehilfe (Düsseldorf 1978); D. Landy u. a., Death, in: *Encyclopedia of Bioethics* (New York 1978) I, 221-307; E. Kübler-Ross, Leben, bis wir Abschied nehmen (Stutt- gart 1979); H. Thielicke, Wer darf sterben? (Freiburg i. Br. 1980); N. Luyten, Tod – Preis des Le- bens? (Frankfurt a. M. – München 1980).

der Medizin und die Eigenart unserer Kultur neue Probleme, die nur aus einer vertieften Sicht zu lösen sind.

I. Auf der Suche nach dem Sinn des Todes

1. Es geht um Sein und Nichtsein

Ob und wie wir angesichts des Todes Zugang zum Ganzsein des Daseins erlan- gen, hängt nach Martin Heidegger wesentlich von unserem „Mitsein mit ande- ren“ ab. Liebend, mitsorgend und vorsorgend können wir unseren Nächsten auf dem Wege zum Tode hin begleiten, und in diesem Mitsein eröffnet sich uns der Sinn unseres eigenen Sterbens und damit der volle Horizont unseres Daseins in der Welt, dessen Grenze und Sinnziel. Gerade im tiefsten Mitsein mit den anderen erfahren wir, daß keiner dem andern sein Sterben abnehmen kann. Das gilt sogar für den, der bereit ist, für den andern zu sterben. „Der Tod ist, sofern er ‚ist‘, wesensmäßig der meine.“² Sterben als das „Zu-Ende- Kommen“ beschließt in sich einen für das jeweilige Dasein schlechthin unver- tretbaren Seinsmodus. Der „verfallenden Alltäglichkeit“ liegt so oder so die Gewißheit des Todes zugrunde, aber so, daß „man“ existentiell diesem Gewiß- sein ausweicht. Das verfallende Ausweichen ist ein uneigentliches Sein zum Tode, aber auch ein uneigentliches Verhältnis zum letzten Sinn des Daseins. Im Mut, dem Tode als eigenster Möglichkeit des Daseins ins Auge zu schauen, er- schließt sich dem Dasein „sein *eigenstes* Seinkönnen, darin es um das Dasein schlechthin geht“³. So befreit sich der Mensch von der Verlorenheit an das un- persöhnliche „Man“. In der leidenschaftlichen, von den Illusionen des „Man“ gelösten, faktischen, „ihrer selbst gewissen und sich ängstenden *Freiheit zum Tode*“⁴ ereignet sich letzte Freiheit zum Dasein überhaupt.

Aus dem Mitsein mit dem Sterben der Geliebten, aus der Bereitschaft, für die anderen zu leben und der Selbstsucht den Todesstoß zu versetzen, aus dem Mut, sein ganzes Dasein im Blick auf den Tod hin zu gestalten, ergibt sich das Gebet: Herr, gib jedem von uns seinen Tod, jenen Tod, der aus der Lebensfülle erwächst, den Tod, der einem Leben entspricht, in dem wir Liebe und Sinn des Leidens ergriffen haben.

Ivan Illich sieht in der Offenheit für die Wahrheit von unserem Tod sogar ei- nen Wesensbestandteil echt menschlicher Gesundheit. „Die bewußt gelebte Gebrechlichkeit, Individualität und Offenheit des Menschen machen die Er- fahrung von Schmerz, Krankheit und Tod zu einem integralen Bestandteil sei-

² M. Heidegger, Sein und Zeit, Gesamtausgabe Bd. 2 (Frankfurt a. M. 1977) 319.
³ Ebd. 349.
⁴ Ebd. 353.

nes Lebens. Die Fähigkeit, diese Dreiheit autonom zu bewältigen, ist Grundlage seiner Gesundheit.“⁵

Der Mut zur Wahrheit als bewußtes Leben im Schatten des Todes ist besonders wichtig für die heilenden Berufe. Das Verhältnis zum Patienten, insbesondere zum sterbenden Patienten, wird weithin davon bestimmt, inwieweit der Arzt das bewußte Wissen um seine Sterblichkeit integriert hat. Ja, das ganze Selbstverständnis und Berufsethos des Arztes und der pflegenden Berufe hängt von der existentiellen Entscheidung zur bewußten Wahrheit vom Tode ab.

Die Entscheidung, der eigenen Sterblichkeit bewußt ins Auge zu schauen und von dort her die Sinnggebung des Lebens zu vertiefen, liegt auf der Ebene der Grundentscheidung. Es ist zugleich eine Grundentscheidung für jenes Leben, in dem der Tod kein Fluch mehr ist. Eine Grundentscheidung für das Gute und Wahre im allgemeinen läßt sich weder durchhalten noch dem Gesamt der Haltung und des Lebens eingestalten, wenn jemand der Wahrheit vom Tode ständig ausweichen will.

2. Der natürliche Tod

Der Mensch ist von Natur aus sterblich. In dieser Aussage ist freilich noch nichts über eine letzte Sinndeutung und den jeweiligen Wert des Todes gesagt. Dem Menschen steht nur eine Lebensgeschichte auf Erden zur Verfügung. Das heißt, der Tod gehört ebenso wie die Geburt zur vollen Wirklichkeit des Inder-Welt-Seins.

Die sinndeutende Geschichte des Buches Genesis spricht nicht vom Sterben als solchem, sondern vom Leben und Sterben, insofern sie von der verheerenden Wirklichkeit der Sünde zeugen. Die Aussage der Genesis, daß der Mensch im Tode an den Folgen der Sünde leide, widerspricht nicht der im Alten Testament generell vorwaltenden Sicht, daß einerseits der Tod des Einzelnen auf Gottes Strafgericht verweisen kann, daß jedoch die Sterblichkeit der Menschen zu der göttlichen Schöpfungsordnung gehört⁶.

Sagen wir, daß Sterblichkeit zur Natur des irdischen Menschen gehört, so bedeutet das nicht, daß der Mensch existentiell den Tod als etwas ganz Natürliches erfährt. „Angesichts des Todes wird das Rätsel des menschlichen Daseins am größten. Der Mensch erfährt nicht nur den Schmerz und den fortschreitenden Abbau des Leibes, sondern auch, ja noch mehr die Furcht vor immerwährendem Verlöschen. Er urteilt aber im Instinkt seines Herzens richtig, wenn er die völlige Zerstörung und den endgültigen Untergang seiner Person mit Entsetzen ablehnt.“⁷

⁵ I. Illich, Die Enteignung der Gesundheit – Medical Nemesis (Hamburg 1975) 180.

⁶ L. Wächter, Der Tod im Alten Testament (Stuttgart 1967) 203.

⁷ GS 18; Kommentar von J. Ratzinger, in: Das Zweite Vat. Konzil (Freiburg i. Br. 1968) III, 333 bis 335.

Die Furcht und das Zittern angesichts des Todes und die Angst, die das Rätsel des Todes für viele Menschen ungemein schmerzlich macht, sind nicht nur ein Ausdruck des natürlichen Verlangens nach Unsterblichkeit, sondern haben auch mit der geschichtlichen Situation der gefallenen Menschheit zu tun. Auch die Angst und das Zittern gehören angesichts der Todesangst Christi zur Wahrheit des Todes; denn Jesus ertrug den angstvollsten Tod im Blick auf Sünde und Erlösung. Das letzte Wort ist freilich für die Glaubenden Erlösung, auch Erlösung vom Tode.

In der Sprache des Neuen Testaments und der Liturgie trat der Tod in die Geschichte der Menschheit ein infolge der Sünde. Das muß jedoch nicht besagen, daß im ursprünglichen Plan Gottes der physische Tod keinen Platz gehabt hätte. Das Herzstück der biblischen und liturgischen Botschaft ist, daß wir vom Tod befreit sind. Und wie dies nicht besagt, daß wir überhaupt nicht sterben, so kann man auch nicht schließen, daß ohne Erbsünde der Mensch nicht sterblich gewesen wäre. Denn es geht ja um Sinndeutung und Sinnggebung. So können wir schließen, daß der Tod, dem wir ins Auge schauen, sowohl in einem Sinn natürlich, in einem tieferen Sinn jedoch unnatürlich ist. Der christliche Glaube lehrt, „daß jener leibliche Tod, dem der Mensch, hätte er nicht gesündigt, entzogen gewesen wäre, besiegt wird, wenn dem Menschen das Heil, das durch seine Schuld verlorenging, vom allmächtigen und barmherzigen Gott wiedergeschenkt wird“⁸.

Der Tod in seinem vollen Sinne und als zu bewältigende Aufgabe muß sowohl im Lichte der Schöpfung und des Sündenfalls wie ganz besonders im Lichte der Erlösung gesehen werden. Der physische Tod wird hineingenommen in jene Sinnggebung, die der Mensch durch die Grundentscheidung seinem Leben gibt, sei es die Glaubensentscheidung für Vereinigung mit dem Tod und der Auferstehung Christi oder aber die Weigerung, das Heil und damit einen erlösten Tod anzunehmen.

3. Ist unser Tod ein Fluch?

Die Bibel spricht von Unheil und Tod letztlich nur im Blick auf Erlösung und Auferstehung. „Denn wie die Sünde herrschte und zum Tod führte, so soll auch die Gnade herrschen und durch Gerechtigkeit zu ewigem Leben führen, durch Jesus Christus, unseren Herrn“ (Röm 5, 21). Im Blick auf die erhoffte Auferstehung und in Kontrast zu ihr spricht der Völkerapostel von der Sterblichkeit und Vergänglichkeit des „ersten Menschen“ (1 Kor 15, 47-54). Das besagt keineswegs, daß Sterblichkeit als solche ein Fluch ist; denn sie soll ja ewigem Leben mit Christus Platz machen. Was das Sterben schrecklich macht, ist vielmehr die Unfähigkeit des sündigen, im Grunde ungläubigen Menschen, den wahren Sinn des Lebens zu ergreifen und seinem Leben einzugestalten.

⁸ GS 18.

Der Fluch des Sterbens trifft nur den, der jene Dimension des Todes zurückweist, die Christus ihm gegeben hat⁹.

So kann also die Frage, ob der Tod immer noch den Charakter der Strafe und des Fluches trägt, nicht abstrakt beantwortet werden. Vielmehr hat sich jeder Mensch existentiell für Segen oder Fluch zu entscheiden: Nehme ich meinen Tod und mein Leben in Konformität mit dem Leben und Sterben Christi an in der Hoffnung auf Auferstehung und in Heilssolidarität, oder wähle ich den alten Fluch über den Tod in Unheilssolidarität?

Aber es gilt noch in einem anderen Verstehenshorizont zu unterscheiden zwischen natürlichem und unnatürlichem Tod, eine Unterscheidung, die freilich teilweise auch unter die Sicht von Sünde und Erlösung fällt. Es gibt allzu häufig den unnatürlichen Tod infolge einer feindlichen Umwelt und/oder persönlicher und kollektiver Verantwortungslosigkeit. Unter „natürlichem“ Tode verstehen wir dann das Zu-Ende-Kommen des erfüllten und geregelten Lebens infolge entsprechenden Alters. Wir haben unser Leben verantwortlich zu gestalten, um nicht selbst eines zu frühen und in diesem Sinne „unnatürlichen“ Todes zu sterben. Das Entscheidende ist dabei nicht, wie viele Lebensjahre man erreicht, sondern daß man die von Gott geschenkte Zeit nützt, so daß der Tod die Krönung eines erlösten Lebens ist. Christus selbst starb eines „unnatürlichen“ Todes. In dem Justizmord an Jesus gipfelt das Widernatürliche des Mordens zwischen Völkern und Einzelnen. Doch durch die Hingabe seines Lebens aus Liebe für alle Menschen, auch für jene, die ihn kreuzigten, offenbart Jesus die höchsten Möglichkeiten eines erlösenden und erlösten Todes. Zugleich ist sein Tod die stärkste Warnung vor allen Sünden gegen das Leben anderer und gegen das eigene Leben.

Kraft göttlicher Verheißung und Gnade ist für die Jünger Christi der Tod kein Fluch mehr. Durch den Glauben und die Hingabe an Gott nehmen sie am Siege Christi über den Tod teil. In Leben und Tod können sie das Loblied der Erlösten singen: „Dank sei Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn! . . . Jetzt gibt es keine Verurteilung mehr für jene, die in Jesus Christus sind. Denn das Gesetz des Geistes und des Lebens in Christus Jesus hat dich frei gemacht vom Gesetz der Sünde und des Todes“ (Röm 7, 25 - 8, 2). Doch der Tod als Fluch bedroht uns ständig, solange wir uns von unserem selbstischen Selbst und vom Kollektivegoismus versuchen lassen. „Denn alle, die gemäß dem selbstischen Selbst (*sarx*) leben, verfallen seinem Trachten; und das führt zum Tod. Jene aber, die vom Geist bestimmt sind, trachten nach dem, was dem Geist entspricht; und das führt zu Leben und Frieden“ (vgl. Röm 8, 5-6). Insofern wir aus dem Glauben und gemäß der Gnade des Heiligen Geistes leben, hat „der

⁹ Vgl. E. Jüngel, a. a. O. 98ff.; H. Gollwitzer, *Krummes Holz und aufrechter Gang*. Die Frage nach dem Sinn des Lebens (Düsseldorf 1971) 109; C. F. von Weizsäcker, *Der Tod ist eine Schwelle*. Gedanken zur religiösen und theologischen Sicht des Todesproblems, in: *Evangelische Kommentare* 8 (1975) 648-655.

alte Mensch“ keinen Anspruch mehr auf uns; und damit sind wir dem Fluch des Todes entrissen. Doch wir leben in einer Welt, die der Vergänglichkeit unterworfen ist (Röm 8, 20) und noch weithin im argen liegt. Darum seufzen auch jene, die die Erstlingsgabe des Geistes empfangen haben in ihrem Herzen (Röm 8, 23) und müssen stets auf der Hut sein vor jenen Feinden, deren Sklaven dem Fluch des Todes verfallen bleiben.

Trotz eines echten Glaubens kann auch der Christ beim Sterben in einer entfremdeten Umwelt in seinem Frieden irgendwie gestört werden. Viele Christen hatten und haben heute noch Angst vor dem Tod infolge einer angsterweckenden religiösen Unterweisung und unter dem Druck einer Gesellschaft, die die Wahrheit vom erlösten Tod verhüllt, ja ihr widerspricht. Bereitschaft und Fähigkeit, sich trotz aller Not dem Horizont eines erlösten Sterbens zu öffnen, hängen im Guten und Schlechten irgendwie auch vom Verhalten derer ab, die dem Sterbenden am nächsten stehen; diese wiederum sind nicht unbeeinflusst vom Ganzen der entsprechenden Kultur.

4. Auf dem Weg zur Bereitschaft

Die Wahrheit, daß der Tod für den Gläubigen in keiner Weise eine letzte Katastrophe ist, entbindet ihn nicht von sinnvoller Sorge für sein Leben. Beides, der Glaube an einen erlösten Tod und die Liebe zum Leben als Gabe Gottes und Aufgabe, stemmt sich gegen einen unzeitigen Tod. Es ist gut, sich danach zu sehnen, so lange zu leben, bis die Lebenszeit in Gottes- und Nächstenliebe ihre Fülle erreicht hat. Darum ist es „natürlich“, dem Tod zu widerstehen, der sich anmeldet, bevor unsere Zeit erfüllt ist.

Wenn der Schwerkranke zu begreifen beginnt, daß das Herannahen des Todes mehr oder weniger unaufhaltsam ist, beginnt eine innere Auseinandersetzung, deren Ergebnis entweder schöpferische Loslösung oder aber verkrampfte Ablehnung ist. Nach E. Kübler-Ross verläuft dieser Prozeß gewöhnlich in folgenden Phasen: 1) Zurückschauern und Auf-sich-zurückgeworfen-Sein; 2) Arger und Widerwillen; 3) Versuch, Zeit zu gewinnen; 4) Depression und ein Gefühl des Verlorenseins; 5) Annahme¹⁰. Selbstverständlich handelt es sich nicht um einen automatischen oder von vornherein festgelegten Ablauf. Eigenes Versagen des Todkranken, eine ungünstige Umgebung, Mangel an Beistand, Täuschungsmanöver gegenüber dem Kranken können die Entfaltung der schöpferischen Loslösung hindern.

Die von Kübler-Ross vorgelegte Beschreibung der Phasen wird von vielen als „nützlicher Rahmenhinweis für jene, die mit Sterbenskranken zu tun haben“¹¹, empfunden. Die Art und Weise und die Dauer des Ringens bis hin zu schöpferischer Loslösung und dem befreienden Ja zum Sterben hängen vor al-

¹⁰ Vgl. E. Kübler-Ross, *Interviews mit Sterbenden* (Gütersloh 1978).

¹¹ R. A. Kalish, *Attitudes Toward Death*, in: *Encyclopedia of Bioethics* 1, 287.

lem von den persönlichen Beziehungen des Sterbenden ab und vom Gesamt-sinn, den er seinem Leben gegeben hat. Nicht selten wurde beobachtet, daß Menschen mit gesunden zwischenmenschlichen Beziehungen länger leben, als die Diagnose annehmen ließ. Eine sinnvolle Typologie darf uns keinen Augenblick vergessen lassen, wie einmalig und unwiederholbar jeder Mensch und sein Sterben sind. Ein im Glauben tief gefestigter Mensch ist in ganz anderer Weise zur Annahme des Todes bereit als einer, dessen Glaube noch keine schwere Prüfung bestanden hat. Doch aus meiner eigenen Erfahrung im Beistand von Sterbenden kann ich sagen, daß ich bisweilen überrascht war, wie Sterbende, die im Verlauf ihres Lebens im Kampf gegen die Sünde nicht sehr erfolgreich waren, sich gelassen und vertrauensvoll Gott übergaben.

5. Sterben, ein Höhepunkt der Freiheit?

Der Mensch, der sich kaum über das Niveau der Produktion und des Konsums erhob und nie dankbar erfahren hat, wie gut es ist, sich ganz Gott zu übergeben, wird den Tod vor allem als Verlust oder als endgültige Zerstörung seiner Freiheit erfahren. Doch der anbetende Mensch, der sein Leben in schöpferischer Freiheit als Mitarbeit mit Gott und unter Gott verstanden hat, kann im Sterben einen Höhepunkt seiner Freiheit erreichen.

Dietrich Bonhoeffer, der sein Leben für die Sache der Freiheit hingab, hat angesichts der wahrscheinlichen Hinrichtung geschrieben: „Nicht nur die Tat, sondern auch das Leiden ist ein Weg der Freiheit. Die Befreiung liegt im Leiden darin, daß man seine Sache ganz aus der eigenen Hand geben und in die Hände Gottes legen darf. In diesem Sinn ist der Tod die Krönung menschlicher Freiheit. Ob die menschliche Tat eine Sache des Glaubens ist oder nicht, entscheidet sich darin, ob der Mensch sein Leiden als Fortsetzung seiner Tat, als eine Vollendung der Freiheit versteht oder nicht. Das finde ich sehr wichtig und sehr tröstlich.“¹² Sein Ja zum bevorstehenden grausamen Tod erlaubte ihm die Äußerung: „Auf dem Weg zur Freiheit ist der Tod das höchste Fest.“¹³ Und in seinem Gedicht über die Stationen der Freiheit erklärt er dies: „Einen Augenblick berührtest du selig die Freiheit, dann übergabst du sie Gott, damit er sie selig vollende.“¹⁴

Dies will nicht besagen, daß der Mensch im Augenblick des Todes über ein Höchstmaß an Freiheit verfügt. Die Frage ist vielmehr, ob der Mensch rechtzeitig, wenn er noch über genügend Bewußtsein und Freiheit verfügt, sein ganzes Leben mit allem Schönen und Schweren im Blick auf den Tod hin angenommen hat, im Vertrauen, daß der Tod die Türe zu letzter und ewiger Freiheit ist. Karl Rahner drückt dies prägnant aus: „Wir sterben ja nicht am Ende,

¹² D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*. Neue Ausgabe (München 1970) 407, vgl. 308.

¹³ Ebd. 408.

¹⁴ Ebd. 403.

sondern durch das Leben hindurch.“¹⁵ Im Glauben feiern wir Christen den Sieg Christi im Tod am Kreuz; und wenn wir seinen Tod verkünden, „bis er kommt“, so sagen wir ein wissendes Ja zu unserem Tod im Lichte des schrecklichen Todes Christi und seiner glorreichen Wiederkunft.

Der Christ hat keine Flucht vor dem Tode nötig. „Das Christentum verbietet uns, so zu den Analgetika zu greifen, daß wir nicht mehr mit Jesus Christus den Kelch des Todes freiwillig trinken.“¹⁶ Christliche Lebenskunst ist es, den Tod zu vermenschlichen durch eine lebenslange Vorbereitung im Blick auf Tod und Auferstehung Christi. Dann kann es sich ereignen, daß wir im Wahrnehmen des herannahenden Todes die besondere, von der Gnade getragene Möglichkeit haben, den Gipfelpunkt unserer Freiheit zu verwirklichen, indem wir uns ganz Gottes Händen übergeben und unter Umständen tiefer eindringen in das Geheimnis unserer Vereinigung mit dem Tod und der Auferstehung Christi.

Mit dem Tod kommt die irdische Geschichte menschlicher Freiheit zu ihrem Ende, und es sollte ein in die Ewigkeit hineinreichender Endpunkt sein, der die Freiheit als kostbares Geschenk Gottes ehrt. Diese Sicht der Freiheit ist auch das entscheidende Kriterium für die ärztliche Ethik, soweit sie es mit dem letzten Lebensabschnitt zu tun hat. Was nützt es dem Sterbenden, wenn der Vorgang des Sterbens auf Kosten des Selbstbewußtseins und der Freiheitsverfügung verlängert wird? Doch kann ein dem Tod geweihtes Leben sinnvoll verlängert werden, wenn es dem Kranken erlaubt, das Höchstmaß an Freiheit im Ja zum Tode zu erreichen und intensiv jene Beziehungen zu pflegen, die die letzten Lebenstage auszeichnen können.

Jene, die unverantwortlich selbst ihren Tod herbeiführen, können das Sterben nicht als Höhepunkt und Fest der Freiheit erleben. In der westlichen Welt nehmen vier Todesursachen ständig zu: an erster Stelle steht wohl der Herzinfarkt, an zweiter der Lungenkrebs und Bronchitis, an dritter Leberzirrhose und an vierter Straßenunfälle. Der Herzinfarkt ist in vielen Fällen mitverursacht von Übergewicht und psychischem Streß. Lungenkrebs und heftige Bronchitis haben oft mit Zigarettenrauchen zu tun und, bis zu einem gewissen Grad, mit Luftverschmutzung. Leberzirrhose ist weithin die Folge von Alkoholmißbrauch. Der Tod von etwa zweihunderttausend Opfern bei Verkehrsunfällen hat seine Ursache zum großen Teil in sinnloser Hast und auch im Alkohol- oder Drogenmißbrauch. Der Bericht der Bundesregierung der Bundesrepublik Deutschland gibt an, daß jährlich etwa 140 000 Bürger wegen maßlosen Rauchens eines frühzeitigen Todes sterben, während jährlich etwa 100 000 Raucher frühzeitig zu Invaliden werden¹⁷. Solche Todesfälle können nur durch Wiedergeburt in tiefreichender Bekehrung zum Fest der Freiheit werden. Meistens fehlen dazu die psychischen Voraussetzungen.

¹⁵ K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens* (Freiburg i. Br. 11979) 390. ¹⁶ Ebd.

¹⁷ U. Eibach, *Medizin und Menschenwürde*, 535f.

II. Leben und Tod ihres Sinnes berauben

Es ist unsere vornehme Berufung, einander zu helfen, den Sinn von Leben und Sterben zu entdecken und in Freiheit zu verwirklichen. Gerade hier müssen sich schöpferische Freiheit und Treue in Mitverantwortung bewähren.

1. Dem Gedanken an den Tod ausweichen

Die Verbrauchergesellschaft hilft sicher nicht dazu, den Tod zu einem Ereignis der Freiheit zu gestalten; im Gegenteil, sie ist ganz darauf angelegt, den Gedanken an den Tod zu verdrängen. Das ganze gesellschaftliche System einschließlich der Familienstruktur tut das mögliche, um alternde und sterbende Menschen unseren Blicken zu verbergen. Die meisten Menschen sterben in Krankenhäusern oder Pflegeheimen. Die Atmosphäre des hochtechnisierten Krankenhauses, insbesondere der Intensivstationen, ist nicht dazu angetan, zur Vermenschlichung des Sterbens beizutragen. Im übrigen sind das Angebot von Waren aller Art und die schreiende Reklame geeignet, eine Geistesart zu wecken, die der Prophet mit den Worten beschrieb: „Laßt uns essen und trinken; denn morgen werden wir sterben!“ (Jes 22, 13).

Zur Vorbereitung auf ein Sterben in Freiheit für Gott und den Nächsten helfen uns jene Menschen, die uns das Zeugnis eines bewundernswerten Sterbens geben. Doch haben heute viele Menschen nie oder nur ganz selten die Möglichkeit zu einer solchen Erfahrung. Die Tatsache, daß so viele Menschen schon vor ihrem Tod auf ein Abstellgeleise abgeschoben werden, ist eine heftige Herausforderung an jeden Christen, an die Kirche und auch an die heutige Gesellschaft. Wie können Menschen, die anderen eine Art sozialen und psychologischen Todes beifügen, hoffen, ihr eigenes Sterben als Akt der Freiheit zu erfahren! Andere lebenswichtiger Beziehungen und der Möglichkeit zu berauben, an der Gestaltung des Lebens mitzuwirken, ist nichts Geringeres als das Antun eines sozialen Todes.

Wir werden später noch auf das Problem zurückkommen, daß von einem Teil der Ärzteschaft ganz unverhältnismäßige Anstrengungen gemacht werden, um den Sterbeprozess zu verlängern, mit der Folge, daß dabei weniger Platz für liebendes Umsorgen ist, das viel dazu beitragen könnte, den Tod zu einem Ereignis der Freiheit zu machen¹⁸. Der Verlust lebenswichtiger Beziehungen kann dem Sterbenden den Eindruck vermitteln, daß er schon, inmitten der Lebenden, begraben ist.

¹⁸ Ebd. 309; ders., Der verdrängte Tod. Ein gesellschaftliches und theologisches Problem, in: Theologische Beiträge 6 (1975) 139-166; R. Kautzky, Sterben im Krankenhaus (Freiburg i. Br. 1976); vgl. K. Jörns, Nicht leben und nicht sterben können. Suizidgefährdung und Suche nach dem Leben (Göttingen 1979) 136; P. Sporken, Hast du denn bejaht, daß ich sterben muß? Eine Handreichung für den Umgang mit Sterbenden (Düsseldorf 1981).

2. Mangelnde Einordnung des Todes in die medizinische Praxis

Die heilenden Berufe haben als Ziel Heilung und Verminderung des Leidens. Letzteres tritt in den Vordergrund, sobald der Tod als unausweichlich vor der Türe steht. Doch weithin richtet sich der ärztliche Berufsstand einseitig auf die Bekämpfung des Todes und folglich auf Lebensverlängerung, soweit das technisch möglich ist. Die Folge ist, daß nicht nur allzuoft das Leiden sinnlos verlängert wird, sondern daß der Gedanke an den Tod verdrängt wird. Und so erhält der Sterbende keine Hilfe, seinen eigenen Tod zu sterben, sich mit größtmöglicher Bewußtheit und Freiheit vorzubereiten und die letzten Tage und Stunden den sinnvollsten menschlichen Beziehungen zu widmen.

Es ist vielleicht eine der dringlichsten Aufgaben der medizinischen Ethik, einen Teil des Ärztestandes von dieser Ideologie zu befreien. Wie der Dienst an Würde und Freiheit ganz allgemein zu den vornehmsten Aufgaben des Arztes gehört, so soll er vor allem an jene Freiheit denken, die dem Todkranken erlaubt, in schöpferischer Losschälung sein letztes Ja zu Leben und Tod zu sagen.

3. Selbstmord und Euthanasie

Sein Leben als wertlos wegwerfen ist genau das Gegenteil von vertrauensvoller Übergabe in die Hände Gottes zu gegebener Zeit und zu jenem hingebenden Dienst an andere, der unter Umständen zu einer beachtlichen Abkürzung des Lebens führen kann.

Heute ist vielerorts Selbstmord sogar eine häufige Todesursache. Mit dem Hinweis auf „geistige Störungen“ läßt sich das Phänomen als Ganzes nicht erklären. In vielen Fällen liegt der tiefere Grund im sozialen Tod, in der Beraubung der grundlegenden Weisen der Kommunikation. Dann kann der Selbstmord besagen: „Ihr habt mir ohnehin alles weggenommen, was mein Leben sinnvoll machen könnte; jetzt könnt ihr meinen toten Leib beerdigen!“ Selbstmordversuch ist nicht selten ein letzter verzweifelter Schrei, ein Hilferuf um mehr Liebe und Mitsorge an die nächsten Angehörigen¹⁹.

Der Ethiker muß jedoch die vielschichtigen Phänomene unterscheiden, die verwischend mit dem einen Wort „Selbstmord“ angesprochen werden. Selbstmord kann Ausdruck der Selbstsucht und Ichverschlossenheit sein; dem Selbstmord ging dann vielfach der Abbruch der Beziehungen voraus, die Weigerung, für andere etwas zu sein und zu tun. Selbstmord kann Ausdruck genereller Verzweiflung am Sinn des Lebens oder wenigstens am Sinn des eigenen Lebens unter schweren Umständen sein. Es gibt jedoch auch, wenn vielleicht nur selten, den altruistischen Selbstmord, die heroische Selbstopferung des eigenen Lebens, um andere von großem Ungemach zu befreien. Sinnbedeutung

¹⁹ D. H. Smith – S. Perlin, Suicide, in: Encyclopedia of Bioethics IV, 1618.

und Häufigkeit des Selbstmordes sind „beeinflusst von geschichtlichen, kulturellen, sozialen und persönlichen Beziehungen; und keine einzige psychologische, soziale oder medizinische Theorie für sich allein genügt für das Verständnis und die Verhütung des Selbstmordes“²⁰.

Geschichtlich war der Selbstmord nicht selten eine Art „Euthanasie“, d. h. ein Ausweg, um der Mißhandlung und einem demütigenden Tod aus Feindeshand zu entgehen. Dies ist der Fall bei Saul (1 Sam 31, 3-5) und bei Simson (Ri 16, 22-31). Der Verfasser des Buches der Richter scheint die Handlungsweise Simsons als preiswürdig anzusehen, als einen Teil seines unermüdlichen Kampfes gegen die Feinde seines Volkes, aber auch als den Versuch, eines ehrenwerteren Todes zu sterben, statt durch die Hand der verabscheuten Feinde.

Die Euthanasie, der wir uns hier zuwenden, ist eine Form des Selbstmordes und Beihilfe zum Selbstmord. Es ist eine Art der Tötung, die jedoch nicht Mord genannt wird, wenn keine unehrenhaften Motive dahinterstehen. Ich möchte nachdrücklich darauf hinweisen, daß wir hier unter Euthanasie nicht die vernünftige Entscheidung behandeln, jeden Versuch der Lebensverlängerung durch nicht hilfreiche Mittel auszuschließen. Dies ist eine ganz andere Frage, auf die wir später zurückkommen.

Im Verlauf der Geschichte hatte das Wort „Euthanasie“ verschiedenartige Bedeutungen. Es konnte bedeuten: 1) liebevoll umsorgende und kompetente Hilfe, die dem Sterbenden ermöglichen soll, das Beste aus seinem Tode zu machen; 2) eine Behandlungsweise des Kranken, die ihrer Natur nach auf Schmerzlinderung abgestellt ist, aber als vorauszu sehende Nebenwirkung eine Verkürzung des Lebens mit sich bringen mag; 3) in der Vergangenheit sprachen Moralisten und Ärzte bisweilen von „passiver Euthanasie“, wenn aus triftigen Gründen technisch mögliche, aber im Ganzen nicht hilfreiche Mittel aufgegeben werden, also Verzicht auf Lebensverlängerung, wenn dies nur Verlängerung des Sterbeprozesses ist; 4) der Nationalsozialismus Hitlers sprach von „Euthanasie“ oder barmherzigem Töten, wo es sich um herzloses Töten von Menschen handelte, die man entweder als „lebensunwert“ oder als nicht erwünscht ansah (das Wort „Euthanasie“, das etymologisch das bestmögliche Sterben meint, war hier überhaupt nicht am Platz); 5) die Bedeutung des Wortes ist sehr verschieden, je nachdem jemand seinem eigenen Leben oder dem eines anderen ein Ende macht, sei es in seinem Auftrag oder durch Unterlassung pflichtgemäßer Sorge, sei es mit oder ohne Zustimmung dessen, der vom Schauplatz des Lebens abtreten soll²¹.

²⁰ Ebd. IV, 1620.

²¹ Vgl. J. Wunderli, Möglichkeiten und Grenzen ärztlicher Lebenserhaltungspflicht, in: ders. (Hrsg.), Medizin im Widerspruch (Olten – Freiburg i. Br. 1977) 199f. Zum gesamten Fragekomplex von Suizid und Euthanasie vgl.: M. Mohr, Die Freiheit zum Tod (Hamburg 1973) – in der BRD wohl einer der ersten Verteidiger der Euthanasie seit dem Zusammenbruch des Dritten Reiches; K. Menninger, Selbsterstörung, Psychoanalyse des Selbstmordes (Frankfurt a. M. 1974); J. Wunderli, Euthanasie oder Über die Würde des Sterbens (Stuttgart 1974); H.-D. Hiersche (Hrsg.), Euthanasie. Probleme der Sterbehilfe. Eine interdisziplinäre Stellungnahme (München – Zürich

Wir behandeln hier 1) bewußte und direkte Lebensverkürzung durch Versagen einer an sich hilfreichen Behandlung, auf die der Patient unter den gegebenen Umständen ein Recht hat (negative Euthanasie), und 2) direkte Maßnahmen, um das Leben abzukürzen oder ihm ein Ende zu bereiten (positive Euthanasie). In beiden Fällen handelt es sich um eine gesetzte Entscheidung gegen das Leben eines anderen, eine Verletzung des Verbotes: „Du sollst nicht töten!“ Sicherlich besteht ein großer Unterschied zwischen der Handlung der Räuber, die den Mann, der von Jerusalem kam, halbtot schlugen, und dem Versagen des Priesters, der vorüberging, ohne dem Verwundeten den geschuldeten Liebesdienst zu leisten. Für den Arzt ist der Fall noch ernster, da er nicht aufgrund allgemeiner Menschlichkeit, sondern aufgrund seiner Berufspflicht gehalten ist, dem ihm anvertrauten Patienten keine sinnvolle Hilfe zu versagen und ihm keinen Schaden zuzufügen.

Die Verfechter der Euthanasie berufen sich vor allem auf zwei Argumente: Mitleid mit dem Leidenden und die Qualität des Lebens.

Die Entschuldigung mit dem Hinweis auf untragbare Schmerzen wird immer weniger überzeugend, da die moderne Medizin sehr wirksame Mittel der Schmerzbekämpfung gefunden hat, die den Patienten nicht seines Bewußtseins berauben²².

Das Argument von der Qualität des Lebens zur Rechtfertigung der Euthanasie ist in seinen unvermeidlichen Folgen überaus verhängnisvoll für das Leben in der Gesellschaft. Denn es setzt voraus, daß eine Gruppe von Menschen sich als Richter über den Wert des Lebens anderer aufwerfen darf. Ihr Urteil gegen den Lebenswert ist nicht nur Ausdruck der Verachtung, sondern praktisch ein Todesurteil. Obwohl manche die Frage auf jene Fälle einschränken wollen, in denen der Patient das Bewußtsein verloren hat und unausweichlich dem Tode entgegengeht, so bleibt es eben doch ein Richter über unser Leben und der Anspruch, aufgrund dessen zur Ausführung der Euthanasie schreiten zu dürfen. Man kann sich leicht ausmalen, daß die zunächst eng gezogenen Grenzen immer mehr überschritten würden.

Viele Verfechter der Euthanasie stützen sich auf eine gefährliche Ausdeutung der Theorie Darwins über das Überleben der Stärkeren, eine Ausdeutung, die Darwin selbst nicht auf die gegenwärtige Geschichte der zivilisierten

1975); Th. Lohmann, Euthanasie in der Diskussion. Zu Beiträgen aus Medizin und Theologie seit 1945 (Düsseldorf 1975); V. Eid (Hrsg.), Euthanasie oder Soll man auf Verlangen töten? (Mainz 1975); J. Toulat, Faut-il tuer par amour? (Paris 1976); A. Eser (Hrsg.), Suizid und Euthanasie als human- und sozialwissenschaftliches Problem (Stuttgart 1976); P. Beretta (Hrsg.) mit Beiträgen von B. Häring u. a., Morire sì, ma quando? (Mailand 1977); vgl. vor allem: Ethische Grundsätze über Euthanasie. Eine Erklärung der Glaubenskongregation. Vollständiger Text in: Herder-Korrespondenz 34 (1980) 451-455. Diese Erklärung vom 5. Mai 1980 gibt eine sehr abgewogene Sicht und klare Grundsätze. Vgl. ferner: W. Bottke, Euthanasie und Sterbehilfe aus der Sicht des Juristen, in: Zeitschrift für evangel. Ethik 25 (1981) 109-130 (mit gut ausgewählter Bibliographie).

²² Vgl. A. Mayrhofer – P. Porges, Möglichkeiten und Grenzen der Schmerzausschaltung mittels Nervenblockade, in: A. Eser (Hrsg.), a. a. O. 121-124.

Menschheit ausweiten wollte²³. Die Hauptursache der frei angenommenen oder ausdrücklich ersehnten Euthanasie – d. h. das Verlangen, entweder durch Entzug von Behandlung oder durch direkte Maßnahmen getötet zu werden – ist das Gefühl des „sozialen Todes“, das Erleiden des eigenen Unwertes in den Augen der anderen, die dem Kranken die ersehnte Liebe und Fürsorge verweigern²⁴.

Im Falle von Idiotie hört man das Argument, diese Menschen seien schon aufgrund ihres Zustandes „sozial tot“, da sie vollmenschlicher Kommunikation nicht fähig seien. Zunächst ist einmal zu antworten, daß sich Kommunikation nicht nur auf erhabene Ideen beschränkt, sondern viel wesentlicher Ausdruck der Liebe ist, der oft auch diesen Menschen sehr wohl möglich ist. Aber wir antworten besser mit Bonhoeffer, daß wir es auch hier mit menschlichem Leben zu tun haben, das auf göttlicher Kommunikation beruht und eine entsprechende Antwort von uns verlangt. „Die Frage, ob es sich bei angeborener Idiotie überhaupt um *menschliches* Leben handelt, ist so naiv, daß sie kaum einer Antwort bedürfte. Es ist von Menschen geborenes Leben, krankes Leben, das ja nichts anderes sein kann als, freilich höchst unglückliches, menschliches Leben.“²⁵

Die meisten Vertreter der Euthanasie machen die Zustimmung oder das ausdrückliche Verlangen des leidenden Menschen zur absoluten Bedingung. Aus Barmherzigkeit einem solchen Wunsch durch tätige Mitwirkung entgegenzukommen wäre dann nicht als Mord zu bezeichnen. Das stimmt, insofern „Mord“ ein Töten aus niedrigen Motiven ist. Aber es ist eben doch ein Töten, wobei vorausgesetzt wird, daß der leidende Mensch ein Recht habe, über seinen Tod zu entscheiden, und folglich auch die Mitwirkung anderer in Anspruch nehmen dürfe. Diese Voraussetzung ist jedoch ein Irrtum. Der Gegenstand des hl. Thomas von Aquin gilt auch heute noch: „Da das Leben Gottes Gabe an den Menschen ist, sündigt jener, der sich das Leben nimmt, gegen Gott ähnlich, wie einer, der den Sklaven eines anderen tötet, sich gegen den Besitzer versündigt.“²⁶

Karl Barth glaubt, daß sowohl richtig wie subjektiv am hilfreichsten die Begründung des Verbotes der Euthanasie und des Selbstmordes nur von einer Gnadenethik her zu bieten ist. „Solid und unzweideutig wird man die Verwerflichkeit des Selbstmordes überhaupt nur von der Erkenntnis her begründen können, daß der Schöpfer, Geber und Herr des Lebens der *gnädige* Gott ist, vom Evangelium und vom Glauben und also nicht vom Gesetz her.“ Selbstmord und Euthanasie sind Undankbarkeit. „Wohltat kann das Sterben ebensowohl wie das Leben dem Menschen nur sein,

²³ Vgl. U. Eibach, *Medizin und Menschenwürde*, 280.

²⁴ Vgl. K. Jörns, a. a. O. 17 f.

²⁵ D. Bonhoeffer, *Ethik* (München 1964) 175; vgl. U. Eibach, a. a. O. 287 295f.

²⁶ S. th. II II 64, 5.

indem beides von Gott zukommt und indem er beides von ihm entgegennimmt.“²⁷

4. Pflichtgemäße Verhütung des Selbstmordes

Die Frage, ob es Pflicht und Recht ist, das Leben eines anderen gegen seinen Willen zu retten, ist viel diskutiert²⁸. Oft wird für die Pflicht das Argument ins Feld geführt, daß der Selbstmordversuch in einem Augenblick der geistigen Störung erfolge und infolgedessen nicht eine Handlung der Freiheit sei. Doch diese Begründung trifft nicht ausnahmslos auf alle Fälle zu; denn es kann sehr wohl sein, daß jemand bei vollem Bewußtsein den Selbsttod sucht.

Die stärkste Begründung für die Pflicht, den Selbstmord, wenn möglich, zu verhüten, ergibt sich aus der gut erwiesenen Tatsache, daß in den meisten, wenn auch nicht in allen Fällen der Ruf nach Euthanasie oder ein Selbstmordversuch nicht wirklich eine Entscheidung für den Selbsttod ist, sondern ein zweifelter Schrei nach mehr Aufmerksamkeit und wirksamer Hilfe²⁹. Daraus ergibt sich selbstverständlich nicht nur die Pflicht, den Selbstmordversuch zu vereiteln, sondern noch dringender die Pflicht, ihn von vornherein durch eine klare, dem Kranken zugewandte Liebe zu verhüten. Helmut Thielicke erzählt die wohl nicht untypische Geschichte eines hoffnungslos Verkrüppelten, der nach Euthanasie schrie, hernach aber viel Sympathie und wirksame Hilfe fand und im Gefolge wirksam rehabilitiert wurde³⁰.

Die Aufgabe der Suizidverhütung reicht sehr viel weiter, als es in einer gewissen Kasuistik gesehen wird³¹. Die tieferen Ursachen müssen entdeckt und, soweit als möglich, beseitigt werden. „Soll Selbstmordverhütung nicht zu einer Ausflucht werden, dann muß sie einen Angriff auf die Krankheiten unserer Gesellschaft miteinschließen.“³²

Die Tatsache, daß die Einstellung zu Suizid und Euthanasie sowie die Häufigkeit ihres Vorkommens sehr weitgehend von der jeweils gegebenen Kultur abhängen³³, ist für alle Christen, die ihre Sendung, „Salz der Erde zu sein“, angenommen haben, eine große Herausforderung. Die Moralprinzipien können nicht einfach der jeweiligen Kultur angepaßt werden, sondern die Kulturen müssen im Blick auf die höchsten und bleibenden Werte stets neu zum Besseren umgestaltet werden. Die freilich notwendige Kasuistik für Selbstmordverhütung in Einzelfällen hat ihren vollen Sinn nur im Rahmen gemeinsamen Su-

²⁷ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* (Zollikon – Zürich 1951) III/4, 462 486.

²⁸ Vgl. D. H. Smith – S. Perlin, *Suicide*, in: *Encyclopedia of Bioethics* IV, 1618-1627.

²⁹ Ebd. 1624 f.; vgl. U. Eibach, *Medizin und Menschenwürde*, 232; P. Sporken, *Euthanasie im Rahmen der Lebens- und Sterbehilfe*, in: A. Eser (Hrsg.), a. a. O. 278ff.

³⁰ H. Thielicke, a. a. O. 27.

³¹ H. Pohlmeier, *Selbstmord und Selbstmordverhütung* (Bonn 1978).

³² D. H. Smith – S. Perlin, *Death*, in: *Encyclopedia of Bioethics* I, 223ff.

³³ Vgl. K. Weis, *Der Eigennutz des Sisyphos – Zur Soziologie der Selbstmordverhütung*, in: A. Eser (Hrsg.), a. a. O. 180-183.

chens und Handelns zur Verbesserung der sozialen Verhältnisse. Hierin ist das christliche Gewissen auch durch Männer wie Karl Marx erschüttert worden³⁴.

5. Gegen gesetzliche Billigung der Euthanasie

Es muß uns absolut klar sein, daß Suizid und Euthanasie den Rahmen der Individualethik sprengen; sie sind Probleme der Sozialethik, da sie alle grundlegenden menschlichen Beziehungen betreffen³⁵. Der generelle Schutz des Lebens und die speziellen Probleme, die durch einen gesellschaftlichen Trend zu Suizid und Euthanasie aufgeworfen werden, legen auf die Schultern der Regierungen und Gesetzgeber schwere Aufgaben. Es geht um mehr als um die Frage der Straffreigabe. Ich möchte jedoch klar aussprechen, warum ich gegen eine gesetzliche Freigabe der Euthanasie bin.

Eine staatliche Anerkennung des Rechts auf Euthanasie würde das Ethos der heilenden Berufe untergraben und weithin das so notwendige Vertrauen der Patienten auf den Arzt gefährden. Ferner hat der Staat im Interesse des Gemeinwohls auf die Familiensolidarität bedacht zu sein. Gesetzliche Freigabe der Euthanasie wäre für schwache Familien eine institutionalisierte Versuchung, lästige Familienangehörige so oder so spüren zu lassen, es sei Zeit für sie, vom Theater des Lebens abzutreten. Würde Euthanasie ein gesetzliches Recht, und sei es auch nur unter umgrenzten Bedingungen, so würde das nicht weniger bedeuten als einen ausdrücklichen oder impliziten Anruf an Schwerkranken und Altersschwache, sich ernst zu überlegen, ob sie nicht den „Dienst“ der Euthanasie in Anspruch nehmen sollten. Das würde nur den ohnehin schon gefährlichen Trend verstärken, über diese Menschengruppe eine Art „sozialen Todes“ zu verhängen. So würde sie der Staat im Stich lassen. Die gesetzliche Freigabe der Euthanasie würde die Gefahr des Suizids jener vergrößern, denen mit Worten oder sonstwie inständig gesagt wird, daß sie nur mehr eine Bürde für andere und die Gesellschaft sind.

Würde Euthanasie ein gesetzlich garantiertes Recht für Patienten und Ärzte werden, so müßte auch hier wie beim legalisierten Abortus die Ärzteschaft in zwei spezifisch verschiedene Berufsgruppen zerfallen, in jene, die nur dem Leben dienen und es auch in seinen schwächsten Stunden garantieren, und andere, die bereit wären, auf Verlangen zu töten.

Meint ein Arzt, in einer ganz außergewöhnlichen Situation es seinem Gewissen zu schulden, auf Verlangen des Patienten das bestehende Schutzgesetz zu übertreten, dann muß er im Blick auf die hohe soziale Bedeutung des Gesetzes, das Euthanasie verbietet, die Verantwortung vor der Gesellschaft und die entsprechenden Folgen auf sich nehmen. Ich möchte ausdrücklich darauf hinwei-

³⁴ H. Thielicke, a. a. O. 55.

³⁵ Vgl. B. Häring, Moralthologische Überlegungen zu Suizid und Euthanasie, in: A. Eser (Hrsg.), a. a. O. 261-270; ders., Eutanasia e teologia morale, in: P. Beretta (Hrsg.), a. a. O. 221-232.

sen, daß es sich auch hier nicht einfach darum handelt, vom Staat die Sanktionierung unserer Moralprinzipien zu verlangen. Es geht vielmehr um eine grundsätzliche Frage des Gemeinwohls und den Sinn des Staates als solchen.

III. Der Augenblick des Todes und der Sterbeprozess

1. Vom Herztod zum Gehirntod

Anläßlich der ersten gelungenen Herztransplantation wurde sich die breite Öffentlichkeit zum erstenmal bewußt, daß die Ärzteschaft zu einer neuen Definition des Todes gekommen war: zum Gehirntod. Dies hat jedoch zu neuen Unsicherheiten bezüglich der genauen Bestimmung des Augenblickes des Todes geführt.

Gehirntod bedeutet, daß das Eintreten des Todes nicht mehr (allein) nach den Kriterien des Herzstillstandes, sondern nach neurologischen Kriterien bestimmt wird. Doch die Frage, wie diese Kriterien näherhin angewandt werden sollen, ist damit noch nicht beantwortet. Es wurde vorgeschlagen, näherhin vom „kortikalen Tod“ zu sprechen, d. h. vom irreversiblen Stillstand der Funktionen des höheren Gehirns, der „Großhirnrinde“³⁶. Zur Begründung wird angeführt, daß alle spezifisch menschlichen Äußerungen allein von der Funktionsfähigkeit der Großhirnrinde abhängen. Auf der anderen Seite stehen jene, die den Eintritt des Todes vom irreversiblen Ausfall des ganzen Gehirns mit all seinen Teilen abhängig machen wollen³⁷. Es ist eine feststellbare Tatsache, daß nach dem nicht mehr rückgängig zu machenden Ausfall der Großhirnrindentätigkeit (des cortex cerebri) die durch das Stammhirn gesteuerten lebenswichtigen Automatismen noch weiter funktionieren, z. B. die Atmung. Das heißt mit anderen Worten: Nach dem Tod der Großhirnrinde sind spontane Atmung, Herzschlag, Darmtätigkeit noch möglich.

Die Herztätigkeit ist sogar noch unabhängiger von der Kontrolle durch das zentrale Nervensystem. Neurologen sprechen vom „apallischen Syndrom“ (apallisch = nach Ausfall der Hirnrindenzentren, von *pallium* = Cortex = Großhirnrinde), d. h. von Ausfallerscheinungen infolge doppelseitiger Ausschaltung der Großhirnrinde durch Unterbrechung der Verbindungen zwischen Großhirn und Hirnstamm, so daß der Hirnstamm allein noch gewisse

³⁶ G. F. Molinari, Criteria for Death, in: Encyclopedia of Bioethics 1, 292-296; A. M. Capron, Death. Legal Aspects, in: Encyclopedia of Bioethics 1, 296-301; W. Kösl - E. Scherzer, Die Bestimmung des Todeszeitpunktes (Wien 1973).

³⁷ Vgl. R. M. Veatch, The Whole Brain-Oriented Concept of Death: An Outmoded Philosophical Formulation, in: Journal of Thanatology 3, n. 1 (1975) 13-30.

Funktionen in Gang hält, während die assoziativen Zentren, die die spezifisch menschlichen Lebensausdrücke regeln, unwiderruflich tot sind³⁸.

Ich neige mit Helmut Thielicke der Meinung zu, daß mit dem unwiderruflichen und totalen Ausfall der Großhirnrinde die irdische Geschichte der menschlichen Existenz an ihrem Ende angelangt ist. „Das heißt, der beatmete Restorganismus ist kein lebendiger Mensch mehr.“³⁹ Dagegen meint J. Wunderli, „daß Apalliker so gut wie Monstren lebende menschliche Wesen sind, denen zwar das spezifisch Menschliche fehlen mag, die aber – eben als lebende menschliche Wesen – Anspruch auf maximale Pflege haben“⁴⁰. Überzeugender drückt sich wohl R. Reichhardt aus, der zwar gegen direkte Tötung eines solchen Restorganismus, aber auch gegen den Einsatz aller möglichen, das Leben sinnlos verlängernden Mittel ist⁴¹. Im Hintergrund letzterer Auffassung steht die Vermutung, daß vielleicht „im Stammhirn auch des Kortextoten vielleicht doch noch Vorgänge ablaufen, die in manchen Fällen möglicherweise mit dem Träumen verglichen werden können“⁴². Hier wird deutlich, daß wir vor zwei zu unterscheidenden Fragen stehen, erstens, wie sich die Todeserklärung rechtfertigen muß, und zweitens, wann man den Todesprozeß nicht mehr aufhalten soll⁴³.

2. Künstliche Beatmung – wie lange?

Die Neudefinition des eingetretenen Todes zieht eine Linie zwischen dem „Gehirntod“, gekennzeichnet von der unwiderruflichen Zerstörung der entscheidenden Funktionen des Zentralnervensystems, und dem „metabolischen Tod“, dem Erlöschen des Stoffwechsels, gekennzeichnet vom Aufhören der Herzaktivität und der Spontanatmung. Durch künstliche Mittel ist auch zuweilen nach dem Gehirntod (Großhirnausfall) eine „Wiederbelebung“ möglich. Aber was bedeutet sie in Wirklichkeit im Blick auf die Geschichte menschlicher Existenz? Der Organismus kann dabei zwar auf dem Niveau eines Stoffwechsel treibenden Organismus weiterleben, während die Person als Inbegriff typisch menschlicher Fähigkeiten unwiderruflich tot ist⁴⁴.

Die Möglichkeit der Wiederbeatmung oder „Wiederbelebung“ in modernen Intensivstationen ist ein medizinischer Fortschritt, dem eine gewisse Ambivalenz wohl nicht abzusprechen ist. Etwa ein Drittel der „Wiederbelebten“ erwachen nicht mehr zu irgendeiner menschlichen Bewußtheit, sondern funktionieren

³⁸ H. Coerke u. a., Der Grenzbereich zwischen Leben und Tod (Göttingen 1976) 102-108.

³⁹ H. Thielicke, a. a. O. 63.

⁴⁰ J. Wunderli, Euthanasie oder Über die Würde des Sterbens, 108.

⁴¹ R. Reichhardt, Ethische und soziologische Probleme im Grenzbereich zwischen Tod und Leben, in: H. Coerke, a. a. O. 45-67.

⁴² Ebd. 50.

⁴³ A. M. Capron, a. a. O. 298f.

⁴⁴ T. Parsons, Death in the Western World, in: Encyclopedia of Bioethics I, 259.

als bloße Stoffwechselorganismen ohne geistig-assoziative Fähigkeiten⁴⁵. Für andere ist der Erfolg ein paar zusätzliche Tage oder Stunden des Sterbeprozesses⁴⁶. Das Risiko, mit schwer geschädigtem psychischem Leben zu erwachen, ist sehr groß. Das Problem ist auch deshalb von großer Schärfe, weil Entscheidungen äußerst schnell gefällt werden müssen und weil manche Ärzte einseitig auf die Erhaltung des Lebens um jeden Preis ausgerichtet sind, ohne auch die anderen Werte und Zielsetzungen in ihre Entscheidung mit einzubeziehen. Als Grundsatz darf wohl festgehalten werden: Der Versuch der Wiederbelebung von Herz- und Atmungstätigkeit sollte nie unternommen werden, wenn beachtliche Wahrscheinlichkeit besteht, daß die Großhirnrinde schon wesentlich geschädigt ist.

3. Irreversibles Koma

Dank des Fortschrittes der diagnostischen Mittel können Ärzte oft mit moralischer Sicherheit feststellen, daß ein Koma, ein Dauerzustand der Bewußtlosigkeit, gegeben ist, der jede Rückkehr des Bewußtseins unwahrscheinlich macht, obgleich sie nichts oder wenig darüber sagen können, wie lange der damit begonnene Todesprozeß dauern mag. Muß unter allen Umständen oder nur unter gewissen Voraussetzungen angenommen werden, daß man es mit einem Lebenden zu tun hat und das Leben mit allen möglichen künstlichen Mitteln weiterzuerhalten ist? Handelt es sich so sicher nur um einen Restorganismus, daß wichtige Organe zum Zweck der Organverpflanzung entnommen werden können? Welchen Sinn hat der Einsatz der ganzen modernen Technologie, um Herz- und Lungentätigkeit aufrechtzuerhalten, wenn damit sicher niemandem gedient ist? Jede Belastung muß sich dadurch ausweisen, daß sie aufgewogen wird durch eine erhoffte hilfreiche Wirkung.

„Die volle Zerstörung des Gehirns, einschließlich der Zentren, die für Spontanatmung zuständig sind, kann eingetreten sein, während das Herzsystem noch eine Zeitlang autonom funktioniert. Apnoea (Atemstillstand) wird von den meisten medizinischen Autoren als entscheidendes Zeichen für totalen Hirntod angesehen.“⁴⁷ Bei einer Anzahl von Sterbenden, die sich im Zustand des irreversiblen Komats befinden, „ist künstliche Lebenserhaltung wirksam genug, um ohne absehbare Grenzen fortgesetzt werden zu können, ohne die geringste Aussicht auf Wiederherstellung, wobei gar nicht vorauszusehen ist, wann die Körperfunktionen trotz Anwendung der künstlichen Mittel stillstehen werden“⁴⁸.

⁴⁵ Vgl. U. Eibach, Medizin und Menschenwürde, 229-403.

⁴⁶ A. R. Jonsen – G. Lister, Life-Supporting Systems, in: Encyclopedia of Bioethics II, 845.

⁴⁷ G. F. Molinari, a. a. O. 293.

⁴⁸ A. M. Capron, a. a. O. 396.

4. Organtransplantation

Die Organübertragung stellt eine Reihe ethischer Probleme in bezug auf zwischenmenschliche Beziehungen, persönliche und soziale Verantwortung und voraussehbare seelische Folgen. In letzter Zeit wurde vor allem das Problem der Bestimmung des Todeszeitpunktes im Blick auf Organentnahme von einem soeben Verstorbenen diskutiert. Denn es gilt schnell zu handeln, damit das Organ selbst nicht in den Verfall der Leiche gerät. An sich besteht kein ethisches Problem, wenn nach sicherem Eintritt des Todes durch künstliche Durchblutung das für die Übertragung vorgesehene Organ brauchbar erhalten wird. Es bestehen jedoch weithin noch psychologische Probleme. In Wirklichkeit handelt es sich bei diesem Vorgehen um eine Manipulation an einer noch nicht beerdigten Leiche⁴⁹. Aber der äußere Anschein täuscht das Gefühl nicht bloß naiver Menschen.

Ein besonders dorniges Problem ist die Frage nach dem Gehirntod, wenn bei Wiederbelebungsversuchen eine auf zentralnervöse Automatismen beschränkte Hirntätigkeit zu erwarten wäre oder tatsächlich gegeben ist. Ulrich Eibach hält gegen Pompey und viele andere an der Auffassung fest, daß eine Organentnahme nur nach sicher feststellbarem Tod des Gesamthirns, auch des primitiven Gehirnstammes, ethisch zulässig ist⁵⁰. In der Diskussion kann einerseits geltend gemacht werden, daß ein extremer Kräfteverschleiß für selbst ganz sinnlose Lebensverlängerung bzw., genauer gesprochen, für Verlängerung des Sterbeprozesses weithin der Lebensrettung durch rechtzeitige Organentnahme eines Verstorbenen im Wege steht. Andere meinen im Gegenteil, daß die moderne Medizin unverhältnismäßig viel Anstrengung und Einsatz von Mitteln für die Organübertragung aufwende. Dabei kann man vor allem darauf hinweisen, daß Herztransplantation trotz staunenswerter Leistungen bislang keinen bleibenden Erfolg verspricht. Sie hat jedoch mit beigetragen zu einem raschen Fortschritt offener Herzoperationen.

Am häufigsten und erfolgreichsten ist bislang die Nierentransplantation. Vielversprechend ist die Wiederherstellung des Augenlichtes durch Übertragung der Hornhaut. Herz-, Leber-, Lungen- und Pankreasübertragungen liegen im Bereich der klinischen Möglichkeiten. Die Entdeckung von immunsuppressiven Stoffen, neue Formen der Gewebeuntersuchung und die Bestimmung der Blutgruppe ermöglichten den Erfolg der Transplantationen⁵¹.

⁴⁹ H. Thielicke, a. a. O. 50.

⁵⁰ U. Eibach, *Medizin und Menschenwürde*, 313f.; Vgl. W. Ruff S. J., *Organverpflanzung. Ethische Probleme aus katholischer Sicht* (München 1971); H. Pompey, *Fortschritt der Medizin und christliche Humanität* (Würzburg 1974); ders., *Gehirntod und totaler Tod. Moraltheologische Erwägungen zur Herztransplantation*, in: *Münchener med. Zeitschrift* 111 (1969) 736ff.; M. Honecker, *Ethische Überlegungen zur Dialyse und Transplantation*, in: *Zeitschr. für evangel. Ethik* 19 (1975) 129-147; J. G. Ziegler (Hrsg.), *Organverpflanzung* (Düsseldorf 1977).

⁵¹ R. J. Howard - J. S. Najarian - R. C. Fox - R. A. McCormick, *Organtransplantation*, in: *Encyclopedia of Bioethics* III, 1160.

Der erste Durchbruch geschah mit Übertragung von Nieren von nächsten Verwandten, da wegen der genetischen Ähnlichkeit Antigen-Antikörper-Reaktionen unter Umständen ausblieben. Auch heute noch sind die Chancen bei nahverwandten Spendern besser als sonst. Im übrigen ist die dem Leichnam eines soeben Verstorbenen entnommene Niere ebenso geeignet wie die von lebenden Spendern. Dies ist insbesondere in den Vereinigten Staaten von Amerika von Bedeutung, weil dort in vielen Einzelstaaten die Entnahme von Organen gesetzlich erleichtert ist, entsprechend den Erkenntnissen über den „Hirntod“⁵². In den meisten europäischen Ländern hingegen kann eine Todeserklärung als Voraussetzung von Organübertragung nur erfolgen, wenn Herzschlag und Atmung aufgehört haben.

Nach neueren Statistiken sind die Überlebenschancen bei Nierentransplantation mindestens ebensogut wie bei künstlicher Dialyse. Letztere ist jedoch nicht nur sehr viel aufwendiger, sondern verursacht auch viel mehr Unannehmlichkeit und Schmerzen. Doch stimmen die meisten Ärzte überein, „daß für einzelne Patienten die Dauerbehandlung durch Dialyse angezeigt sein kann, während in anderen Fällen die Nierentransplantation angezeigt ist“⁵³.

Die Organübertragung von lebenden Spendern verursachte zunächst innerhalb der katholischen Kirche heftige Auseinandersetzungen. Von Anfang an sah ich mit anderen Theologen in der freien Gabe eines Zwillingsorgans, z. B. der einen Niere, einen hohen sittlichen Wert. Doch eine Reihe römischer Theologen fand in der Entfernung eines gesunden Organs eine absolut unmoralische Handlung, die durch die gute Absicht und die lebensrettende Wirkung in keiner Weise entschuldigt werden könnte. Dahinter stand nicht nur die generelle Tendenz einer gewissen Schule, sehr leicht „innerwesentliche und absolute Immoralität“ festzustellen, sondern vor allem die Methode, die sittliche Bedeutung jedes Teilaktes in sich selbst anstatt im Gesamt des Sinnganzes einer Handlung zu beurteilen. Ihr Hauptargument, das auch von Pius XII. übernommen wurde, lautete: „Außerhalb des Organismus hat das Einzelorgan kraft seiner Natur keinen Sinn und keine Finalität. Es ist restlos absorbiert durch die Ganzheit des Organismus, zu dem es gehört.“⁵⁴

Erst nach dem Tode Pius' XII. kam die Diskussion erneut in Gang. Hilfreich war dabei eine von Augustin Regan nachdrücklich vertretene Unterscheidung, wonach die Hauptintention Pius' XII. als Abweisung des Einbruchs einer totalitären Gesellschaft in die Integrität des Menschen und seines leiblichen Lebens gedeutet wurde. Andererseits besagt die gesunde traditionelle Sicht, daß das Organ nicht nur direkt eine Funktion im Gesamtorganismus ausübt, sondern auch ein Teil der Gesamtperson in ihrer erhabenen Berufung zu hingabebereiter Nächstenliebe ist. Darum ist die vernunftgemäße Hingabe eines Zwillings-

⁵² Ebd. 1161.

⁵³ Ebd. 1160.

⁵⁴ Pius XII. in: *AAS* 44 (1952) 779-789, Zitat 786f.; vgl. *AAS* 48 (1956) 461f.

organs, die dem anderen das Leben rettet und dem Spender ein erfülltes Weiterleben beläßt oder gar mehr, eine Erfüllungsweise der höchsten menschlichen Berufung. Dies darf jedoch keineswegs im Sinne einer bloßen Selbsterfüllungsethik mißverstanden werden, wonach der eigene Wertzuwachs die letzte Norm für die Ganzheitssicht wäre. „In theologischer Perspektive ist es genau die Transzendenz des Selbst, die indirekt auch dem Selbst zugute kommt, wobei dieser Zuwachs nicht das erste und vorherrschende Motiv des Verzichtes in selbsthingebender Liebe zu sein hat.“⁵⁵

Ein wichtiges Kriterium ist jedoch die vernünftige Proportion zwischen der dem Empfänger zukommenden Wohltat und dem Verlust bzw. Risiko auf seiten des Spenders, und zwar in dem Sinne, daß weder der behandelnde Arzt noch der voraussichtliche Empfänger eine offensichtliche Disproportion zuungunsten des Spenders verantworten könnten. Die freie Zustimmung setzt hinreichende Information voraus. Dabei darf keinerlei Druck ausgeübt werden. Die Hingabe eines Organs für einen anderen kann eine tiefe Freundschaft zwischen Geber und Empfänger begründen. Das gegenseitige Band kann jedoch nur gesund sein, wenn die Gabe frei gespendet und als solche dankbar angenommen wird⁵⁶.

Organübertragung von seiten eines der freien Zustimmung unfähigen Menschen ist moralisch unannehmbar, es sei denn, daß die Zukunft des in Frage kommenden Spenders in entscheidender Weise vom Überleben des Empfängers abhängt. Heute sollte jedoch nie die Gabe eines Organs von einem Lebenden erbeten werden, wenn ein passendes Organ eines Verstorbenen zur Verfügung steht.

5. Gesetzliche Regelung der Transplantation vom Leichnam

Zahlreiche Leben könnten gerettet werden durch Nierentransplantation, und viele Blinde könnten sehend werden durch Hornhautübertragung, wenn nur genügend Organe von Leichen zur Verfügung stünden. Diese Möglichkeiten hängen von menschlicher Hochherzigkeit und von günstigen gesetzlichen Bestimmungen ab. Die Lage ist einstweilen alles andere als zufriedenstellend.

In den USA werden jährlich etwa 2500 Menschenleben durch Nierenübertragung von Leichen gerettet, während etwa 60 000 an Versagen der Nieren sterben. Dabei stehen genügend Transplantationszentren zur Verfügung; es fehlt nur an verfügbaren Nieren⁵⁷. In Westdeutschland ist die Situation noch

⁵⁵ R. A. McCormick, Organtransplantation. Ethical Principles, in: *Encyclopedia of Bioethics* III, 1171; A. Regan, The Basic Morality of Organ Transplantation between Living Humans, in: *Studia Moralia* 5 (1968) 320-361.

⁵⁶ Vgl. R. C. Fox, Organtransplantation. Sociological Aspects, in: *Encyclopedia of Bioethics* III, 1166-1169; A. Elsässer, Organspende – selbstverständliche Christenpflicht? in: *Theol.-prakt. Quartalschrift* 128 (1980) 231-246.

⁵⁷ *Encyclopedia of Bioethics* III, 1164.

ungünstiger. 1976 konnten nur 246 Nierentransplantationen durchgeführt werden, wobei zudem ein Teil der gespendeten Nieren aus dem Ausland kam. Die Folge ist jedoch ein wachsendes Bewußtsein, daß der Gesetzgeber eine Verpflichtung hat, die Spende zu begünstigen⁵⁸.

Es bieten sich zwei verschiedene Möglichkeiten an: 1) die routinemäßige Entnahme von Organen, die gestattet sein soll, wenn nicht ausdrücklich ein Widerspruch angemeldet wird; 2) die testamentarische Verfügung für den Todesfall. Paul Ramsey und andere sprechen sich für die letztere Lösung aus, da sie der Freiheit und Hochherzigkeit keine Schranken zieht⁵⁹. Ulrich Eibach hat gute Argumente und steht nicht allein, wenn er für die erstgenannte Lösung eintritt. Ich meine mit ihm, daß der Gesetzgeber die Bürger durch die Präsumtion ehrt, daß sie, wenn hinreichend informiert, im allgemeinen den hohen Wert einer solchen Gabe über den Tod hinaus erfassen und es geradezu als selbstverständlich ansehen möchten, daß eines ihrer Organe noch über ihren Tod hinaus dem Wohle anderer in hohem Maße dienen soll. Der Freiheit der Bürger ist durchaus Genüge getan, wenn sie selbst oder ihre Familie die Möglichkeit haben, die Entnahme zu untersagen.

Ein nicht unwichtiges Argument zugunsten dieser Lösung ist die psychologische Schwierigkeit, die Angehörigen unmittelbar im Schock des Verlustes ausdrücklich um Erlaubnis angehen zu müssen. Zudem ginge durch diese Prozedur kostbare Zeit verloren, so daß das Organ unterdessen wertlos werden kann⁶⁰.

Da es sich jedoch um eine für das Empfinden der Menschen sehr delikate Frage handelt, kann der Gesetzgeber nicht umhin, die Einstellung des durchschnittlichen Bürgers in Rechnung zu stellen. Der Gesetzgebung muß auf jeden Fall eine angemessene Unterrichtung der Öffentlichkeit vorausgehen. Wenn dann spontan genügend Organe gespendet werden, dann ist das um so besser.

IV. Die heilenden Berufe und der Sterbenskranke

1. Vorrangige Bedeutung von Bewußtsein, Freiheit und Kommunikation

Wie schon gesagt, zeigt sich bei den heilenden Berufen eine zwar verständliche, aber aufs ganze gesehen doch bedenkliche Tendenz, nur das Heilen und die Lebensverlängerung im Blick zu haben. Und doch ist der sterbenskranke Patient

⁵⁸ Vgl. Protokolldienst der Evangelischen Akademie Bad Boll 6/1979, Die rechtliche Regelung der Organtransplantation (mit reicher Bibliographie); J. G. Ziegler, Moraltheologische Kriterien für eine gesetzliche Regelung der Organtransplantation, in: *Trierer Theol. Zeitschrift* 89 (1980) 35-49.

⁵⁹ P. Ramsey, The Patient as Person, 212-214.

⁶⁰ U. Eibach, Medizin und Menschenwürde, 496f.

im unwiderruflichen Sterbeprozess eine der höchsten Herausforderungen an das Ethos des Arztes und des Krankenpflegers.

Die erste Aufgabe in dieser Situation ist liebende Zuwendung und Mitgefühl, die sich in einer Weise äußern sollen, daß der Kranke spontan spürt, daß er nicht abgeschrieben ist, sondern gerade jetzt als Mensch viel gilt. Es ist alles daranzusetzen, dem Patienten beizustehen, während er dem äußersten Punkt seiner Freiheit und Treue zustrebt. Die deutschen Chirurgen haben dies treffend ausgedrückt: „Todkranke und Sterbende bedürfen bis zu ihrem Ende der besonderen Zuwendung und persönlichen Betreuung. Sie verlangen nach menschlicher Nähe und Fürsorge. Ihnen sollte die Vereinsamung durch räumliche und seelische Isolierung erspart bleiben.“⁶¹

Gegen eine Lebensverkürzung als indirekte und ungewollte Folge von sinnvoller Schmerzlinderung ist nichts zu sagen. Abgesehen von seltenen äußersten Fällen, ist hingegen die Anwendung von Mitteln und Methoden zur Lebensverlängerung (Verlängerung des Sterbeprozesses) zum Schaden von Selbstbewußtsein, Kommunikationsfähigkeit und Identität des Patienten nicht zu verantworten⁶². In modernen Intensivstationen ist es nicht leicht, dieser Forderung nachzukommen; denn dort richtet sich eine ungeheure Technologie und komplizierte Methodik so einseitig auf die Funktion einzelner Organe, daß es leicht geschehen kann, daß der Patient sich als Person vergessen fühlt.

2. Das Recht des Sterbenden auf Wahrheit

Ein wahrheitsgetreues und vertrauenswürdiges Verhältnis zwischen Arzt und Patient ist eine Grundvoraussetzung für das ganzheitlich verstandene heilende Tun und ebenso für die Wegbegleitung in der letzten Phase des Lebens. Die Mitteilung der Wahrheit über die Todeskrankheit setzt ein ganz besonderes Vertrauensverhältnis und ein Höchstmaß an Einfühlungsgabe voraus.

In einem paternalistischen Zeitalter neigten Ärzte verständlicherweise zur Auffassung, daß sie allein entscheiden müßten, wie weit sie Mitteilung über den Zustand geben oder zurückhalten sollten. Sie trauten es oft generell ihren Patienten einfach nicht zu, daß sie die Wahrheit erfahren wollten und ertragen konnten.

Eine ganze Anzahl von weltweiten Untersuchungen hat erwiesen, daß zu einem Großteil die Sterbenskranken unter günstigen Umständen eine hohe Bereitschaft und Feinfühligkeit für die Wahrheit ihres Zustandes zeigen. Es ergab sich, daß die meisten Leute, die befragt wurden, sei es in Tagen der Gesundheit oder in Tagen schwerer Krankheit, den Wunsch ausdrückten, wahrheitsgemäß

⁶¹ Entscheidungen für den Kranken in den letzten Stunden. Resolution der Chirurgen zur Sterbehilfe V, 1, in: FAZ vom 6. Sept. 1979.

⁶² U. Eibach, Medizin und Menschenwürde, 169; vgl. K. Rahner, Die Freiheit des Kranken in theologischer Sicht, in: St. d. Zeit 100 (1975) 31-40.

informiert zu werden. Sie wünschen, daß Arzt und Pflegepersonal sie nicht nur in Entscheidungen über etwaige operative Eingriffe offen beraten, sondern auch im Blick auf letzte Regelungen von Familienangelegenheiten und persönliche Bereitschaft für den Hingang wollen sie die nötige Information. Alle Arten von Trostworten von Ärzten, die grundsätzlich oder von vornherein nicht die volle Wahrheit sagen wollen, bringen keine tröstlichen, sondern nur entwürdigende Erfahrungen mit sich.

In mehreren Untersuchungen der westlichen Welt zeigte sich jedoch ein erstaunlicher Unterschied zwischen der Einstellung der großen Mehrheit der Bevölkerung einerseits und der Ärzteschaft andererseits in bezug auf Information der Todkranken⁶³. Eine beachtliche Zahl von Ärzten gibt zu, nie oder nur selten mit einem Kranken über den herannahenden Tod gesprochen zu haben. „Mit erstaunlicher Häufigkeit ergibt sich jedoch, daß der Einzelne eindeutig sein Verlangen ausdrückt, hinreichend über seine Aussichten informiert zu werden, während er sich in der Frage, ob auch andere so denken und fühlen, nur vorsichtig ausspricht.“⁶⁴

Alleerstens Untersuchungen zeigen jedoch einen Wandel an. Wenigstens in einer beachtenswerten Minderheit haben sich die Ärzte von einer paternalistischen Mentalität befreit und wollen in allen wichtigen Fragen, auch bezüglich der Prognose in der Todeskrankheit, ihre Patienten als Partner ernst nehmen. Daß es jedoch immer noch Ärzte gibt, die mit ihren Patienten nicht über den herannahenden Tod sprechen wollen, mag man vielleicht, mit Robert Veatch, teils mit der Unsicherheit von Diagnose und Prognose erklären und teils darauf zurückführen, daß mehr Ärzte, als man meint, eine unverhältnismäßig große Furcht davor haben, an den Tod zu denken. „Hat jemand eine große oder geringe Furcht vor dem Tod, so wird er, falls er sich fragt, welche Auswirkung die Information über die Todeskrankheit beim Patienten wohl haben mag, je nach seiner eigenen größeren oder geringeren Furcht vor dem Tod systematisch zu einem Fehlurteil neigen.“⁶⁵

Bowers drückt sich diesbezüglich noch deutlicher aus: „Die Wahrheit am Krankenbett ist weniger ein Problem derer, die aufgeklärt werden müßten, als derer, die die Wahrheit mitzuteilen haben.“⁶⁶ Thielicke geht im gleichen Sinn der Frage noch gründlicher nach. Es ist letztlich eine Frage, ob man selbst „in der Wahrheit“ ist, ob man z. B. existentiell um den Herrn über Leben und Tod

⁶³ Vgl. R. M. Veatch, Truth Telling: Attitudes, in: Encyclopedia of Bioethics IV, 1677-1682; A. Pustet, Die Wahrheit am Krankenbett (München 1969); H. Gödan, Die sogenannte Wahrheit am Krankenbett (Darmstadt 1972); E. Ansohn, Die Wahrheit am Krankenbett. Grundfragen einer ärztlichen Sterbehilfe (Hamburg 1975); P. Bolech - J. Hube, Die Kommunikation der Wahrheit am Krankenbett, in: Arzt und Christ 22 (1976) 97-102.

⁶⁴ R. Kalish, Encyclopedia of Bioethics I, 290.

⁶⁵ R. M. Veatch, a. a. O. 1681, unter Bezugnahme auf R. Schulz - D. Ademan, How the Medical Staff Copes with Dying Patients. A Critical Review, in: Omega 7 (1976) 11-21.

⁶⁶ M. K. Bowers (Hrsg.), Wie können wir Sterbenden beistehen? (München 1971) 106.

weiß. „Wer mit den Grundwahrheiten über Leben und Tod ins reine gekommen ist und sich mit ihnen hat konfrontieren lassen, wird auch das Wort der Wahrheit finden. Routineauskünfte, abgesehen von dieser existentiellen Bedingung, gibt es nicht.“⁶⁷

Der Christ weiß, daß es das Sein-in-der-Wahrheit ohne die Liebe nicht gibt. Eine Wahrheit von unabschätzbare Reichweite und möglicher Fruchtbarkeit für letzte Entscheidungen kann nur von dem mitgeteilt werden, der sich dem Partner in tiefem Mitgefühl verbunden weiß. Während einerseits echte Liebe volle Wahrhaftigkeit verlangt, ist es andererseits nicht weniger wahr, daß jene Wahrhaftigkeit, die die Frucht der Liebe ist, geduldig abwarten kann und sich einfühlend wird, wie weit der Partner bereit ist, den jeweiligen Schritt der Wahrheit zu verinnerlichen⁶⁸. Leben ist stufenweise Entfaltung und Entdeckung von Wahrheit und Liebe. Die Mitteilung einer so existentiellen Wahrheit, wie es die Prognose des herannahenden Todes ist, muß in ganz besonderer Weise diese Tatsache von Entwicklungsstufen menschlichen Daseins berücksichtigen. Zeitweiliges Verschweigen oder momentane Betonung der Anzeichen der Hoffnung auf Gesundung im Blick auf die Unsicherheit fast jeder Diagnose können nackte Lügen sein, wenn sie der mangelnden Bereitschaft zur Mitteilung der Wahrheit entspringen; sie können aber auch Mitteilung der Wahrheit in Liebe bedeuten, wenn alles auf die jeweils bestmögliche Mitteilung und schließlich auf volle Mitteilung zielt, sofern das möglich ist⁶⁹. Diese letzte Grundtendenz wird freilich auch dem Wort und dem Ton eine jeweils verschiedene Färbung geben. Die Worte sprechen eigentlich nur im vollen Kontext der Personen.

Unglücklicherweise hat der moderne Arzt nicht genug Zeit, um sich niederzusetzen und einen geduldigen Kommunikationsprozeß zu verfolgen⁷⁰. Und heutige Erziehung tut nicht das Ihrige, um die große Kunst der Wahrhaftigkeit und Diskretion zu pflegen.

3. Zusammenarbeit

Im modernen Krankenhaus ist das Team ein bestimmender Faktor. Die Aufgabe, den Kranken wahrheitsgemäß und sachgemäß zu informieren, fällt nicht auf einen Arzt allein. Gerade hier kommt es auf geschickte Zusammenarbeit an. Der denkbar negativste Ausdruck der Teamarbeit ist die Verschwörung des Schweigens und die verabredete Täuschung bis zum letzten Augenblick. Das Ideal ist die bewußte Zusammenarbeit aller Glieder der heilenden Dienste, einschließlich des Krankenseelsorgers, zusammen mit den Familienangehörigen und Freunden.

⁶⁷ H. Thielicke, a. a. O. 70-71. ⁶⁸ R. Leuenberger, a. a. O. II, 112.

⁶⁹ Vgl. Frei in Christus II, 56-71: Wahrhaftigkeit und Diskretion.

⁷⁰ Vgl. S. Bok, Truth Telling, in: Encyclopedia of Bioethics IV, 1683.

Manche Krankenhäuser haben einen eigenen Seelsorger, der für die Sorge um die Sterbenden besonders ausgebildet ist und auch den Krankenpflegern und Besuchern Hilfen gibt, wie sie sich jeweils am besten gegenüber dem Totkranken verhalten und Frieden ausstrahlen können. Er kann die gemeinsamen Bemühungen, die den Kranken stufenweise zum Wissen um seine Situation und zur Annahme der Wahrheit begleiten, koordinieren.

In verschiedenen Teilen der Welt entstanden wertvolle Initiativen von seiten von Krankenpfleger(inne)n, Ordensschwwestern und Laien, vor allem von Rentnern und Pensionären, die einen Großteil ihrer Zeit damit ausfüllen, indem sie den Einsamen, Alten und Sterbenden in ihren Häusern oder im Krankenhaus beistehen, mit ihnen beten und betrachten und ihnen die naheliegenden Dienste leisten. So entsteht jenes Band der Freundschaft, das es ihnen relativ leichtmacht, mit den Todkranken vom bevorstehenden Kommen des Herrn zu sprechen und die Hoffnung auf das ewige Sein-bei-ihm zu richten.

Ein ausdrücklicher Wunsch des Todkranken, sich im Kreis seiner Angehörigen auf den großen Augenblick vorzubereiten, sollte, wenn irgendwie möglich, beachtet werden.

4. Nach dem Tode

Mit dem Hingang des Patienten ist die Aufgabe des Seelsorgers, des Arztes und des Krankenpflegers noch nicht abgeschlossen. Sie können sehr viel tun, um den Angehörigen des Dahingeschiedenen in dieser schweren Stunde Trost zu spenden.

Einige mittelalterliche Theologen betrachteten die Beerdigung als eine Art Sakrament, ein sichtbares und trostspendendes Zeichen der christlichen Hoffnung und einer gnadenbringenden Erfahrung der Heilsgemeinschaft. Die letzte Ehre, die wir dem Leichnam des Verschiedenen geben, und die Pflege der Gräber stehen für die Gläubigen im Zeichen der Auferstehungshoffnung und sind Ausdruck dankbarer Erinnerung und des Bewußtseins, daß jene, die zum Herrn heimgegangen sind, uns sogar noch näher stehen als vor ihrem Tode.

V. Die Lebenstage mehr oder den Sterbevorgang verlängern?

1. Das Neue am Problem

Gerade in bezug auf Anfang und Ende des Lebens zeigt sich, wie ambivalent der medizinische Fortschritt sein kann. Für den Lebensanfang haben wir die Ambivalenz der Amniozentese hinsichtlich des „selektiven Abortus“ erwähnt. Angesichts des herannahenden Sterbens werden ungeheuerere Anstrengungen

gemacht und enorme Mittel aufgewandt, die oft niemandem helfen, weder dem Sterbenden noch seinen Angehörigen. Der Ertrag ist allzuoft nicht die Mehrung der Lebensstage im eigentlichen Sinn, sondern die bloße Verlängerung des Sterbevorgangs mit schweren Belastungen für alle Beteiligten.

a) Wichtige Unterscheidungen

Die Frage nach der Anwendung aller möglichen Mittel der Lebensverlängerung wird verschieden beantwortet werden je nach den Umständen und dem voraussichtlichen Ertrag, 1) wenn wenigstens einige berechtigte Hoffnung besteht, die Gesundheit wiederherzustellen oder doch dem Patienten ein erträgliches Leben zu ermöglichen, 2) wenn wir sicher vor einer Krankheit stehen, die unausweichlich zum Tode führen wird, 3) wenn der unwiderrufliche Sterbeprozess bereits eingesetzt hat. Mit dem Fortschritt der diagnostischen Möglichkeiten werden diese Unterscheidungen noch viel bedeutsamer.

Die Neuheit der Situation verlangt vor allem eine kritische Würdigung der traditionellen Unterscheidung zwischen „ordentlichen“ und „außerordentlichen“ Mitteln; denn was an einem Ort schon ganz und gar als gewöhnlich und selbstverständlich angesehen wird, ist in anderen Gegenden noch „außergewöhnlich“ und schwer erhältlich; und was früher außergewöhnlich nicht nur im Blick auf unerschwingliche Kosten, sondern auch im Blick auf geringe Aussichten war, ist heutzutage vielfach leicht zugänglich und auch erfolgversprechend.

b) Wer soll leben, und wer darf sterben?

Die uns hier beschäftigende Hauptfrage: „Wen sollte man im Frieden sterben lassen?“, stellt sich in Konfliktsituationen bisweilen zusammen mit der anderen Frage: „Wer soll leben?“ Das heißt: Wo sollen sich die begrenzten Kräfte konzentrieren, um Leben zu retten?

Es geschieht heutzutage nicht selten, daß teure Technologie und insbesondere hochqualifizierte Kräfte eingesetzt werden, um praktisch nur den Sterbeprozess hinauszuziehen, während gleichzeitig weder qualifiziertes Personal noch auch die technischen Mittel zur Verfügung stehen, um jenen zu helfen, deren Leben gerettet werden könnte. Wo sollen die verfügbaren Mittel eingesetzt werden? Welcher Aufgabe soll im Konfliktfall der Vorzug gegeben werden?

Als Sanitätsfeldwebel im Zweiten Weltkrieg hatte ich oft innerhalb von Sekunden die Entscheidung zu fällen, wem unter den Schwerverwundeten meine erste Hilfeleistung zugewandt werden sollte. In hochmodernen Krankenhäusern stellen sich die Fragen auf verschiedene Weise. Da in den Intensivstationen oft Betten frei sind und technische Einrichtungen nicht voll ausgelastet sind, werden dort Todkranke eingeliefert, denen besser gedient wäre, man würde sie unter menschlicheren Bedingungen sterben lassen, als inmitten der störenden Maschinerien den Sterbevorgang zu verlangsamen. Anders lautet das Problem, wenn nicht genügend lebensrettende Apparate und qualifiziertes

Personal zur Verfügung stehen. Wem unter verschiedenen Anwärtern soll dann z. B. der Vorzug für die Nierendialyse gegeben werden? Soll man einfach nach der Nummer auf der Warteliste schauen, oder sollen andere Kriterien mitberücksichtigt werden?

Gewöhnlich handelt man nach folgenden Kriterien: 1) Wer der Hilfe am dringlichsten bedarf und noch gerettet werden kann, der soll den Vortritt haben; 2) es ist vernünftig, jenen den Vortritt zu geben, die bei aller Schwere der Krankheit noch gerettet werden können, im Vergleich zu jenen, deren Krankheit unausweichlich zum Tode führen wird; 3) ein entscheidendes Kriterium ist das Gegebensein oder das Nichtgegebensein einer vernünftigen Hoffnung, das Bewußtsein und sinnvolle Kommunikation wiederherzustellen; 4) es soll nicht zuletzt darauf geachtet werden, wer unter den verschiedenen Bewerbern um schnelle und dringliche Hilfeleistung für andere Menschen eine unersetzliche Aufgabe zu erfüllen hat, z. B. Eltern mit erziehungsbedürftigen Kindern, etwa gar mit behinderten Kindern⁷¹.

2. Die Unterscheidung zwischen ordentlichen und außerordentlichen Mitteln

Traditionelle Moralthologie konnte sich weithin mit der Unterscheidung zwischen ordentlichen und außerordentlichen Mitteln begnügen, ohne sich der Frage nach der Art der Aussicht so klar zuwenden zu müssen, wie wir es heute tun. Aber das ursprünglich Gemeinte gilt auch heute noch. Katholische und nichtkatholische Ethiker zitieren mit Zustimmung die Ansprache Pius' XII. vom 24. November 1957: „Im Falle einer ersten Krankheit jene Maßnahmen zu treffen, die nötig sind, um Leben und Gesundheit zu erhalten, ist eine Pflicht, die der geordneten Selbstliebe, dem Gehorsam gegenüber dem Schöpfer, der sozialen Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit schlechthin sowie der Rücksicht auf die Angehörigen entspringt. Sie verpflichtet jedoch gewöhnlich nur zum Gebrauch der (entsprechend den Umständen, dem Ort, der Zeit, der Kultur) üblichen Mitteln, d. h. Mittel, die keine außergewöhnliche Belastung für einen selbst oder für andere mit sich bringen. Eine strengere Verpflichtung wäre für die Mehrzahl der Menschen zu schwer.“⁷²

Auch heute werden die „ordentlichen“ oder „gewöhnlichen“ Mittel als die jeweils übliche ärztliche Praxis verstanden. Als „außergewöhnliche“ Mittel

⁷¹ Vgl. U. Eibach, Medizin und Menschenwürde, 468ff. 181.
⁷² Pius XII., zitiert nach Herder-Korrespondenz 12 (1957/58) 228; vgl. J. Ziegler, Prinzipielle und konkrete Überlegungen zum Problem der Euthanasie, in: Triester Theol. Zeitschrift 85 (1976) 129-149; B. Fraint, Euthanasie? Möglichkeiten und Grenzen christlicher Sterbehilfe, in: Theologie und Glaube 66 (1976) 399-418; A. Auer, Die Unverfügbarkeit des Lebens und das Recht auf einen „natürlichen“ Tod, in: A. Auer u. a. (Hrsg.), Zwischen Heilsauftrag und Sterbehilfe (Köln 1977) 1-51; ders., Ethische Beurteilung der Sterbehilfe und des Behandlungsabbruchs, in: Rheinisches Ärzteblatt 23 (1977) 1111-1120; H. Kaiser, Ethische Urteilsfindung im Bereich der passiven Euthanasie – Reichweite und Grenzen ethischer Argumentationsmodelle, in: Zeitschr. für evangel. Ethik 25 (1981) 130-145 (mit reicher Bibliographie).

galten alle Behandlungsweisen, die einerseits jenseits des Rahmens der üblichen ärztlichen Praxis lagen, andererseits aber auch eine Bürde oder ein Risiko einschlossen, die im Vergleich zur etwa erhofften wohltätigen Wirkung *unverhältnismäßig* groß erscheinen. Es ist jedoch zu beachten, daß früher gewöhnlich die ganze Last der Ausgaben auf die Familie fiel; deshalb verlangte der Familiensinn vom Kranken jenes Maßhalten an Aufwand, der nicht nur an finanzielle Mittel als solche dachte, sondern auch an die Gefährdung des Wohles der Familie, z. B. an die Sicherstellung einer geziemenden Erziehung für die Kinder. Durch die Sozialgesetzgebung ist heute in vielen Ländern eine gewisse Gleichheit der ärztlichen Versorgung für alle gewährleistet, da es eine Solidargemeinschaft der Bürger gibt. In reichen Ländern sollte an ärztlicher Fürsorge im Blick allein oder hauptsächlich auf die Höhe der Ausgaben ziemlich viel als „normal“ angesehen werden. Aber es bleibt doch der Grundsatz der Proportion. Auch von der Solidargemeinschaft kann kein ärztlicher Aufwand verlangt werden, dem die erhoffte Wirkung so oder so keineswegs entspricht. Das gilt ganz besonders, wenn durch wenig sinnvolle Aufwendungen zur Verlängerung des Sterbeprozesses notwendiger Ausgaben, wie z. B. zur Rehabilitation von Erb- und Umweltgeschädigten, gekürzt werden müßten. Die Ausgabenverteilung soll so gestaltet sein, daß sie den Sinn für die Eigenverantwortung nicht schwächt, sondern vielmehr stärkt.

Die Mittel, die für Patienten mit normaler Begabung und Erbgesundheit als üblich beurteilt werden, dürfen auch angesichts von Schwachbegabten oder Erbgeschädigten nicht als außergewöhnlich versagt werden. Paul Ramsey verweist auf ein vieldiskutiertes Beispiel: „Gilt eine Operation zur Behebung einer Darmobstruktion für ein normales Kind als ärztlich üblich und angezeigt, so gilt das gleiche auch für ein Kind mit Down-Krankheit (Mongolismus).“⁷³

3. Die alte Wahrheit im neuen Sprachgewand

Im Blick auf die neue Situation schlagen viele Ethiker vor, die traditionelle Unterscheidung zwischen „ordentlichen“ und „außergewöhnlichen“ Mitteln durch die Worte „hilfreich“ und „nicht-hilfreich“ zu ersetzen⁷⁴. Thielicke drückt es plastisch so aus: „Bis zu welcher Grenze ist Helfen überhaupt noch Hilfe, und wo hebt Hilfe sich selbst auf?“⁷⁵ Ausgangspunkt der Diskussion ist immer wieder der hippokratische Ausdruck der ärztlichen Ethik, „dem Kranken keinen Schaden zufügen“. Man darf den Kampf gegen den Tod nicht in einer Weise betreiben, daß praktisch nur Schaden herauskommt. Wie man

⁷³ P. Ramsey, *Ethics at the Edges of Life. Medical and Ethical Intersections* (New Haven 1978) 192, vgl. 206.

⁷⁴ Ebd. 177.

⁷⁵ H. Thielicke, a. a. O. 13.

den Begriff „Schaden“ bestimmt, wird natürlich weithin von der jeweiligen Anthropologie abhängen. Wir können mit Ulrich Eibach sagen: „Leben um den Preis der Fähigkeit zu Glaube und Liebe zu erhalten oder zu verlängern ist theologisch und ethisch nicht zu begründen.“ Es kann ganz und gar nicht im Sinne ärztlichen Handelns liegen, „anderen Menschen über das Maß der ihnen von einer menschlicher Verfügung entzogenen Instanz aufgenötigten Leiden noch zusätzliche Leiden zuzufügen, von sich aus ein größeres Maß an Leiden zu verursachen, also mehr zu schaden als zu helfen“⁷⁶.

Das traditionelle Grundprinzip, „vor allem keinen Schaden zuzufügen“, erlaubt die mit ärztlicher Behandlung verbundene Zufügung von Schmerz und Schadensfolgen nur, insoweit dadurch größerer Schmerz und größerer Verlust vermieden oder entfernt und verhältnismäßig bedeutsamer Fortschritt der Gesundheit erlangt wird⁷⁷.

Nach dem angesehenen Ethiker W. K. Frankena besagt das Prinzip proportionierter Hilfe wenigstens folgende vier Dinge: 1) Man darf kein Übel, keinen Schaden beifügen; 2) man soll Übel und Schaden vorbeugen; 3) man soll das Übel beseitigen; 4) man soll Gutes tun oder fördern. Letzteres ist nicht eine Pflicht im strikten Sinn, sondern nur so, daß die erstgenannte Pflicht Vorrang hat vor der zweiten, die zweite vor der dritten und die dritte vor der vierten⁷⁸. Fällt der Arzt eine Entscheidung, dem Patienten z. B. durch eine Operation wie Luftröhrenschnitt und Entfernung des Kehlkopfes Schmerz und Verlust beizufügen, so ist das nur gerechtfertigt, weil dadurch wenigstens auf absehbare Zeit dem Patienten größerer Schmerz und Verlust erspart bleiben⁷⁹.

„Hilfreiche“ Behandlung ist nicht genau das gleiche wie „Standard-Behandlung“. Selbstverständlich wird ein Arzt nicht auf die übliche Behandlung verzichten, falls er nicht behaupten kann, daß sie entweder überhaupt nicht hilfreich oder unter mehreren Möglichkeiten nicht die hilfreichste ist. Sissella Bok wagt die Erläuterung an einem sehr delikaten Problem: „Denke an jemand, der nahe daran ist, an Krebs und unter großen Schmerzen zu sterben, und in dieser Situation von einer Lungenentzündung befallen wird. Gewisse Antibiotika sind heutzutage Standardarsenal der Medizin; doch viele würden es als grausam und ungewöhnlich empfinden, sie zur Anwendung zu bringen und so die Behandlung des Patienten zu verlängern.“⁸⁰

Eine nicht leichte Frage ist, ob bei der Bewertung dessen, was als „hilfreich“ bezeichnet werden kann, Werturteile und Überzeugungen bezüglich der „Qualität“ des zu erwartenden Lebens einbezogen werden dürfen. Im Disput geht es jedoch nicht in erster Linie oder überhaupt nicht um das eng umgrenzte Problem eines schon im Sterben liegenden Patienten, sondern um ein mögliches

⁷⁶ U. Eibach, *Medizin und Menschenwürde*, 345, vgl. 254ff.

⁷⁷ Vgl. A. J. Dyck, *On Human Care* (Nashville 1978) 73.

⁷⁸ W. K. Frankena, *Ethics* (Englewood Cliffs/N. J. 1973) 47.

⁷⁹ A. J. Dyck, a. a. O. 88-89.

⁸⁰ S. Bok, *Death and Dying. Ethical Views*, in: *Encyclopedia of Bioethics* 1, 271.

Überleben unter verhältnismäßig großen Schmerzen zusammen mit der Aussicht auf ein sehr armseliges, bemitleidenswertes Weiterleben.

Paul Ramsey, der sehr empfindsam gegenüber zu befürchtenden Auswirkungen eines Trends ist, warnt energisch vor der „Einbeziehung eines Verfahrenssystems im Blick auf die zu erwartende Lebensqualität in ärztlicher Praxis“⁸¹. Selbstverständlich stimme ich Ramsey darin zu, daß die Beachtung der zu erwartenden Lebensqualität auf keinen Fall Euthanasie im Sinne von Verweigerung hilfreicher Mittel oder gar im Sinne von direkt tötenden Mitteln rechtfertigen kann. Die genau abgegrenzte Frage ist die, ob sich ein Arzt vor dem Einsatz aller modernen Behandlungsmethoden auch die Frage stellen muß, zu welcher Art elenden Lebens ein „Erfolg“ führen würde. Ulrich Eibach gibt zu bedenken, daß eine einseitige Bemessung des Erfolgs an der bloßen Überlebensrate überdacht werden muß angesichts der „riesigen Zahl von Defektheilungen, von denen viele vielleicht noch eher als die Verstorbenen Zeichen der Niederlage und der Ambivalenz eines medizinisch-technischen Fortschritts sind“⁸².

Die meisten Fachleute in ärztlicher Ethik sprechen dem Patienten das sittliche Recht zu, eine Behandlung, die vielleicht lebensrettend sein mag, aber sein Leben zu äußerstem Elend reduziert, zurückzuweisen. Das gesteht auch Paul Ramsey zu: „Sowohl Sterbende wie unheilbar Kranke haben, wenn sie bei Bewußtsein und im Besitz der Vernunft sind, ein Recht, eine Behandlung abzulehnen oder, genauer gesagt, aktive Partner in der Wahl der Behandlung zu sein, einschließlich der Wahl, auf weitere Behandlung zu verzichten.“⁸³

Man muß sich offen der Frage stellen, ob nicht Ärzte in Solidarität mit den Angehörigen des Kranken zu dem Schluß kommen können und dürfen, auch eine möglicherweise lebensrettende Behandlung, die einst ganz außergewöhnlich war, heute aber „gewöhnlich“ geworden ist, aufzugeben, wenn mit hoher Wahrscheinlichkeit vorauszusehen ist, daß bestenfalls eine „Defektheilung“ zu erwarten ist mit einem bejammernswerten Leben jenseits aller Proportionen. Das bedeutet praktisch, daß die vorauszusehende „Qualität“ des Lebens, insofern sie Folge der Behandlungsweise ist, in die Beurteilung mit einbezogen werden muß. Als Christen tun wir das freilich im Lichte des Ostergeheimnisses des Leidens, Sterbens und der Auferstehung im Blick auf die zu erwartende Lebensfähigkeit und vor allem auf die Liebesfähigkeit inmitten des Leidens. Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe schließt zwar die Bereitschaft zum Opfer im Leiden und in der Pflege der Kranken ein, aber es erlaubt doch nicht, anderen eine künstliche Bereitung grenzenlosen Leidens und eines Elendszustandes zuzumuten.

⁸¹ P. Ramsey, a. a. O. 182; anderer Auffassung ist R. A. McCormick, To Save Life or Let Die. The Dilemma of Modern Medicine, in: America 13. Juli 1974, 6-10; 5. Okt. 1974, 169-173.

⁸² U. Eibach, Medizin und Menschenwürde, 504.

⁸³ P. Ramsey, a. a. O. 182.

4. Das Recht auf ein Sterben mit Würde

Nochmals kommen wir ausdrücklich auf die überall gehörte Klage zurück, daß ein Teil des ärztlichen Berufsstandes die höchstentwickelten modernen Techniken in einer schon ans Unmenschliche grenzenden Weise dazu benütze, unter dem Titel der Lebensverlängerung den Sterbevorgang um jeden Preis zu verlängern⁸⁴.

Die Ärzteschaft selbst wird in dieser Hinsicht hellhörig. In den letzten Jahren haben sowohl die Schweizerische Akademie der Medizinischen Wissenschaften wie auch die Deutsche Gesellschaft für Chirurgie Richtlinien erlassen, die einen wachen Sinn für notwendige Unterscheidungen bezeugen. Sie sprechen dem Arzt das Recht zu, nicht nur von vornherein auf Maßnahmen wie künstliche Beatmung, Blutübertragung, Blutdialyse, intravenöse Ernährung zu verzichten, sondern sie auch nach Beginn abzubrechen, wenn der Sterbeprozess unwiderruflich begonnen hat und diese Maßnahmen praktisch nur eine unvernünftige Verlängerung des Leidens bedeuten⁸⁵. Angesichts weitverbreiteter Sprachverwirrung muß nochmals betont werden, daß dies nichts zu tun hat mit der Euthanasie, welche entweder die Verweigerung hilfreicher Behandlung oder aber die direkt durchgeführte Tötung ist. Beides ist hier ja radikal ausgeschlossen.

Ist der Todkranke noch bei Bewußtsein und zurechnungsfähig, so muß er bei allen Entscheidungen bezüglich des herannahenden Todes als Partner behandelt werden. Aber der Arzt sollte ihm zur rechten Zeit dann deutlich genug mitteilen, daß nunmehr alle sogenannten lebenserhaltenden Behandlungsweisen nicht mehr erreichen können, als den Augenblick des Todes hinauszuschieben und eventuell ganz unnötiges Leiden zu verursachen⁸⁶.

Ist der Augenblick gekommen, von dem an keinerlei vernünftige Hoffnung auf eine sinnvolle Lebensverlängerung mehr gegeben ist und es kein Mittel mehr gibt, das eine wahre Hilfe bedeutet, dann sollten entweder der Sterbende selbst oder aber seine nächsten Angehörigen unbedingt an den schweren Entscheidungen teilnehmen. Liegt jedoch der Patient im unumkehrbaren Koma, sollte sich der Arzt so klar aussprechen, daß die Entscheidung zum Abbruch der nicht mehr hilfreichen Maßnahmen nicht einseitig die Angehörigen belastet. Stellen nutzlose Bemühungen, wie Wiederbelebungsversuche und fortgesetzte künstliche Beatmung, unter diesen Umständen „für die Angehörigen eine derartige Belastung dar, daß man sie ihnen nicht guten Gewissens zumuten kann, so können diese mit Recht darauf bestehen, daß der Arzt seine Versuche abbricht“⁸⁷.

⁸⁴ I. Illich, Die Enteignung der Gesundheit, 9f. 53ff. 115ff.; U. Eibach, Medizin und Menschenwürde, 525ff.; H. Thielicke, a. a. O. 34ff.

⁸⁵ Vgl. R. Flöhl, Der schmale Grenzraum zwischen Leben und Tod, in: FAZ vom 6. 4. 1979; V. Eid - R. Frey (Hrsg.), Sterbehilfe oder Wie weit reicht die ärztliche Behandlungspflicht? (Mainz 1978) 23.

⁸⁶ R. M. Veatch in: Encyclopedia of Bioethics I, 279; vgl. Resolution der Deutschen Gesellschaft für Chirurgie, in: FAZ vom 26. 4. 1979; Erklärung der Schweizerischen Akademie für Medizinische Wissenschaft bei V. Eid, a. a. O. 56-59.

⁸⁷ Plus XII, in: Herder-Korrespondenz 12 (1957/58) 230.

In all diesen Auseinandersetzungen und konkreten Entscheidungen über ein menschenwürdiges Sterben gilt es, „eine ausgleichende Synthese der Bedürfnisse der Einzelnen, ihrer Familien, der Ansprüche der Gesellschaft und der Tradition gesunder ärztlicher Ethik zu finden“⁸⁸.

Wiederbelebungsversuche nach Aussetzen der Herztätigkeit und Spontanatmung sollten nicht in Gang gesetzt werden, wenn ein unverhältnismäßiges Risiko besteht, daß der Patient und seine Familie im Falle des Überlebens auf unerträgliche Weise unter Schadenfolgen leiden. In Westdeutschland werden jährlich etwa 50 000 Wiederbelebungen durchgeführt, aber jeder dreißigste „überlebt“ mit dem apallischen Syndrom, d. h., daß nur noch das Stammhirn die primitivsten biologischen Lebensfunktionen unterhält, während das für spezifisch menschliche Lebensäußerungen zuständige Großhirn tot ist⁸⁹. Auch viele andere, bei denen die Folgen weniger drastisch sind – aber immer noch sehr drastisch –, würden die Wiederbelebung sicher nicht gebilligt haben, hätten sie solche Konsequenzen vorausgesehen.

Das Nicht-Einleiten von Wiederbelebung stellt, wenn triftige Gründe vorliegen, keine psychologischen Probleme für Angehörige und Ärzte. Anders ist es beim Abbruch künstlicher Beatmung, die dem äußeren Anschein nach unmittelbar zum Tode führt; direktes Töten aber ist nie statthaft. Doch bei näherer Überlegung ist klar, daß der Abbruch einer in keiner Weise hilfreichen Maßnahme in dem hier behandelten Rahmen keineswegs ein Töten ist, sondern lediglich die Entfernung eines künstlich eingeführten Hindernisses des Todesvorgangs. Die Voraussetzung ist demnach, daß weder der Zielsinn der Handlung (Abbruch einer in keiner Weise hilfreichen Maßnahme) noch die subjektive Intention lebensfeindlich sind. Es wird ja lediglich ein sinnloser und belastender Kampf gegen den unaufhaltsamen Verlauf des Todes aufgegeben. Diese Handlung läßt sich auch mit den traditionellen Argumenten des „doppelten Effekts“ rechtfertigen⁹⁰.

Die Furcht, sie möchten eines Tages als Opfer von unangebrachten Maßnahmen, wie Wiederbelebungsversuchen nach Schädigung des Großhirns, zu einem elenden vegetativen Dasein verurteilt sein, hat viele Menschen veranlaßt, ihren diesbezüglichen Willen schon in den Tagen der Gesundheit nachdrücklich auszusprechen. Durch den sogenannten *Patientenbrief* will man dem Arzt und den Angehörigen in genau umschriebenen Konfliktsituationen im vorhinein die Qual der Entscheidung abnehmen⁹¹. Es kommt natürlich sehr viel darauf an, wie dieser Patientenbrief formuliert ist. Wird darin z. B. Euthanasie

⁸⁸ Vgl. M. McGatch, Death and Dying: Post-Biblical Christian Thought, in: Encyclopedia of Bioethics 1, 235.

⁸⁹ U. Eibach, Medizin und Menschenwürde, 433.

⁹⁰ Vgl. R. A. McCormick, Ambiguity of Moral Choice (Milwaukee 1973) 1-112.

⁹¹ Vgl. R. M. Veatch, in: Encyclopedia of Bioethics 1, 280-282; W. Uhlentrink, Der Patientenbrief. Die autonome Gestaltung des Rechtes auf einen menschenwürdigen Tod, in: NJW (1978), H. 12, 566-570.

im strikten Sinne des Wortes, wie wir es hier gebrauchen, verlangt, so kann das den Arzt in keiner Weise verpflichten. Hält sich jedoch der Patientenbrief im Rahmen eines ausdrücklichen Widerspruchs gegen sinnlose Verlängerung des Todesvorgangs und gegen Maßnahmen zur Lebensverlängerung, die in keiner Weise hilfreich oder mit ganz unverhältnismäßigen Risiken verbunden sind, sollten sich sowohl Ärzte wie Angehörige daran halten.

5. Hingebende Pflege, wo kein Heilen mehr möglich ist

Die Entscheidung, sinnloses Bemühen um Lebensverlängerung aufzugeben, bedeutet für den Arzt in keiner Weise, daß er nun seinen Patienten einfach sich selbst überläßt. Hat er wirklich für den Patienten und mit ihm um das Leben gekämpft, so kann seine liebende Zuwendung dem Patienten im letzten Stadium von ganz großer Hilfe sein. Vom Glauben geprägte Ärzte und Pflegepersonen wissen um die einzigartige Bedeutung dieser Stunden und Tage.

Dem Beistand zum guten Sterben – Dyck spricht von *benemortasia* – dienen nächst der Schmerzlinderung liebende Aufmerksamkeit und Nähe, die den Todkranken spüren lassen, wieviel er in ihren Augen gilt, ein bereitwilliges Eingehen auf erfüllbare Wünsche bezüglich der Pflege, und zwar ganz und gar unabhängig davon, ob der Patient fähig ist zu einer Gegenleistung⁹². Es kann für einen Patienten ganz besonders viel bedeuten, wenn sich der Arzt mit ihm zu einem kurzen, möglichst spontanen Geber vereint.

Das Darreichen der Nahrung hat gerade in dieser terminalen Phase hohen Kommunikationswert und sollte darum mit besonderer Hingabe und Sorgfalt getan werden. Ist der Patient bei Bewußtsein, aber unfähig, Nahrung auf gewöhnliche Art zu sich zu nehmen, so muß künstliche Ernährung so lange gewährt werden, als der Patient es erträglich findet. Die Ernährung verweigern, und sei es auch die künstliche, kann nie mit dem Abbruch von nicht mehr hilfreichen Maßnahmen auf eine Ebene gestellt werden; es wäre vielmehr Abbruch der Kommunikation. Ist jedoch der Patient unwiderruflich bewußtlos, so kann künstliche Ernährung unterbleiben, falls sie zu schwierig wird und keinerlei Hilfe mehr bietet.

Sosehr das rechte Verhalten gegenüber dem Todkranken den ganz persönlichen Einsatz der Einzelnen verlangt, es sollte auch dafür gesorgt werden, daß von seiten des Krankenhauses und der Seelsorge (einschließlich der Beteiligung von Laien) alles getan wird, daß jeder Mensch gerade in seinen letzten Tagen auf jede Weise verspürt, daß er geschätzt und geliebt wird. So kann er es auch leichter begreifen, wie kostbar diese letzte Phase seines Lebens ist.

⁹² A. J. Dyck, a. a. O. 83ff.; Resolution der Deutschen Gesellschaft für Chirurgie V.

ZWEITER TEIL

Heilung des öffentlichen Lebens

In seiner ganzen Sendung erweist sich Christus, der Erlöser und Befreier, zugleich auch als der Heiland, der Heilende. An dieser Stelle möchte ich nochmals darauf hinweisen, daß ich mit unserer besten Tradition der Sicht des heiligen Irenäus folge, der die ganze Heilsgeschichte als therapeutische Intervention Gottes in Jesus Christus und durch die Kraft des Heiligen Geistes verstand. Eine christliche Sozialethik muß sicher Freiheit und Befreiung allüberall im Auge behalten; aber sie muß ebenso das heilende Tun, das geduldige Ringen um eine heilere Welt zentral geltend machen.

So wenig wir als Christen unseren Glauben und unsere Hoffnung privatisieren dürfen, genauso gehört es zu unserer höchst eigentlichen Berufung, durch unsere Weltverantwortung die heilende Gegenwart und das heilende Kommen Christi im öffentlichen Leben sichtbar zu machen. Meine und deine Gesundheit, unsere gesunden zwischenmenschlichen Beziehungen, unsere Selbstverwirklichung in ständiger Bekehrung und Heilung stehen in unlöslicher Verbindung mit der Therapie, die Christus einer kranken und entfremdeten Welt anbietet.

Ich habe bewußt die medizinische Ethik als ersten Teil dieses sozialetischen Bandes der Moral behandelt. Der ganzheitliche Gesundheitsbegriff und die christliche Schau von Leben und Sterben stellen nicht nur die eminent soziale Verantwortung der heilenden Berufe ins Licht, sondern verlangen von jedem außer der Verantwortung für sein eigenes Leben und seine eigene Gesundheit auch einen hohen Grad der Mitverantwortung für die öffentliche Gesundheitspflege und eine gesunde Umwelt. Die Tatsache, daß Hunderte von Millionen von Menschen durch Hunger und Seuchen schweren Leiden und der Todesgefahr ausgesetzt sind, kann weder von der Wirtschaftsethik noch von der politischen Ethik, ja von keinem Teil der Sozialethik außer acht gelassen werden. Denn die herrschenden Zustände sind weithin auch das Ergebnis ungeordneter wirtschaftlicher und politischer Verhältnisse und ungenügender internationaler Zusammenarbeit.

Wir können unseren Glauben an Christus, den Erlöser der Welt, in wahrer Orthodoxie und Orthopraxis dadurch bezeugen, daß wir uns den Übeln und den entfremdenden Mächten in der Welt vereint entgegenstellen. Wer an die Erlösung im christlichen Sinne glaubt, wird sich gewiß vorrangig um gesunde zwischenmenschliche Beziehungen auf der Ich-du-wir-Ebene bemühen. Daraus wird sich die klare Linie zur Bereitschaft ergeben, Mitverantwortung für

das öffentliche Leben zu übernehmen und sich für gesündere kulturelle, soziale, wirtschaftliche und politische Strukturen einzusetzen, für die gemeinsame Friedensarbeit und gegen Ausbeutung, Unterdrückung, Machtgier und Wettrüsten.

Bei alledem erlauben wir uns keine unrealistischen Träume von einem Paradies auf Erden. Wir können es mit Händen greifen, daß die Welt in vielfacher Hinsicht im argen liegt. Unser Glaube an die schon gewirkte Erlösung durch Jesus Christus weiß um die Spannung zwischen dem Schon und Noch-Nicht. Die Hoffnung auf das Endheil erlaubt kein träges Gaffen zum Himmel hinauf. Das Ausmaß der Übel und unsere Mißerfolge auch im edelsten Bemühen verlangen eine stets treuere Hinwendung zu Christus, dem Erlöser der Welt. Wie die Samariterdienste, so hört auch die Aufgabe der „Heilung des öffentlichen Lebens“¹ nie auf bis zum endgültigen Kommen Christi. Ein anspruchsvoller Gesundheitsbegriff tritt damit auf den Plan.

Mit D. Roessler glaube ich, daß „das Gesundheitswesen immer so gut oder so schlecht ist wie die Gesellschaft, der es gilt“². Das gilt auch vom Gesundheitsverständnis und der Wahrnehmung der Gesamtverantwortung für Leben und Gesundheit.

Menschliche Gesundheit in diesem „Tränental“ ist nie totales Freisein von allen Störungen und Krisen. Ganz entscheidend ist vielmehr die Fähigkeit, sich mit ihnen auseinanderzusetzen und sie nach Kräften zu meistern. Ähnliches gilt von unserem Einsatz für die Heilung des öffentlichen Lebens, unsere Vorsorge für eine gesündere Welt. Wir erlauben uns weder einen oberflächlichen Optimismus, noch glauben wir an eine Ideologie vom ständigen und notwendigen Fortschritt. Aber wir sind überzeugt, daß auch inmitten der Krisen Platz ist für schöpferische Freiheit und Treue.

Als Jünger Christi dürfen wir uns nicht abfinden mit Ungerechtigkeit, Falschheit, Haß, Wettrüsten und allem, was zu Unterdrückung, Terrorismus und Krieg führt, weder aus falscher Kompromißbereitschaft noch aus Trägheit. Glaube an den Tod und die Auferstehung Christi, des Erlösers der Welt, und Vertrauen in die Kraft und Gnade des Heiligen Geistes bewahren uns vor Verzagtheit und feiger Weltflucht ebenso wie vor angriffigen Ideologien des äußerlichen Fortschrittes. Die heilende Wahrheit ist, daß wir als Versöhnte versöhnend und heilend wirken können und daß wir durch eine radikalere Bekehrung fähiger werden können, in schöpferischer Treue und Freiheit für eine gesündere, menschlichere Welt einzutreten. In dem Maße, in dem wir Christus als unser Licht suchen (vgl. Eph 5, 14), werden wir die Tröstung und Sendung des Evangeliums erfahren und andere zu heilender Erfahrung bringen: „Ihr seid das Licht der Welt“ (Mt 5, 14-16).

¹ Der Ausdruck „Heilung des öffentlichen Lebens“ war der Leitgedanke eines der großen Pioniere der katholischen Soziallehre und Sozialaktion, Franz Josef Ritter von Buß; vgl. sein dreibändiges Werk „System der gesamten Armenpflege“ (1843-1846); H. Schipperges, Zum System der Armen- und Krankenpflege des Ritter von Buß, in: *Renovatio* (Regensburg) 32 (1976) 2-9.

² D. Rössler, Ethos des Arztes der Zukunft, in: *Renovatio* 32 (1976) 103.

Viertes Kapitel

Verantwortung in der Welt und für die Welt

Schöpferische Freiheit in Christus, echte Selbstverwirklichung in sich selbst übersteigender Liebe und Gerechtigkeit besagen eine weltweite Offenheit, ein Sendungsbewußtsein und Verlangen, in allen Bereichen unseres Lebens auf den Bund Gottes mit der Menschheit und der ganzen Schöpfung zu verweisen. Das Leben in Christus durch den Glauben und die Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit entlassen uns in jene Freiheit, die sich in der Verantwortung für Welt und Gesellschaft bewährt¹.

Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verstehen wir Welt als „die Welt der Menschen, das heißt die ganze Menschheitsfamilie mit der Gesamtheit der Wirklichkeiten, in denen sie lebt; die Welt, der Schauplatz der Geschichte der Menschheit, von ihren Unternehmungen, Niederlagen und Siegen geprägt; die Welt, die nach dem Glauben der Christen durch die Liebe des Schöpfers begründet ist und erhalten wird; die unter die Knechtschaft der Sünde geraten, von Christus aber, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, durch Brechung der Herrschaft des Bösen befreit wurde; bestimmt, umgestaltet zu werden nach Gottes Heilsratschluß und zur Vollendung zu kommen“². Alle hier genannten, spannungsreichen Dimensionen sind zu beachten.

In diese komplexe Welt sind wir gesandt als verwundete Heiler. Wir wissen, daß wir in ihren Hochmut und Fall hineingeraten können. Wir leiden an ihrer Unordnung. Doch solange wir uns glaubend an Christus, „das Licht der Welt“ (Joh 8, 12), halten, erfahren wir als Grundlage unserer Sendung die

¹ Zum ganzen Kapitel siehe: R. Völkl, Christ und Welt nach dem Neuen Testament (Würzburg 1961); J. B. Metz (Hrsg.), Weltverständnis im Glauben (Mainz 1965); ders., Zur Theologie der Welt (Mainz – München 1968); H. Cox, Stirb nicht im Wartenraum der Zukunft. Aufforderung zur Weltverantwortung (Stuttgart – Berlin 1968); J. Ölinger, Christliche Weltverantwortung. Die Kirche in der Welt von heute (Köln 1968); P. Schoonenberg, Ein Gott der Menschen (Einsiedeln 1970); K. Rahner, Kirche und Welt, in: *Sacramentum Mundi* II, 1336-1357 (mit Bibliographie); G. Haeffner, Welt, in: *Sacramentum Mundi* II, 1300-1311 (mit Bibliographie); U. Duchrow, Christenheit und Weltverantwortung (Stuttgart 1970); W. Kasper, Glaube und Geschichte (Mainz 1970); P. Kerans, Theology of the World (New York 1974); G. Bauer, Christliche Hoffnung und menschlicher Fortschritt. Die politische Theologie von J. B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung (Mainz 1975); F. Schlösser, Thema Welt. Ja zur Welt (Wien 1976); B. Welte, Die Würde des Menschen und die Religionen (Frankfurt a. M. 1977); E. Teufel, Verantwortung der Kirche für die Gesellschaft, in: *Stimmen der Zeit* 105 (1980) 448-456.

² GS 2.

Frohbotschaft: „Ihr seid das Licht der Welt“ (Mt 5, 14). Es geht uns in den folgenden Kapiteln nicht nur um das Verhältnis von Kirche und Welt. Doch wir wollen uns stets bewußt sein, daß die Welt nicht für die Kirche da ist, sondern daß umgekehrt die Kirche für die Menschheitsfamilie, für die erlöste und zu heilende Welt da ist. Unsere Sendung ist Zeugnis und Dienst in der Gefolgschaft des Welterlösers.

Das deutsche Wort „Welt“ kommt von der althochdeutschen Wurzel „weral“, das ursprünglich die „Gemeinschaft der Menschen“ bedeutet, aber auch auf den Lebensraum der Menschen verweist, der der Verantwortung der Menschheitsfamilie anvertraut ist. Die griechische Kultur sah in der Welt einen „Kosmos“, ein geordnetes Ganzes, einen irgendwie göttlichen Ordnungsraum, dem sich der Mensch unter- und einzuordnen hat. Die biblische Sicht und, von ihr geprägt, das moderne Weltbewußtsein verstehen die „Welt“ in einem unauflöselichen Wechselverhältnis mit der Menschheitsgeschichte: Die Welt ist der schöpferischen Freiheit und Verantwortung der Menschen anvertraut; sie ist nicht nur zu betrachten, sondern auch zu gestalten und umzugestalten; sie ist der Raum der Geschichte der Freiheit oder aber der Versklavung, falls der Mensch seine geschichtliche Sendung verfehlt.

Es geht uns hier vor allem um die Weltverantwortung in einer spezifisch christlichen Sicht. Christen sollen sich vor allem angesprochen fühlen, doch nicht in einer integralistischen Weise, als ob die Welt nur ihre Aufgabe oder gar ein Monopol für Christen wäre. Der Hauptton liegt wie im Zweiten Vatikanischen Konzil auf der Solidarität der gesamten Menschheitsfamilie. Die Welt ist unser aller Heim und Aufgabe.

Die Art und Weise, in der wir die Welt als die *eine* Welt, den Schauplatz der einen Geschichte erfahren, ist von unserem Glauben an den einen Gott und Vater aller Menschen, den allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde, bestimmt. Daraus folgt: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände.“³ Es ist unsere Aufgabe, näherhin zu zeigen, wie sich ein Weltverständnis, das aus dem Glauben an Christus, den Welterlöser und Heiland der Welt, lebt, das besondere Sendungsbewußtsein der Christen prägt, und zwar so, daß es radikal in die gemeinsame Verantwortung aller Menschen einmündet. So, und nur so können sie „Salz der Erde“ und „Sauerteig in der Masse“ sein.

Unser Bemühen um ein vertieftes Verständnis der „Heilung des öffentlichen Lebens“ ruft nach einem klaren Kennen des Raumes der Verantwortung und auch nach einem vollen Wissen um die verschiedenen Auffassungen und Haltungen innerhalb der Glaubensgemeinschaft.

³ GS I.

I. In der Welt, doch nicht von der Welt

Glaube in der Heilsgemeinschaft der Kirche macht uns bewußt, daß wir ähnlich wie Abraham aus einer gewissen Art von Welt herausgerufen sind, um frei zu werden von den Banden der Unfreiheit, die für die geschichtliche Vorgefundenheit „jener Welt“ charakteristisch sind. Dabei ist jedoch entscheidend der sammelnde Ruf Christi zu einer heilenden Gemeinschaft, in der die Erfahrung einer neuen Freiheit „in Christus“ unlöslich mit der Erfahrung der Sendung für Heil und Freiheit aller Menschen verbunden ist.

1. Die Komplexität des biblischen Weltbegriffes⁴

Im hohepriesterlichen Gebet Jesu (Joh 17) erfahren wir von einer „Welt“, die selbst dem Gebet Jesu verschlossen bleibt. Aber im gleichen Gebet schaut Jesus voll Liebe auf jene „Welt“, in die ihn die Liebe und das Erbarmen des Vaters gesandt haben, eine Welt, in die seine Jünger als Erstlingsfrucht der erlösenden Freiheit gesandt sind, eine Welt von Menschen, die vor allem des Zeugnisses der Liebe und Einheit der Jünger bedarf, um zum Glauben an ihren Erlöser zu kommen. Diese Welt ist der Boden, in den die Saat des Wortes Gottes gesät werden soll.

Der entscheidende Blickpunkt der Bibel, wenn sie von Welt und Mensch spricht, ist das Heilsangebot. Die Vielschichtigkeit der Rede kommt von der Komplexität und Widersprüchlichkeit der Antwort der Menschen. In alledem offenbart sich das Geheimnis der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes.

Die Bibel macht einen absoluten Dualismus zwischen Welt und Heil undenkbar. Das Heil ereignet sich in der Welt und für die Welt. Die Schrift interessiert sich nicht für eine „wertfreie“ Welt von Dingen. Das All ist ja erschaffen im Worte Gottes (Joh 1; Gen 1). Es ist darum eine Botschaft, eine schenkende Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, dem Menschen geschenkt und anvertraut, ein Angebot, das ihm zum Segen gereicht, solange er es bewundert und schätzt als Zeichen von Gottes Größe und Güte. Die ganze Schöpfung hat im Menschen ihren Höhepunkt, und vertreten von ihm, steht sie vor Gott, wenn der Mensch in der Anbetung seine Wahrheit und seine Ruhe in Gott findet. Es gehört jedoch zur Tragik der Schöpfung, daß ihr geschenkhafter Charakter durch den Menschen und für ihn verhüllt werden kann. Sie kann in die nichtende Eitelkeit des Menschen, der Gott die Anbetung verweigert, hineingezogen werden.

Wenn wir mit der Bibel von der Welt sprechen, so ist es immer eine Welt für den Menschen und die Welt der Menschen. Des Menschen Verhältnis zur Welt

⁴ R. Volk, a.a.O. 18 ff.

ist mitbestimmend für sein Gottesverhältnis und umgekehrt⁵. Die Welt bleibt für den Menschen ein gesegnetes Geschenk und Anlaß zu schöpferischer Freude und Gestaltung, solange er sie in Gesinnung und Tun als Gottes Schöpfung, als seine Gabe und Botschaft ehrt.

Die Menschheit, die sich gegen den Schöpfer auflehnt, verdammt sich und „ihre“ Welt – die ihr von Gott anvertraute Erde und die menschliche Rasse – zu Elend und Finsternis. Auf diesem Hintergrund preisen wir die rettende Gerechtigkeit Gottes. „Das Licht leuchtet in der Finsternis, und die Finsternis hat es nicht erfaßt“ (Joh 1, 5). Im Blick auf die Gesamtbotschaft der Bibel könnten wir wohl auch übersetzen: „Doch die Welt konnte es nicht zum Erlöschen bringen.“

Die entscheidende Wahrheit für die Welt, die alles andere beleuchtet, ist dies: „Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn dahingab“ (Joh 3, 16). Der Gott-Mensch Jesus Christus ist es, der Sinn und Ziel von Welt und Mensch erhellt. Die Programmenzyklika Johannes Pauls II., „Redemptor hominis“, die alles von dieser Mitte her sieht, folgt damit der zentralen Botschaft der Bibel. Jesus Christus ist das Heil der Welt. Im Werke der Erlösung enthüllt er die Sündhaftigkeit einer gottfernen Welt und gibt Mensch und Schöpfung die Zuversicht endgültiger Befreiung, die freilich nur jene feiern können, die sich ihm öffnen. Das erschütternde Paradox ist, daß er, der die volle Offenbarung der Liebe Gottes ist, von einer gewissen Art von „Welt“ verworfen wird, von jener liebeleeren Welt, die der göttlichen und wahrhaft menschlichen Liebe widersteht. Der „Sieg dieser Welt“, der Sieg der Finsternis, ist die Kreuzigung Christi, der doch die endgültige Offenbarung der Mitmenschlichkeit ist und sich in Tod und Auferstehung als der Sieg der Liebe Gottes über die heillose Welt erweist.

Das Heil ereignet sich nicht jenseits der wirklichen Welt, sondern in ihrer Mitte und für sie. Das letztentscheidende Wort für die Welt und aus der Welt ist nicht Verwerfung. In Jesus ist es Annahme der Welt von seiten Gottes, Gottes Versicherung der Liebe für Welt und Mensch. In Jesus, dem Heilbringer, ist auch das Ja der Welt zum Heil für die Menschen vorgegeben, offen für alle, die an ihn glauben.

Leben und Sendung der Jünger Christi spielen sich ab in dieser geschichtlich gegebenen sündhaften, aber auch von der Erlösung vorgeprägten Welt (vgl. Joh 13, 1; 17, 11; 1 Kor 5, 10), in dieser paradoxen, spannungsgeladenen Welt, deren letztes und größtes Wort die Liebe Christi und seiner Jünger ist. Doch diese letztgültige Zuwendung zu einer von Gott angenommenen Erlösungsbedürftigen Welt verlangt von den Jüngern Jesu stets auch den Exodus, das „Nicht-sein von Gnaden dieser sündigen Welt“ (vgl. Joh 17, 14.18). Gerade die Zwielfichtigkeit der Welt, in die sie gesandt sind, zwingt die Jünger

⁵ Vgl. A. V. Bauer, Freiheit zur Welt. Zum Weltverständnis und Weltverhältnis des Christen nach der Theologie Friedrich Gogartens (Paderborn 1967) 229-233.

Christi, ihr Vertrauen allein auf den zu setzen, der das wahre Licht der Welt ist. Nur durch die Kraft von oben, und nicht durch die Weisheit dieser Welt, können sie ein Leuchtturm sein für jene, die Heil und Wahrheit suchen. Für sie gilt es, der Welt nicht nur durch Worte, sondern durch die Tat zu beweisen, daß sie in ihrer Mitmenschlichkeit ein Widerschein der Liebe Gottes sein können, fähig, sogar ihre Feinde zu lieben und sich in besonderer Liebe und Hochschätzung jenen zuzuwenden, die in den Augen einer anmaßenden Welt nicht zählen.

Allen Teilen der Heiligen Schrift ist eine dynamische Weltsicht gemeinsam: es geht ihr um die Welt als Geschichte, um das fortdauernde Ereignis geschichtsgestaltender Entscheidungen der Menschen angesichts des Herrn der Geschichte, angesichts dessen, der war, der kommt und kommen wird⁶. Trotz ihrer Widerspenstigkeit gegen Gott kann diese geschichtliche Welt Aufgabe der Christen sein; denn die künftige Welt ist, wenn auch noch verhüllt, in ihr irgendwie schon anwesend; der Ausgang ist schon entschieden⁷.

Die verschiedenartigen Sinnbedeutungen des Wortes „Welt“, die auf widersprüchliche Wirklichkeiten hindeuten – auf die gute Schöpfung Gottes, auf die Unheilssolidarität einer in die Sünde verstrickten Welt und Menschheit, auf die Heilssolidarität in Christus –, treffen sich, wenn nicht in einer Synthese, so doch in einer umfassenden Aussage: Diese Welt ist des Menschen Aufgabe; sie ist eine Geschichte, die noch in vollem Gang ist.

2. Die vielschichtige Welt, in der wir leben

Das Studium der Situation der Welt von heute ist Gegenstand verschiedener Wissenschaften. Philosophie und Theologie können ihrerseits die ihnen eigentümlichen Aufgaben nur erfüllen, wenn sie sich der Komplexität dieser unserer Welt voll bewußt sind⁸. Um mit den Menschen unserer Welt in einen fruchtbaren Dialog eintreten zu können, hat das Zweite Vatikanische Konzil sorgfältig nach den entscheidenden Zeichen unserer Zeit gefragt. In einem Einleitungskapitel beschreibt die Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ die „Situation des Menschen in der heutigen Welt“⁹. „Gewiß ist die Menschheit in unseren Tagen voller Bewunderung für die eigenen Erfindungen und die eigene Macht; trotzdem wird sie oft ängstlich bedrückt durch die Fragen nach der heutigen Entwicklung der Welt.“¹⁰

Es ist typisch für den Geist der Pastoralkonstitution, daß sie, den Spuren des Papstes Johannes XXIII. folgend, immer zuerst das Gute und Hoffnungsver-

⁶ Vgl. J. B. Metz, Theologie der Welt, 46-50.

⁷ Vgl. K. Rahner, a.a.O. 1338.

⁸ Über die Vielschichtigkeit und Vieldeutigkeit unseres Zeitalters vgl. R. Guardini, Das Ende der Neuzeit (Würzburg 1950); ders., Die Macht (Würzburg 1952); B. Häring, Macht und Ohnmacht der Religion (Salzburg 1956).

⁹ GS 4-10. ¹⁰ GS 3.

sprechende beachtet und so fähig ist, die Übel und Gefahren mit Ruhe ins Auge zu fassen. Die offensichtlichen Spannungen werden nicht einfach der Sündhaftigkeit der Menschen zugeschrieben, sondern vor allem als Zeichen einer „Wachstumskrise“ angesehen. „Wie es bei jeder Wachstumskrise geschieht, bringt auch diese Umgestaltung nicht geringe Schwierigkeiten mit sich.“¹¹ Das bedeutet jedoch keineswegs ein Ausweichen vor der erschreckenden Wirklichkeit der Sünde. „Als schwacher Mensch und Sünder tut er oft das, was er nicht will, und was er tun wollte, tut er nicht. So leidet er an einer inneren Zwiespältigkeit, und daraus entstehen viele und schwere Zerwürfnisse auch in der Gesellschaft.“¹²

Diese Sicht der Welt wird zu einem drängenden geschichtlichen Anruf. Es handelt sich um eine Zeit tiefgreifender und unaufschiebbarer Entscheidungen. „Unter diesen Umständen zeigt sich die moderne Welt zugleich stark und schwach, in der Lage, das Beste oder das Schlimmste zu tun; für sie ist der Weg offen zu Freiheit oder Knechtschaft, Fortschritt oder Rückschritt, Brüderlichkeit oder Haß. Zudem wird nun der Mensch sich dessen bewußt, daß es seine eigene Aufgabe ist, jene Kräfte, die er selbst geweckt hat und die ihn zermalmen oder ihm dienen können, richtig zu lenken.“¹³

Der heutige Mensch erlebt diese seine Welt in einem neuen Sinn als sein Schicksal, das ihn herausfordert. Diese Welt ist in einem dichten Sinn Geschichte; „sie ist planbar und durch den Menschen aktiv manipulierte und gesteuerte Geschichte“¹⁴. Gerade so verweist sie den Menschen aus ihrem innersten Wesen auf den Herrn der Geschichte. Nützt der Mensch die neue Chance nicht bewußt im Sinne der Freiheitsgeschichte und in Treue zu seiner Berufung, dann kann er sich weder vor der Gefahr, von anderen manipuliert zu werden, noch vor der Versuchung, ein manipulierter Manipulator zu werden, schützen¹⁵.

Viele besonnene Menschen sind schockiert von der Wahrnehmung, daß das Wachstum an Weisheit nicht Schritt hält mit dem bislang unerhört raschen Fortschritt an technischem Geschick und einseitigem „Herrschaftswissen“. Der Fortschritt der Naturwissenschaften und der Technologie ist nicht unbedeutend für den Menschen; er macht es möglich, zu Beginn des dritten Jahrtausends nach Christus mehr als sechs Milliarden Menschen zu ernähren. Doch die Menschheit scheint nicht fähig zu sein, den Ertrag vernünftig zu verteilen und die unersetzbaren Ressourcen der Erde sinnvoll zu verwalten. Die sich schon jetzt deutlich abzeichnenden Folgen sind nicht nur Hunger, Unterernährung und Krankheiten, sondern auch sich immer mehr zuspitzende Spannungen zwischen den reichen und armen Nationen, zwischen der nördlichen und südlichen Hemisphäre. Eine Menschheit, die die von den Seligpreis-

¹¹ GS 4. ¹² GS 10. ¹³ GS 9.

¹⁴ K. Rahner, a.a.O. 1339.

¹⁵ Zu diesem Problemkreis vgl. B. Häring, Ethik der Manipulation (Graz 1977).

sungen angegebene Zielweisung überhört, bekommt die Folgen der Habsucht und Machtgier zu spüren¹⁶.

Viele Christen und Nichtchristen spüren in neuer Dringlichkeit den Vorrang des Seins und Werdens in gesunden Du-ich-wir-Beziehungen vor dem Besitzen. Aber zugleich wächst auch unsere Verantwortung für die Gestaltung und Erneuerung der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Strukturen; denn sie sollen letztlich im Dienste gesunder menschlicher Beziehungen und Lebensverhältnisse stehen. Martin Heidegger analysiert diese neue Erfahrung in seiner Philosophie des „In-der-Welt-Seins“. „Welt“ ist die Sprache, die raum-zeitliche Gestalt von Sinn, die Sprache des „Seins“, das sich dem Menschen enthüllt und ihn damit einlädt, ein Heim für den Sinn und damit für sich selbst zu bauen. Verliert er nicht überhaupt die Fähigkeit zum Nachdenken, so kann es ihm in neuer Eindringlichkeit klarwerden, daß er sich nicht als Person verwirklichen kann, ohne seine Verantwortung in der Welt wahrzunehmen. Es gibt keinen Rückzug in ein heiles Ich-du-Eiland. Der Mensch kann sich auch nicht jenseits dieser neuen Welt ansiedeln, die von der modernen Technologie und einer durch die Humanwissenschaften geschärften Bewußtseinshaltung geprägt ist. Doch der Frage nach dem letzten Sinn von alledem und nach dem Ausdruck ihrer Verantwortung im Gebrauch der modernen Möglichkeiten kann die Menschheit nicht ohne unabsehbare Folgen ausweichen.

Vorchristliches Menschen- und Weltverständnis, vor allem des griechischen Kulturkreises, sah den Menschen als radikal dem Kosmos, einer vorgegebenen immanenten Ordnung der Welt des Seins und der Dinge, unterworfen¹⁷. Und eine weitverbreitete magische Weltanschauung beugte sich fraglos vor Tabus. Der heutige Mensch, der die Welt als „Kosmos“ oder Ausdruck einer göttlichen Immanenz entzaubert hat, muß sich nunmehr fragen lassen, ob er sich nicht weithin der Technokratie und den Idolen sich wertfrei gebender empirischer Wissenschaften überantwortet hat. Hat er wirklich die authentische weltliche Welt entdeckt, frei von Ideologien, oder hat er sich auf neue Weise zu einem Stück der Welt gemacht und sich samt seiner Welt neuen, oberflächlichen Mythologien und Ideologien verkauft?

Christliche und menschliche Verantwortung kann nur wirksam und sinnvoll ausgeübt werden im Ernstnehmen der vorgegebenen Welt, in der wir leben, der Welt mit ihren Triumphen und Niederlagen, mit ihren Wunden und ihrem Schrei nach Heilung. Karl Rahner lädt uns ein, unseren Anteil am Kreuz auch darin zu sehen, „daß wir die nüchterne Härte einer unromantischen, geplanten, technischen Welt auszutragen haben mit allem Belastenden, das eine solche Situation gerade dem Christen selbst bringt“¹⁸.

¹⁶ P.-R. Régamey, Pauvreté chrétienne et construction du monde (Paris 1967) 59.

¹⁷ Vgl. G. Haeffner, a.a.O. 1308 f.

¹⁸ K. Rahner, a.a.O. 1355.

Dieses Annehmen der uns gegebenen Situation hat jedoch nichts mit Fatalismus zu tun; es ist das Annehmen einer Aufgabe. Der Realismus ist der erste Schritt im Ergreifen unserer Verantwortlichkeit. Es charakterisiert die weitestgehendsten und schöpferischsten Glieder der Menschheitsfamilie, zu begreifen, daß es für die Menschen sowohl möglich als auch pflichtgemäß ist, sich selbst und zugleich ihre Umwelt zu ändern. Wir können im Namen des Herrn nichts hinnehmen, was entmenschlicht. „Der gleiche Gott, der den Menschen nach seinem Bild und Gleichnis erschafft, ‚hat die Erde mit allem, was sie enthält, zum Nutzen aller Menschen und Völker bestimmt‘ (GS 69) und gibt ihm die Macht, die Welt in Solidarität umzugestalten und zu vervollkommen. Das Auszeichnende der christlichen Botschaft besteht nicht so sehr in der Betonung der Notwendigkeit strukturellen Wandels als vielmehr im dringenden Ruf zur Bekehrung der Menschen, die dann freilich den Wandel hervorbringen werden. Sicher werden wir ohne reformierte Strukturen keinen neuen Kontinent haben, aber vor allem gilt es zu sehen, daß wir keinen neuen Kontinent haben werden ohne erneuerte Menschen, die im Lichte des Evangeliums wissen, wie sie wahrhaft frei und verantwortlich sein können.“¹⁹

Angesichts der ungeheueren Probleme hat der moderne Mensch und vornehmlich der Christ sich frei zu machen von einem statischen Naturverständnis, das dazu führen könnte, das Wohl der Person und der Menschheit sogenannten „Naturgesetzen“ zu opfern. „Von Natur aus ist der Mensch Kulturwesen, d. h., seine Natur selber legt es dem Menschen als eine absolute Pflicht auf, sich selber und die Welt zu gestalten.“²⁰

3. Zwei gegensätzliche Geistesarten und Grundentscheidungen

a) Weltflucht

In den großen Weltreligionen, Philosophien und Ideologien finden wir gegensätzliche Haltungen gegenüber der Welt.

Eine extreme Einstellung verkörperte sich im Manichäismus und Gnostizismus: sie sahen die sichtbare, materielle Welt als Übel an, als Bedrohung des Heils der Seele. In Seitenströmungen des Mönchtums, nicht nur des buddhistischen, sondern auch des christlichen, findet sich ein einseitiger Skeptizismus bezüglich der Welt. Der Ton liegt nicht auf der Herrlichkeit der Werke Gottes noch auf der Erlösung der Welt, sondern auf dem die Welt verseuchenden Sündenfall.

¹⁹ Das Medellín-Dokument über Gerechtigkeit, Text in: J. Gremillion, *The Gospel of Peace and Justice. Catholic Social Teaching Since Pope John* (Maryknoll/N.Y. 1976) 446 f.

²⁰ N. A. Luyten, *Der Mensch als Weltgestalter*, in: ders. (Hrsg.), *Weltgestaltung als Herausforderung* (Freiburg i. Br. – München 1973) 34.

Zur Verhütung etwaiger Mißverständnisse sei jedoch betont, daß kontemplatives monastisches Leben durchaus nicht notwendig aus einer weltflüchtigen Weltverachtung stammt oder von ihr angesteckt ist. Es kann im Blick auf das Heil der Welt eine kostbare Erfahrung der Wüste, des Exodus sein, in vollster solidarischer Hinwendung zur erlösungsbedürftigen und erlösungs-fähigen Welt. Kontemplative Gemeinschaften können zeugnishaft Verkörperungen der Synthese zwischen Gottes- und Nächstenliebe sein, einer Synthese zwischen der Warnung, „die Gestalt dieser Welt vergeht“ (1 Kor 7, 31), und der Verheißung einer in Liebe und Gerechtigkeit erneuerten Welt. Doch was immer über Segen und Gefahr dieser besonderen Berufung gesagt werden mag, auf alle Fälle und für alle Berufe ist festzuhalten: Der Christ kann sich nicht für die Weltflucht entscheiden, weil er sich nicht von seiner hohen Verantwortung drücken darf, das wäre Verrat an seiner Berufung.

In Warnung vor der Flucht der „schönen Seele ins Jenseits“ vermerkt Jürgen Moltmann zu Recht: „Doch ist es genau diese Wirklichkeitsflucht, die die soziale und politische Wirklichkeit sinnlosen und inhumanen Mächten überläßt.“²¹ Womöglich noch schärfer drücken sich Gerald und Patricia Mische aus: „Leute, die sich aus dem gesellschaftlichen Leben zurückziehen, indem sie die Übel dieser Welt verdammen, als ob sie nichts mit ihnen zu tun hätten, und die Quelle der Übel in Teufeln draußen suchen – seien es nun menschliche Teufel oder andere –, während sie nur ihr persönliches Heil und Freisein von Schuld im Sinn haben, täuschen sich eine Unschuld und Machtlosigkeit vor, die in Wirklichkeit die Übel verewigen; und vielleicht sind sie ebenso gefährlich wie die offenkundigeren zerstörerischen Entscheidungen und Verhaltensweisen, die sie verurteilen.“²²

D. Bonhoeffer, der im Dienste des freien Menschen und im Blick auf eine menschlichere Welt den schweren Wüstenweg des Exodus zurückgelegt hat, drückt sich klar aus: „Die Isolierung der Person von der Welt der Dinge ist idealistisch, nicht christlich. Christus löst die Person nicht aus der Welt der Dinge, sondern aus der Welt der Sünde; das ist zweierlei.“²³

Unverantwortliche Weltflucht ist genauso ein Teil der „sündhaften Welt“ wie unverantwortliche Selbstausslieferung an jene Welt, die mit Personen genauso rücksichtslos umgeht wie mit Dingen. Auf die Bibel kann sich weder Weltverachtung noch Weltflucht berufen. „Weltverneinung und Weltbejahung haben im Evangelium einen andern Akzent als im modernen Denken und Sprachgebrauch.“²⁴ Im Glauben übergibt sich der Mensch mit Verstand und Willen, mit allem, was er ist und hat, Gott zu eigen. Damit überwindet er eine „weltliche“, falsch orientierte Selbständigkeit, d. h. den gottwidrigen Eigen-

²¹ J. Moltmann, *Die Zukunft der Hoffnung* (München 1977) 14.

²² G. u. P. Mische, *Toward a Human World Order. Beyond the National Security Straitjacket* (New York 1977) 230 ff.

²³ D. Bonhoeffer, *Ethik* (München 1966) 347.

²⁴ R. Vöhl, a.a.O. 153, vgl. 19.

sinn im Denken und Tun. Solche „Entweltlichung“, d. h. diese schöpferische Loslösung muß sich gerade in der Weltverantwortung bewähren. Es geht dabei ja gerade um die Freiheit für die Welt, für die Menschen.

Selbstverleugnung und Loslösung im Sinne der Bibel sind Ausdruck des Glaubens und Ermöglichung kritischer Distanz zu einer götzdienerischen und verwirrten Welt. Unterscheidungskraft und Einsatz für eine bessere Welt sind Zeichen für die Echtheit der Freiheit. Das rechte Verständnis der Hinfälligkeit und Vergänglichkeit dieser Welt dient der Freiheit für Christus, den Erlöser der Welt, und so der Freiheit für unsere Mitmenschen und die uns allen anvertraute Welt.

Die Bibel gibt uns jedoch kein fertiges Programm für die innerweltlichen Strukturen des wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Lebens. Der Grund dafür liegt nicht allein in der manche Teile des neuen Testaments charakterisierenden Naherwartung der Wiederkunft Christi und der Situation der „kleinen Herde“²⁵. Die Geschichte und damit auch die geschichtliche Aufgabe der Christen in Welt und Geschichte sind nicht sozusagen vorprogrammiert.

Im Glauben wissen wir von dem Angenommensein der Welt durch Gott. Erlösung und Gnade rufen und senden die Welt in ihre eigene, idolfreie Weltlichkeit. Wir bedürfen der Dimension des Exodus, der Loslösung nicht etwa nur, weil die Welt „draußen“ noch im argen liegt, sondern weil wir selbst die Weltlichkeit der Welt noch nicht im Glauben voll bewältigt haben. Wir müssen es unserer Konkupiszenz zuschreiben, wenn die Welt für uns noch verführerische Schichten des Heidnisch-Profanen anbietet²⁶. Die Warnung des Apostels: „Gleicht euch nicht dieser Welt an“ (Röm 12, 2), widerspricht keineswegs der Solidarität der Gläubigen mit allen Menschen, sondern will nur sicherstellen, daß es nicht Unheilssolidarität, sondern vielmehr Heilssolidarität sei. Dazu gehören die Neuheit des Geistes und die Gabe der Unterscheidung. „Wandelt euch und erneuert euer Sinnen, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist“ (Röm 12, 2).

Der so verstandene Aszетismus gehört wesentlich zu einer Theologie der Weltverantwortung. Die Flucht besagt nur Abkehr vom individuellen und kollektiven Egoismus, von allem, was der Heilssolidarität im Wege steht. Diese schöpferische Loslösung bedeutet Gleichgestaltung mit der *kenosis* Jesu, mit dem Ziel, fähig zu werden, am Werke seiner Erlösung der Welt teilzunehmen.

Carl Friedrich von Weizsäcker, der moderne Wissenschaftler, Philosoph und Friedensforscher, hat den Mut, zur modernen Welt von der Ausstrahlung echter Askese zu sprechen, die in ihrer wahren Gestalt gar nicht anders vorgestellt werden kann denn als Ausdruck der Freiheit für Gottes Reich und die an-

²⁵ G. Haeffner, a.a.O. 1304.

²⁶ J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, 40; mit Verweis auf *ders.*, Konkupiszenz, in: H. Fries (Hrsg.), Handbuch theologischer Grundbegriffe (München 1962) 843-851.

deren. Sie ist auch ein Beitrag für eine größere Freiheit im Gebrauch von Macht und irdischen Dingen²⁷.

b) Verantwortliche Teilnahme

Das Zweite Vatikanische Konzil hat das Verhältnis zwischen christlicher Hoffnung und der Einstellung zu den irdischen Wirklichkeiten klassisch zum Ausdruck gebracht: „Die Erwartung der neuen Erde darf die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen . . . sondern muß sie im Gegenteil ermutigen . . . Alle guten Erträgnisse der Natur und unserer Bemühungen, nämlich die Güter menschlicher Würde, brüderlicher Gemeinschaft und Freiheit, müssen im Geist des Herrn und gemäß seinem Gebot auf Erden gemeht werden; dann werden wir sie wiederfinden, gereinigt von jedem Makel, lichtvoll und verklärt.“²⁸

Die Grundentscheidung für Brüderlichkeit und Gerechtigkeit in der Welt steht der Totalhingabe an das Reich Gottes nicht nur nicht entgegen, sondern ist Frucht und Kennzeichen deren Echtheit: „Wer immer im Gehorsam gegen Christus zuerst das Reich Gottes sucht, der stärkt und läutert dadurch seine Liebesgesinnung, um allen seinen Brüdern zu helfen und unter dem Antrieb der göttlichen Liebe das, was die Gerechtigkeit verlangt, zur vollen Verwirklichung zu führen.“²⁹

Durch seine leib-seelische Wirklichkeit steht der Mensch in inniger Verbindung mit dem langen Prozeß der Evolution und mit dem Ganzen der stofflichen und lebendigen Welt. Wir können die Evolution zur Geschichte rechnen, weil es ein von Gott gelenktes Geschehen ist und hinführt zu dem, was menschliche Geschichte als solche ausmacht, zur Freiheit und zu bewußter schöpferischer Teilnahme am Werke Gottes. Geschichtsgerechtes Handeln betrifft das Ganze unserer Welt, auch die verantwortliche Vorsorge für die Biosphäre, die die Zukunftsaussichten der Menschheit auf Erden mitbestimmt.

Mit Galileo Galilei kommt ein neuer Wissenschaftsbegriff zum Durchbruch, nämlich die Wissenschaft im Blick auf die Veränderung der Welt. Der Mensch entschleiert immer erfolgreicher die in der Schöpfungswirklichkeit verborgenen Möglichkeiten. Die Gefahr ist jedoch, daß er seine Energien einseitig für die Umweltveränderung einsetzt, während seine höchsten Möglichkeiten, die der Menschlichkeit und Mitmenschlichkeit, nicht genügend gepflegt werden. Eine Folge davon wird auch sein, daß die Ausübung seiner Herrschaft über die Welt jener Weisheit ermangelt, ohne die all sein Tun und Gestalten dem Einzelnen und der gesamten Menschheit nicht wirklich zugute kommen.

²⁷ C. F. von Weizsäcker, Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen (München 1978) 102 f.

²⁸ GS 39.

²⁹ GS 72.

Die Philosophie von Karl Marx bringt einen neuen Aspekt der Geschichts- und Weltgestaltung. In der elften These über Feuerbach drückt Marx seine Intention prägnant aus: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt darauf an, sie zu verändern.“ Das Ziel der Marxschen wissenschaftlichen Analysen der Wirtschafts- und Sozialgeschichte ist es, durch Einsicht in die innere Dynamik von Welt, Geschichte und Gesellschaft das bewußte Aufgreifen und Beschleunigen dieser Dynamik zu ermöglichen. Er sieht darin eine Chance für die Freiheit, freilich eine Freiheit, die er vordergründig im Blick auf den *homo faber*, den Gestalter und Macher, versteht. Wir dürfen jedoch nicht übersehen, daß es Marx letztlich darum geht, daß der Mensch bewußter Träger der künftigen Geschichte und nicht bloß Objekt der Geschichte wird³⁰.

Doch eine aggressive Interpretation der gesamten Geschichte und aller gesellschaftlichen Prozesse durch ein einziges Modell, das einseitig von der wirtschaftlichen Infrastruktur ausgeht, birgt enorme Gefahren in sich, zumal wenn versucht wird, es allen Menschen und Völkern auch gegen ihren Willen aufzuzwingen. Für die Christen ist das eine große Herausforderung, in der Interpretation im Blick auf Weltveränderung äußerst behutsam vorzugehen, möglichst alle Menschen dabei als Partner zu suchen, die Gewissen aller Menschen als Heiligtum zu achten und jeder Ideologie einer raschen Weltveränderung zu widerstehen, die dem tieferen Wandel von Herz, Gesinnung und Willen nicht den entsprechenden Vorrang gibt.

Das will nun freilich nicht besagen, daß Christen einseitig nur auf die individuelle Bekehrung bedacht sein dürften. Karl Marx hat nicht ganz zu Unrecht gewarnt: „Die Moral ist nur eine frivole Wissenschaft, wenn sie sich nicht mit der Politik und Gesetzgebung vereint.“³¹ Unser Reden von Moral, Gesinnung und Freiheit lebt in einer Traumwelt, wenn all das keinen Einfluß auf das soziale, wirtschaftliche und politische Leben hat.

Im Verlauf der Geschichte hat der Mensch Sprachformen, Gedankensysteme, Lebensstrukturen und Institutionen geschaffen, die sich tief auf sein Innenleben auswirkten. „Die soziale Dimension ist nicht etwas neben unserer persönlichen Identität, sie ist vielmehr eine Dimension eben dieser Identität.“³² Von hier her ist es leicht zu sehen, wie eine gewisse Tendenz, die jeweils gegebene wirtschaftliche, soziale und politische Ordnung als „heilig“ zu verfestigen, praktisch auch hartnäckigen Widerstand gegen das Gebot der Bekehrung bedeutet. Man tut dem Schöpfer und dem Menschen eine Unbill an, wenn man unmenschliche Situationen als Schicksal hinnehmen oder gar als „Naturgesetz“ sakralisieren will.

³⁰ H.-D. Wendland, Die Welt verändern. Zur christlichen Deutung der marxistischen These, in: F. Karrenberg – J. Beckmann (Hrsg.), Verantwortung für den Menschen (Stuttgart 1957) 27 ff.

³¹ K. Marx, Die Heilige Familie (1845), in: Marx-Engels, Werke (Berlin 1957) 40.

³² E. Schillebeeckx, Questions on Christian Salvation of and for Man, in: Tracy – Küng – Metz (Hrsg.), Toward Vatican III. Work that Has to be Done (New York 1978) 34 f.

Welt in ihrer konkreten Gegebenheit ist weithin Ausdruck einer Vielfalt von freien geschichtlichen Handlungen und auch von schuldbarem Verspielen der Freiheit. Eben daraus entsteht die Vieldeutigkeit unserer geschichtlichen Situation. Wir können sie keineswegs dadurch lichten, daß wir Stellung beziehen jenseits der geschichtlichen Aktion und Denkweise der Menschen. Dies ist auch deshalb nicht zulässig, weil Gottes Verheißungen dieser konkreten Welt und Geschichte gelten, freilich so, daß Gottes stets neues Kommen, Schenken und Mahnen den Raum schöpferischer Freiheit und Treue erweitern und weithin erst ermöglichen. Verheißung und Anruf zu verantwortlichem Handeln lassen sich nicht trennen. „Der gläubige Mensch handelt darum nicht nur ‚in der Welt, sondern er verändert, verwandelt sie selbst im Horizont dieser göttlichen Verheißung, die ihm als Einzelnem nur in der Solidarität des Bundes zuteil und gegenwärtig ist.“³³

Es ist ein Grundgedanke der Ethik D. Bonhoeffers, daß Christus in seinen Jüngern Gestalt gewinnen muß, daß die Kirche der Ort ist, wo dieses Gestaltwerden Christi unter uns heute verkündet und verwirklicht wird. Daraus wird dann die Unterscheidungskraft erfließen im Blick auf die Sendung, daß Christus in der Welt Gestalt gewinne³⁴. Die Gleichgestaltung mit Christus kann sich nicht außerhalb der geschichtlichen Wirklichkeit oder gar in reiner Innerlichkeit ereignen. Das Wort Gottes spricht den Menschen in seiner ganzen Wirklichkeit an; darum muß sich auch die Antwort im Ganzen seines Lebens vollziehen. „Das Problem der christlichen Ethik ist das Wirklichwerden der Offenbarungswirklichkeit Gottes in Christus unter seinen Geschöpfen.“³⁵ In Jesus Christus ist die Wirklichkeit Gottes in die Wirklichkeit dieser Welt eingegangen. Darum kann es keine Gleichgestaltung mit Christus geben außerhalb des ernstesten Bemühens der Eingestaltung der Christuswirklichkeit in Welt und Leben.

In diesem Kontext ist Bonhoeffer kritisch gegenüber Luthers Theorie von den „zwei Reichen“. Es muß sichergestellt werden, daß es weder Heil und Heilsein noch eine volle Antwort an Christus außerhalb der Weltverantwortung geben kann. Wie schwierig es auch sein mag, die Sicht und Dynamik des Glaubens in die Ausdeutung geschichtlichen Handelns einzubringen, der Christ weiß, daß sein Handeln in der Welt und für die Welt Ausdruck der Treue zu seinem Glauben, zu den Verheißungen und dem Ruf Gottes sein müssen. Wie Bonhoeffer betont auch A. Köberle die Notwendigkeit eines ständigen Müehens, das Handeln in der Welt im Lichte des Glaubens zu sehen. Er will dabei jede Formulierung vermeiden, die – wie etwa „evangelische Weltanschauung“ – das Mißverständnis des Statischen, Fertigen erwecken kann. „Weltbild aus dem Glauben“ ist z. B. nicht identisch mit „Weltbild der Bibel“.

³³ J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, 52.

³⁴ D. Bonhoeffer, a.a.O. 85-94.

³⁵ Ebd. 202.

„Gegenüber dem berühmten Einwand aber, der Glaube sei nicht dazu da, die Welt zu interpretieren, sondern die Welt zu verändern, ist zu sagen: Wie soll die Welt verwandelt werden, wenn nicht zuvor in Klarheit erkannt ist, worin eben der göttliche Sinn von Leib und Leben, von Natur und Geschichte, von Ehe und Volk, von Kunst und Kultur, von Krankheit und Schmerz besteht?“³⁶

4. Im Lichte der Heilsgeheimnisse

Die Theologie kann keine fertigen Rezepte und Lösungen für die Weltgestaltung anbieten, wohl aber entscheidende Perspektiven und Kriterien, und zwar im Blick auf die Heilsgeheimnisse.

Das Kennen Gottes, des Selbst und der Welt hat seinen Strahlenmittelpunkt im Kennen Christi. Dabei gilt es, sich der ganzen Wirklichkeit Christi zu öffnen, ohne jedes Nachgeben gegenüber der Versuchung einer willkürlichen Auswahl (Häresie meint genau dieses Auswählen). Weder Inkarnation allein noch Tod und Auferstehung allein, noch auch die endzeitliche Erwartung allein, sondern das Ganze in seiner fruchtbaren Spannung gibt uns Weisung. Das Verhältnis Gottes zur Welt offenbart sich im ganzen Mysterium Christi, in seinem Eingehen in das Fleisch der Geschichte und der Welt, in seiner letztthinnigen Teilnahme an allem Leiden der Menschheit, in seiner Gestalt als der Diener Gottes und der Menschen und in seiner Verherrlichung, in der Geistausgießung und in seiner Verheißung der letzten Wiederkunft.

„Ist das Wort Fleisch geworden, dann auch Geschichte, ja in einem sehr spezifischen Sinn Geschichte, weil in der besonderen Geschichte, die innerlich zur Geschichtlichkeit Jesu Christi hinzugehört, in der Bundesgeschichte Israels, da die geschichtlichen Schritte, die Gott mit seinem Volk geht, als geschichtliche zum Inhalt der Offenbarung gehören.“³⁷ Das Alte Testament hat uns viel zu sagen über die „Weltlichkeit“ des Handelns und Offenbarens Gottes³⁸. Aber erst in Jesus Christus hat Gott seine Zuwendung zur Welt inmitten des Gerichtes über die Sündhaftigkeit der Welt voll geoffenbart. „Wie Jesus das eschatologische Ereignis Gottes in der Welt und zur Welt ist, so ist er auch das eschatologische Ereignis der Welt und des Menschen in der Welt zu Gott hin. In beiden Bewegungsrichtungen ist jeweils die ganze Wirklichkeit Christi.“³⁹

Die Welt ist Schöpfung. Das verbietet jede Art von Vergöttlichung. Aber es bedeutet auch, daß Gott das Werk seiner Hände liebt. Das Johannesevangelium spricht von der Menschwerdung des Wortes als Zeichen der Liebe Gottes zu einer Welt, die auch nach der Entfremdung durch Sünde vom Schöpfer um-

³⁶ A. Köberle, Das Weltbild des Glaubens, in: Der Auftrag der Kirche. Festschrift zum 70. Geburtstag von E. Brunner (Zürich – Stuttgart 1959) 69.

³⁷ H. U. von Balthasar, Verbum Caro (Einsiedeln 1960) 67.

³⁸ Vgl. W. Zimmerli, Die Weltlichkeit des Alten Testaments (Göttingen 1971).

³⁹ D. Wiederkunft, Die Wirklichkeit Christi im Horizont des Weltverhältnisses Gottes und des Gottesverhältnisses der Welt, in: Mysterium Salutis (Einsiedeln 1970) III/1, 520-648, Zitat S. 642.

sorgt bleibt. „Gott hat die Welt so sehr geliebt, daß er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat. Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, damit er die Welt richtet, sondern damit die Welt durch ihn gerettet wird“ (Joh 3, 16-17).

In Jesus Christus ist Gott „Emmanuel, der Gott geschichtlicher Stunde. Die Transzendenz selbst ist zum Ereignis geworden . . . Er ist nicht mehr bloß ‚über‘ der Geschichte, er ist selbst ‚in‘ ihr, indem er auch ständig vor ihr ist als ihre freie, unverfügbare Zukunft.“⁴⁰ Im Menschensohn ist Gott „Einer-von-uns“ geworden für jeden und alle, in unverbrüchlichem Bunde. Ja, Christus ist der Bund, das Sakrament der Treue Gottes zu seiner Schöpfung.

Das Verhältnis der Welt zu Gott offenbart sich jedoch in der schockierendsten Weise. In der Kreuzigung Christi verwirft die „gottlose Welt“, unmittelbar vertreten von der entordneten Macht der Hohenpriester und des Römischen Weltreichs, den Immanuel, den „Gott-mit-uns“. Aber im gleichen Ereignis des Kreuzestodes gibt Jesus, „Einer-von-uns“, dem Vater im Namen der ganzen Schöpfung die Antwort liebenden Sich-Anvertrauens, ganzen Gehorsams und letzter Solidarität mit der ganzen Schöpfung. In seiner Mitmenschlichkeit, die sogar so weit geht, daß er für jene, die ihn kreuzigen, betet, ist Jesus der Anbeter im Geist und in der Wahrheit. So wird Gottes Liebesmacht offenbar in einem Menschen als die Macht der erneuerten Schöpfung, die Liebe Gottes zum Menschen und zur Welt mitzuvollziehen. Die erlösende menschliche Liebe Jesu ist ja zugleich die Liebe Gottes.

Die Weltgeschichte steht in einer zweifachen, schwer zu vereinenden Weise unter dem Zeichen des Kreuzes: 1) sie ist immer noch und auf vielfältige Weise widerspenstig gegen Gott; 2) aber trotzdem und inmitten von alldem finden wir in der Welt eine Neuschöpfung, den absoluten Sieg göttlicher und menschlicher Liebe, den Sieg der rettenden Gerechtigkeit. Wer wahrhaftig Jesu Jünger sein will, muß eine radikale Grundentscheidung treffen gegen Bockbeinigkeit, Anmaßung und Lieblosigkeit, gegen den erschütternden Mißbrauch von Gesetz und Macht, die zur Kreuzigung Christi geführt haben.

Unser Glaube an das Kreuz kann gar nicht anders echt sein. „Ich aber will mich allein des Kreuzes Jesu Christi, unseres Herrn, rühmen, durch das mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt“ (Gal 6, 14). Aber genauso wie die Welt und die in der Kreuzigung Jesu offenbar gewordene Auflehnung der Welt – auch der „Welt-in-uns“ – „gekreuzigt“, überwunden, „besiegt“ (Joh 16, 33; 1 Joh 5, 4) werden müssen, und zwar auch in uns, genauso werden wir durch das Kreuz Christi gnädig und machtvoll auf den Weg der uneingegrenzten Liebe zur Welt der Menschen, und zwar auch zu denen, die uns kreuzigen möchten, gewiesen.

Wir können also mit Johann Baptist Metz sagen, daß das Kreuz die Herzmitte unseres Glaubens und unserer Weltinterpretation ist. „Christus ist in das

⁴⁰ J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, 19.

Fleisch der Sünde gekommen, er ist ‚passibel‘ gewesen, seine ‚Integrität‘ (als Macht, das ganze Dasein in die gehorsame Liebe zu Gott hineinzugeben) ist gleichzeitig seine Passibilität . . . Die ‚Integrität‘ Christi bewahrt ihn nicht vor der Abgründigkeit menschlicher Passion und menschlicher Fragwürdigkeit, sondern ist gerade die schärfste Möglichkeit, jene radikaler, ungebrochener und kompromißloser auszuleiden als wir ‚konkupiszenten‘ Menschen.“⁴¹

Christi Leben und Tod sind das letztgültige, unwiderrufliche Zeichen der Annahme der Welt von seiten Gottes und zugleich die radikale Antwort aus unserer Mitte, durch „Einen-von-uns“, den Menschensohn. Indem er diese Antwort als der Gottesknecht gibt, bietet er der Welt das Heilmittel gegen die Verlorenheit in Anmaßung und Machtgier an. Er weist uns den Weg der Armut im Dienste Gottes und der Mitmenschen, um uns reich zu machen an jener Liebe, in der Gott die Welt angenommen und in der der Menschensohn im Namen aller Kinder Gottes geantwortet hat. Doch nur in der Kraft des Heiligen Geistes, in der Christus das Hinabsteigen Gottes in die Welt geoffenbart hat, kann der Gläubige die fruchtbare Spannung zwischen Gekreuzigtsein für die anmaßende Welt und Annahme der Welt und ihrer Last in befreiender, heilender Liebe aushalten.

In diesem Zusammenhang darf die therapeutische Sicht der Erlösung nochmals unterstrichen werden, ohne die Sühnopfervorstellung (Röm 3, 25) abzuschwächen. Christus stirbt nicht nur, um angesichts der angehäuften Sündenschuld Genugtuung anzubieten. Paulus selbst „legt den Ton auf die Befreiung von der Sündenmacht“⁴². Versöhnung von Gott und Mensch ist heilende Lösung aus der Sündensolidarität in die Heilssolidarität, kraft deren die Gläubigen Zeichen der heilenden, versöhnenden Gegenwart Gottes in Christus sind.

Erlösung ist das Ereignis der befreienden und heilenden Gerechtigkeit Gottes, die jene, die an Christi Tod und Auferstehung glauben, umfängt und zu heilendem, versöhnendem Tun in der Welt befähigt. „Ohne es verdient zu haben, werden sie gerecht, dank seiner Gnade, durch die Erlösung in Christus Jesus. Ihn hat Gott dazu bestimmt, Sühne zu leisten mit seinem Blut, Sühne, wirksam durch Glauben. So erweist Gott seine Gerechtigkeit durch die Vergebung der Sünden“ (Röm 3, 24-25).

„Für Paulus wird weltweite Versöhnung zum Telos seines irdischen Auftrags, und im ergehenden Auftrag erweist sich real, daß der erhöhte Christus seine Herrschaft angetreten hat.“⁴³ Die befreiende, versöhnende und heilende Macht der Gottesgerechtigkeit erweist sich wie am Kreuz Christi, so auch im Zeugnis der Jünger in ihrer Zuwendung an die Verlassenen und Zunichtegemachten und nicht zuletzt auch an ihre Feinde. Das Gekreuzigtsein für die „al-

⁴¹ Ebd. 26, vgl. 40 ff.

⁴² J. Moltmann, Die Zukunft der Schöpfung (München 1977) 35.

⁴³ E. Käsemann, Die Versöhnungslehre im Neuen Testament, in: E. Dinkler (Hrsg.), Zeit und Geschichte (Tübingen 1964) 52.

te Welt“ bedeutet Leben mit Christus, dem Gekreuzigten und vom Vater Angenommenen, für die Neuheit der Schöpfung. „In seinem Kreuz wird mit dem Elend menschlicher Verlassenheit zugleich die Liebe Gottes offenbar, die Menschen in ihrem Elend annimmt.“⁴⁴ Der tätige Glaube trägt diese Offenbarung weiter in die Geschichte.

Gottes Verhältnis zur Welt interpretieren wir in der Ganzheitsschau des Ostergeheimnisses. Im Blick auf die bloße Kreuzigung und den Tod Christi könnte der Ungläubige rechten und behaupten, dies sei der beste Beweis, daß ihn Gott verlassen habe bzw. daß er nicht von Gott gesandt sei⁴⁵.

Im Glauben an die Auferstehung aber können wir den Kreuzestod Jesu als Erlösungstod sehen. Indem nämlich Gott, der Vater, Jesus von den Toten auf-erweckte, hat er die Welt für immer seiner heilenden und versöhnenden Liebe versichert.

Weiterhin ist zu betonen, daß unser Verhältnis zu Gott und Welt im Lichte der endzeitlichen Verheißungen Gottes zu verstehen und zu gestalten ist. Unsere Teilnahme am fortwährenden Ereignis der Versöhnung ist für uns Heutige nicht weniger dringlich, sondern noch dringlicher und weltweiter als für die frühen Christen, die auf eine unmittelbar bevorstehende Wiederkunft Christi warteten. Gottes guter Wille ist, wie Karl Barth es ausdrückt, „darauf gerichtet, der mit Gott versöhnten Kreatur Raum und Zeit neben sich zu gönnen und zu verschaffen: Raum und Zeit nämlich, an der der Saat ihrer Versöhnung folgenden Ernte nicht nur als Zuschauer, sondern aktiv teilzunehmen“⁴⁶. Die Gläubigen bedürfen immer wieder der Warnung, daß die Auferstehung und Zukunftshoffnung als Wahrheit „nicht in der Theorie, sondern nur in der Praxis des Kampfes begriffen sind“⁴⁷.

II. Das Verhältnis von Kirche und Welt

Die theologische Diskussion über das Weltverständnis war lange Zeit weithin eingefangen in der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Staat, zwischen „sacerdotium et imperium“. Und diese Diskussionen waren durch die Konzentrierung auf die Frage nach direkter oder indirekter Gewalt der Kirche über Staat und Welt belastet. Dabei wurde die Kirche teilweise einfach ihrer Zentralregierung durch ein sich monarchisch verstehendes Papsttum und unter ihm durch monarchisch regierende Bischöfe gleichgestellt.

⁴⁴ J. Moltmann, Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart (Stuttgart – Berlin 1977) 34.

⁴⁵ D. Wiederkehr, a.a.O. 520 f.

⁴⁶ K. Barth, Kirchliche Dogmatik IV/3, 383.

⁴⁷ K. Barth, Auferstehung von den Toten. Eine akademische Vorlesung über 1 Kor 15 (München 1924) 122.

Weiterhin wurde das Verhältnis zwischen Kirche und Staat weithin und lange Zeit unter der Voraussetzung gesehen, daß beide, Kirche und Staat, „vollkommene Gesellschaften“, d. h. praktisch selbstgenügsame Gesellschaften seien, freilich mit ganz verschiedenen Zielsetzungen, Aufgaben und Kompetenzen. Diese Untersuchungen waren nicht nur zu eng, sondern auch in einem gefährlichen Sinne „weltlich“; denn Ausgangspunkt und Erfahrungshorizont waren der Feudalstaat mit Inhabern der Gewalt, die sich wie Ludwig XIV. einfachhin mit dem Staat gleichsetzten: „L'état, c'est moi!“ In dieses Licht geriet auch der geschichtlich sehr bedingte Kirchenstaat.

Das Zweite Vatikanische Konzil rückte wieder die beste biblische und kirchliche Überlieferung bezüglich des Selbstverständnisses der Kirche und des Weltverständnisses in den Vordergrund. Dabei wurde der enge Rahmen des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat unvermeidlich gesprengt. (Die diesbezüglichen, nicht unwichtigen Fragen werden im achten Kapitel dieses Bandes, „Politische Ethik“, behandelt.) Hier geht es auf der einen Seite um das Verhältnis von Kirche (als Volk Gottes) und Welt, die Sendung der Kirche als ganzer mit einer von Gott gewollten Verfassung und geschichtlich bedingten Ausgestaltungen, und auf der anderen Seite um alles, was von den verschiedenen biblischen und heutigen Sinndeutungen unter „Welt“ gemeint ist.

1. Bleibende Sendung und wandelbare Strukturen

Die Offenbarung enthält zweifellos bleibende und immer bindende Weisungen, insbesondere bleibende Perspektiven und Haltungen für das Verhältnis von Kirche und Welt. So verweisen wir hier nochmals auf die normative Gestalt des Gottesknechtes. Obwohl Christus nunmehr in der Herrlichkeit ist, so will er, daß die Pilgerkirche, frei von allem Triumphalismus, ein sichtbares und wirksames Heilszeichen für die Welt sei, gerade in ihrer Magdgestalt. Sie ist zum Dienen gesandt.

Die Kirche ist für den Dienst an der erlösten und zu heilenden Welt da. Ein abgesehener orthodoxer Theologe drückt dies klar aus: „Erhält die Ekklesiologie nicht ihre wahren kosmischen Perspektiven (für das Leben der Welt), wird sie nicht als der christliche Ausdruck der Kosmologie verstanden, so wird sie stets in Ekklesiolatrie ausarten. Damit ist gemeint: die Kirche als ‚in sich selbst seiend‘, anstatt (wie es sein sollte) das neue Verhältnis Gottes zu Mensch und Welt.“⁴⁹

Es ist nicht leicht, richtig über das Verhältnis Kirche und Welt zu reden. J. B. Metz fragt betont: „Ist die Kirche denn etwas anderes als Welt? Ist sie nicht auch Welt?“ In ihr wird das Angenommensein durch Gott besonders deutlich, und zwar ein Angenommensein trotz ihrer Sünden, doch als radikale Berufung zu Heiligkeit, radikale Sendung zum Dienst am Heil der ganzen Welt. Sie soll

⁴⁹ A. Schmemmann, *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy* (New York 1977) 68.

in Wort und Gestalt Ausdruck der göttlichen Verheißungen für die Welt sein. Im Blick auf die erhoffte Zukunft, die noch etwas „Entstehendes und Ausstehendes“ ist, „muß die Hoffnung, die die Kirche für sich und die Welt einsetzt, wesentlich schöpferisch-kritisch sein, sie muß sich in einer schöpferisch-kritischen Eschatologie realisieren“⁴⁹. Die Kirche, die ganz und gar auch dafür da ist, die Verheißungen und die Hoffnung für die Welt sichtbar zu machen, kann sowohl in ihren Amtsträgern und Strukturen wie auch im Verhalten eines Gutteils des Kirchenvolkes diese schöpferisch-kritische Hoffnung verdunkeln. Das angebotene Heil für die Kirche und in der Kirche ist überreich, aber in ihr zeigen sich auch Zeichen der Unheilssolidarität. Sie ist nicht einfachhin, überall und zu allen Zeiten „Stadt Gottes“. Doch soweit es auf Gottes Gnade und Ruf ankommt, ist sie stets aus der Sündhaftigkeit der in sich verschlossenen Welt herausgerufen in die Heiligkeit. Freilich wiegen im Blick darauf die Sünden in der Kirche um so schwerer. Sie sind nicht zuletzt Sünden gegen die Welt, weil sie die schöpferisch-kritische Hoffnung verdunkeln, die sie der Welt mitteilen soll.

Die Kirche des menschengewordenen Wortes Gottes integriert in ihren Strukturen und in ihrer Verkündigung zu Recht Denkweisen und Strukturen der jeweiligen Kultur und Gesellschaft. Insofern kann gesagt werden, daß die Kirche viel von der Welt empfangen hat. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht in einem langen Abschnitt thematisch von der „Hilfe, welche die Kirche von der heutigen Welt erfährt“⁵⁰. Sie hat kein Monopol auf alles, was schön, gut, wahr und weise ist. So wird sich die Kirche immer mehr bewußt, wie sehr ihre Geschichte mit der Gesamtgeschichte der Menschheit verwoben ist. Das verlangt nicht nur schöpferisch-kritische Auseinandersetzung, sondern auch dankbar dienende Nähe, Heilssolidarität in der gemeinsamen Abwehr der Gefährdungen durch die Unheilssolidarität.

Um sichtbar und dienend gegenwärtig zu sein, bedarf die Kirche institutioneller Formen, die zwar in erster Linie ihrer ursprünglichen Sendung und Urgestalt treu bleiben müssen, aber nicht archaisch erscheinen dürfen. Sie dürfen in vielfacher Hinsicht einerseits „nicht von der Welt“ sein, d. h. keine falschen Anpassungen an das Ungute von Anmaßung, Herrschsucht, Ehrsucht usw., andererseits aber auch nicht „aus einer anderen Welt“ stammen, d. h. weder historisch noch regional Auferlegung oder Mitschleppen von Strukturelementen und Gedankenformen aus anderen Zeiten oder Kulturbereichen. Gerade die wesentliche Ausrichtung auf die eschatologische Zukunft und die Sendung, der Welt Freiheit für die Zukunft zu verkünden, erlauben der Kirche kein Hängenbleiben am Früheren.

In Zeiten geistlichen Niedergangs tritt unvermeidlich eine gefährliche „Verweltlichung“ der Kirche ein, die sich nicht zuletzt durch ein Überladensein von Institutionellem ausdrückt und sie an ihrer wesenhaften Sendung der Freiheit

⁴⁹ J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, 85-86.

⁵⁰ GS 44.

für die Zukunft hindert. In Zeiten der Verfolgung und geistlicher Stärke wird dagegen das Gesetzliche und Institutionelle, ohne je aufzuhören, in gesunder Weise beschnitten. Um so sichtbarer werden dann ihr Zeugnis und ihre Sendung im Gesamt des Lebens.

Die Kirche ist immer und notwendig „als sichtbares Gefüge verfaßt“, eine „socialis compago“; aber so, daß „das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt“⁵¹, in der jeweils besten Weise dient. Oswald von Nell-Breuning sagt dazu: „Gleichviel ob es der Kirche gefällt oder nicht, als soziales Gebilde ist sie im sozialen und politischen Bereich eine ins Gewicht fallende Realität, ein Sociologicum, ein Politicum, ja sogar ein Oeconomicum von erheblichem Gewicht. Dieses Gewicht ist der Kirche nicht wesenseigen; das Urchristentum hatte es nicht; heute aber besteht es und, wenn auch in verschiedenen Teilen der Welt in sehr unterschiedlichem Grade, weltweit. In all diesen Bereichen kann die Kirche, auch wenn sie es wollte, gar nicht vermeiden, daß sie sowohl im Tun als im Unterlassen gewichtigen Einfluß ausübt, daraus erwächst ihr eine Fülle von Pflichten; sie umfassen den ganzen Bereich der Interaktion zwischen Kirche und Welt.“⁵²

Der große und weise Fachmann der Sozialethik deutet hier auf einen Tatbestand, der ein wesentliches Anliegen der „politischen Theologie“ ist. Er ist jedoch in einem nicht unwesentlichen Punkt polemisch gegen politische Theologie, nämlich soweit für ihn die wesentliche Sendung der Kirche in Frage steht. Vom Praktischen her gesehen, weist der leidenschaftliche Verfechter sozialer Gerechtigkeit der Kirche eine anspruchsvolle Aufgabe zu, doch in bezug auf ihre spezifische Sendung, setzt er die Grenzen viel enger, nämlich als Befreiung der Einzelnen von der Sklaverei der Sünde. „Nur die Bedrückung durch die Sünde lastet auf der Menschheit und kann darum durch die Erlösungstat Jesu von der Menschheit genommen werden; alle andere Bedrückung ist zwischenmenschlich, d. h., sie geht von Menschen aus, die andere bedrücken, und das wirklich Böse ist nicht die passive Bedrückung, das ist, daß Menschen unter Bedrückung *leiden*, von der sie begehren befreit zu werden, sondern die aktive Bedrückung, das ist, was Menschen ihren Mitmenschen antun.“ Selbstverständlich ist dem katholischen Sozialethiker die Befreiung vom Zustand des Unterdrücktseins und von „ungerechten, bedrückenden Institutionen“ keineswegs gleichgültig, und er kommt auf ein Anliegen zu sprechen, das für das Verhältnis von Kirche und Welt bedeutsam ist, jedoch keine einfache Lösung zuläßt. „Die Befreiung von Ausbeutung, Unterdrückung oder was immer für zeitlichen Übeln ist nicht Aufgabe der Kirche, die dadurch ihr Unterscheidungsmerkmal von ‚weltlichen‘ Gemeinschaften verliere. *Diese* Befreiung, soweit es sich um wirkliche und zugleich behebbare Übel handelt,

⁵¹ LG 8.

⁵² O. von Nell-Breuning, Soziale Sicherheit? Zu Grundfragen der Sozialordnung aus christlicher Verantwortung (Freiburg i. Br. 1979) 202.

ist vielmehr Sache des Engagements *aller* Menschen guten Willens, in gesteigertem Grad der Christenheit, das ist all derer, die sich zu Christus bekennen und in der Gemeinschaft der Kirche Jesu Christi sind.“⁵³

Christus sieht in seiner programmatischen Selbstvorstellung als der Gottesknecht (Lk 4, 14 ff.) seine Sendung nicht nur darin, den Bedrückern und Ausbeutern zu sagen, daß er sie von ihrer Ungerechtigkeit befreien will – das sicher ganz vordringlich –, sondern er fühlt sich auch gesandt, „Bedrückte in Freiheit zu entlassen“. Der Zustand passiver Unterdrückung und Ausbeutung ist Sündenfolge, ständige Versuchung und schreit gebieterisch nach Wiedergutmachung und Heilung. Dem Erlöser der Welt und der von ihm für das Heil der Welt gesandten Kirche geht es wirklich um beides, Befreiung von der Sünde aktiver Unterdrückung und von dem von der Sünde und ihrer Herrschaft geschaffenen Zustand der passiven Unterdrückung. Aber Nell-Breuning spricht ein wichtiges Anliegen des Verhältnisses Kirche – Welt an, wenn er betont, daß es wesentliche Aufgabe aller Menschen, der gesamten erlösten Menschheit ist, gegen diese Übel zu kämpfen.

Auf jeden Fall steht hinter den zitierten Formulierungen Nell-Breunings ein nicht zu unterschätzendes Anliegen, das auch die politische Theologie sorgsam ins Auge zu fassen hat. Vorsicht ist am Platz gegenüber geschichtlichen Ausformungen nicht nur der irrigen Lehre von der „direkten Gewalt der Kirche“ über alle weltlichen Bereiche, sondern auch gegenüber Anwendungen und Zielvorstellungen der an sich annehmbaren Lehre von der „indirekten Gewalt der Kirche über die zeitliche Sphäre *ratione peccati*“.

2. Vom Urchristentum bis zur Konstantinischen Ära

Die Apostelgeschichte zeichnet in kurzen Umrissen, was die junge Christengemeinde inmitten des Volkes war bzw. zu sein anstrebte: „Sie lobten Gott und waren beim ganzen Volk beliebt“ (Apg 2, 47; vgl. 4, 33 ff.). Sie waren ein Urbild von Gemeinschaft, in der sich das gemeinsame Gotteslob in der das ganze Leben umgreifenden Solidarität kundtat. Um das Jahr 200 beschreibt der Brief an Diognet, wie die immer noch wenig zahlreiche Christenheit ihre Aufgabe für die Gesellschaft verstand: sie wollten „für die Welt das sein, was die Seele für den Leib ist“⁵⁴. Sie vertrauten darauf, daß ihr Verhältnis zu Gott und eine überzeugende Lebensgestaltung auf der Ebene der Gemeinschaft ein bedeutsamer Dienst für die Welt waren.

Während die jugendfrische Christenheit hoffen durfte, ähnlich wie die Propheten Israels und ihnen folgende treue Gemeinschaften einen heilenden und

⁵³ Ebd. 224. Es scheint, daß ein eher individualistischer Sündenbegriff und dementsprechend ein individualistischer Erlösungsbegriff ein Grund für eine sehr kritische Einstellung zur „politischen Theologie“ als Ganzes und nicht nur gegen einseitige Akzentsetzung derselben ist.

⁵⁴ Brief an Diognet, Kap. 5 und 6.

belebenden Einfluß auf weite Kreise des Volkes auszuüben, konnten sie in keiner Weise daran denken, bei den Mächtigen des Römerreiches direkt Gehör zu finden.

Dann ereignete sich unter Konstantin d. Gr. eine entscheidende geschichtliche Wende. Er sah, daß die wachsende christliche Kirche seinen politischen Zielen, vor allem der Einheit seines Imperiums, dienlich sein konnte. Was er einbrachte, war unter anderem ein zweifelhaftes Erbe aus dem Heidentum, die Personalunion zwischen Kaiser und Hohempriester (Pontifex Maximus). Er konnte in seinen Überlegungen die führende Rolle nicht übersehen, die die Bischöfe damals in der Kirche innehatten, vor allem im Gefolge der Tatsache, daß sie während der Verfolgungszeit der Gefahr und dem Leiden in ganz besonderer Weise ausgesetzt waren und diese Seite ihrer Führungsrolle mutig auf sich genommen hatten. Um sie zu ergebenen Vasallen zu machen, überhäufte nun Konstantin und seine Nachfolger die bislang ganz und gar von ihrem Dienst und Zeugnis gekennzeichneten Nachfolger der Apostel mit Ehren, Titeln, Privilegien und Machtstellungen. Die christlichen Kaiser bauten prunkvolle Basiliken zu ihrer eigenen Verherrlichung „und auch zur größeren Ehre Gottes“ und daneben glanzvolle Häuser für die Bischöfe. Dabei geschah die Verzweckung der Amtskirche für das Reich weithin nicht bewußt, aber mit um so größerer Selbstverständlichkeit.

Viele Christen durchschauten jedoch die enormen Risiken dieses tiefgreifenden Wandels. Die große Bewegung des Mönchtums vom 4. Jahrhundert an war vor allem ein gewaltloser, aber starker Protest gegenüber dieser „Verweltlichung“ der Kirche, die in ihrer Spitze zu sehr ein Teil der irdischen Mächte wurde. Die Gemeinschaften der Mönche wollten sich nicht von der Gemeinschaft der Menschen, noch weniger von der Heilsgemeinschaft der Kirche trennen, wohl aber Abstand gewinnen von einem „weltlichen“ Trend in der Kirche, dem sie mehr durch das Beispiel vorbildhafter Gemeinschaft als durch verbalen Protest zu widerstehen versuchten.

Angesichts der nunmehr gegebenen Situation verfaßte der heilige Augustinus sein epochemachendes Werk „De civitate Dei – Vom Gottesstaat“ und legte wohl das damals bestmögliche Modell des Verhältnisses von Kirche und Welt vor. Er betonte sowohl das Unterschiedliche in letzter Ausrichtung und Zielbestimmung als auch das Verwobensein zwischen dem „Gottesstaat“, der sich in der Kirche abzeichnet, und der menschlichen Gesellschaft.

Die Amtskirche – es wurde immer mehr üblich „den höheren Klerus“ nunmehr mit der Kirche zu identifizieren – leistete zahlreiche verdienstvolle Beiträge zu Kultur und Ordnung, vermenschlichte nicht selten die gegebene Situation durch ihren Einfluß. Es war ihr aber nicht leicht, die Unabhängigkeit des geistlichen Bereichs der Kirche zu verteidigen, solange die Quelle immer neuer Versuchungen, nämlich die Vermischung geistlicher Sendung mit irdischen Privilegien und Machtverhältnissen, ein kennzeichnendes Merkmal dieser Kultur blieb.

Wie konnte die Amtskirche als Ganzes und in wichtigen Teilen ihre prophetische Rolle ausüben, solange sie allzu unkritisch an weltlichen Ehren und Privilegien teilnahm und weithin selbst ein Gutteil der Kraft und Zeit der Amtsträger weltlichen Geschäften galt? Ein auffälliges Beispiel soll die Situation der „Konstantinischen Ära“, die ja bis in unsere Zeit andauerte, illustrieren: Während drei Jahrhunderten sandte die „spanische“ Krone alle Priester und Bischöfe für die Philippinen aus. Diese hatten Anspruch auf Gehalt und viele Vorrechte; aber zugleich mit dem Auftrag, die Sakramente zu feiern und das Evangelium zu verkünden, mußten sie sich verpflichten, die Bevölkerung der Philippinen zu absoluter Treue und vollständigem Gehorsam gegenüber dem spanischen Regime zu erziehen. Um die Erfüllung letzterer Aufgabe sicherzustellen, durften weder Einheimische noch auch auf den Philippinen geborene Spanier zu Priestern geweiht werden. Dennoch kam es immer wieder vor, daß sich Bischöfe und Priester unter hohem persönlichem Risiko schützend vor die ausgebeutete Bevölkerung stellten.

Die Situation in Lateinamerika, die von Europa her verursacht wurde, war nicht viel anders. Als dann dort die Kolonialkirche zusammenbrach, übernahmen weithin die reichen und mächtigen Schichten die Rolle als Almosengeber der Kirche mit den gleichen Erwartungen, wie sie die Kolonialkirche normiert hatte. Ich glaube, daß Gremillion nicht zu hart urteilt, wenn er schreibt: „Praktisch hingen die christlichen Kirchen an ihren Augustinischen Kategorien der zwei Reiche und der Lehre von den zwei Schwertern, die sich rechtlich verbänden und doch immer wieder kreuzten. Die Kirchen fochten Nachhutgefechte aus um eine direkte, gesetzlich ererbte und ethisch aus dem Glauben untermauerte Rolle in den zeitlichen Geschäften . . . Die katholische Kirche zeigte sich, wohl infolge eines zähen Gedächtnisses, vornean in diesen Ansprüchen noch etwa ein Jahrhundert, nachdem sie durch die Säkularisation zum Verschwinden verurteilt waren.“⁵⁵

3. Martin Luthers „Zwei Reiche und Regimente“

Martin Luthers Idee von den „Zwei Reichen und Regimenten“ ist eines der interessantesten und einflußreichsten Modelle für das Verständnis und die Regelung des Verhältnisses zwischen Kirche und weltlicher Welt⁵⁶. Wesentlich ist dabei die Betonung, daß die einzelnen Christen und die christliche Gemeinde gleichzeitig zu dem von der Kirche verkündeten und gefeierten Bereich des Glaubens und zum Bereich des irdischen Berufes und der Bürgerschaft gehören.

⁵⁵ J. Gremillion, *The Gospel of Peace and Justice*, 4.

⁵⁶ In diesem Abschnitt folge ich vor allem U. Duchrow (Hrsg.), *Zwei Reiche und Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung?* (Gütersloh 1977); vgl. H. H. Schrey (Hrsg.), *Reich Gottes und Welt* (Darmstadt 1969); K. H. Hertz (Hrsg.), *Two Kingdoms and One World. A Source Book in Christian Ethics* (Minneapolis 1976).

Das Modell besagt, daß Gott zwei Herrschaftsbereiche und Herrschaftsformen gewählt hat, um sein ungeteiltes Reich und seine Führung über gläubige und zugleich sündhafte Menschen zu errichten. Beide Bereiche und Herrschaftsformen gehören, wenngleich auf verschiedene Weise, zu dem einen Reich Gottes auf Erden. Im geistlichen Bereich ist die Gegenwart Christi, die gnädige Offenbarung des Vaters, geschenkt durch die Verkündigung des Evangeliums, durch die Feier der Sakramente, durch die rechtfertigende Macht des Glaubens. Das ist der Bereich des direkten Handelns des Heiligen Geistes, das Reich „zur rechten Hand Gottes“. Da jedoch der Mensch sündhaft ist und selbst die durch den Glauben Gerechtfertigten „zugleich Sünder und Gerechte“ sind, gibt es das Reich „zur linken Hand Gottes“, in welchem die Menschen infolge ihrer Widerspenstigkeit nicht direkt und eigentlich unter der rettenden Herrschaft Gottes stehen.

Dieses zweite Reich und Regiment ist der Bereich der Wirtschaft und Politik, das Feld weltlicher Berufe. Es scheint, daß bei Luther sogar die Kirche – insofern und nur insofern sie sich in ihrer institutionellen Gestalt bloß menschlicher Tradition verdankt – auch irgendwie zu dem Reich zur linken Hand Gottes gehört, in dem sie keine direkte Führung durch „Gesetz und Evangelium“ hat. Der irdische Bereich untersteht wesentlich menschlicher Erfahrung und Vernunft. Nach Luther hat die Kirche, selbst wenn sie Gesetz und Evangelium predigt, keinerlei Kompetenz oder Gerichtsbarkeit über den irdischen Bereich.

Ist es zu viel, hierin einen ersten theologischen Aufriß der Weltlichkeit der Welt zu sehen? Ganz sicher handelt es sich in keiner Weise um einen Säkularismus; denn es geht Luther immer und überall wirklich um Gottes Reich und Herrschaft. Es ist Gottes gnädiger Wille, daß der Mensch durch Erfahrung und vernünftige, gemeinsame Reflexion Fortschritte macht; und es ist nicht weniger Gottes Wille, daß der sündige Mensch durch gesetzliche Sanktionen und Strafe in Schach gehalten werden soll.

Luthers Theorie ist ursprünglich ein prophetischer Widerspruch gegen alle Ideologien, in denen offen oder verdeckt klerikale Macht im irdischen Bereich gesucht wird zum Schaden der Mündigkeit des Laien und zum Schaden des Gebrauchs von Vernunft und Erfahrung. Luthers direktes Anliegen ist auch, daß der weltliche Bereich, nämlich Familie, weltliche Berufe und Politik, nicht das Heil des Menschen bewirken kann. Das Heil kommt allein durch den Glauben und die Gnade; es ist unverdientes Geschenk. Wenn nun der weltliche Bereich nicht der Bereich des Heiles ist, da ja keine Werke als solche das Heil wirken können, hat die Kirche als solche dort keine Kompetenz. Diese letztere Sicht und Begründung wurde in unserem Jahrhundert vor allem von Friedrich Gogarten, dem Theologen der Weltlichkeit, radikal vertreten und begründet⁵⁷.

⁵⁷ Vgl. F. Gogarten, Politische Ethik (Jena 1932); ders., Die Kirche in der Welt (Heidelberg 1948); ders., Der Mensch zwischen Gott und Welt (Stuttgart 1956); ders., Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit (Stuttgart 1958); ders., Jesus Christus, Wende der Welt. Grundfragen der Chri-

Hier ergeben sich aber auch viele neue Fragen bezüglich der Erlösung der Welt, über das Verhältnis von Heil und Heilsein des Menschen.

Luthers Lehre von den zwei Reichen und Regimenten hat selbst innerhalb der lutherischen Kirchen verschiedene und teilweise widersprüchliche Auslegungen gefunden. Einer der bleibend gültigen Aspekte ist, daß wir zwei Dimensionen des Menschen unterscheiden können. Die eine ist eine totale und dankbare Anerkennung der menschlichen Abhängigkeit von Gott und von Gottes unverdienter Gnade, eine Grundhaltung der Empfangsbereitschaft und Dankbarkeit, durch die die von Gott geschenkte Freiheit von Ideologien und Versklavungen bewahrt bleibt. Die zweite Dimension ist die Berufung zu schöpferischem Wirken und bewußt vernünftiger Beteiligung am weltlichen Geschehen⁵⁸.

Die große Gefahr, der auch Katholiken mit ganz anderen theoretischen Denkanodellen nicht entgingen, war offensichtlich: allzuoft standen die zwei Bereiche im Leben der Christen bloß nebeneinander, in einer Art Dichotomie. Für viele wurde die Überbetonung des Bereiches der Innerlichkeit zu einem Verzicht auf schöpferische Weltgestaltung. Dazu kam noch zeitweise die Neigung, mit Berufung auf die Sündhaftigkeit harte autoritäre Führung zu verteidigen. Geschichtlich gewordene Zustände wurden mit oder ohne Berufung auf die Zwei-Reiche-Theorie als ewige Schöpfungsordnung mißverstanden, was wiederum im katholischen Raum seine Parallelen hatte. Durch die geschichtliche Bindung an „christliche Fürsten“ wurde die Lehre vom Reich zur linken Hand Gottes, die ursprünglich nicht ohne Dynamik war, weithin antipropheetisch. Dazu mag auch Luthers heftige Reaktion gegen den Bauernaufstand beigetragen haben. Sein damaliger leidenschaftlicher Ruf zu Unterwerfung unter die irdische Autorität diente, wohl weithin zu Unrecht, als Auslegungsschema für seine Theorie von den zwei Reichen⁵⁹.

Luther maß den weltlichen Berufen hohe Bedeutung zu. Seine Sicht förderte Treue und Ordnungsliebe im Berufsleben. Wurde jedoch die Frage des Heiles und der Erlösung auf den geistlichen Bereich eingeschränkt, dann geschah es leicht, daß sich die Religion als persönliche Frömmigkeit auf die „reine Innerlichkeit“ und die private Sphäre des Lebens zurückzog. Obwohl Luther selbst und bedeutende lutherische Theologen betonten, daß eine tiefe Glaubensentscheidung und lebendiges Glaubensleben den Charakter des Gläubigen und auch seine Lebensgestaltung stark beeinflussen, mußte sich die häufig vertretene Tendenz, die weltlichen Ordnungen theologisch bis in ihr Sosein zu rechtfertigen, gegen eine schöpferische Gegenwart der Christen als Christen in der Welt auswirken.

stologie (Tübingen 1967); A. V. Bauer, Freiheit zur Welt. Zum Weltverständnis und Weltverhältnis der Christen nach der Theologie Friedrich Gogartens (Paderborn 1967).

⁵⁸ Vgl. U. Duchrow, Zwei Reiche und Regimente, 282.

⁵⁹ Ebd. 18-20 25 287 f.

Die unleugbare Tatsache, daß das lutherische Christentum im Bereich der Wirtschaft weniger vorandrängend war als die Calvinisten, mag heute im Lichte der sich abzeichnenden ökologischen Krise und der fälligen Entmythologisierung der Ideologie des Wachstumsfortschrittes im wirtschaftlichen Leben positiver ausgelegt werden. Aber es bleibt zu beklagen, daß sowohl Lutheraner wie Katholiken – aus verschiedenen theologischen Gründen – aus dem christlichen Glauben nicht jene Kraft der Unterscheidung zogen, die ihnen für eine kritisch-schöpferische Gegenwart im öffentlichen Leben notwendig und der Welt von großem Nutzen gewesen wäre.

Eine einseitige Auslegung von Luthers Lehre von den zwei Reichen verführte mehrere lutherische Theologen des 19. Jahrhunderts zur Behauptung, daß nicht nur der Bereich der Naturwissenschaften und Mathematik, sondern auch die Welt der Kunst, der Wirtschaft und sogar der Politik in einer „weltfreien“ Weise angegangen werden müßten; sie wurden als so sehr von deren eigenen inneren Gesetzmäßigkeiten bestimmt angesehen, daß sich Christen nicht mit ethischen oder religiösen Imperativen und Urteilen einmischen sollten. So kamen sie von ganz verschiedenen Voraussetzungen aus praktisch zu dem gleichen Schluß wie Adam Smith und andere Vertreter eines extremen Liberalismus⁶⁰.

Luthers Lehre war eine fällige Reaktion gegen den Mißbrauch kirchlicher Instanzen, die weder die Grenzen der Amtskompetenz noch die Grenzen des Sachverständnisses beobachteten. Aber gegen die massiven Sünden des Mißbrauchs von Autorität und Macht im weltlichen Bereich taten Lutheraner – im Gefolge einer nicht geschichtsgerechten Auslegung von Luthers Lehre – so wenig wie die meisten katholischen Manualisten. Damit fehlten auch die notwendigen Voraussetzungen für prophetischen Geist im Innern der Kirche⁶¹.

Den Gehorsam gegenüber den politischen und wirtschaftlichen Autoritäten und Verhältnissen schärften lutherische und katholische Autoren (auch unter Berufung auf Röm 13) immer wieder ein. Nicht die gleiche Aufmerksamkeit schenkten sie hingegen der vorausgehenden Warnung: „Gleicht euch nicht dieser Welt an, sondern wandelt euch und erneuert euer Denken, damit ihr prüfen und erkennen könnt, was der Wille Gottes ist“ (Röm 12, 2), oder was Paulus sonst sagte über die Erfahrung der Macht des Evangeliums im Kampf mit den Mächten dieser Weltzeit. Was Paulus am Herzen liegt, ist „stets das kritische Urteilsvermögen, das sich prüfend distanzieren kann oder etwas als angemessen zu akzeptieren vermag“⁶².

Ulrich Duchrow macht einen interessanten Versuch, die verschiedenen Auslegungen und praktischen Ausformungen der Zwei-Reiche-Lehre in Idealtypen darzustellen: 1) undifferenziert-integrierte Anpassung an die faktischen

⁶⁰ Vgl. ebd. 22-25.

⁶¹ Ebd. 278-282 f. 288.

⁶² Vgl. E. Käsemann, An die Römer (Tübingen 1974) 315, vgl. 334-344.

Machtstrukturen, 2) dualistisch-differenzierte Anpassung an Machtverhältnisse (in beiden Fällen ohne deren kritische Beurteilung mit Hilfe von Kriterien aus Bibel und Vernunft), 3) differenziert-integrierte Teilnahme am Kampf Gottes „um die Anpassung der Macht an die verallgemeinerungsfähigen (langfristigen) Lebens- und Freiheitsinteressen des Menschen in allen seinen Beziehungen“⁶³. Ich sehe keine großen Schwierigkeiten, diese Typologie auch auf Strömungen innerhalb der katholischen Theologie anzuwenden. Darum erscheint mir der abschließende Appell zu ökumenischer Zusammenarbeit im Sinne des letztgenannten Idealtypus sehr überzeugend⁶⁴.

4. Machtfreie und prophetische Gegenwart

Die Kirche wird sich immer mehr bewußt, daß sie ihre Sendung in der Welt und für die Welt um so eher erfüllen kann, je mehr sie all ihr Vertrauen in ihren Herrn setzt und im Vertrauen auf die Macht seiner Liebe und Weisheit bereit ist, dem Gottesknecht bis ins äußerste, auch im Verzicht auf irdische Macht, zu folgen⁶⁵. Zur prophetischen Erfahrung gehört die radikale Wahrnehmung der eigenen Machtlosigkeit angesichts der Macht Gottes, die im Kreuze Christi ihren unergründlichen Höhepunkt offenbart und in der Auferstehung Christi sichtbar wird. Die prophetische Erfahrung preist mit dem Loblied Marias in einem Atemzug Gottes Heiligkeit und Barmherzigkeit in Solidarität mit den Leidenden, Unterdrückten, Ausgebeuteten (Lk 2, 46-56).

Die im Zweiten Vatikanischen Konzil eingeleitete Erneuerung geht in diese Richtung. Die Römische Bischofssynode von 1974 sagt sehr klar, daß die Kirche nur in der Gleichförmigkeit mit dem Gottesknecht der Welt befreiend nahe sein kann: „Gedrängt von der Liebe Christi und vom Evangelium belehrt, vertrauen wir darauf, daß die Kirche das Werk der Evangelisierung treuer durchführt und das ganzheitliche Heil des Menschen oder seine volle Befreiung verkündet und schon jetzt anfanghaft bewirkt. Als Gemeinschaft, die sich ganz der Evangelisierung widmet, ist sie dazu gehalten, Christus gleichförmig zu werden, der seine eigene Sendung in diesen Worten ausspricht: ‚Der Geist des Herrn ist über mir, da er mich gesalbt hat; den Armen die Frohe Botschaft zu bringen sandte er mich, die bedrängten Herzens sind, zu heilen, den Gefangenen den Nachlaß und den Blinden das Sehen zu verkünden‘ (Lk 4, 18). Ihrem Evangelisierungsauftrag getreu, wird sie als wahrhaft arme, betende und brüderliche Gemeinschaft viel zum Heil oder zur vollen Befreiung der Menschen beitragen können.“⁶⁶ Die Synode spricht in diesem Zusammenhang auch ausdrücklich von der Befreiung von der Sünde, insofern diese sich in ungerechten sozialen und politischen Strukturen niedergeschlagen hat.

⁶³ U. Duchrow, Zwei Reiche und Regimente, 274. * Ebd. 302 f.

⁶⁵ Vgl. U. Occhiali, Presenza a Dio e presenza al mondo (Mailand 1974).

⁶⁶ Bischofssynode 1974, Schlußerklärung, in: Herder-Korrespondenz 28 (1975) 623.

Die Kirche muß wissen, daß sie ihren prophetischen Kampf gegen alle Einflüchtigungen der Sünde nur erfüllen kann, wenn sie radikal auf alle Machtansprüche verzichtet. In der Verkündigung der Frohbotschaft, daß Bekehrung möglich und dringlich ist, kann sie die persönliche Bekehrung nie von der gemeinsamen Bekehrung und Erneuerung für Gerechtigkeit und Frieden in Kirche und Welt trennen. „Die Dämonen von heute sind nicht nur Mächte, die die menschliche Freiheit gefangen nehmen, sondern die Sünden, die sich in gesellschaftlichen Strukturen, in Unsitten und irrigem Wertvorzugssystemen und Ideen, wie in gesellschaftlicher Ausbeutung, Benachteiligung und im Kastensystem niederschlagen . . . Eine Kirche, die nicht gegen diese Dämonen kämpft, ist nichts Geringeres als ein institutionalisierter Verrat Jesu.“⁶⁷

Vielleicht das stärkste kirchliche Dokument in dieser Richtung ist die Antrittszyklika Papst Johannes Pauls II., „Redemptor hominis“, die sich in die Linie von „Pacem in terris“ Johannes' XXIII. und „Populorum progressio“ Pauls VI. und insbesondere der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ des Zweiten Vatikanischen Konzils einreicht. „Jesus Christus ist der Hauptweg der Kirche . . . Er ist auch der Weg zu jedem Menschen . . . Es geht hier um den Menschen in seiner vollen Wahrheit, in all seinen Dimensionen. Es geht nicht um einen ‚abstrakten‘ Menschen, sondern um den realen, den ‚konkreten‘ und ‚geschichtlichen‘ Menschen . . . Dieser Mensch ist der erste Weg, den die Kirche bei der Erfüllung ihres Auftrags beschreiten muß: er ist der erste und grundlegende Weg der Kirche.“⁶⁸

Sprechen wir von einer prophetischen Gegenwart der Kirche, so kann das nur im Blick auf das ganze Volk Gottes geschehen; denn der Pfingstgeist ist allen verliehen oder angeboten. „Auch über meine Knechte und Mägde werde ich von meinem Geist ausgießen in jenen Tagen, und sie werden Propheten sein“ (Apg 2, 18).

Um zur Welt überzeugend zu sprechen, muß sich in der Kirche jene Offenheit gegenüber dem Heiligen Geist durchsetzen, die sich vor allem in der Offenheit für das Wort Gottes, aber zugleich auch für die Gnadengaben, Fähigkeiten und Erfahrungen aller ausspricht. Das Amt als solches hat in der heutigen Welt keine Chance, sich Gehör zu verschaffen, außer wenn die Amtsträger im Wissen um die Grenzen des eigenen Sachverständnisses auf jene hören, die in den verschiedenen Fragen sich durch Sachkompetenz, Erfahrung und Weisheit auszeichnen. Als brennende Frage sei angeführt, ob man nicht in Zukunft auch die Weisheit, Erfahrung, Sachkompetenz der Frauen viel weitergehend mit einbeziehen muß.

In der heutigen Welt ist der Beitrag der Humanwissenschaften, aller Wissenschaften, die zum Kennen des „realen Menschen“ beitragen, unerlässlich. Karl Rahner zieht aus seiner These: „Die Welt als Ganzes ist Offenbarung Gottes“, wichtige Folgerungen für den Weltdienst der Kirche, z. B. eine „Bescheidenheit

⁶⁷ J. Descrochers, *Christ the Liberator* (Bangalore 1977) 47.

⁶⁸ Johannes Paul II., *Redemptor hominis*, Nr. 13 u. 14.

der Amtskirche“, insofern sie unausweichlich an den Sachverstand anderer verwiesen ist. „Die Christen und die Kirche als ‚Volk Gottes‘ haben ein teilweise anderes Verhältnis zur Welt als die Amtskirche als solche.“⁶⁹

Die soeben zitierte Programmenzyklika Johannes Pauls II. zeigt eine besondere Feinfühligkeit dafür, daß die großen Weltreligionen, die ein bedeutsamer Teil der heutigen Welt sind, Träger von kostbaren Erfahrungen und geistlichen Schätzen der Weisheit sind. Geht es uns um das Heil und die Heimholung der ganzen Welt, aller Menschen, dann gilt es, Erfahrung, Sachverstand und Weisheit aller einzubringen im Hinhören und im Sprechen. Dabei müssen sich alle Weltreligionen selbst hinterfragen, was die Gegenwart des organisierten Atheismus und aller Formen des Atheismus in der modernen Welt für sie zu sagen haben mag⁷⁰.

Es soll deutlich gesagt werden, daß es auch zum Aufgabenbereich der Amtskirche, einschließlich der Organe der Ökumenischen Bewegung, gehört, dafür zu sorgen – auch durch Schaffung entsprechender Strukturen –, daß Männer und Frauen der Laienwelt die Möglichkeit erhalten, gemäß ihrer Zuständigkeit zum besseren Verstehen der heutigen Welt und zu einer verständlichen Redeweise über sie beizutragen. Dazu gehört auch, das Wort der Genesis, daß Gott dem Manne die Frau als Partnerin gegeben hat (Gen 2, 18), in seiner ganzen Tragweite – auch über den Raum der Familie hinaus – gelten zu lassen.

Gremillion, ehemaliger Sekretär der Päpstlichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden, spricht hierin sehr klar: „Warum gibt es keine adäquaten Strukturen für die Stimme und den Dienst der Laienschaft ‚von oben bis unten und von der Peripherie bis zum Zentrum‘ innerhalb der Kirche von Rom? Sie kann nicht die wahrhaft liebende und dienende Kirche sein, wenn nicht das ganze Volk Gottes wenigstens eingeladen wird, realistisch am Leben der Gemeinschaft und des Dienstes teilzunehmen.“⁷¹ Beschwörend spricht ein evangelischer führender Laie von der Notwendigkeit einer bescheidenen Amtskirche und der Mitwirkung aller, die sich durch Erfahrung und Sachverstand auszeichnen: „In der Vertretung ihres Anspruchs, zum Dienst für die Welt gerufen zu sein, sind sie (die Kirchen) häufig etwas schnell dabei, sich für einen solchen auch geeignet zu halten. Und so geraten sie in die Abhängigkeit vom Zeitgeist, dem sie bei einem etwas verminderten Wirkungsanspruch mehr entgegenzusetzen hätten . . . Spätestens hier wird der Zusammenhang von Strukturreform und Weltbezug der Kirchen deutlich.“⁷²

In vielen Situationen und bei vielen Anlässen wissen sowohl Christen wie andere, was recht ist. Dann ist es leicht, nach gemeinsamer Aktion zu rufen,

⁶⁹ Vgl. K. Rahner, a.a.O. 1337 1341 1349.

⁷⁰ *Redemptor hominis*, Nr. 11.

⁷¹ J. Gremillion, a.a.O. 132.

⁷² R. von Thadden, *Wie Reformen verfehlt wurden, am Beispiel der Hochschulen und Kirchen*, in: *Evangelische Kommentare* 12 (1979) 450 f.

vorausgesetzt, daß wir gewillt sind, die für Zusammenarbeit nötigen Opfer und Risiken auf uns zu nehmen. Aber es gibt auch nicht wenige Situationen, in denen der erste Schritt in Richtung Wahrheit und wahrheitsgemäßer Aktion das Eingeständnis der Grenzen unserer Kompetenz und darum die Notwendigkeit gemeinsamen Suchens besagt. Dann gilt: „Die Betonung der Sicherheit mag nur ein Fluchtweg vor der Angst der Unsicherheit und vor der Notwendigkeit sein, auf jene zu hören, die nicht mit uns übereinstimmen. Auf der anderen Seite mag die Betonung der Unsicherheit zum bloßen Vorwand dienen, der Verantwortung zu entgehen.“⁷³

Die prophetische, machtfreie und anspruchslose Gegenwart in der Welt und für die Welt ist eine unbedingte Voraussetzung für die treue Erfüllung der göttlichen Sendung, „Salz der Erde“ und „Licht der Welt“ zu sein (Mt 5, 13-14). Dem Reich Gottes auf Erden, das ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit ist, kann man nur dienen, „auf dem schmalen Weg des Kreuzes fortschreitend“⁷⁴. Ein Teil dieses Kreuzweges ist die Notwendigkeit für die Kirche, stets aufs neue sich zu erforschen, ob ihre Strukturen, der Gebrauch der Autorität, ihr ganzes Leben, nicht zuletzt die Bereitschaft, auch auf unangenehme Propheten zu hören und die Erfahrung aller einzubringen, als Ausdruck der Treue zum Kreuze Christi und ihrer Freiheit zum Dienen gegeben sind.

Das Schlußdokument der Römischen Bischofssynode von 1971 hebt die Bedingungen für eine prophetische Gegenwart der Kirche für die Welt mutig hervor. Das prophetische Wort verlangt vor allem ein entsprechendes prophetisches Verhalten. „Daher müssen wir selbst die Verfahrensweisen, Besitzverhältnisse und den Lebensstil, wie sie in der Kirche vorherrschen, einer Prüfung unterziehen.“ Unter anderem werden folgende Punkte hervorgehoben: „Wir dringen darauf, daß die Frauen im Gemeinschaftsleben der Gesellschaft und der Kirche den ihnen eigenen Anteil an Verantwortung und Mitbestimmung haben. Die Kirche erkennt allen das Recht auf angemessene Meinungs- und Gedankenfreiheit zu. Dieses schließt auch das Recht ein, daß jeder im Geiste des Dialogs gehört wird, der die legitime Verschiedenheit in der Kirche berücksichtigt. Das gerichtliche Prozeßverfahren gibt dem Angeklagten das Recht, den Kläger zu kennen, und auch das Recht auf eine angemessene Verteidigung.“⁷⁵

Nur einer ist *der* Prophet, der Gott-Mensch Jesus Christus. In der Konfrontation der Ungerechtigkeit gab er das äußerste Zeugnis der Armut, der Machtfreiheit und der Bereitschaft zum Leiden. Während alle, die am prophetischen Amt Christi teilhaben, sich ihm in der Leidensbereitschaft gleichförmig machen müssen, haben sie sich bewußt zu sein, daß sie anders als Christus im

⁷³ R. L. Shinn, How Control Technology. Faith-Science Conference: an Overview, in: *Christian Century* 39 (1979) 268.

⁷⁴ AG 1.

⁷⁵ Bischofssynode 1971, Gerechtigkeit in der Welt, in: *Herder-Korrespondenz* 26 (1972) 39 f.

Vollzug ihres Auftrages und Zeugnisses zu lernen und teilweise auch umzulernten haben. Darum die Notwendigkeit für die Einzelnen und die Gemeinschaften, sich ständiger Selbstprüfung und auch der Kritik anderer zu unterwerfen.

Im prophetischen Zeugnis gegenüber den Übermächtigen, Übermütigen, Gewalttätigen und Unterdrückern machen die eigene Armut und Anspruchslosigkeit frei für wahre Solidarität mit den Schwachen und Unterdrückten⁷⁶. Zur evangelischen Armut des Propheten gehört die Gewaltfreiheit, die uns um so eher gelingen wird, je mehr wir uns bewußt sind, daß wir stets einer vertieften Bekehrung hin zu jener Gewaltfreiheit bedürfen, die ganz und gar auf die Macht der Liebe und der rettenden Gerechtigkeit Gottes hinweist. So ergibt sich auch von hier aus die Notwendigkeit, daß das Volk Gottes eine Exodus-Gemeinschaft sein muß im Mitvollzug der *kenosis* Jesu Christi, *des* Propheten.

In dem Augenblick, als es klar wurde, daß sein äußerer Einsatz vergebens war und schreckliche Tage vor ihm lagen, schrieb D. Bonhoeffer: „Der Mensch wird aufgerufen, das Leiden Gottes an der gottlosen Welt mitzuleiden. . . . Das ist die ‚Metanoia‘, nicht zuerst an die eigenen Nöte, Fragen, Sünden, Ängste denken, sondern sich in den Weg Jesu Christi mithineinreißen lassen, in das messianische Ereignis.“ Ein paar Tage später schrieb er: „Dies nenne ich Diesseitigkeit, nämlich in der Fülle der Aufgaben, Fragen, Erfolge und Mißerfolge, Erfahrungen und Ratlosigkeit leben – dann wirft man sich ganz in die Arme Gottes, dann nimmt man nicht mehr die eigenen Leiden, sondern das Leiden Gottes in der Welt ernst, dann wacht man mit Christus in Gethsemane, und ich denke, das ist Glaube, das ist ‚Metanoia‘, und so wird man ein Mensch, ein Christ. Wie sollte man bei Erfolgen übermütig oder an Mißerfolgen irre werden, wenn man im diesseitigen Leben Gottes Leiden mitleidet?“⁷⁷ Dabei dachte Bonhoeffer aber auch nach, wie die Kirche in schwierigen Zeiten sich frei machen kann für ihre prophetische Gegenwart in der Welt: „Die Kirche wird nur Kirche, wenn sie für andere da ist. Um einen Anfang zu machen, muß sie alles Eigentum den Notleidenden schenken. Die Pfarrer müssen ausschließlich von den freiwilligen Gaben der Gemeinde leben, eventuell einen weltlichen Beruf ausüben. Sie muß an den weltlichen Aufgaben des menschlichen Gemeinschaftslebens teilnehmen, nicht herrschend, sondern helfend und dienend.“⁷⁸

Die prophetische Sendung sowohl der Einzelnen wie der Gemeinschaft verlangt Wachsamkeit für den Kairos, die rechte Stunde, was nicht heißt, daß man erst sprechen soll, wenn der Erfolg soviel wie sicher ist. Aber man muß sich immer bemühen, in der rechten Weise zu sprechen. „Es gibt immer Vorläufer. Es existiert eine Dialektik zwischen Strukturen und Personen. Manche Ideen fallen ins Leere, weil sie nicht durch wirksame Mittel realisiert werden.

⁷⁶ U. Duchrow, Zwei Reiche und Regimente, 276 ff. 294 297 ff.

⁷⁷ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung (Neuausgabe München 1970) 395 402.

⁷⁸ Ebd. 415 f.

Das gilt für den Bereich sozialer oder auch religiöser Reformideen ebenso wie für den Bereich wissenschaftlicher Erfindungen.⁷⁹ Ein anfänglicher Mißerfolg der Vorläufer ist oft der entscheidendste Schritt zur Vorbereitung der späteren Ernte.

So stellt sich als dringlichste Aufgabe die Erziehung der Christen und christlichen Gemeinschaften zu Unterscheidungsfähigkeit, prophetischem Mut, sinnvoller Selbstbescheidung, schöpferischer Freiheit und Treue. Nur dann läßt sich hoffen, daß die Christen den Dienst der Hellsichtigkeit und Wachsamkeit leisten, der der Welt so not tut. Carl Friedrich von Weizsäcker meint, daß dabei die Christen der westlichen Welt etwas zu lernen haben von den Gläubigen der Dritten Welt, da diese sich weniger gefangen nehmen lassen von rationalistischen, abstrakten Entwürfen⁸⁰.

Die Kirche hat schon viel Lehrgeld bezahlt und wird es wohl auch in der nächsten Zukunft tun müssen, um zu verstehen, daß sich die Welt nicht verändert durch ihr aufgezwungene Gesetze, sondern nur durch überzeugende Ideen, die die ehrlichen Gewissen zutiefst treffen. Die Kirche wird ihre heilende Gegenwart der Welt nur schenken können, wenn sie zuallererst ihre Gläubigen von ihrer Weltsendung überzeugt und ihnen den nötigen Freiheitsraum für ihr Handeln in Kirche und Gesellschaft garantiert. Das wird sich vor allem für die so grundlegende Aufgabe, gesunde öffentliche Meinung zu fördern, konstruktiv auswirken⁸¹. Und es kann gar nicht genug betont werden, daß dabei die Laien ihre eigene Rolle zu erfüllen haben. Nicht alles kann und soll von Amtsträgern oder von Laien nach genauer Weisung oder im Namen der Amtskirche getan werden.

Die Zeichen der Zeit drängen die getrennten Teile der Christenheit, durch einen Lernprozeß zu gehen, wie die Kirche als Ganzes nur durch ökumenisches Handeln und unentwegtes Streben nach Einheit wirklich „Kirche für die Welt“ sein kann. Dabei geht es vor allem darum, daß die sich ökumenisch zusammenfindenden Kirchen in entscheidenden Fragen so sprechen, daß die gesamte bewohnte Welt (die Ökumene) für alle Menschen und Völker zu einem annehmbaren Heim wird⁸². Alle diese dem Ökumenismus innewohnenden Dimensionen sind zum Scheitern verurteilt, wenn die Christen nicht insgesamt die wesentliche Dienstsendung der Kirche für die Welt erfassen.

⁷⁹ Y. Congar, Der christliche Mensch im Spannungsfeld der Geschichte und Gesellschaft, in: E. Kellner (Hrsg.), Schöpfertum und Freiheit in einer humanen Welt (Frankfurt a. M. – Zürich 1969) 93.

⁸⁰ C. F. von Weizsäcker, Deutlichkeit, 153.

⁸¹ O. von Nell-Breuning, a.a.O. 204 212.

⁸² W. Smpfendorfer, Ökumene lernen, in: Evangelische Kommentare 12 (1979) 461.

III. Die Welt und die Zeichen der Zeit

Christliche Liebe und christlicher Humanismus sind konkret, der geschichtlichen Situation von Mensch und Welt zugewandt. Dies verlangt eine ständige Wachsamkeit für die Zeichen der Zeit. Um die Welt zum Besseren zu verändern, genügt es nicht, die Richtung zu kennen; man muß auch die Ausgangslage und die konkreten Möglichkeiten und Gefahren kennen.

Zu den greifbaren und dringendsten Zeichen der Zeit gehören diesbezüglich: 1) die Art und Weise, wie die heutige Welt *eine* Welt und Geschichte wird; 2) ein neuer Zugang zum Pluralismus⁸³, eine Neudeutung der Diesseitigkeit und Weltlichkeit der Welt mit ihren Chancen, aber auch ihren Gefahren eines zersetzenden und neue Idole aus sich entlassenden Säkularismus⁸⁴; 3) neue Betonung der Menschenwürde, aber auch neue Gefahren für sie und 4) der Dynamismus und die Vieldeutigkeit der technischen Kultur.

1. Die eine Welt und die eine Geschichte

Im Versuch, die Zeichen der Zeit als Anruf für die Kirche zu deuten, kommt das Zweite Vatikanische Konzil zu folgender Feststellung: „Das Schicksal der menschlichen Gemeinschaft wird eines und ist schon nicht mehr aufgespalten in verschiedene geschichtliche Abläufe.“⁸⁵ Daß die Aufmerksamkeit auf die menschliche Geschichte neu in den Vordergrund tritt und daß neue Möglichkeiten eines geschichtlichen Selbstverständnisses des Menschen gesehen werden, das gibt der heilsgeschichtlichen Sicht der Offenbarung neue Aktualität. Dazu gehört eine umfassendere und zusammenfassende Sicht von Evolution und Schöpfung im Blick auf die *eine* Welt, die dem Menschengeschlecht als Ganzem in unlöslicher *Solidarität* anvertraut ist. All das sieht der Gläubige im Lichte des *Bundes* Gottes mit der Menschheit und im Lichte Christi, des Bundesmittlers für die ganze Menschheitsfamilie. Die Bevölkerungsexplosion, die ökologische Krise, die zunehmende Verknappung der Energiequellen für eine teilweise verschwenderische Gesellschaft, die rasche Ausweitung des Welthandels und Verbundenheit der Weltwirtschaft mit neuen Chancen, aber auch mit neuen Gefahren, vor allem angesichts zunehmender Polarisierung und Wettrennung, geben der Menschheit eine bisher kaum denkbare Erfahrung, daß wir alle im gleichen Boote segeln und daß eine zerstrittene Menschheit dieses ihr Boot selbst versenken kann⁸⁶.

Die ganze Entwicklung der Technik und der Kommunikationsmedien drängt auf weltweite Einheit und Solidarität, „während die Verantwortungs-

⁸³ Über Pluralismus vgl. B. Häring, *Frei in Christus* II, 161-166 246 292-295 474-476.

⁸⁴ Über Säkularismus vgl. B. Häring, *Frei in Christus* II, 337 f.

⁸⁵ GS 5.

⁸⁶ Vgl. G. Altner, *Zwischen Natur und Menschengeschichte. Perspektiven für eine neue Schöpfungstheologie* (München 1975).

zentren provinziell bleiben und immer weiter ins Hintertreffen geraten⁸⁷. Der technische Mensch kann die Kräfte der Erde beherrschen und nach den Sternen greifen, aber er hat bis jetzt keine soziale und politische Entscheidungsinstanz schaffen können, die in der Lage wäre, die großen Konzerne oder den „military-industrial-complex“ zu kontrollieren. Moralische und lebenswichtige Fragen der Menschheit werden sogar in Kirchen in einer individualistischen oder lebensfremden Weise angegangen, oder man verliert den Blick in abstrakten Spekulationen über das „Wesen“ der menschlichen Natur, ohne die wesentlichen Bezüge zur geschichtlichen Wirklichkeit und der Einheit der Menschheit in ganz konkreten Fragen mitzubedenken und anzugehen.

Die meisten politischen Entscheidungen und wirtschaftlichen Planungen stecken immer noch in der Zwangsjacke nationaler Sicherheitskomplexe und schädlicher Gruppenegoismen. Angesichts einer wachsenden Erfahrung weltweiter Schicksalsgemeinschaft sollten wenigstens Christen schöpferisch genug sein, um sich von alten Denkmodellen und Verhaltensmustern zu befreien und der neuen Situation mit kühnen Initiativen die Stirn zu bieten⁸⁸. Dies ist jedoch offensichtlich (noch) nicht der Fall. Wie könnten sonst Christen der westlichen Welt den Abgrund annehmen zwischen ihnen und den Entwicklungsländern der südlichen Hemisphäre, in denen die neuen „Eliten“, die meistens von christlichen Kirchen erzogen wurden, sich ungeniert dem Lebensstil ihrer Mitchristen der reichen Nationen anpassen?⁸⁹ Den einen wie den anderen sind die armen Massen der Dritten Welt noch nicht nahe genug, um als Nachbarn, als der „Nächste“ geliebt und geehrt zu werden. In dieser geschichtlichen Stunde ist die Freiheit für die Solidarität in der *einen* Welt ein entscheidender Prüfstein für die Echtheit des Glaubens. Darauf werden wir zurückkommen bei der thematischen Behandlung der Sendung der Christen für Gerechtigkeit und Frieden⁹⁰.

2. Echte Weltlichkeit und verirrter Säkularismus

Auch jüngste Ereignisse eines religiösen Fanatismus⁹¹, der den Regeln des gesunden Verstandes zuwiderläuft, können den Vorgang der Verselbständigung der weltlichen Bezirke gegenüber klerikalen Bestrebungen nicht rückgängig machen. Es handelt sich freilich bei der Säkularisation um ein vielschichtiges Phänomen und einen teilweise verwickelten Prozeß. Die Auslegung ist darum nicht leicht.

⁸⁷ J. Moltmann, *Mensch*, 44.

⁸⁸ G. u. P. Mische, a.a.O. 6 17 31.

⁸⁹ P.-R. Régamey, a.a.O. 9 ff.

⁹⁰ Vgl. das neunte Kapitel dieses Bandes.

⁹¹ Der Schiitenführer Khomeini wird wohl als Symbol dieser ungeschichtlichen Religion in die Geschichte eingehen, in der klerikale Machtfreude mit einem fundamentalistischen Gebrauch der Heiligen Bücher Hand in Hand geht.

In Weltlichkeit und Diesseitigkeit findet sich die Ambivalenz einer Welt, die einerseits Gottes gute Schöpfung ist, andererseits aber in Sünde verstrickt, doch – und das ist das entscheidende Wort – erlöst ist. Theologen wie Karl Rahner und Johann Baptist Metz sehen die tiefste Wirklichkeit der weltlichen Welt im Lichte der Erlösung, wobei Schöpfung selbst schon als heilschaffendes Werk Gottes verstanden wird. Das Entscheidende ist die „Freisetzung der Welt in ihrer Welthaftigkeit durch die Annahme von Seiten Gottes“⁹². Dies kann im Verlauf der christlichen Geschichte deutlicher ins Bewußtsein treten mit nicht unbedeutenden Folgen für das Handeln in der Welt.

Durch die Treue der Jünger Christi – insbesondere auch der Amtskirche – kommt Gottes Heilsplan zu offener Fruchtbarkeit in einem echten Fortschritt der Heilsgeschichte. Die von Gott gewollte Weltlichkeit der Welt ist gestört durch die Konkupiszenz, die Sündenverstricktheit der Menschheit, durch all die jeweils neuen Sünden und nicht zuletzt durch das Verhalten von solchen Vertretern religiöser Gemeinschaften, die im Namen von Religion und Gott über andere Menschen herrschen wollen. Das Positive am Vorgang der Säkularisation ist das sich vertiefende Bewußtsein der Eigenverantwortung der Laien, aber nicht weniger die Befreiung der religiösen Führungsschicht von institutionellen Versuchungen, die Grenzen ihrer Amts- und Sachkompetenz zu überschreiten. Es geht um die Freisetzung der Energien schöpferischer Freiheit und Treue zu echter Weltlichkeit und zu diesem Zweck um die Abschüttelung von ungerechtfertigter Bevormundung.

Das Eigentümliche ist die neue Welterfahrung. „Die geschichtliche Situation, in die der Glaube eingewiesen ist und in der er sich als Hoffnung bewähren muß, ist die Situation des Umschlags von einer divinisierten zu einer hominisierten Welt.“⁹³ Durch Bewußtseinsweitung, weithin unter dem Einfluß des jüdisch-christlichen Geschichtsverständnisses, hat sich die Menschheit als Ganzes mehr und mehr von einer magischen Weltauffassung und von jeder Art von Pantheismus befreit, der Gott und Natur irgendwie identifizierte und so dem Menschen wenig Raum für Weltgestaltung gab. Typisch für die vergangene Sicht ist die bei Spinoza häufig vorkommende Redeweise „Deus sive natura – Gott oder die Natur“.

Eine solche Weltsicht hatte auch nicht geringen Einfluß auf ein gewisses Verständnis der Naturgesetze, einschließlich des natürlichen Sittengesetzes. Das kirchliche Dokument, das noch in unserem Jahrhundert, wenigstens in Sprache und Schlußfolgerungen, am stärksten davon geprägt ist, die Enzyklika Pius' XI. „*Casti connubii*“, hat geradezu eine Austrittsbewegung aus der römisch-katholischen Kirche ausgelöst. Diese Enzyklika folgt, wahrscheinlich ohne darum zu wissen, in gewissem Sinn der Sprechweise von Spinoza. Sie be-

⁹² K. Rahner, a.a.O. 1349; vgl. B. Häring, *Faith and Morality in the Secular Age* (Slough – New York 1974).

⁹³ J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, 52.

nutzt z. B. die Ausdrücke „natura Deoque iubente – Natur und Gott befiehlt“, wobei grammatikalisch „Natur-und-Gott“ ein einziges, ungeteiltes Subjekt ist⁹⁴; oder auch „Deo Creatore ipsaque naturae lege iubentibus“, wobei der Plural eher ein Nebeneinander der zwei gebietenden Instanzen andeutet. Aber die beiden Autoritäten („quae a Deo et natura auctoribus instituta sunt“⁹⁵) stehen so nebeneinander, daß man sie sprachlich sowohl als ein einziges Subjekt der Gesetzgebung wie auch als zwei Subjekte verstehen kann, die zusammen das natürliche Sittengesetz erlassen bzw. promulgieren. Diese häufig in der Enzyklika wiederkehrende Sprechweise⁹⁶ besagt (von der Sprachanalyse her gesehen) nicht nur, daß Gott direkt durch die Natur der Welt und Dinge spricht – *irgendwie* spricht er ja tatsächlich durch die im Worte geschaffene Schöpfung –, sondern es entsteht der Anschein, als ob die physische Natur eine unberührbare Hypostase wäre, durch die die göttliche Weisheit so spricht, daß keine Verfügung über ihre Gesetzlichkeiten möglich ist, auch wenn das Leben und Wohl der Menschen auf dem Spiele steht. Die in ihrer Unabänderlichkeit anzuerkennende Natur ist hier eine Art von „Urgrund“ (eine *causa formalis*), die als etwas Sakrales neben Gott oder vor Gott steht, wenn er durch sein Schaffen unveränderliche natürliche Gesetze promulgiert⁹⁷.

In dieser Denk- und Sprechweise erscheint das ungehinderte Funktionieren der auf Zeugung angelegten Organe als ein für jeden sexuellen Akt unabänderliches Gesetz, das höher steht als die natürliche Anziehungskraft und das Liebesbedürfnis von Mann und Frau, die doch im Segnen Gottes im Alten Testament und in der Gesamtsicht des Neuen Testaments so hoch stehen. Die Sicht von „Gott-und-Natur als Gesetzgeber“ erlaubte den Verfassern von „Casti connubii“ keine Art von Überlegungen, wie sie sich im Zweiten Vatikanischen Konzil in den Aussagen über verantwortete Elternschaft finden.

Nicht weniger typisch für die Mentalität vor der Säkularisationsströmung war die unproblematische Art, in der kirchliche Amtsträger über so viele Dinge sprachen, angefangen vom Geozentrismus bis zu den intimsten Fragen menschlicher Beziehungen, als ob es ganz selbstverständlich wäre, daß sie all das genau wüßten und des Dialogs mit dem übrigen Teil der Kirche und der Welt nicht bedürften. Das Aufeinanderstoßen von zwei Weltanschauungen, wobei die Amtskirche an einer von der Bibel heute nicht mehr zu belegenden Sicht festhielt, war das große Drama des ausgehenden Mittelalters und der Neuzeit, mit Nachwirkungen bis auf den heutigen Tag.

Im Glauben und durch den Glauben wird es immer deutlicher, daß Freiheit von einer divinisierten Welt, Freiheit von klerikalem Machtstreben, Freiheit von jeder Art von Fatalismus, daß dies *Freiheit für die wirkliche Welt* ist, Frei-

⁹⁴ Pius XI., Casti connubii, in: AAS 22 (1930) 545.

⁹⁵ Ebd. 546 577. ⁹⁶ Ebd. 547 557 560 563.

⁹⁷ Ebd. 583. Es zeigt sich jedoch in Nr. 24 der Enzyklika ein neuer Ansatz, der freilich damals noch nicht zum Tragen kam.

heit für die von Gott geschaffene, der Freiheit des Menschen anvertraute und trotz der Sünde erlösend angenommene Welt, eine Welt, eine Schöpfung, die „sehnsüchtig auf das Offenbarwerden der Söhne und Töchter Gottes wartet . . . die von der Sklaverei und Verlorenheit befreit werden soll zur Freiheit und Herrlichkeit der Kinder Gottes“ (Röm 8, 19-21).

Friedrich Gogarten, der evangelische Theologe, dessen Studien während vierzig Jahren um das Problem der Säkularisation kreisten, betont die hervorragende Bedeutung der Kirche in dieser Hinsicht, wenn sie der Offenbarung treu ist. „Die Kirche leistet der Welt zweierlei: Erstens verhilft sie zu der Erkenntnis, daß sie Welt, nur Welt ist; indem sie das tut, erschließt sich ihr aber zugleich die andere Erkenntnis, daß sie Schöpfung Gottes ist.“⁹⁸ In der gleichen Richtung können wir sagen, daß die Kirche durch ein Verhältnis zur Welt, das Gott als Gott und Schöpfer und die Würde und Mitverantwortung aller Menschen ehrt und dabei auf die Lust an der Bevormundung der Welt verzichtet, wirksam die allumfassende Herrschaft Gottes verkündet, der Widerspenstigkeit der Welt prophetisch widersprechen und sie zugleich erinnern kann, daß sie von Gott erlöst und angenommen ist.

Für Johann Baptist Metz ist die volle Entlassung der Welt in ihre Welthaftigkeit Bekenntnis zur Transzendenz Gottes und Lobpreis für sein freies Kommen in die Welt. Er, „der in unzugänglichem Licht wohnt“ (1 Tim 6, 16), ist ein Gott für die Welt, der keine Götter neben sich duldet, aber die Menschheit zu Freiheit und verantwortlicher Weltgestaltung ruft. „Für die Griechen war die Welt eigentlich immer schon numinos verbrämt, immer schon der dumpfe, kaum gelichtete Anfang Gottes selbst, Götterdämmerung in allen ihren Horizonten. Diese Sicht ließ die Welt nie ganz weltlich werden, weil sie Gott nie ganz göttlich werden ließ.“⁹⁹

Erlöste, echte Weltlichkeit bedeutet folglich für Metz ein Widerschein der göttlichen Freiheit in der von ihm geschaffenen, dem Menschen anvertrauten Welt. Indem Gott die Welt erschafft, setzt er sie frei, so daß sie stufenweise echte Freiheit entdecken kann, und zwar gerade als von Gott geschaffene und angenommene Welt. „Denken wir an das Zueinander in einer Freundschaft. Je tiefer der eine vom andern ‚angenommen‘ und in die eigene Existenz ‚hineingenommen‘ wird, desto mehr gerät er zugleich ins Eigene seiner selbst, desto radikaler wird er in seine eigenen Möglichkeiten hinein freigegeben. ‚Angenommenheit‘ und ‚Selbständigkeit‘ widerstreiten hier nicht einander, sondern entsprechen sich, steigern sich gleichsinnig auf.“¹⁰⁰

Bei voller Anerkennung der Entwicklung zu voller Weltlichkeit der Welt müssen wir uns doch fragen, ob die faktische Entwicklung der heutigen Welt wirklich die von Gott gewollte Weltlichkeit anstrebt. Auf der einen Seite fin-

⁹⁸ F. Gogarten, Die Kirche in der Welt, 127.

⁹⁹ J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, 30 60 ff.

¹⁰⁰ Ebd. 23 f.

den sich immer noch Spuren einer fälschlicherweise vergöttlichten Welt mit ihren Tabus. Auf der anderen Seite entwickeln sich neue „Mythologien“, wie z. B. der unvernünftige Glaube an ständiges Wachstum des Produktes, an menschlichen Fortschritt hauptsächlich durch Technik oder gar durch Gewalttätigkeit. Die Weltlichkeit der Welt ist nicht so sehr in Frage gestellt durch Reste eines obsoleten Klerikalismus und Antiklerikalismus, sondern vielmehr durch eine ernste Widerspenstigkeit der Welt gegen Gott. Diese drückt sich nicht nur im Atheismus, sondern auch im Säkularismus, einer bewußten bzw. mehr oder minder unbewußten Interesselosigkeit an der Gottesfrage aus. Die vielen Weisen, in denen sich die Sündhaftigkeit von religiösen und unreligiösen Menschen in die Gestalt der Welt einschreibt, erzeugen einen heftigen Widerstand gegen echte Weltlichkeit. Es ist Aufgabe der wahrhaft Gläubigen, die vielen Masken eines verschleierte Kultes entfremdender Profanität wegzureißen¹⁰¹.

Karl Rahner gibt wertvolle Hinweise, wie Christen aus dem Glauben eine Spiritualität pflegen können, die den Weg zu authentischer Welthaftigkeit weist. „Das vorbehaltlos redlich gelebte weltliche Leben ist schon ein Stück des frommen Lebens, weil Gott die Welt selbst liebt, sie selbst begnadigt und kein Konkurrent zu ihr ist, der ihr neidisch wäre. Wer ihr wahrhaft *liebend* entgegenggeht, dem kommt schon auch das Kreuz Christi und die Unbegreiflichkeit Gottes aus ihr entgegen, er braucht das gar nicht erst in sie hineinzuzaubern . . . Was immer wirklich gehaltvoll und ursprünglich lebendig im Menschen ist, steht bereits unter dem Gnadenruf Christi, bevor es ausdrücklich getauft ist; ja es braucht – so der Christ sein Herz Gott nicht verschließt – gar nicht immer und überall ausdrücklich getauft zu werden, weil das gar nicht möglich ist und weil der Christ kein Integralist ist, der im Grunde nur Gott selbst vertreten will. Dieser allein bleibt die einzig wahre Einheit des Pluralen.“¹⁰²

Es ist für Karl Rahner ein bedeutsames Anliegen, daß und wie Pluralismus zu den Gesichtszügen einer echten Welthaftigkeit gehört. Es geht vom Geheimnis der Unbegreiflichkeit Gottes aus, „den man in kein Kalkül einsetzen kann“. „Ein Weiteres, was das Leben des Christen charakterisiert, ist die unbefangene Annahme des Pluralismus der menschlichen Existenz. Man könnte meinen, der Christ sei gerade derjenige, der alles von Gott her und alles von einer unmittelbar das Leben durchformenden religiösen Sinngebung her konstruieren will. Natürlich ist das insofern wahr, daß der Mensch alles Irdische – sein Dasein in Geist und Natur, in Leben und Sterben – umfaßt weiß von dem Einen, Unbegreiflichen, den wir Gott nennen und den wir bekennen als Vater der ewigen Liebe, den Vater unseres Herrn Jesus Christus . . . Wenn der Christ

¹⁰¹ Ebd., 42.

¹⁰² K. Rahner, Frömmigkeit früher und heute, in: Schriften zur Theologie VII (Einsiedeln 1971) 11-31, Zitat S. 25-26.

wirklich bekennt, daß Gott so sehr Gott sein kann, daß er das wirklich andere von ihm in dessen absoluter, unverrechenbarer Pluralität in die Wirklichkeit setzen kann, dann kann und muß sich der Christ . . . unbefangen diesem Pluralismus der menschlichen Existenz aussetzen.“¹⁰³

Jene, die weder anonym noch reflex Christen sind, also wirkliche Ungläubige, werden kaum der Versuchung widerstehen können, alles in die Zwangsjacke eines „Systems“, einer Ideologie stecken zu wollen. Der echte Christ dagegen kann sich nicht ein deduktives System leisten, das alles verdrängt und verleugnet, was nicht hineinpaßt. Im Gegenteil, er ist gerade aufgrund seines Glaubens und soweit der Glaube in ihm mächtig ist, derjenige, der die plurale Wirklichkeit sich aussprechen läßt, mit allen anderen auf dem Weg ist auf der Suche nach vollerer Wahrheit und besserer Weltgestaltung. Was ihn dabei dann besonders auszeichnet, ist Unterscheidungsfähigkeit innerhalb einer weltweiten Offenheit.

3. Anbetung im Geiste und in der Wahrheit als Garant echter Welthaftigkeit

Eine theoretische Anerkennung der Welthaftigkeit der Welt ist nicht lebenswahr und entspricht nicht der von Gott gemeinten Welthaftigkeit, solange eine Religiosität bloß neben der beruflichen, wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Aktivität steht. Da Gott die echte Welthaftigkeit selbst begründet hat, indem er Welt und Mensch in die Freiheit entließ, sind nur jene Mitvollzieher der göttlichen Annahme der Weltlichkeit, die ihre Freiheit und Aufgabe in der Welt als Geschenk und Mandat Gottes annehmen. Das Verhalten zur Welt ist ein Prüfstein echten Glaubens und wahrer Anbetung Gottes. Hierin liegt auch die Grenze im Sprechen von „anonymen Christen“. Ein echter Christ und einer, der in seiner letzten Grundhaltung und in seinem Verhalten, ohne es zu wissen, auf dem Weg der Glaubenshaltung ist, lebt in seiner Haltung gegenüber der Welt „aus der befreienden Annahme der Welt durch Gott in Jesus Christus“. Es ist erschütternd, wenn sich der bewußte Glaube nicht in dieser Richtung betätigt. Dann ist er eben noch nicht jener Glaube, der die Welt überwunden hat. „Wer sonst besiegt die Welt, außer dem, der glaubt, daß Jesus der Sohn Gottes ist?“ (1 Joh 5, 5). Metz schreibt dazu: „Der Glaube überwindet die Welt: er macht den Menschen ursprünglich ‚frei‘ von ihr; in dieser ‚Freiheit‘ aber tritt der gläubige Mensch gleichsam auf die Seite des weltannehmenden Gottessohnes, und er kann nun in dessen Kraft und Gnade auch die Welt wahrhaft ‚annehmen‘, sie gewähren, sie sein lassen und die Welt gerade in ihrer Weltlichkeit sichtbar machen als Ausdruck der annehmenden Liebe Gottes in Jesus Christus.“ Metz macht dazu eine bedeutsame Anmerkung. „Es ist also keineswegs christliche Aufgabe, das Profanum immer mehr in das Sacrum hin-

¹⁰³ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens (Freiburg i. Br. 1979) 391 f.

einziehen, es in diesem *unvermittelten* Sinn zu ‚heiligen‘, sondern es vielmehr und stets neu freizusetzen aus dem *Sacrum* und es diesem dadurch – also in einem *vermittelten* Sinn – zuzusprechen.“¹⁰⁴

Man muß Gott radikal Gott sein lassen als Herrn der Welt und ihn im Ganzen des Lebens anbeten, um die erlösende Gottesherrschaft über die Welt sichtbar zu machen und das allumfassende Reich Gottes in der Anspruchslosigkeit des Freiseins von jedem Machtanspruch zu verkünden.

Yves Congar sieht in der „Wertschätzung des menschlichen Bemühens als Ganzes und als schöpferischen Wert ein schönes Beispiel für den Einfluß der Gesellschaft und der Geschichte auf die Entwicklung des christlichen Menschen“¹⁰⁵. Das Zweite Vatikanische Konzil begründet diese Wertschätzung nicht zuletzt aus dem Wirken des Geistes Gottes in Welt und Geschichte, und zwar auch außerhalb der Kirche. „Das gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt.“¹⁰⁶ Im Blick auf die Hominisierung der Welt, der Konzentrierung auf die Würde und Grundrechte der Menschen, sagt das Konzil: „Der Geist Gottes, dessen wunderbare Vorsehung den Lauf der Zeiten leitet und das Antlitz der Erde erneuert, steht dieser Entwicklung bei.“¹⁰⁷

Der Beitrag der Christen in dieser Hinsicht ist nicht bloß theoretische Orthodoxie. Nur jene Rechtgläubigkeit, die sich in lebenswahrer Orthodoxie ausdrückt und im Tun der Wahrheit voranschreitet und Gott im Ganzen des Lebens, im kleinen Alltag und in der enormen Aufgabe der Weltverantwortung anbetet, überwindet Weltverhaftung und Verfälschung der von Gott gewollten Weltlichkeit. Der Gottesglaube und das Bekenntnis zum Menschensohn können alle Menschen ansprechen, weil und insofern der Christ sich aus der Kraft des Glaubens für Würde und Rechte aller Menschen einsetzt und so mithilft, die Welt zu hominisieren.

Paulus spricht deutlich vom Unterschied zwischen den Ungläubigen und den wahren Christen: Selbst wenn es für die ungläubige Welt „viele Götter und Herren gibt, so haben wir doch nur einen Gott, den Vater. Von ihm stammt alles, und wir leben auf ihn hin. Und einer ist der Herr: Jesus Christus. Durch ihn ist alles, und wir sind durch ihn“ (1 Kor 8, 5-6). Das „All“, von Gott stammend und in Christus befreit, machtvoll auf ihn hinweisend, fordert damit das ganze Leben des Christen, sein Verhältnis zu Gott, zu allen Menschen und dem Ganzen der Schöpfung. Lebt er dementsprechend, so ist er ein „Anbeter Gottes im Geiste und in der Wahrheit“ (vgl. Joh 4, 24). Und gerade so, und nur so, ist er frei von den vielen versklavenden Herren, frei für die anderen oder, was das gleiche bedeutet, frei für echte Weltlichkeit.

¹⁰⁴ J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, 42 f.

¹⁰⁵ Y. Congar, a.a.O. 92 f. 96.

¹⁰⁶ GS 22; LG 16.

¹⁰⁷ GS 22; vgl. 38 41 57.

Weltlichkeit, so verstanden im Lichte der Anbetung Gottes in Wahrheit, ist keine Entschärfung unseres Glaubens, sondern ein ganzes Ja zum Heilsplan Gottes und Radikalisierung unseres ganzen Lebens in allen seinen Bezügen, aus dem existentiellen Wissen, daß alles uns gehört, wenn wir Christus hören, wie Christus Gott gehört (1 Kor 3, 22 f.). Es ist lebenswahre Hinwendung zu Gott. „Er allein im unverfügbaren Geheimnis seiner Liebe ist der Ort aller echten Konvergenz zwischen Glaube und Welt.“¹⁰⁸ Das letzte Ziel unseres Glaubens wie das letzte Ziel von Schöpfung und Erlösung ist, „daß Gott herrscht über alles und in allem“ (1 Kor 15, 28). Jene, die redlich auf diesem Weg der „Anbetung in Geist und Wahrheit“ voranschreiten, werden zugleich auch jene sein, die die Welt freisetzen von der Sklaverei der Magie, von freiheitsunfreundlichen Mythen, von der Gier nach Macht und Besitz und der Gewalttätigkeit. Sie helfen bei der Scheidung der Geister und sind durch Leben und Wort eine konstruktive Kritik an einer noch ungelichteten Weltsituation. Aus der Schar der wahren Anbeter kommen die prophetische Ganzheitssicht und eine hilfreiche Weltinterpretation.

Der Übergang von einer auf falsche Weise divinisierten zu einer hominisierten Welt bietet dem Gläubigen eine nicht zu versäumende Chance zu einer weitertragenden Humanisierung, zu einem radikaleren Ernstnehmen des Einzelnen, „zum geschärften Verantwortungsbewußtsein für ihn“. Darin erfüllt sich auch eine wesentliche Dimension der Heilsverkündigung. „Der Christ sieht deshalb in dieser angenommenen und geübten zwischenmenschlichen Erfahrung eine Chance für den Menschen der hominisierten Welt, Gottes Nähe selbst zu erfahren und aus der Kraft dieser Gotteserfahrung jener ungeheuren Gefahr der Enthumanisierung entgegenzuwirken, die sich am Horizont unserer Welt abzeichnet.“¹⁰⁹

4. Autonome Moral im Glaubenshorizont

Ich meine mit Alfons Auer, daß die Auseinandersetzung über eine autonome Moral im christlichen Verstehenshorizont hier, wo es sich um das Weltethos handelt, ihren hauptsächlich theologischen Ort hat¹¹⁰. Hauptanliegen sind dabei die Kommunikabilität und Rationalität ethischer Normen für die Weltgestaltung im Blick auf das Füreinander der Gewissen, auf menschliche Freiheit in gemeinsamem Suchen der Wahrheit und im Interesse eines sinnvollen und fruchtbaren Zusammenwirkens aller vernünftigen Menschen. Neben und mit der Universalität geht es aber auch um die Pluralität der kulturellen Aus-

¹⁰⁸ J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, 41.

¹⁰⁹ Ebd. 70.

¹¹⁰ Vgl. A. Auer, Autonome Moral und Glaube (Düsseldorf 1971); ders., Weltoffener Christ (Düsseldorf 1962); gute Zusammenfassung und Würdigung durch T. Rendtorff, in: Handbuch der christlichen Ethik II, 213 f.

formung einer dem freien Zusammenwirken dienenden Ethik. Es geht um die rationale Freiheit für ethische Sachfragen in dem vom Zweiten Vatikanischen Konzil so sehr gewünschten weltweiten Dialog, was seinerseits auch eine Unbefangenheit gegenüber kirchlichen Traditionen einschließt, die nicht aus der Offenbarung, sondern aus einem früheren Weltverständnis und fremden kulturellen Gegebenheiten zu verstehen sind.

Bei den prominentesten Vertretern eines autonomen Weltethos kommt dabei meines Erachtens das spezifisch Christliche durchaus nicht zu kurz, da als ein weiteres Hauptanliegen ja die Integration im Horizont des Glaubens versucht wird und Weltethos und Heilsethos nicht unverbunden nebeneinander stehen. Die Betonung der Rationalität und Kommunikabilität der Normen einer theologisch begründeten autonomen Moral des Weltethos ruft ja in ganz besonderer Weise nach der Unterscheidungsfähigkeit echter Weltoffenheit und vernünftiger Unbefangenheit gegenüber falschen Sakralisierungen und gefährlichen Ideologien. Die Sorge um die Kommunikabilität der ethischen Normen, die zum Bereich der natürlichen Sittlichkeit gehören, ist nicht nur pragmatisch im Blick auf eine weltweite Zusammenarbeit zu sehen, sondern auch als Ausdruck der einen Heilsordnung und der Einheit von Schöpfung und menschlicher Geschichte.

Wir können hier auch daran erinnern, daß die Sozialzyklen von Leo XIII. bis Paul VI. sich fast ausschließlich rationaler Argumente und der Berufung auf menschliche Erfahrung bedienen, die nach Auffassung dieser Päpste allen Menschen zugänglich sein sollten. Man darf wohl sagen, daß sich Theologen, die von einem autonomen Weltethos im Glaubenshorizont sprechen, sogar ausdrücklicher und systematischer um die Integration eben dieses Weltethos und der entsprechenden kommunikativen ethischen Normen in das Gesamt der Glaubenswelt bemühen, als dies bisher in Auslegungen eben dieser Enzykliken der Fall war.

Das Zweite Vatikanische Konzil weist uns auch hier den Weg durch einige weitreichende und sorgfältig formulierte Aussagen über die relative Autonomie der verschiedenen irdischen Sphären. Nach dem nachdrücklichen Hinweis, daß „Christus selbst in allem den ersten Rang hat“ (Kol 1, 18), fährt das Konzil weiter: „Dennoch nimmt diese Bestimmung der zeitlichen Ordnung in keiner Weise ihre Autonomie, ihre eigenen Ziele, Methoden und ihre eigene Bedeutung für das Wohl der Menschen. Sie vollendet sie vielmehr in ihrer Bedeutung und ihrem Eigenwert. Zugleich richtet sie sie auf die volle Berufung des Menschen auf Erden aus.“ Daraus zieht das Konzil eine hochbedeutsame praktische Folgerung: „Die Laien sollen aus ihrer spezifischen Sachkenntnis heraus und in eigener Verantwortung als Bürger mit ihren Mitbürgern zusammenarbeiten und überall und in allem die Gerechtigkeit des Reiches Gottes suchen. Die zeitliche Ordnung ist so auszurichten, daß sie, unter völliger Wahrung der ihr eigentümlichen Gesetze, den höheren Grundsätzen des christlichen Lebens entsprechend gestaltet, dabei jedoch

den verschiedenen Situationen der Orte, Zeiten und Völker angepaßt wird.“¹¹¹

In der Pastoralkonstitution spricht das Konzil vom rechten Verständnis der Autonomie der irdischen Sphäre in Anbetracht der Furcht vieler Zeitgenossen, die Religion sei ein Feind ihrer Eigenverantwortung. „Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, daß die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern.“¹¹² Wird eben diese Autonomie unter Zurückweisung jeder Form von kirchlichem Integralismus vorgestellt, wie es das Konzil und in gleicher Weise die Vertreter eines autonomen Weltethos tun, dann wird vielen Zeitgenossen der Blick auf die Abhängigkeit von Gott und auch auf die Erlösungsbotschaft freigegeben. Gerade ehrliches und beharrliches gemeinsames Suchen in kommunikativer Form öffnet den Geist des Menschen dem Gottesgeist. „Ja wer bescheiden und ausdauernd die Geheimnisse der Wirklichkeit zu erforschen versucht, wird, auch wenn er sich dessen nicht bewußt ist, von dem Gott an der Hand geführt, der alle Wirklichkeit trägt und sie in ihr Eigensein einsetzt.“ In diesem Zusammenhang verweist eine Fußnote auf den Fall Galileo Galilei, und im Text selbst wird gesagt: „Deshalb sind gewisse Geisteshaltungen, die einst auch unter Christen wegen eines unzulänglichen Verständnisses für die legitime Autonomie der Wissenschaft vorkamen, zu bedauern.“

Dem Konzil geht es dabei genauso wie Papst Johannes Paul II. um jene weltweite Offenheit, die dazu führt und noch mehr davon kommt, daß die Menschen sich ganz Christus öffnen¹¹³.

Wir erinnern uns hier: Luther, der eine anmaßende, sich selbst verherrlichende Vernunft als „Hure“ zurückwies, war überzeugt, daß Erfahrung und Vernunft gerade auch für Christen gelten in bezug auf die weltliche Sphäre, vorausgesetzt, daß sie ihre Erlösungsbedürftigkeit anerkennen und ihr Heil in Christus suchen. Wir können durchaus mit Luther sagen, daß „der von Gott abgefallene Mensch nicht nur böse, sondern auch töricht ist“¹¹⁴. Glaube, richtig verstanden als totale Übergabe an Christus und Gelehrigkeit gegenüber dem Heiligen Geist, befreit den Menschen nicht nur von bösen Wegen, sondern befreit auch seine sittliche Vernunft von Entfremdung. Aber der Glaube als solcher löst nicht automatisch die heißen Probleme des gesellschaftlichen, kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Bereichs. Vielmehr treibt er die Gläubigen an, sich gemeinsam mit allen Menschen am Suchen nach wahrheitsgemäßen, vernünftigen Lösungen zu beteiligen. Und eben dies verlangt die

¹¹¹ Zweites Vat. Konzil, Dekret über das Laienapostolat 7.
¹¹² GS 36; vgl. 41.

¹¹³ Redemptor hominis, bes. Nr. 8.
¹¹⁴ A. Köberle, a.a.O. 70; vgl. 66.

Vernünftigkeit und Kommunikabilität, von denen die neuere Moralthologie in ihrem Anliegen vom autonomen Weltheros so eindringlich spricht.

Allzuoft wurden in der Vergangenheit von Kirchenmännern fertige Lösungen im Namen Gottes angeboten, während eine größere Offenheit für die Erfahrung und Reflexion anderer und das Wissen um die Grenzen sowohl der Sach- wie der Amtskompetenz zweifellos zu besseren Einsichten geführt hätte¹¹⁵.

Je sorgfältiger die Christen die relative Autonomie der verschiedenen Lebensbereiche respektieren, und zwar ganz besonders, wenn es um die Ausarbeitung und Begründung ethischer Normen geht, um so eher werden sie fähig sein, ihre prophetische Rolle in der pluralistischen Welt zu erfüllen. Dabei geht es vor allem um die Ganzheitsschau, dann um das Integrieren alles dessen, was wahr, gut und wohlanständig ist, um das Reinigen dessen, was zurechtgebogen werden kann, und schließlich um das Zurückweisen alles dessen, was der gesunden Vernunft und dem Glauben widerspricht¹¹⁶.

Die Christen leisten der weltlichen Welt einen Dienst durch kritische Einstellung gegen jene „Vernunft, die den gemeinsamen Horizont des ‚Guten, Wahren und Schönen‘ weithin verloren hat und in Einzelwissenschaften zu einem gefährlichen Machtmittel geworden ist“¹¹⁷. C. F. von Weizsäcker gibt uns dabei den guten Rat, diese Hilfe vor allem in der Form von wohldurchdachten Fragen anzubieten, z. B. über die Idee einer wertfreien Wissenschaft und Technologie, die den Bau der Atombomben und die Gefährdung der menschlichen Umwelt ermöglichte, und ähnliches. Dabei brauchen nicht Wissenschaft und Technik als solche unsere Normen; vielmehr bedarf die gefährliche Tendenz unter Wissenschaftlern und Technikern, den wissenschaftlichen Fortschritt ohne Rücksicht auf letztgültigen Lebenssinn und eine Wertskala zu verabsolutieren, einer kritischen und schöpferischen Auseinandersetzung¹¹⁸.

IV. Berufung und Heiligkeit in der Welt

Das vertiefte Verständnis der Weltsendung der Christen verlangt auch eine entsprechende Sicht von Beruf und Berufung¹¹⁹. Die Sozialethik kann der Berufsethik kaum zuviel Aufmerksamkeit schenken. Der prophetische Begriff der

¹¹⁵ Vgl. K. Rahner, Weltkirche, in: Sacramentum Mundi IV, 1338-1342.

¹¹⁶ A. V. Bauer, Freiheit zur Welt, 43 f. 59 187 ff. ¹¹⁷ U. Duchrow, a.a.O. 277.

¹¹⁸ C. F. von Weizsäcker, Deutlichkeit, 157 ff.; vgl. G. Schnellmann, Theologie der Technik. 40 Jahre Diskussion um die Technik, zugleich ein Beitrag zu einer Theologie der Technik (Köln-Bonn 1974).

¹¹⁹ Vgl. D. von Hildebrand, Katholisches Berufsethos (Augsburg 1931); A. Auer, Christsein im Beruf. Grundsätzliches und Geschichtliches zum christlichen Berufsethos (Düsseldorf 1966); H. Asperger – Ch. Leitmaier – F. A. Westphalen (Hrsg.), Ein Chor der Antworten. Glaube und Beruf (Frankfurt a. M. 1972).

„Heiligkeit in der Welt“ muß im konkreten Stoff unserer Existenz in der Welt Fleisch und Blut annehmen. Verantwortliches Handeln im Berufsleben ist Wesensbestandteil einer gesunden Weltfrömmigkeit.

1. Ein Blick auf die Geschichte der Theologie des Berufes

Einige Berufe, wie insbesondere die des Priesters, Arztes, Königs, erschienen fast in allen Kulturen in einem numinosen Licht. Sie wurden als direkte Teilnahme am Bereich des Heiligen und als Träger göttlicher Gewalten gesehen. In der Konstantinischen Ära, insbesondere im Mittelalter, und zwar sowohl im Oströmischen wie im Römisch-Germanischen Reich, schenkte die Theologie der „göttlichen Sendung“ von Kaisern und Königen ganz besondere Beachtung, und zwar nicht nur im untertänigen Verständnis der „Priester der Könige“, sondern vielfach auch in konstruktiv-kritischer Weise. Im Vordergrund standen dann die hohen sittlichen und religiösen Ansprüche, die sich aus der göttlichen Beglaubigung ihrer Macht ergaben.

In einer divinisierten Weltordnung waren Könige und Fürsten Grundpfeiler derselben. Daß sich diese Ordnung direkt auf Gott berufen könne, wurde kaum kritisch in Frage gestellt. Aber im Blick auf göttliche Einsetzung verlangte man ein hohes Berufsethos. Vom 6. Jahrhundert an wurden zahlreiche „Fürstenspiegel“ verfaßt und viel gelesen¹²⁰. Diese anspruchsvollen Anleitungen zur Gewissenserforschung von Männern in hohem Rang und Ansehen machten deutlich, daß die von Gott ausgehende Ehre und Macht treuen Dienst für das Allgemeinwohl verlangen. Viele christliche Fürsten sahen ihre ererbte soziale Stellung wirklich als Beruf an, dem ein entsprechend anspruchsvolles Ethos zugeordnet sein muß.

Bei Thomas von Aquin finden wir grundlegende Aussagen bezüglich des Ethos aller Berufsstände. Bei dem vorherrschenden Ordnungsdenken fiel es nicht schwer, zu betonen, daß jeder seinen Platz in der Gesellschaft als von Gott gewollt, als ehrenwert und irgendwie als heilig ansehen soll. Thomas beruft sich auf Pseudo-Dionysius: „Göttlicher denn alles ist es, Gottes Mitarbeiter zu werden.“¹²¹ „So steht also für Thomas von Aquin jede berufliche Tätigkeit in der wesentlichen Verbundenheit mit dem schöpferischen, die Welt erhaltenden Tun Gottes. Das ist ihr finis operis: Sie verwirklicht im irdischen Abbild die eine oder andere Seite der göttlichen Schöpfertätigkeit.“¹²²

Die Unterschiede dieser vornehmen mittelalterlichen Berufsauffassung im Vergleich zur modernen Sicht liegen vor allem in der Betonung der welterhaltenden Rolle und dementsprechend im fraglosen Ja zur vorgegebenen sozialen

¹²⁰ A. Auer, Christsein im Beruf, 56 ff.

¹²¹ Thomas v. Aquin, S. contra Gentiles III, 21; Pseudo-Dionysius, De coel. hier. 3.

¹²² A. Auer, a.a.O. 64.

Ordnung und zu dem angewiesenen Platz in dieser Ordnung, während wir Heutige die Sendung zur Weltgestaltung und zur Verbesserung der gesellschaftlichen Institutionen und Strukturen und selbstverständlich die freie Wahl des Berufes entsprechend den eigenen Fähigkeiten und den Nöten der Gesellschaft betonen.

2. Martin Luthers Berufsauffassung

Luther nahm die vorgefundene Betonung des von Gottes Vorsehung angewiesenen Platzes nicht nur voll an, sondern hob sie noch stärker hervor, während Calvin die Möglichkeit des Wechsels der sozialen Rolle und Stellung zuließ, wenn freilich eigentlich nur im Blick auf die theokratischen calvinistischen Gemeinschaften.

Das Revolutionäre der Sicht Luthers (innerhalb seiner sehr konservativen Auffassung von den Lebensständen) war seine leidenschaftliche Reaktion gegen den Mönchsberuf, der ja zweifellos häufig zum Schaden anderer Berufe ungebührlich hervorgehoben worden war. Das Mönchtum paßte ganz und gar nicht in Luthers Sicht von göttlicher Berufung, da ja Gott niemand beruft, das Heil durch Werke zu erwerben, zumal durch Werke, die niemand auf Erden dienen. Beruf als Berufung aufgefaßt, konnte für ihn nicht eine Frage verdienstlicher Werke sein, sondern einfach das Annehmen des Platzes im Glaubensgehorsam. Dieser Gehorsam konnte gepriesen werden; denn die berufliche Tätigkeit ehrt Gottes Regiment in der Welt und bedeutet Dienst für die anderen. „Omnes status huc tendunt ut aliis serviant – Ziel aller Berufe ist der Dienst für andere.“¹²³

Unter den Berufsständen, durch die Gott Ordnung in der Welt schafft, ragt nach Luther der Haushalt hervor, der Mann und Frau, Kinder und Bedienstete einschließt. Die gegebene Einrichtung der Leibeigenschaft der Bauern war für ihn kein Problem: sie sollten den ihnen von Gott zugewiesenen Platz zufrieden einnehmen. Dem gehorsamen Kriegsmann gibt Luther das zuversichtliche Vertrauen, daß Gott selbst in ihm „schlecht, sticht und wuerget“¹²⁴.

Luther hat zweifellos einen konstruktiven Beitrag zur Hochschätzung weltlicher Berufe geleistet und die Standestugenden, insbesondere Zuverlässigkeit und Ehrlichkeit, gefördert. Der Umstand jedoch, daß das vorgefundene System der Klassen und Stände einfachhin als Ausdruck des Willens Gottes galt und dementsprechend die fraglose Einfügung überbetont wurde¹²⁵, bildete ein Hindernis der Gesellschaftsreform. Dazu kam z. B. in Preußen, daß calvinische Herrscher, die aus härterem Schrot waren, die Untertänigkeit der Lutheraner

¹²³ M. Luther, Predigten, in: WA 15, 625.

¹²⁴ M. Luther, Ob Kriegsleute auch im seligen Stand sein können, in: WA 19, 656.

¹²⁵ Vgl. K. Dunkmann, Die Lehre vom Beruf. Eine Einführung in die Geschichte und Soziologie des Berufs (Berlin 1922) 92 f.

ausnützten. Das hat sich bis in die Zeit Hitlers hinein ungünstig auf die kritische Friedensaufgabe der Christen ausgewirkt.

Die römisch-katholische Tradition, die weithin wenigstens in der Akzentsetzung fast nur vom Priester- und Ordensberuf sprach, integrierte die weltlichen Berufe nur unzureichend in die Sicht der Grundberufung der Christen, als Mitarbeiter Gottes in Welt und Geschichte einander zu helfen und dabei das Bild Gottes in jedem Mann und in jeder Frau zum Leuchten zu bringen. Durch die sinnvolle Pflege der Ordensberufe hat sie jedoch sowohl die kontemplative Dimension des Menschen wie den selbstlosen Dienst an den Schwächsten treu gepflegt. Auch das ist Dienst für „das Leben der Welt“.

3. Heiligkeit in Ehe und Familie

In Ehe und Familie, der Grundzelle der Gesellschaft, finden das Füreinander und Miteinander der Menschen ihren Brennpunkt. Das rechte Verständnis der Ehe als Sakrament besagt nicht zuletzt, daß das Leben selbst in seinen vitalsten Äußerungen ein gemeinsamer Heilsweg ist. Unglücklicherweise hat eine einseitige Auslegung dieser Lehre durch Kanonisten und auch durch amtliche Dokumente ihren zentralen Bezug zum wirklichen Leben sehr verdunkelt. Das Sakrament wurde mit dem Ehevertrag identifiziert, sofern dieser in einer kirchlichen Zeremonie ratifiziert wurde. Zudem wurde der wesentliche Inhalt dieses Vertrages auf die gegenseitige Übertragung des Rechtes auf eheliche Akte, insofern diese zur Zeugung geeignet sind, eingeeengt. Die gegenseitige Liebe wurde als „zweitrangiger Zweck“ eingestuft. Und eine weitverbreitete augustianische Tradition brachte die eheliche Vereinigung überhaupt nicht in die Sicht des Liebesbundes ein. Man pries „die Freundschaft der Seelen“, während die ehelichen Akte der „Zeugungsabsicht“ als „Entschuldigungsgrund“ bedurften.

Das Zweite Vatikanische Konzil brachte auch in dieser Beziehung einen gewaltigen Fortschritt. Die Ehe als Liebes- und Lebensbund in ihrer Ganzheit und in ihrem intimsten Ausdruck wird in die sakramentale Sicht zurückgebracht¹²⁶. In der Heilssorge stehen sich die Gatten, Eltern und Kinder am nächsten. Sie dürfen füreinander Abbild der Liebe, Treue, Geduld und versöhnenden Macht Gottes sein. Ehe und eheliche Akte sind unendlich mehr als bloßes Mittel der Fortpflanzung. Das Herzstück bilden jene Akte der Zuneigung, Hingabe und Treue, die in freisetzender gegenseitiger Liebe und in verantworteter Elternschaft auf die Liebe und Vaterschaft Gottes hinweisen.

In Verkündigung und Erziehung ist noch viel nachzuholen, um allen Christen zum Bewußtsein zu bringen, daß Ehe und Gestaltung des Familienlebens eine hohe Berufung sind, die mit der Berufung zur Heiligkeit sehr viel zu tun hat.

¹²⁶ Vgl. CS 48-51; vgl. B. Haring, Frei in Christus II, 465-514.

4. Die gegenwärtige Krise der Priesterberufe

Ich halte es für sehr hilfreich, die gegenwärtige Krise der Priesterberufe – den Auszug von geweihten Priestern aus dem Amt und die unzureichende Zahl des Nachwuchses in der westlichen Welt – im Lichte des Selbstverständnisses der Kirche zu überprüfen, das in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der heutigen Welt zum Ausdruck kommt¹²⁷. Die Ausbildung in den Knabenseminarien und im Priesterseminar hatte in vielen Teilen der Kirche eine dem wirklichen Leben entfremdende Wirkung. Rückblickend müssen wir zugestehen, daß die Ausbildung nicht im Blick auf eine Kirche geschah, die sich im Dienste der Welt sieht und die Weltlichkeit der Welt in dem oben beschriebenen Sinn überzeugt annimmt. Gewiß, der Priester aller Zeiten muß vor allem ein Mann des Gebetes sein, aber eines Gebetes, das Integration von Glauben und Leben bedeutet, und er muß die Menschen in ihrer realen Welt kennen, um ihnen zu helfen, unterscheidungsfähige Glieder der Kirche und Bürger der weltlichen Welt zu werden.

Unter den Männern, die um das sechzigste Lebensjahr aus dem Berufsleben ausscheiden, noch völlig rüstig sind und sich ganz frei fühlen, dem Reich Gottes zu dienen, könnte man wohl ein ausgiebiges Reservoir für Priesterberufe finden. Oft bringen sie bessere Qualifikationen mit, einer weltoffenen Kirche zu dienen, als junge Männer, die noch keine Möglichkeit hatten, aus nächster Nähe die Menschen in ihren Lebensbedingungen kennenzulernen. Die Kirche braucht heute eine große Verschiedenheit von Priestertypen, vor allem aber Priester, die fähig und willens sind, mit den Laien als gleichwertigen Partnern zusammenzuarbeiten. Wird die Amtskirche hierin den Mut zu schöpferischer Treue haben und der Verschiedenheit der Situationen der Weltkirche gerecht werden?

5. Berufung, Beruf und lohnende Stelle

Es gibt verschiedene Weisen, eine Theologie der Berufe zu versuchen, eine von oben und eine andere von unten. Nach Alfons Auer bietet Karl Barth eine Berufstheologie „von oben“. Sein Ausgangs- und Bezugspunkt ist stets Christus, der uns beruft. Wir sind in Christus zum Heil und zu einem Dienst an der Welt zur Ehre Gottes berufen. Auer selbst gibt uns ein gutes Beispiel einer Berufstheologie „von unten“, ausgehend von der Erfahrung des Menschen in seinem Beruf, aber um schließlich all das in das Licht des Glaubens an den Schöpfergott und an Christus, die volle Offenbarung des Heilsplanes Gottes, einzubringen¹²⁸.

Für Dietrich Bonhoeffer ist es ebenso wie für Karl Barth unmöglich, vom Be-

¹²⁷ Vgl. U. Sanchez, *La crisis sacerdotal según la Gaudium et spes. Actitudes y caminos de superación* (Caracas 1977, mit Vortwort von B. Häring).

¹²⁸ A. Auer, a.a.O. 108 f., vgl. 230-310.

ruf zu sprechen, ohne auf Christus zu weisen, so sehr sein Anliegen der Welthaftigkeit ihn der menschlichen Erfahrung zuweist. „Die Welt ist, wie alles Geschaffene, durch Christus und auf Christus hin geschaffen und hat ihren Bestand allein in Christus (Joh 1, 10; Kol 1, 16). Ohne Christus von der Welt zu sprechen ist leere Abstraktion. Die Welt steht in Beziehung zu Christus, ob sie es weiß oder nicht. Die Beziehung auf Christus wird konkret in bestimmten Mandaten Gottes in der Welt. Die Schrift nennt vier solcher Mandate: die Arbeit, die Ehe, die Obrigkeit, die Kirche.“ Bonhoeffer zieht es vor, „von göttlichen Mandaten statt von göttlichen Ordnungen“ zu sprechen, „weil damit der Charakter des göttlichen Auftrags gegenüber einer Seinsbestimmung deutlicher heraustritt“. Und da Gott alle Menschen unter alle diese Mandate gestellt hat, gibt es „keinen Rückzug aus einem ‚weltlichen‘ in einen ‚geistlichen‘ Raum“¹²⁹. Auch Bonhoeffer spricht vom Beruf und von göttlichem Mandat zum Zweck der Welterhaltung, aber gerade die christozentrische Sicht erlaubt ihm nicht, das auch nur im geringsten als Flucht aus der Eigenverantwortung mißverstehen zu lassen. „Das verantwortliche Handeln . . . wird den Gott, der die Welt durch sein Gesetz in Ordnung hält, nur als den Erlöser in Jesus Christus erkennen können, es wird Jesus Christus als die letzte Wirklichkeit erkennen, der es verantwortlich ist, und wird gerade von ihm die Befreiung vom Gesetz zur verantwortlichen Tat erfahren.“¹³⁰

Die konkrete geschichtliche Erfahrung zwingt uns jedoch, zuerst zu fragen: Wie sieht der moderne Mensch seine Berufsarbeit? Erkennt er sie als göttliches Mandat, als eine Berufung? In einer Konsum- und Erfolgsgesellschaft ist für viele die Arbeitswelt nur ein „Job“, eine gut oder schlecht bezahlte Arbeitsstelle, wobei neben dem Einkommen der soziale Status zählt, der sich wiederum in Geld messen läßt. Im kapitalistischen System (im Staatskapitalismus nicht weniger als im Privatkapitalismus) löst sich die Arbeit vom Menschen, von seinen entscheidenden Ich-du-wir-Beziehungen und wird zu einem bezahlten Artikel. Hier können wir uns an Martin Luther erinnern, der nach Betonung des Berufs als Dienst traurig beifügt: „Wir verdrehen alles ins Gegenteil – nos omnia invertimus.“¹³¹

Aber was meinen wir im Grunde, wenn wir von der Arbeitswelt als von einem göttlichen Mandat oder einer Berufung reden? In der Arbeit, im weitesten Sinn gefaßt, entdeckt der Mensch nicht nur die Möglichkeiten der ihm gegenüberstehenden geschaffenen Welt, sondern auch seine eigenen Fähigkeiten und entfaltet sie. Tut er dies in sozialer Gesinnung, dann entfaltet sich nicht nur sein Können, sondern auch seine Persönlichkeit mit wertvollen sozialen Beziehungen, während er zu menschlich gesunden sozialen und wirtschaftlichen Lebensverhältnissen seinen Beitrag leistet. Dabei braucht man die durch-

¹²⁹ D. Bonhoeffer, *Ethik* (München 1960) 220.

¹³⁰ Vgl. Ebd. 277.

¹³¹ Vgl. oben Anm. 123.

schnittliche Einstellung zur Arbeit als Mittel für den Lebensunterhalt für sich und die Familie und für soziale Anerkennung nicht auszuschließen, solange und soweit sie sich in die umfassendere Sicht des Berufs integrieren lassen.

Es ist eine der wichtigsten, jedoch vielfach vernachlässigten Aufgaben der Erziehung, zum Berufsverständnis im allgemeinen und der besonderen Beschäftigung anzuleiten. Jeder von uns sollte klar sehen, welche Rolle er im Gesamt der sozial-wirtschaftlichen und kulturellen Vorgänge und Beziehungen erfüllt. Das ist freilich nicht allen gleich leicht gemacht. Der Berufsgedanke setzt sich nicht leicht durch, wenn die Arbeit, die man leistet, sozial nicht anerkannt wird. Eine Erziehung in dem hier angedeuteten Sinn würde vermutlich zu einem tiefgreifenden sozialen Wandel beitragen. Denn Menschen dürften nicht mehr so leicht zu bezahlten Aktivitäten eingestellt werden, die entwürdigend, sozial bedeutungslos oder sogar schädlich sind.

D. von Hildebrand geht der Frage der Einordnung des Arbeitsberufes in den Urberuf in bezug auf die geistliche Motivierung nach. So kann es vorkommen, daß sich jemand überhaupt keine Gedanken über die von ihm geleistete Arbeit macht, sondern sie einfach hinnimmt als „Gottes Wille“. Viele werden ihre Berufswelt schätzen wegen des Kontaktes mit anderen, wegen der Möglichkeit, sich für Gerechtigkeit einzusetzen, Aufmerksamkeit zu empfangen und zu beantworten, den Geist der Zusammenarbeit zu pflegen, auch um „bei dieser Gelegenheit“ ein Apostolat auszuüben. Die ideale Form der Integration ist, zunächst die Arbeitswelt in ihrer inneren Sinnhaftigkeit und sozialen Bedeutung zu sehen und zu verwirklichen. Dann werden die religiösen Motive organischer und authentischer sein¹³².

Marc Oraison sagt im Grund das gleiche: „Bei normalem Erlebnisablauf ist jeder ‚Beruf‘, der sich unmittelbar auf den Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen richtet, in der Tat eine echte Antwort auf einen echten Ruf anderer.“¹³³ Ist diese Grundstruktur der Antwort-Verantwortungs-Haltung vorgegeben, so führt sie organisch zur transzendentalen Ausrichtung und wird in echter Weise Antwort auf den göttlichen Ruf und Auftrag.

Es gibt berufliche Beschäftigungen, die ihrer Beschaffenheit nach sowohl vermenschlichen wie ganz offenbar auch Grundbedürfnissen dienen, wie z. B. Landwirtschaft, Gartenbau, die heilenden Berufe. Andere Tätigkeiten sind dagegen nicht selten so organisiert, daß sie zwar materiellen Bedürfnissen dienen, aber den arbeitenden Menschen entwürdigen und entfremden, während der Stoff bearbeitet und irgendwie „veredelt“ wird. Wir brauchen nur an gewisse Formen der Fließbandarbeit oder des Akkordlohnes zu denken. In solchen Situationen sind moralische Ermahnungen zu einem guten Arbeitsethos und einer hohen Berufsauffassung nutzlos, wenn nicht vor allem das Mögliche getan wird, das System auf Humanisierung hin zu verändern.

¹³² Vgl. D. von Hildebrand, a.a.O. 19-22; A. Auer, a.a.O. 290-307.

¹³³ M. Oraison, a.a.O. 108.

6. Berufe, die Mut verlangen

Während im letzten alle ehrbaren Berufe vor Gott gleiche Würde haben, ragen doch einige durch ihre soziale Bedeutung und weithin auch durch die Schwere der Aufgabe hervor. Wir können sie Berufe nennen, die Mut verlangen; denn für sie braucht es viel Zivilcourage und schöpferisches Können, und sie fordern vielfach eine außerordentliche Standfestigkeit.

Diese Berufe wurden seltsamerweise von katholischen Moralisten lange Zeit in ihrer positiven Bedeutung kaum gesehen und nicht in der Sicht von Berufung, sondern vielmehr nur unter der Rubrik „nächste Gelegenheit zur Sünde“ erwähnt. Karl Rahner spricht von „Frommen“, die sich in einer pietistischen Mentalität vom politischen Einsatz fernhielten, in der Zuversicht, daß andere für sie „die schmutzige Arbeit“ tun würden¹³⁴. Durch eine solche Enge der Sicht gingen der Gesellschaft wertvolle Energien und Motive verloren.

Berufe, die hohe Anforderungen stellen und weithin entscheidend für das Wohl und den Fortschritt der gegenwärtigen und der zukünftigen Generationen sein können, sind unter anderem die Berufe der Politiker, Künstler und Journalisten; nicht zu vergessen sind die Pioniere der Humanmedizin, der Humanwissenschaften, die Genies, die konstruktive Alternativen zu den gegenwärtigen Wirtschaftssystemen und wirtschaftlichen Vorstellungen anbieten, die Dichter, die oft als erste die Hoffnungen und Ängste der Menschen und die Anzeichen einer neuen Ära entdecken, die Fachleute der städtischen Erneuerung, die den Bedürfnissen echten menschlichen Zusammenlebens dienen und wagen, neue Wege zu beschreiten, die Vertreter der Rechtswissenschaft, die in bezug auf Gesetz und Gerichtsbarkeit konkrete Wege weisen im Geiste des Herrenwortes: „Der Mensch ist nicht für den Sabbat da, sondern der Sabbat für den Menschen.“

Die Gesellschaft bedarf der Frauen und Männer, die weitsichtig sind in der Organisation und im wohlthätigen Gebrauch der Massenmedien, der Philosophen und Theologen, die in schöpferischer Freiheit einen Neuaufbruch wagen und Wege weisen für die Treue zu den Zeichen der Zeit, auch auf die Gefahr hin, wegen „Verunsicherung“ angeklagt zu werden. Und nicht zuletzt: Die Menschheit braucht Leute wie Mahatma Gandhi und Martin Luther King, die der Menschheit die ungeheuere Macht gewaltfreien, solidarischen Einsatzes für Gerechtigkeit und Frieden glaubwürdig vor Augen führen.

Wir brauchen nicht nur professionelle Leistung und Tüchtigkeit, sondern Frauen und Männer, die im Berufsleben das göttliche Mandat erfüllen und uns zeigen, was „Heiligkeit in der Welt“ ist. Sie bedürfen einer gründlichen geistlichen und beruflichen Ausbildung und ständiger Weiterbildung. Ernst Käsemann beschreibt zutreffend den Geist und Charakter, die aus Menschen Pioniere der Geschichte und Zeugen der Seligpreisungen machen: „Die da hun-

¹³⁴ K. Rahner, Schriften zur Theologie VII, 26 f.

gern und dürsten nach Gerechtigkeit. Das ist nichts anderes als die Kehrseite christlicher Freiheit in irdischer Realität und echter, täglich einzuübender Heiligung.“¹³⁵

V. Welterhaltung oder Umgestaltung der Welt?

1. Die Zukunftsausrichtung

Einer der Gründe für den ungeheuren Einfluß der marxistischen Ideologie auf mehrere Generationen war ihre radikale Zukunftsorientierung. Trotz des streng analytisch-wissenschaftlichen Gewandes ist sie eine Spielart der „Prophetie“; sie kann sich mit der Gegenwart nicht abfinden und verspricht einen Weg in die Zukunft. Daß der Marxismus seinen Siegeszug zunächst in ehemals christlichen Kulturen antreten konnte, läßt sich wenigstens teilweise daraus erklären, daß das Christentum in seinem innersten Wesen und in seiner breiteren Tradition zukunftsgerichtet war, dynamisch, von den göttlichen Verheißungen und den Zielangeboten charakterisiert. Aber eben dieses Erbe war von einer bürgerlichen Christenheit, insbesondere von einem legalistischen Moralismus verraten. Und doch handelt es sich um ein Erbe, das vom Schöpfer schon ins Herz des Menschen eingeschrieben ist. Die Tragik ist also, daß sich die Christenheit vom Marxismus ihre eigentlichste Dynamik wegstehlen ließ.

In einem Vortrag über den Dialog zwischen Christen und Marxisten bemerkte Congar: „Die Theologen rechtfertigen häufig die bestehenden Zustände: sie untermauern mit ihnen heilig erscheinenden Gründen die gegebene Situation.“¹³⁶ Der große protestantische Wissenschaftler und Philosoph C. F. von Weizsäcker kommt zu ähnlichen Schlüssen. „Das Bedürfnis der Sicherung in unseren alten Traditionen ist eine nostalgische Angstreaktion gegenüber der Wirklichkeit, die uns erwartet. In Wahrheit werden lösbar Probleme gerade durch die angstvolle Abwendung von ihnen unlösbar.“¹³⁷

Nach Joseph Gremillion war erst die von Johannes XXIII. eingeleitete Erneuerung „ein radikaler Abschied von den gesellschaftlichen Status-quo-Modellen, die die katholische Soziallehre durchdrang, seit Leo XIII. versuchte, die mittelalterlichen Zünfte wiederzubeleben, und Pius XI. und Pius XII. sich auf eine vorgefaßte korporative Ordnung festlegten. Dann begann Johannes XXIII. in den sechziger Jahren die Modernisierung“¹³⁸ und Vergesellschaftung

¹³⁵ E. Käsemann, Der Ruf nach Freiheit (Tübingen 1971) 192.

¹³⁶ Y. Congar, a.a.O. 90.

¹³⁷ C. F. von Weizsäcker, a.a.O. 135.

¹³⁸ Als 1959 Papst Johannes XXIII. mehrmals öffentlich anerkennend gesagt hatte: „Pater Häring hat die Moraltheologie modernisiert“, fehlte es nicht an Stimmen, die das im Sinne von „Modernismus“ verstehen wollten.

zu preisen; in den siebziger Jahren übernahm die Kirche eine dynamische Rolle in der Förderung eines tiefgehenden und schnellen Wandels. Paul VI. ging sogar so weit, daß er den Wert von ‚Utopien‘ bejahte und eine vorwärtsgerichtete Einbildungskraft in Richtung einer frischen Zukunft“ anrief¹³⁹.

Unterdessen bringt uns Alt-Erzbischof Lefebvre eine ehemals in der Kirche verbreitete Mentalität in Erinnerung, die biblisch im Symbol der rückwärts schauenden Frau Lots verkörpert ist. „Als Lots Frau zurückblickte, wurde sie zu einer Salzsäule“ (Gen 19, 36).

Wiederholt habe ich meine Überzeugung ausgesprochen, daß die Zukunftsorientierung ihre feste und notwendige Grundlage in einem dankbaren Gedächtnis hat, kraft dessen die Energien der Vergangenheit in die Zukunftsgestaltung eingebracht werden. Aber es bedarf auch eines kritischen Gedächtnisses, das aus der Fülle der vergangenen Verwirklichungen das Fruchtbare herauschält. Nur so kann das Gedächtnis „eine wichtige Rolle spielen in dem hermeneutischen Unternehmen des Menschen, Licht zu suchen für zukünftiges Handeln“¹⁴⁰.

Ein Bewahren des Lebendigen gibt es nur im Wachstum. Echte Dankbarkeit für die Vergangenheit zeigt sich im Fortschreiten auf die Zukunft, in der Verantwortung für die kommenden Generationen. Für den Christen ist all das im Lichte der Eschatologie zu sehen, die Gott uns verheißt hat, aber zu der er uns auch ruft. Die von der Kirche erhoffte und zu verkündende Zukunft ist aber auch „etwas Entstehendes und Ausstehendes. Darum muß die Hoffnung, die die Kirche für sich und die Welt einsetzt, wesentlich schöpferisch-kritisch sein, sie muß sich in einer schöpferisch-kritischen Eschatologie realisieren.“¹⁴¹

2. Fortschrittsideologie und christliche Nüchternheit

Wollen wir die Zukunft dieser unserer Welt und unsere Verantwortung für sie nüchtern abschätzen, so können wir das Vernichtungspotential der nuklearen Waffenarsenale, die Kriminalität und den internationalen Terrorismus, die ökologische Gefährdung unserer Biosphäre nicht übersehen. Die technisch und wissenschaftlich so weit fortgeschrittene Welt hat sich selbst eingemauert in hoffnungslose Fortschrittsmythologien und ist dabei unglücklicher und gefährlicher denn je. Das marxistische Zukunftsevangelium ist zu einem Nachahrer geworden; und das gleiche gilt für die westliche Abart des Materialismus und der Engführung einer sich als wertfrei proklamierenden Wissenschaft und Technologie. Es ist an der Zeit, daß sich die Christen vereinen im Zeugnis für jene fortschreitende Vermenschlichung der Welt, die nur möglich ist in der Zu-

¹³⁹ J. Gremillion, a.a.O. 2; Zitat aus Octogesima adveniens, 37.

¹⁴⁰ E. Schillebeeckx, a.a.O. 36.

¹⁴¹ J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, 86.

wendung zum Herrn der Geschichte, zu Gott, der uns Zukunft verheißt und uns zur Verantwortung ruft.

Wir sind an einem Punkt angekommen, an dem es heller Wahnsinn ist, nach Wirtschaftswachstum ohne Verbesserung menschlicher Lebensmöglichkeit zu fragen. Wie können wir die moralische Unterentwicklung, das enorme Zurückbleiben unseres sittlichen Denkens und Handelns hinter den Wachstumskurven unserer technologischen Leistungen überwinden?¹⁴²

Auch gewisse Strömungen in der Theologie, die einseitig einem irdischen Zukunftsoptimismus – inkarnationstheologisch verbrämt – zuneigen, müssen sich fragen, ob sie nicht vom säkularistischen Fortschrittsmythos angesteckt sind. Die reale Welt, in der wir leben und die weithin das Produkt menschlicher Unausgeglichenheit ist, soll nicht verteufelt, aber auch nicht divinisiert werden. Die von Gott uns zugesicherte absolute Hoffnung auf die Zukunft muß, wenn wir daran teilhaben wollen, uns wachsam und nüchtern finden inmitten der Spannungen und Kämpfe der Gegenwart. Die klare Zukunftsorientierung, die die Zielgebote sehr ernst nimmt, erfüllt sich am besten durch das geduldige Ausschreiten, das Suchen des jeweils nächsten Schrittes im Mühen, unsere Welt ein wenig weniger unmenschlich zu machen, sie Schritt für Schritt zu echterer Menschlichkeit zu führen.

3. Vorhut oder Nachhut und Nachzügler der Geschichte?

Nüchternheit darf nicht mit Trägheit oder mit Verzicht auf schöpferischen Mut verwechselt werden. Sind Christen dem Herrn der Geschichte treu und wach gegenüber den gegenwärtigen Möglichkeiten echten Fortschritts, so sind sie die Vorhut menschlicher Geschichte. Unser Verhältnis zu Welt und Geschichte soll sich auszeichnen durch eine schöpferisch tätige und in diesem Sinn „militante“ Hoffnung, die jedoch nicht einem „militanten Optimismus“¹⁴³ gleichzusetzen ist. Christliche Hoffnung ist Prophetie und wird zukunftsweisend in ihrem Tun, in der radikalen Entschlossenheit, unseren Mitmenschen nie und nirgends ihr Recht auf Liebe und Gerechtigkeit zu verweigern. So drücken wir die Hoffnung aus, daß Liebe die Welt verändern kann und muß. Diese Liebe betrifft aber nicht nur das Ich-du-Verhältnis, sondern wird sich als Mitverantwortung auf allen Lebensgebieten betätigen.

Die Hoffnung des Evangeliums hat „eine polemische und befreiende Beziehung zum faktischen und praktischen Leben des Menschen und zu den (sozialen) Verhältnissen, in denen dieses Leben geführt wird“¹⁴⁴. Christen aller Ränge, ganz besonders aber die Autoritätsträger in der Kirche, haben, wenn sie Christus treu sind, die stärksten Motive, der Versuchung und dem Hang zu

¹⁴² Vgl. G. u. P. Mische, a.a.O. 203; J. Moltmann, Mensch, 42 f.

¹⁴³ J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, 88.

¹⁴⁴ J. Moltmann, Theologie der Hoffnung (München 1964) 303.

einem geschichtsfremden „Eternalismus“ zu widerstehen, der immer wieder die ererbten Formulierungen und Strukturen unbesehen sakralisieren und „verewigen“ möchte. „Im biblischen Denken findet sich eine Koexistenz zwischen Ewigkeit und schöpferischer bahnbrechender Zeit. Zeit ist dort nicht bloße Wiederkehr von zeitlos Vorherbestimmtem, das eine zeitlose Sicht erlauben würde, um zu ergreifen, was ein für allemal existiert. Zeit ist vielmehr die geistige Verwirklichung des jeweils Neuen und Unvorhergesehenen.“¹⁴⁵ In Jesus Christus und seinen treuen Jüngern erscheint Gott der Welt als der Erlöser und Gestalter der Geschichte des Heils. Unsere Aufgabe ist es, durch unser Leben zu bezeugen, daß Gott Gott ist, nicht nur in sich selbst, sondern in uns.¹⁴⁶

Dem wissenschaftlich orientierten und auf Zukunft ausgerichteten Menschen von heute fällt der Glaube manchmal deshalb schwer, weil die Großkirchen durch ihre Formen des Herrschaftswissens und ihren zähen, unkritischen Bewahrungswillen den eher unbeweglichen Gesellschaftsformen zu gleichen scheinen. „Er kennt Gott nur als symbolischen Repräsentanten derjenigen Sozialsysteme, die den Menschen unmündig hielten, um ihn zu beherrschen.“¹⁴⁷ In einer Welt, die sich gerade wegen eines einseitigen Herrschaftswissens und eines mangelnden Heilswissens auf einen irrigen Fortschrittsmythos festgeschrieben hat und trotz der Feuerzeichen der Zeit zäh darin verharret, besteht die Aufgabe von Theologie und Amtskirche im Verein mit allen lebendigen Kräften heute vor allem darin, ihre Formen des Herrschaftswissens gründlich zu überprüfen, um nicht zu den Nachzügler der Geschichte, insofern sie Unheilsgeschichte ist, zu gehören.

H.-D. Wendland verweist uns auf einen tiefgreifenden Wandel in der evangelischen Theologie, wenn er mit guten theologischen Argumenten darauf besteht, daß es ohne den Mut, die Welt zu verändern, keine sinnvollen Versuche der Welterhaltung gibt. Unser Wissen, daß die echte Liebe die Welt verändert, erlaubt uns nicht, bloß individuelle Bekehrung zu predigen. Würden wir Christen uns im Sinne des Evangeliums wandeln und unseren Weltauftrag mutig erfüllen, dann würde der Ruf nach zerstörerischer Revolution bald ins Leere verhallen. „Man kann den Staat oder die Ehe nicht ‚erhalten‘, wenn man die vorgegebene politische und rechtliche Ordnung mit den Mandaten Gottes gleichsetzt und das historisch Gewordene als sakrosankt behandelt. Wir können vielmehr nicht erhalten, ohne zu verändern; wir können freilich nicht absolut verändern und uns selbst aus der Geschichte in den perfekten Weltzustand hineinerlösen.“ Nachdrücklich sagt in diesem Zusammenhang Wendland: „Um des Menschen willen lautet der sozialetische kategorische Imperativ: ständige Reformation der Institutionen.“¹⁴⁸ Die Kirche kann dies glaub-

¹⁴⁵ Cl. Tresmontant, Essai sur la pensée hébraïque (Paris 1953) 41.

¹⁴⁶ Y. Congar, a.a.O. 102.

¹⁴⁷ C. F. von Weizsäcker, a.a.O. 164.

¹⁴⁸ H.-D. Wendland, Die Welt verändern (s. Anm. 30) 33.

würdig sagen, wenn sie ihr eigenes Prinzip: „Die Kirche ist stets zu reformieren“, mutig und treu in die Tat umsetzt.

4. Raum schaffen für schöpferische Freiheit und Treue

Gottes Freiheit, die Welt zu lieben, offenbart sich in seiner Treue zu Welt und Geschichte. Trotz der Widerspenstigkeit der Welt bleibt er seinem Heilsplan treu, zu dem es gehört, daß er den Menschen freisetzt für freie und verantwortliche Teilnahme am Schöpfungs- und Erlösungswerk. Unsere Freiheit bleibt sich selbst nur treu in jener Treue zum einzelnen Mitmenschen und zur Gemeinschaft, die Gottes Treue widerspiegelt.

Die heutige Welt braucht nichts nötiger als diese Treue. Nochmals sei es betont, daß wir die schöpferischen Qualitäten nur zu voller Entfaltung bringen können, wenn sich unser Verwurzelte in lebendiger Überlieferung als Treue nicht allein zu den vergangenen Generationen, sondern auch zu den jetzt lebenden und nach uns kommenden Menschen ausspricht.

Im Blick auf die eucharistische Erinnerungsgemeinschaft spricht J. B. Metz immer wieder von Tradition, Erinnerung und Hoffnung. „Die Überwindung der zunehmenden Erinnerungslosigkeit und Herkunftslosigkeit unserer modernen Planungsgesellschaft ist sicherlich eine der entscheidenden gesellschaftskritischen Aufgaben, gerade auch der Kirche.“¹⁴⁹

Bringen wir den Lobpreis auf Gottes Taten in der Geschichte bei der Feier der Eucharistie und in unserem Leben in eine Synthese mit dem Mut, das Gedächtnis unserer Sünden reumütig aufzufrischen und unser Gedächtnis im Blick auf das Leiden und die Angst aller Menschen, auf ihr Hoffen und Sehnen auch im Blick auf eine für den Menschen zusehends heimatfeindliche Umwelt auszuweiten, dann können wir mit Metz wohl sagen: „Das eucharistische ‚Brot des Lebens‘ stiftet die, die sich von ihm nähren, die es zur Speise ihres Lebens machen, zu einer Art ‚anthropologischer Revolution‘ an: Sie wäre gewissermaßen der christliche Beitrag zur heute grassierenden Überlebenskrise, die nicht primär ein kosmologisches, sondern ein anthropologisches und politisches Problem ist.“¹⁵⁰

Eine kirchliche Gemeinschaft, die ganz und gar von der Treue und Weite des eucharistischen Gedächtnisses und der Wachsamkeit für das Kommen des Herrn in der Geschichte geprägt ist, schafft den Raum für schöpferische Treue und Freiheit, auch im Blick auf die ökologischen Nöte, wie gleich zu zeigen sein wird.

¹⁴⁹ J. B. Metz, Zur Theologie der Welt, 146.

¹⁵⁰ J. B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft der Christenheit (München – Mainz 1980) 60.

Fünftes Kapitel

Elemente einer Umweltethik

Kein Teil der Sozialethik offenbart deutlicher die Wechselbeziehung zwischen menschlicher Gesundheit und gesunden Lebensverhältnissen als dieses zentrale Kapitel über Umweltethik¹.

Umwelt, wie sie hier behandelt wird, ist eine Wirklichkeit, die ganz und gar auf Bezogenheit verweist. Es geht um die Umwelt des Menschen, für den Menschen, dem Menschen anvertraut und vom Menschen gestaltet oder mißgestaltet. So stellen sich entscheidende Fragen: Ist des Menschen Verhalten gegenüber seiner Umwelt gesund, rücksichtsvoll, verantwortlich? Erhält der Mensch seine Umwelt als Regenerationsraum des Lebendigen? Spiegelt die Umwelt ein gesundes wirtschaftliches und politisches System wider? Heute müssen wir uns bereits fragen: Sind unsere gegenwärtigen Wirtschaftssysteme und unsere gesellschaftlichen und politischen Organisationsformen fähig, die sich abzeichnende ökologische Krise, die eine Frage des Überlebens sein kann, zu meistern?

Ökologische Probleme sind ein besonderer Typ sozialer Probleme. Sie können Ausdruck tiefgreifender Störungen der gesellschaftlichen Lebensbedingungen, Vorgänge und Beziehungen sein. Carl Amery hat nicht ganz unrecht,

¹ C. R. Taylor, Das Selbstmordprogramm (Frankfurt a. M. 1970); H. Weinzierl, Das große Sterben. Umweltnotstand – Wege in eine heilere Welt (München 1971); B. Commoner, The Closing Circle (New York 1971); E. Weizsäcker, Humanökologie und Umweltschutz (Stuttgart 1972); B. Ward – R. Dubos, Only One Earth. The Care and Maintenance of a Small Planet (Penguin Books 1972); F. W. Dalman – W. Heiß, Umwelt – Ein Schlagwort oder rettende Einsicht? (Salzburg 1973); H. Liebmann, Ein Planet wird unbewohnbar. Ein Sündenregister der Menschheit von der Antike bis zur Gegenwart (München 1973); H. Siebert, Das produzierte Chaos. Ökonomie und Umwelt (Stuttgart 1973); R. Dumont, L'utopie ou la mort? (Paris 1973); G. Altner, Schöpfung am Abgrund (Neukirchen-Vluyn 1974); H. Gruhl, Ein Planet wird ausgeplündert. Schreckensbilanz unserer Politik (Frankfurt a. M. 1975); H. D. Engelhardt (Hrsg.), Umweltstrategie (Gütersloh 1975); C. Amery, Natur als Politik. Die ökologische Chance des Menschen (Reinbek 1976); E. P. Schumacher, Die Rückkehr zum menschlichen Maß. Alternativen für Wirtschaft und Technik „Small is Beautiful“ (Reinbek 1978); G. Remmert, Umwelt und Gesellschaft, in: Stimmen der Zeit 196 (1978) 85-94; C. Eisenbart, Humanökologie und Frieden (Stuttgart 1979); E. Pies (Hrsg.), Überleben wir die Zukunft? Umweltkrise – Materielle und ethische Aspekte (Stuttgart – Berlin 1979); H. Weber, Wirtschaftsethische Aspekte des Ökologismus-Problems, in: Zeitschr. für evangel. Ethik 23 (1979) 48-66; J. Hübner, Christenheit und Umweltverantwortung, in: Ökumenische Rundschau 28 (1979) 125-138; U. Kleinert, Ökologie und Theologie (Buchbericht), in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 68 (1979) 46-58; E. Eppler, Wege aus der Gefahr (Reinbek 1981).

wenn er fordert: „Wir brauchen eine Leitwissenschaft, welche den Menschen und die menschliche Gesellschaft fest und nachweisbar in das tatsächliche Netz planetarischer Beziehungen einbaut . . . Nur eine solche Wissenschaft wäre imstande, das Grundübel unseres Selbstverständnisses von heute zu beheben: den Mangel an Kriterien für eine Emanzipation der belebten und der unbelebten Materie. Verfügen wir nicht über solche Kriterien – und zwar bald –, wird in Zukunft auch jeder Humanismus unmöglich sein.“²

Was im vorausgehenden Kapitel über Weltverantwortung und das In-der-Welt-Sein gesagt wurde, wird durch die gegenwärtige ökologische Situation verdeutlicht. Die Umwelt als menschliche Umwelt verlangt eine ganzheitliche Schau und einen umsorgenden Umgang mit Welt und Dingen³.

Unsere Erde mit dem sie umgebenden Raum macht Leben, einschließlich menschlichen Lebens, möglich. Darum nennen wir sie im Blick auf alle Lebensvorgänge und Leben ermöglichenden Vorgänge und in ihren Beziehungen zum Sonnensystem unsere Biosphäre, unseren Lebensraum⁴. Der Motor der Evolution alles Lebens ist die unablässige Wechselwirkung zwischen Art und Umwelt. Was den Menschen betrifft, ist dies eine Wechselwirkung zwischen Natur und Kultur. „Die menschliche Umwelt ist der Mutterboden von Gegebenheiten, die der Evolution entstammen und durch das Kulturschaffen des Menschen gestaltet sind.“⁵ Es wird immer deutlicher, daß das Niveau menschlicher Kultur kennzeichnend davon abhängt, wie die menschliche Gesellschaft die Gesamtheit der Beziehungen zur Umwelt gestaltet, insofern dadurch die Qualität der Umwelt und indirekt die Qualität menschlichen Lebens bedingt sind. Der entscheidende Gesichtspunkt ist demnach das dynamische Verhältnis zwischen Mensch und Umwelt.

Das Ziel einer Umweltethik und einer Strategie der Umweltvorsorge ist demnach, „die Prinzipien zu formulieren, gemäß denen auf verschiedene Weise die vielfältigen Beziehungen zwischen dem Menschen und seiner Umwelt geregelt werden können“⁶. Zu diesem Zweck hat der Mensch sorgsam zu erforschen, wie das Ökosystem seinen Lebensbedingungen zugute kommt. Dann gilt es, auf die bestmögliche Weise die Umwelt den entscheidenden Bedürfnissen des Menschen anzupassen. Echte Kulturpflege bedeutet auch gesunde Gestaltung der Umwelt⁷. Dabei handelt es sich jedoch stets um ein delikates dynamisches Gleichgewicht mit immer neuen Spannungen.

Die Umweltethik sieht die ökologischen Probleme im Spektrum der Physik, der Biologie und der Humanwissenschaften. Ihr Beitrag wird ethisch bedeut-

² C. Amery, a.a.O. 36 f.

³ Vgl. G. Liedke, Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie (Stuttgart – Berlin 1979) 101.

⁴ G. von Wahlert, Der Mensch als Bestandteil der Evolution, in: H. Aichelin – G. Liedke (Hrsg.), Naturwissenschaft und Theologie (Neukirchen-Vluyn 1974) 239.

⁵ L. K. Caldwell, Environment a Challenge for Modern Society (Garden City 1970) X.

⁶ Ebd. 66.

⁷ Vgl. ebd. 89.

sam aus der Ganzheitsschau der menschlichen Bestimmung und der menschlichen Nöte. Die Begegnung mit den verschiedenen Wissenschaften ist diesbezüglich sehr vielschichtig. Charles Birch macht dazu eine des Nachdenkens werthe Bemerkung: „Der kritische Kontext für die Beziehung zwischen Wissenschaft und Religion ist nicht die Fabrik, sondern die von der ökologischen Krise gezeichnete Welt. Doch die vorherrschende wissenschaftlich-technische Weltanschauung ist keineswegs ein ökologisches Modell. Es ist naturfeindlich.“⁸

Das auf uns zukommende Umweltbewußtsein und die Umweltkrise zeigen uns die „kosmische“ Dimension von Sünde und Erlösung in einem neuen Licht. Theologie wußte immer schon, daß Untreue gegenüber Gott, der uns durch Christus und sein Wirken in Schöpfung und Geschichte zur Verantwortung ruft, nicht nur den individuellen Menschen betrifft. Heute können wir jedoch lebendiger verstehen, daß Sünde eine „kosmische Tragödie ist. Die Umweltkrise und Wirtschaftskrise sind ein Teil dieser Tragödie.“⁹ Und wir können nicht mehr übersehen, daß unsere Antwort auf Gottes Geschenk und Ruf und unsere Verantwortung für den Menschen sich auch in einem ökologischen Bewußtsein ausdrücken müssen: Die Natur, die der Muttergrund alles Lebens ist, stellt an uns ethische Ansprüche, und zwar um der menschlichen Solidarität willen. Ein lebenswahrer Glaube an Schöpfung und Erlösung in seinen wesentlichen kosmischen Dimensionen sieht in rücksichtsloser Ausbeutung der nicht-menschlichen Natur eine Sünde gegen die Weltverantwortung¹⁰.

Es ist eine unleugbare Tatsache, daß der unweise *homo faber*, dem Weisheit und Voraussicht des *homo sapiens* abgehen, ein Schrittmacher für Wüsten und ein Zerstörer der biologischen Stabilität ist.

I. Die Geschichte und die neue Situation

1. Die Lehren der Geschichte

Durch viele Jahrtausende lebte die Menschheit in getrennten, sich gegenseitig unbekanntem Geschichtsräumen. Was in einem dieser Räume geschah, betraf zunächst nur den Lebensraum einer abgegrenzten Kultur. Heute ist uns der Vergleich möglich. Margaret Mead und Walter Fairervis haben die großen Kulturen der Vergangenheit unter der Rücksicht der Umweltfreundlichkeit er-

⁸ Ch. Birch, Nature, God and Humanity in Ecological Perspective, in: Christianity and Crisis 39 (1979) 261.

⁹ Ebd. 265.

¹⁰ G. Altner, Zwischen Natur und Menschengeschichte. Perspektiven für eine Schöpfungstheologie (München 1975) 91; ders., Leidenschaft für das Ganze. Zwischen Weltflucht und Machtbarkeitswahn (Stuttgart – Berlin 1980).

forscht¹¹. Die umweltfreundliche altägyptische Kultur überlebte die aggressive, ausbeuterische Kultur der Sumerer bei weitem. Wie die Chinesen, so zeigten die alten Ägypter eine weltanschaulich unterbaute Ehrfurcht und Rücksicht gegenüber der Natur. Das römische Imperium, „ein wahrhaft ausbeuterisches Reich, das seinen eigenen Verfall durch einen äußersten Materialismus herbeiführte“, glich mehr den Sumerern als den Ägyptern und Chinesen¹². Heute noch leidet der Mittelmeerraum unter den Folgen der Abholzungen durch die Römer. Plato kritisierte schon vor dem Kommen der Römer die verheerenden Kahlschläge in Attika¹³. Viele Hirtenvölker zerstörten ihre Lebensgrundlage durch Überweidung des Landes.

„Die Wüste ist die vorherrschende Landschaft unseres Sonnensystems.“¹⁴ Es gibt Wüstengebiete auf unserem Planeten, die zum Teil das Werk des Menschen sind, der durch seine Unverantwortlichkeit ehemals fruchtbare Landschaften in Wüsten verwandelt hat. Während jedoch in der Vergangenheit die Folgen örtlich begrenzt blieben oder wenigstens nicht in ihren breiteren Zusammenhängen bekannt waren, ereignet sich heute das Voranschreiten von enormen Wüstenstrichen durch menschliches Versagen in einem Ausmaß, daß unser globales Ökosystem bedroht ist.

2. Der Mensch als Manipulator und Verlierer

Der wissenschaftlich-technische Mensch von heute ist in einzigartiger Weise fähig, die Natur zu manipulieren. An sich ist nichts dagegen zu sagen, wenn der Mensch die Dinge in den Griff bekommt und sie umgestaltet. Doch während der moderne Mensch ungeheure Kapitalien anhäuft, stets größere Industrieanlagen und Verkehrsnetze anlegt, versagt er in der Verwaltung des viel bedeutsameren „Kapitals“, das ihm in der Natur anvertraut ist. „Dieser große Teil wird gegenwärtig mit beunruhigender Geschwindigkeit aufgezehrt“, sagt der Wissenschaftler E. F. Schumacher. Er verweist dabei vor allem auf die „fossilen Energieträger“. „Fossile Rohstoffe werden vom Menschen nicht erzeugt. Wenn sie verbraucht sind, sind sie für immer dahin.“¹⁵

Der Verlierer ist der Mensch selbst. Denn die unvernünftige Ausbeutung und Verschmutzung der Umwelt geht nicht nur Hand in Hand mit der Ausbeutung des Menschen, sondern gefährdet auch seine Existenzbedingungen. Die jetzt schon sichtbar werdenden gesundheitlichen Schädigungen verweisen

¹¹ M. Mead – W. Fairservis, Kulturelle Verhaltensweisen und die Umwelt des Menschen, in: H. D. Engelhardt (Hrsg.), Umweltstrategie, 15-32; vgl. A. Toynbee, Menschheit und Mutter Erde. Die Geschichte der großen Zivilisationen (Düsseldorf 1979).

¹² M. Mead, a.a.O. 24 f. 30 f.

¹³ Th. S. Derr, Ecology and Human Needs (Philadelphia 1975) 31.

¹⁴ R. Gore, The Desert. An Age Old Challenge Grows, in: National Geographic 156 (Nov. 1979) 585-639.

¹⁵ E. F. Schumacher, a.a.O. 14.

uns auf das Überschreiten der Toleranzschwelle und damit auf die letztthinnige Gefährdung der menschlichen Subsistenz. Geht die Wirtschaftsentwicklung so weiter wie in den letzten Jahrzehnten, so verbaut sie auf katastrophale Weise den Weg in eine gesunde Zukunft.

3. Das Ausmaß des Risikos

Man mag sich wundern, warum Begriffe wie Umweltvorsorge, Umweltvergiftung, Ökologie so plötzlich in den Vordergrund getreten sind. Es genügt jedoch, auf den einzigartigen Anstieg in der industriellen Produktion hinzuweisen. Seit Ende des Zweiten Weltkriegs hat sich der Verbrauch von fossilem Brennstoff mehr als vervierfacht und wird sich, wenn sich nicht ein grundlegend verändertes Verhalten durchsetzt, in der nächsten Zeit weiterhin vervielfachen. Da sich aber die fossilen Energiestoffe in nicht allzuferner Zukunft sehr verknappen werden, schlägt man vor, jährlich Milliarden von Tonnen durch Kernenergie zu ersetzen. Kein Wunder, daß angesichts der sich drohend abzeichnenden Folgen vergangener Irrtümer, „sich ein wachsendes Bewußtsein der wahrscheinlichen Folgen gegenwärtiger, die Umwelt betreffender Entscheidungen durchsetzt“¹⁶. Da die Menschheit in eine sichtlich unteilbare Geschichte einmündet, in der das Wechselverhältnis zwischen Natur und Mensch globale Dimensionen annimmt, können wir unmöglich ähnliche Fehlrechnungen zulassen, wie wir sie in der vergangenen Geschichte bei einzelnen Stämmen oder Reichen beobachten.

Man hat versucht, den jetzt schon angerichteten Umweltschaden in Billionen von Dollars zu berechnen. Aber abgesehen davon, daß die Schäden jenseits bloß materieller Schätzung liegen, stehen wir vor der bangen Frage, ob nicht der Moment kommen wird, in dem der unweise *homo faber* durch rücksichtslose Ausbeutung der Bodenschätze, durch zunehmende Luftvergiftung und Wasserverpestung oder durch die angehäuften Kernwaffen schließlich das menschliche Leben auf der Erde nicht nur sehr schwer, sondern überhaupt unmöglich machen wird. Unvernünftiges Verhalten gegenüber unserer Umwelt kann am Ende „durch die gewöhnlichen Geschäfte“ zu ähnlichen Folgen führen wie ein dramatischer Holocaust durch Kernwaffen¹⁷.

Wollen wir das Ausmaß der Gefahr realistisch abschätzen, so müssen wir das Gesamt der Gefahrenquellen ins Auge fassen von der Verschwendung unersetzlicher Ressourcen über Luft- und Wasserverschmutzung bis zur Beeinträchtigung der menschlichen Erbmasse. Ein weltweiter Gebrauch von Chemikalien zur Insektenbekämpfung, wie z. B. des DDT, die Millionen von Tonnen von Blei, Quecksilber, Cadmium und anderer nicht weniger giftiger Stoffe, die jährlich in die Luft geblasen werden, haben jetzt schon eine erschreckende Zunahme von Krebs und ein Anschwellen genetischer Schäden bewirkt.

¹⁶ L. K. Caldwell, a.a.O. 21. ¹⁷ Ebd. 81.

Die Toleranzgrenze bezüglich radioaktiver Substanzen durch Industrie und Waffenerprobung ist in Teilen der Welt bereits überschritten. Asbest wird in zunehmendem Maße hergestellt und verwendet, obwohl man weiß, daß dieser Stoff nächst dem Zigarettenrauchen eine der Hauptursachen des Krebses ist. „Vom Health Research Council geförderte Untersuchungen zeigten, daß starke Raucher 92mal häufiger Lungenkrebs bekommen als Männer, die weder rauchen noch mit Asbest in Kontakt kommen.“¹⁸

Abgesehen von all den schon erfahrbar werdenden Schäden, ist die Industrie schon daran, sich vorzubereiten auf die Auswertung der nunmehr möglich gewordenen Zerteilung und Rekombination von DNS, ein Vorgehen, das möglicherweise unsere Atmosphäre mit unangreifbaren neuen Krankheitsträgern vergiften mag. Gegen vorsichtig durchgeführte genetische Manipulation, insofern sie der Gen-Therapie dient, ist grundsätzlich nichts einzuwenden. Doch wir dürfen „nicht vergessen, daß stoffliche Ursachen den genetischen Schaden hervorgerufen haben, z. B. Genmutation hervorrufende Stoffe, Krebserzeuger, Radioaktivität. Unsere Probleme sind nicht in unseren Genen als solchen zu suchen; sie entscheiden sich vielmehr daran, ob wir eine Gesellschaft neu schaffen, in der die Gene der Einzelnen vor unnötigem Schaden bewahrt bleiben. Die kritische Aufgabe besteht also darin, daß auf die Fähigkeit, den genetischen Schaden auszumachen, als erster Schritt das Suchen nach den Ursachen und darauf die Entfernung dieser Ursachen aus unserer Ökosphäre folgen.“¹⁹

Wir können ferner Konrad Lorenz zustimmen, der eine der tödlichen Sünden des zivilisierten Menschen darin sieht, daß er nicht nur seine Umwelt, sondern auch den Menschen selbst zerstört, indem er in ihm den Sinn für Schönheit und die Ehrfurcht vor der Schöpfung zugrunde richtet²⁰. Eine Menschheit, die aus Verhaftung in selbstische Zwecke die Lebenswelt nicht nur für sich, sondern auch für die nächsten Generationen vergiftet, hat das Beste ihrer selbst, die Verantwortungsfähigkeit, schon zerstört.

4. Kenntnis als Ruf zur Entschlossenheit

Neue Erkenntnisse fordern neue Entschlüsse. Es fehlt jedoch noch weithin die Bereitschaft, das ganze Ausmaß der ökologischen Krise in ihren Teilen und als Ganzes zu dem Zweck zu erforschen, um entsprechend zu handeln. Diesbezüglich ordnet sich die ökologische Krise einer tiefer liegenden Lethargie ein. Dafür diene nur ein Beispiel: In den USA sterben jährlich etwa 50 000 Menschen an den Folgen von Autozusammenstößen, in Westdeutschland etwa 15 000.

¹⁸ C. R. Taylor, a.a.O. 144.

¹⁹ J. King, Prospects and Hazards of New Genetic Technologies, in: Christianity and Crisis (Okt. 1979) 247-252, Zitat S. 251.

²⁰ K. Lorenz, Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit (München 1974) 107.

In den anderen hochindustrialisierten Staaten ist es nicht viel anders. Doch alle diese Länder fahren fort, die Autoindustrie als eine Schlüsselindustrie zu fördern und sich dabei Konkurrenz zu machen. Jährlich gehen Millionen von Hektar fruchtbaren Landes der Landwirtschaft zugunsten von neuen Autobahnen verloren. Zudem verschlingen die Autos nicht nur Unmengen fossilen Brennstoffes, sondern sind eine erstrangige Quelle der Luftverpestung. Das gilt vor allem für den Privatwagen in der städtischen Umwelt.

Weithin ist man überhaupt noch nicht willens, den vorrangigen Gebrauch des Privatautos als Verkehrsmittel in Frage zu stellen. Die einzigen, die bislang darüber entscheiden, sind die Hersteller und Käufer. „Würden Privatautos aus der Innenstadt verbannt, würde das Tempo der öffentlichen Verkehrsmittel so sehr erhöht werden, daß sich alle an einem Zeitgewinn von etwa siebzig Prozent bei der Durchquerung der Innenstadt erfreuen könnten.“²¹ Dies ist sicher ein drastisches Beispiel dafür, daß verfügbare Einsichten nicht jenen moralischen Schock hervorrufen, der zu einem weitreichenden Wandel vonnöten ist. Die Ursache liegt im Egoismus der Einzelnen und der Gruppen und im trägen Hängen an Gewohnheiten, das vielen eine sachliche Einschätzung der Situation verwehrt, wenn ohnehin Mut und Bereitschaft für einen Wandel fehlen.

Die gegenwärtigen Diskussionen drehen sich vor allem um die einmal zu Ende gehenden fossilen Energiestoffe. Würden sie alle Nationen in einem ähnlichen Ausmaß verbrauchen wie die USA und die anderen großen Industriationen, so würden sie in einer oder spätestens in zwei Generationen zur Neige gehen. Carl Friedrich von Weizsäcker vermerkt zwar, daß theoretisch alle Energiequellen zusammengenommen für jede beliebige Erdbevölkerung und für jeden sinnvollen Gebrauch genügen, aber er betont, daß die Grenzen an der Zugänglichkeit dieser Energiequellen liegen, nicht nur wegen zu hoher Kosten, sondern auch wegen zu hoher Risiken²². Es ist leicht vorauszusehen, daß bei dem gegenwärtigen Tempo die fossilen Rohstoffe, soweit sie sinnvoll zugänglich sind, aufgebraucht sind, bevor neue Technologien und andere wirklich zugängliche Energiequellen erschlossen sind. Die Folgen für den sozialen und internationalen Frieden sind kaum auszudenken.

Bedenkt man dies sorgfältig, dann liegt es auf der Hand, wie dringlich ein gründliches Studium dieser Fragen und rascheste Unterrichtung der Öffentlichkeit sind, so daß aufgrund hinreichender Kenntnis und einer öffentlichen Bereitschaft die notwendigen Schritte für einen tiefgreifenden Wandel unternommen werden können. Bloße Alarmrufe allein – zumal wenn sie nicht solid begründet sind – reichen nicht aus.

Folgende Fragen sind vor allem zu erforschen: die Variablen der Toleranz-

²¹ J. V. Taylor, Enough is Enough (London 1976) 24.

²² C. F. von Weizsäcker, Deutlichkeit. Beiträge zu politischen und religiösen Gegenwartsfragen (München – Wien 1978) 54.

grenzen unseres Ökosystems, seine Regenerationsfähigkeit, die Verhaltensweisen und deren sozialpsychologische Hintergründe, die Hauptursachen der gegenwärtigen Misere sind.

Das ökologische Problem hat tiefsitzende Wurzeln in einer Reihe von komplexen gesellschaftlichen Faktoren. Nach sorgfältiger Erforschung und Bewertung aller dieser Gegebenheiten und Zusammenhänge, der Risiken und Chancen gilt es, alles daranzusetzen, die Bereitschaft aller durch überzeugende Begründungen wachzurufen und so den Weg zu bereiten für politische Initiativen, die schrittweise, sanft, aber auch mit Festigkeit die notwendigen Maßnahmen durchsetzen können. Dabei bedarf es einer langfristigen Planung, aber auch eines realistischen Katalogs von Sofortmaßnahmen²³. „Die Aufgabe besteht letztlich darin, zu erkennen, welche Maßnahmen der Umweltvorsorge unerlässlich sind, um jenen menschlichen Bedürfnissen zu dienen, die als solche nachzuweisen und nicht einfach zu behaupten sind.“²⁴

II. Herausforderung von Theologie und Ethik

Das ungeheure Ausmaß der ökologischen Problematik erlaubt es der Moraltheologie nicht, sich auf Kasuistik unmittelbarer Aufgaben und Pflichten zu beschränken. Da die drastische Situation vor allem von Ländern mit einer vorwiegend christlichen Geschichte verursacht ist, müssen Christen, und insbesondere Theologen, nicht nur bereit sein, ihr Gewissen in bezug auf Fehlverhalten und verhängnisvolle Unterlassungen zu erforschen, sondern auch den tiefer liegenden Verhaltensmodellen und Ideologien nachgehen, die den Symptomen zugrunde liegen. Nur so kommen wir zu einer in die Tiefe reichenden Bekehrung und gesellschaftlichen Eneuerung²⁵.

²³ Vgl. C. F. von Weizsäcker, Die Rettung der Lebenswelt und der Erwartungshorizont der Zukunft, in: Universitas 34 (1979) 897-904.

²⁴ L. K. Caldwell, a.a.O. 134.

²⁵ Zu diesem Abschnitt vgl. J. Sittler, The Ecology of Faith (Philadelphia 1970); A. Portmann, Naturschutz wird Menschenschutz (Zürich 1971); United Nations Conference on the Human Environment (Genf 1972); C. Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums (Hamburg 1972); M. Schoemann, Wachstumstod und Eschatologie. Die Herausforderung der christlichen Theologie durch die Umweltkrise (Stuttgart 1973); F. Cramer, Fortschritt durch Verzicht. Ist das biologische Wesen Mensch seiner Zukunft gewachsen? (München 1975); O. Jensen, Unter dem Zwang des Wachstums. Ökologie und Religion (München 1977); O. H. Steck, Welt und Umwelt (Biblische Konfrontation) (Stuttgart 1978); J. Renker, Umweltfeindliche Moral? Zur Weltverantwortung der Christen, in: Theologie der Gegenwart 22 (1979) 11-18; Herder-Korrespondenz 33 (1979) 91-94: Theologie und Naturwissenschaft. Zu einer Tagung der Evangelischen Akademie Arnoldheim; K. A. Wohlfahrt, Die Umweltkrise als Bewertungsproblem, in: Stimmen der Zeit 197 (1979) 173-182; K. M. Meyer-Abich (Hrsg.), Frieden mit der Natur (Freiburg i. Br. 1979); G. Liedke, Im Bauch des Fisches. Ökologische Theologie (Stuttgart - Berlin

1. Das grundsätzliche Verhältnis zu Natur und Schöpfung

Wie schon vermerkt, ist Ökologie eine Wissenschaft, die es mit Beziehungen zu tun hat. Unter allen Wechselwirkungen im menschlichen Ökosystem ist das bewußte und unbewußte Verhalten des Menschen entscheidend. Und hinter dem Verhalten stehen Grundeinstellungen. Wie sollten diese in der Sicht der Theologie beschaffen sein?

Nicht nur Außenseiter und Feinde des Christentums, sondern auch ernst zu nehmende Christen meinen, daß in dieser Hinsicht einiges an der jüdisch-christlichen Tradition besserungsbedürftig ist. Als Ausgangspunkt kann die fast allgemein angenommene Überzeugung gelten, daß eben diese Tradition durch die Entmythologisierung einer divinisierten Natur die entscheidenden geistigen Voraussetzungen für den Aufschwung von Wissenschaft und Technologie in der westlichen Welt geschaffen hat. Aber nicht wenige glauben, daß sich in dieser Tradition und wohl schon in der Bibel selbst Elemente finden, die auf lange Sicht zu mangelnder Achtung und zu Ausbeutung der Natur geführt haben²⁶. Typisch für diese Auffassung ist ein Ausdruck von Paul Ehrlich: „Unser Dilemma liegt in unglücklichen Auswüchsen des jüdisch-christlichen Erbes, die zu einer verblendeten Wissenschaft und Technologie und zu einer wuchernden, vom wirtschaftlichen Primat beherrschten Kultur geführt haben.“²⁷

Dagegen sehen Margaret Mead und John Passmore die Ursachen nicht in der biblischen und typisch jüdisch-christlichen Tradition, sondern im besonderen Charakter von Völkern und Kulturen und einem Einfluß der westlichen Welt, der nicht auf der Linie der Bibel und bester jüdisch-christlicher Tradition liegt²⁸. Passmore verweist insbesondere auf den Einfluß von Aristoteles. Und wenn es um die Meinung geht, die Welt sei von vornherein zugeschnitten auf den Menschen als Gebraucher und Verbraucher, so kann er auf Texte aus Stoikern, z. B. aus Cicero, verweisen. „Spricht man demnach von ‚christlicher Anmaßung‘, die auf der Voraussetzung gründet, die Dinge seien einfach für den Menschen gemacht, dann kann das nur zutreffend behauptet werden unter der Einschränkung, daß es sich nicht um eine hebräisch-christliche, sondern eine griechisch-christliche ‚Anmaßung‘ handelt.“²⁹

1979); Zukunft der Schöpfung und Zukunft der Menschheit. Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu Fragen der Umwelt und der Energieversorgung, in: Herder-Korrespondenz 34 (1980) 560-566; Ch. West, Gott - Mensch - Schöpfung. Einige kritische Anmerkungen zu einer Ethik der Beziehungen (Relationsethik), in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 25 (1981) 180-196.

²⁶ Th. S. Derr, a.a.O. und G. Liedke, Im Bauch des Fisches, setzen sich ausführlich mit Autoren auseinander, die die Christenheit und sogar die Bibel für die Umweltkrise verantwortlich machen wollen; vgl. auch U. Krolzik, Umweltkrise - Folge des Christentums? (Stuttgart - Berlin 1980).

²⁷ P. Ehrlich, How to be a Survivor (Ballantine Books 1971) 129.

²⁸ M. Mead, a.a.O. 17 ff.

²⁹ J. Passmore, Man's Responsibility for Nature (New York 1974) 17.

Untypisch für das christliche, aber typisch für ein weitverbreitetes westliches Denken sind Äußerungen von Descartes und Bacon. Descartes unterscheidet scharf zwischen dem Menschen, der für ihn das denkende Ding ist, und der Natur, die ihm ein bloß mechanisches Ding, „eine ausgedehnte Substanz“ oder eine Art Maschine für den Gebrauch ist. Das Ziel der Wissenschaft ist für ihn, „uns zu Meistern und Besitzern der Natur zu machen“³⁰. Er denkt nicht so unvermittelt „fromm“ wie einige Stoiker des Altertums, die die Natur ausdrücklich als für den menschlichen Gebrauch geplant sahen, aber er ist überzeugt, „daß es nichts Geschaffenes gibt, aus dem wir nicht einen Nutzen ziehen könnten“³¹.

So bedeutsam im Alten Testament das Grundthema der Befreiung ist, so kann doch nicht übersehen werden, daß der Herr der Geschichte, der sein Volk befreit und lehrt, alles in diesem Lichte zu sehen, mit gleicher Eindringlichkeit als der Offenbarer seiner Herrlichkeit, Liebe und Schönheit in der gesamten Schöpfung verstanden wird. Gottes Segen für alles Geschaffene hat neben der Befreiungsgeschichte und in ihr einen Eigenwert. Das rettende Tun und das segnende Wort Gottes ergänzen und beleuchten sich gegenseitig, und Israel preist ihn für beides³². E. F. Schumacher sieht die Einstellung des modernen Menschen zur Natur in offenkundigem Widerspruch zur Sicht der Bibel. „Der moderne Mensch erfährt sich selbst nicht als Teil der Natur, sondern als eine von außen kommende Kraft, die dazu bestimmt ist, die Natur zu beherrschen. Er spricht sogar von einem Kampf gegen die Natur und vergißt dabei, daß er auf der Seite der Verlierer wäre, wenn er den Kampf gewänne.“³³

Im Lichte der Bibel erscheint das Verhältnis des Menschen zur Natur als das eines Mitschöpfers, der nur so weit wahrhaft schöpferisch tätig sein kann, als er Gott, den Schöpfer aller Dinge, anbetet. Und dazu gehört ganz offenbar auch, daß er ihn im Umgang mit den geschaffenen Dingen ehrt. Der Mensch, der Gottes Werke dankesagend bewundert, wird eben dadurch befähigt, die Dinge für sich und für andere sinnvoll zu gebrauchen, gerade weil er selbst als dankbarer Anbeter sehr viel mehr ist als ein bloßer Produzent und Verbraucher. Wer von der biblischen Frömmigkeit durchdrungen ist, weiß auf eine tiefinnerliche Weise, daß der Mensch, für den die Schöpfung zum bloßen Objekt der Ausbeutung wird, sich selbst entwürdigt und sich gegen den Schöpfer und sein Werk versündigt³⁴.

³⁰ R. Descartes, Discours de la méthode, Sixième partie, Œuvres (Paris 1864) I, 55-56.

³¹ Ders., Les principes de la philosophie, Troisième partie, Œuvres II, 92, vgl. 76.

³² Vgl. Cl. Westermann, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche (München 1968); ders., Schöpfung (Stuttgart – Berlin 1971); ders., Ertrag der Forschung: Genesis 1-11 (Darmstadt 1972); G. Liedke, a.a.O. 85 ff.

³³ E. F. Schumacher, a.a.O. 12. Im gleichen Sinn spricht sich aus C. F. von Weizsäcker, Der Garten des Menschlichen (München – Wien 1978) 94.

³⁴ F. Blanke, Unsere Verantwortung gegenüber der Schöpfung, in: Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. Festschrift für E. Brunner (Zürich 1959) 194.

2. Göttlicher Herrschaftsauftrag und Herrschaftswissen

Die ökologische Krise, die der homo faber verursacht hat, zwingt die Theologie, sorgfältig nachzudenken über den von Gott erteilten Auftrag an den Menschen, die Erde zu beherrschen. „Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und vermehrt euch, bevölkert die Erde, unterwerft sie euch“ (Gen 1, 28). Das herrscherliche Gestalten ist im Lichte des unmittelbar vorausgehenden Wortes zu sehen. „Gott schuf den Menschen als sein Abbild“ (Gen 1, 27). Der Mensch nimmt eine bevorzugte Stellung in der Schöpfung ein. Er kann jedoch seine eigene Würde und vornehme Bestimmung nur in anbetender Haltung vor Gott bewahren. Sein Umgang mit den geschaffenen Dingen soll auf den liebenden, Schönheit und Herrlichkeit offenbarenden Gott verweisen. Gott vertraut, gemäß dem älteren Schöpfungsbericht, dem Menschen „den Garten Eden“ an, „damit er ihn bebaue und hüte“ (Gen 2, 15). Der Auftrag schließt in seiner knappen Formulierung jeden Gedanken an Raubbau aus. Ein solcher widerspricht ebenso dem Segen wie dem Auftrag.

Gerhard Liedke sieht im Noach-Bund (Gen 9, 1-17) den Schlüssel für das Verständnis der Aussagen der ersten zwei Genesiskapitel über das Herrschen. „Gott ist hier nicht als prima causa erfaßt, sondern als das Gegenüber der Schöpfung, das schafft, leidet, vernichtet und dann doch bewahrt.“³⁵ Während der erste Bund, der Bund mit Adam, auf eine friedvolle Existenz im friedvollen Garten für Anbeter Gottes verweist, ist der Bund und Segen für Noach eine Ordnung für eine gefallene Welt, die nicht nur von Konflikten zwischen den Menschen, sondern auch vom Konflikt zwischen Mensch und Tierwelt gekennzeichnet ist. In einer solchen Welt soll das Recht des Menschen gegenüber dem Tier vorwalten, aber doch nur, wenn der Mensch nach dem Vorbild Noachs sich um das Überleben der Tierwelt sorgt. So ist im Noach-Bund auch ein steter Ruf zur Bekehrung, zu Frieden und Maßhalten in Konflikten mitgegeben.

Hugo von St-Victor vertritt eine der Bibel treue Tradition, wenn er betont, daß der Herrschaftsauftrag über die Erde dem Menschen nur zusteht, soweit er als Abbild Gottes handelt und die Dinge der Erde so behandelt, wie man unverdiente Gaben Gottes behandeln soll. Als einer der ersten Schriftsteller spricht er (in seinem Buch „Didaskalion“ um 1120) von den neuen technischen Möglichkeiten im Zusammenhang mit der gnädigen Wiedereinsetzung des Menschen in seine Herrschaftsstellung über die Erde. Nur eine fortschreitende Kenntnis der Liebe Gottes wird dieses Segens Gottes für Mensch und Welt ansichtig³⁶.

Ganz anders sieht Francis Bacon dieses Verhältnis. Im Jahre 1597 verkündete er: „Kenntnis ist Macht.“³⁷ Passmore beschreibt Bacon als Pelagianer. Für

³⁵ G. Liedke, a.a.O. 114. ³⁶ Ebd. 66.

³⁷ F. Bacon, Religious Meditations, in: Works of Francis Bacon (hrsg. von Spedding) VII, 253.

Bacon sei die Herrschaft über die Erde nicht ein Geschenk Gottes, sondern Leistung des Menschen, der durch sein Wissen die ursprüngliche Herrschaft über die Erde zurückerobert. „Was Sünde vertan hatte, das soll die Wissenschaft wieder weithin herstellen . . . Dies ist sicher keine rechtgläubige christliche Lehre.“³⁸ Bacon schreibt: „Die Herrschaft des Menschen über die Dinge hängt ganz von den Künsten und der Wissenschaft ab.“³⁹ Hier stehen wir an einem Scheideweg zu einem einseitigen Herrschaftswissen, das sehr viel zu tun hat mit der ökologischen Entordnung. Wie schon öfters betont, ist nicht Herrschaftswissen als solches schlecht, sondern nur jenes, das sich in seiner ganzen Struktur dem Heilswissen entfremdet. „Die Herrschaft des Menschen über die Natur muß andauern, aber mit mehr Geschick und mit größerer Weisheit als in der Vergangenheit.“⁴⁰

E. F. Schumacher, der besonders hellsichtig ist gegenüber den Gefahren einer Fixierung auf Herrschaftswissen und Ausbeutung, schreibt über die wahre Sinnbedeutung von Wissenschaft und Technik: „An all dem ist etwas Wahres. Diese unbestreitbaren Erkenntnisse verpflichten uns jedoch nicht zu einer Technologie der Riesenhaftigkeit, zu Überschallgeschwindigkeit, Gewaltanwendung und Zerstörung menschlicher Arbeitsfreude.“ Als Wirtschaftswissenschaftler hat er den Mut, auf die rettende Verbindung von Herrschafts- und Heilswissen hinzuweisen: „Es mag kühn erscheinen, diese Seligpreisungen mit Dingen der Technologie und der Wirtschaft zu verbinden. Aber ist es nicht möglich, daß wir gerade deswegen in Schwierigkeiten sind, weil wir diese Verbindung so lange nicht hergestellt haben?“⁴¹ Heilswissen gibt die so notwendige Ganzheitsschau, macht den Menschen frei von Versklavung an die Arbeit, so daß er Zeit zur Betrachtung und zum Gotteslob findet und von dort her lernt, sein Können und Wissen dem wahren Wohl der Mitmenschen dienstbar zu machen⁴².

3. Resakralisierung?

In der vom Menschen hervorgerufenen ökologischen Entordnung, die sogar zu einer planetarischen Katastrophe führen kann, sehen manche zu Recht eine Profanierung der Schöpfung. Doch wir können nicht jenen folgen, die ihren Glauben auf die Unschuld der Natur aufbauen wollen und das Heilmittel „in einer neuen Mystifizierung der natürlichen Welt suchen, in einem Grundplan, der Heiligkeit in die unberührte Welt hineinliest“⁴³.

³⁸ J. Passmore, a.a.O. 19.

³⁹ F. Bacon, *Novum Organum*, Aphorism 129, in: *Works IV*, 114.

⁴⁰ Th. S. Derr, a.a.O. 77.

⁴¹ E. F. Schumacher, a.a.O. 137-142.

⁴² Vgl. G. Altner, *Zwischen Natur und Menschengeschichte*, 170.

⁴³ Th. S. Derr, a.a.O. 44.

Es gibt für uns kein Zurück zu primitivem Animismus mit alten oder neuen Tabus, kein Zurück zu einer Divinisierung einer unberührbaren Natur. Wollen wir ein zivilisiertes Leben führen und zu Beginn des nächsten Millenniums sechs bis sieben Milliarden Menschen ernähren, so können wir unmöglich auf jede Manipulation der Natur verzichten. Wir verzichten nicht auf die von uns von Gott aufgetragene Beherrschung der Erde im Dienste der wahren Bedürfnisse der Menschen. „Christliche Theologie ist nicht festgelegt auf blinden Gernorsam gegen die Natur oder auf den Begriff, daß die Natur selbst alles auf beste besorgt. Der Mensch hat das Recht und die Vollmacht, die Natur zu modifizieren. Aber rücksichtsloses Eindringen in die Natur verbindet Anmaßung mit einem auf Zerstörung ausgehenden Handeln.“⁴⁴

Mit Teilhard de Chardin können wir voll Entzücken sagen: „Alles ist heilig“, aber auch mit ihm die Berufung des Menschen zu einer geplanten Entwicklung annehmen. Alles ist uns heilig als Geschenk Gottes, als Verweis auf die Schöpfertätigkeit Gottes und als ein Ruf zu verantwortlichem und schöpferischem Mitarbeiten. Und dieses mitschöpferische Handeln wird Mensch und Natur zugute kommen, wenn wir unser Denken und Planen, unser bewahrendes und veränderndes Tun daran überprüfen, ob wir es Gott als Dank und Anbetung darbringen können. Der Gläubige, der die Natur im Lichte der Schöpferherrlichkeit Gottes, im Zwielficht der Sünde und in der Erwartung der vollen Erlösung sieht, kann im Vertrauen auf den Erlöser und dessen Geist treu seinen Auftrag in einer noch nicht abgeschlossenen Schöpfung übernehmen.

4. Prozeßtheologie und Ökologie

In einer überraschenden Allianz mit der sakramentalen Theologie der orthodoxen Kirche zeigt die Prozeßtheologie (process theology) eine ausgeprägte Sorge um eine Theologie und Ethik der Umweltvorsorge⁴⁵. Sie sieht die Natur als Schöpfung voll von vorantreibenden Energien und offenen Möglichkeiten. Diese theologische Richtung ist der Gegenpol des Deismus. Sie kann sich keinen Gott vorstellen, der sozusagen von ferne zuschaut, wie die Schöpfung ähnlich einer Maschine abläuft. Im Gegenteil, sie sieht Gott in all seiner Transzendenz der Schöpfung ganz nahe. Er ist mit all seiner Schöpferliebe und Macht zuinnigst an dem fortwährenden Prozeß der Schöpfung und Geschichte beteiligt. Das besagt offenbar sehr viel für den Menschen, insofern er als Gottes

⁴⁴ R. Shinn, *Ethics and the Family of Man*, in: M. Hamilton (Hrsg.), *The Little Planet* (London – New York 1970) 138.

⁴⁵ Es ist hier nicht meine Absicht, eine Wertung der Prozeßtheologie zu wagen, die sich vor allem auf die Philosophie von N. Whitehead stützt. Obwohl ich kein Anhänger der Prozeßtheologie bin, meine ich doch, daß sie wegen ihrer Verwandtschaft mit einer dynamischen Ethik der Ökologie ernste Beachtung verdient. Vgl. G. Liedke, a.a.O. 103 ff.; *Evangelische Kommentare* 12 (1979) 438-439: „Demütige Wissenschaft“; Th. S. Derr, a.a.O. 27-38-42.

Bild und Gleichnis durch eine verantwortliche schöpferische Tätigkeit auf den Schöpfer verweisen soll.

So ehren wir Gott und dienen seinem Plan für die Schöpfung nicht durch passives Zuschauen noch durch Beschränkung unserer Freiheit im Sinne von Tabus, sondern durch solidarische Teilnahme am Schöpferwerk. Doch rücksichtsloses Ausbeuten der Natur widerspricht dieser Berufung ebenso wie träge Nichtbeteiligung. Von dieser Sicht aus können und sollen auch die Naturwissenschaften einen Beitrag leisten, der auf eine dynamische schöpferische Antwort gegenüber Gott hinweist. „Die Naturwissenschaft steht nicht mehr als Beschauer vor der Natur, sondern erkennt sich selbst als Teil dieses Wechselspiels zwischen Mensch und Natur.“⁴⁶ Heisenberg, der das sagte, hatte durchaus den Mut, dieses dynamische Verhältnis im Blick auf den Schöpfergott durchzudenken.

5. Eine dynamische sakramentale Sichtweise

Die beste Tradition der Orthodoxen und auch unsere eigene können durchaus anleiten zu einer Denkart und Umweltethik, die sowohl ehrfürchtig wie schöpferisch antwortend sind. Eine echt christliche sakramentale Sicht verbietet uns jede Art von Sakralisierung der Natur, die den Zugang zu schöpferischer Freiheit versperrt und so schließlich doch wieder in einer Engführung gegenüber der Natur endet, bei der nicht viel mehr herauskommt als der Nutznießer. Theologisch sprechen wir besser von „Schöpfung“, vom „geschaffenen All“ als von Natur, um uns leichter daran zu erinnern, daß Gott will, daß alles auf ihn hin transparent ist.

Eine christologisch-sakramentale Sicht von Schöpfung und Geschichte ist dynamisch. Alles erscheint im Lichte des Wortes, in dem Gott die Welt geschaffen hat und das Fleisch von Welt und Geschichte angenommen hat. Der Glaube an den Erlöser der Welt verweist uns auch auf die erschütternde Tatsache, daß die geschaffene Welt in die Sünde mit hineingezogen ist; die ökologische Krise ist ein greifbares Symbol dieser vom Glauben erhellten Tatsache. Doch eben dieser Glaube erlaubt uns keinen tatenlosen Pessimismus. Es gibt den Weg zu einer heileren Welt. Die ganze Schöpfung schreit nach einer Teilnahme an der seligen Freiheit der Kinder Gottes (vgl. Röm 8, 21). Und wenn gleich die volle Befreiung erst am Ende steht, so steht sie doch schon als Hoffnung ins Herz der Schöpfung geschrieben und läßt die Glaubenden nicht untätig.

Die der sakramentalen Schau eigene Ehrfurchthaltung und Empfangsbereitschaft ermöglicht und verlangt aber auch eine verantwortliche Teilnahme. So muß eine falsche Sakralisierung den Platz räumen zugunsten der Unter-

⁴⁶ W. Heisenberg, Das Naturbild der heutigen Physik, in: Bayerische Akademie der Schönen Künste (Hrsg.), Die Künste im technischen Zeitalter (1956) 45 ff.

scheidungs-fähigkeit schöpferischer Freiheit und Treue. Es ist bezeichnend und erfreulich, daß führende protestantische Theologen, die sich leidenschaftlich für das Anliegen einer Umweltethik einsetzen, sich hierbei der Tradition der Orthodoxen anschließen und die Fruchtbarkeit des sakramentalen Symbolismus und der sakramentalen Feier für eine Umwelttheologie betonen⁴⁷. Th. S. Derr spricht von der Feier des Ursprungs und Ziels unseres Lebens, „wenn wir Brot, Wein und Wasser verwenden als Symbole der göttlichen Gegenwart in der Welt, Elemente der Umwelt, die der Herr selbst bestimmt hat. Das sakramentale Leben des Christen, in welchem sein ganzes Leben in der Welt zusammenrifft, ist ein lebendiges Zeugnis für die Liebe Gottes zum Menschen und zu dessen Umwelt.“⁴⁸ Die sakramentalen Symbole, die auf die erhabensten Geheimnisse des Heils hinweisen, erlauben uns nicht, die Erde geringzuschätzen, aus der diese Symbole genommen sind. Und ein Leben, das mit der sakramentalen Feier zusammenstimmt, kann Gott nicht durch den Mißbrauch der Gaben Gottes oder durch die Verwüstung der Umwelt lästern.

Lassen wir uns durch die alttestamentliche Frömmigkeit und die christliche Liturgie anleiten, Gottes Macht, Schönheit und Weisheit in seiner Schöpfung zu lobpreisen, dann sehen wir in der Welt, die uns umgibt, stets mehr als bloße Mittel der Produktion und des Verbrauchs und hören aus dieser Welt heraus ein lautes Veto gegen Mißbrauch und Entfremdung durch selbstischen Gebrauch; und wir erfahren auch etwas Entscheidendes über den Platz von Wissenschaft und Technologie. Das vom sakramentalen Leben geformte Gottesvolk wird weder Nutzwert noch Herrschaftswissen geringschätzen, sondern vielmehr lernen, all dem in der Sicht des Heiles, der Solidarität und gegenseitigen Liebe die Ordnung zu geben. Nur auf diese lebenswahre Weise werden die irdischen Dinge und die Erde als unser gemeinsames Heim in die Anbetung Gottes eingebracht. Und so wird unsere Umweltverantwortung zu einem wesentlichen Bestandteil des Lobpreises Gottes, unseres Schöpfers und Erlösers.

6. Umweltvorsorge und die letztthinnige Hoffnung

Der biblische und sakramentale Symbolismus verweist uns nicht nur auf Vergangenheit und Gegenwart, sondern ebenso auch auf die Zukunft. Die göttlichen Verheißungen des Endheils sprechen sich in einer Bildsprache aus, die uns auf eine versöhnte Umwelt verweisen. Aber wie könnten wir diese Bilder als Zeichen der göttlichen Verheißung und unserer Hoffnung feiern, wollten wir gleichzeitig die Schönheit und Harmonie der menschlichen Umwelt zerstören und unserer Nachwelt ein zerrüttetes und ausgeplündertes Lebensmilieu hinterlassen! So kommen wir zu dem Schluß: Das Verkünden und Feiern unserer Hoffnung und der Hoffnung der geschaffenen Welt müssen ihre stän-

⁴⁷ Vgl. G. Liedke, a.a.O. 107 153 177.

⁴⁸ Th. S. Derr, a.a.O. 158.

dige Entsprechung finden in einem verantwortlichen Verhalten zu unserer Umwelt. Die von uns mitgestaltete Umwelt selbst soll Zeugnis unserer Hoffnung sein.

Gottes Verheißungen und Segen für Mensch und Natur (vgl. Jes 11, 1-9; Röm 8, 19-22) verkünden zugleich die Herrscherlichkeit Christi in allem und über das All (Kol 1, 15-21) und seine erlösende und heilende Gegenwart für die Welt so, daß es den Glaubenden und Hoffenden einfachhin unmöglich ist, gleichgültig zu sein gegenüber der Frage des Gleichgewichtes der Umwelt, soweit dies für unsere menschliche Mitwelt und Nachwelt eine Lebensfrage ist. Der sakramentale und zugleich ökologische Symbolismus der göttlichen Verheißungen läßt im Gläubigen den Gedanken an eine „wertfreie“, neutrale Natur nicht aufkommen. Nicht durch sich allein, sondern auch durch unser verantwortliches ökologisches Verhalten spricht die Natur von Gottes Vatersorge für eine gesunde Lebenswelt⁴⁹.

Eine heute allen Menschen zugängliche Welterfahrung zeigt uns, daß unverantwortlicher Umgang mit der Umwelt namenlose Leiden für unsere Nächsten verursacht hat, so daß jetzt schon von der Bedrohung kommender Generationen zu sprechen ist. In biblischer Sprache können wir sagen, daß die Schöpfung selbst gegen jeden Mißbrauch protestiert, der ihrem Ursprung und Ziel widerspricht. Es ist, als ob Gott selbst durch die besorgniserregenden ökologischen Einsichten uns zu einer erneuten Mitwirkung mit der Natur in „einer planetarischen Solidarität“ rufe⁵⁰.

Christliche Hoffnung und ökologische Wirklichkeit stehen nicht in ungebrochener Harmonie. Biblische und sakramentale Symbole sagen uns, daß weder Mensch noch Natur jenen Frieden hervorbringen können, den uns Gott als unverdientes Geschenk verheißt. Doch Verheißung und Hoffnung sind nicht losgelöst vom Hier und Heute. Hoffnungsfroher und lebenswahrer Glaube geben der Menschheit Auftrag und Mut, der Sünde des Mißbrauchs der Umwelt Halt zu gebieten und „die Symbole der Hoffnung schon zu gegenwärtiger, wenn auch vorläufiger Wirkung zu bringen“⁵¹.

Ein solidarischer Einsatz zugunsten eines gesunden menschlichen Ökosystems ist ein Zeichen, daß unsere Hoffnung und unsere Anstrengungen bleibende Gestalt annehmen, gewissermaßen als eine Anlage für die Mitwelt und Nachwelt. Nur so ist das Zeugnis für unsere Endzeithoffnung glaubwürdig. Aus dieser Perspektive ergibt sich eine planende Umweltvorsorge. „Planungen auf lange Sicht sind unerlässlich. Um einer Katastrophe vorzubeugen, die Spätfolge jetzigen Handelns ist, muß unsere Sicht bezüglich sinnvoller Sorge für unsere Erde mit lebendiger Einbildung in die Zukunft schauen.“⁵²

⁴⁹ Ebd. 23 f.; G. Liedke, a.a.O. 155-162.

⁵⁰ Th. S. Derr, a.a.O. 175.

⁵¹ H. Westmüller, in: H. D. Engelhardt (Hrsg.), Umweltstrategie, 321.

⁵² Th. S. Derr, a.a.O. 89 f.

7. Entscheidung für einen nüchternen Anthropozentrismus

Ein spezifisch christlicher Anthropozentrismus unterscheidet sich radikal von allem, was sich der Unglaube ausdenken könnte. Vor uns steht Christus, der Punkt Omega aller Schöpfung und Geschichte. „Alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen“ (Kol 1, 16). Er, der die Sündenlast dieser Welt trägt, ist der wahre Anbeter des Vaters. Sagen wir, daß das Auftreten des Menschen in der langen Kette der Evolution ihr Höhepunkt ist, so meinen wir damit schon die Vorankündigung des Kommens des vollendeten Menschen Jesus Christus; und so kann unser eigentliches und erstes Interesse nicht dem technischen Menschen als solchem gelten, sondern dem Menschen als Anbeter Gottes, und zwar so, daß er auch in der Gestaltung und im Gebrauch der Erde Gott die Ehre gibt. Gerade darin soll er ja auch Bild und Gleichnis des liebenden Gottes, des Vaters aller, sein.

In der Herzmitte des Schöpfungs- und Erlösungsplanes steht die Menschheitsfamilie, die durch gegenseitige Liebe und mitverantwortlichen Umgang mit den Gaben Gottes ihren Schöpfer ehrt. Wer an die hohe Berufung des Menschen, ein Spiegelbild der treuen Liebe Gottes zu sein und immer mehr zu werden, ehrlich glaubt, wird auch Gottes Vatersorge für die Welt und sein Kommen „um des menschlichen Heiles willen“ durch Umweltvorsorge widerspiegeln. „So ist die biblische Sicht des Verhältnisses des Menschen zur Natur letztlich anthropozentrisch, jedoch frei von einem falschen Vertrauen in die Folgen der menschlichen Herrschaft . . . Schon von der Genesis an ist der Mensch, in seiner Einheit zwischen dem Biologischen und Geistigen gesehen, unzertrennlich mit der Natur verbunden und nicht denkbar ohne seine einzigartige Herrschaft über die Natur.“⁵³

Bei aller Ehrfurcht vor dem Ganzen und jedem Teil der von Gott geschaffenen Welt können wir doch nicht übersehen, daß es Rangstufen des Seienden gibt. Und wir können diese Rangordnung letztlich nur im Blick auf den Menschen als Gottes Bild und Gleichnis sinnvoll begreifen und in unseren Lebensplan einbauen. In einer entordneten Welt kommt es dabei immer wieder zu Spannungen und Gegensätzen, die nur aus der Kraft des höchsten Wertes, der Liebe, gelöst werden können, die sich in Mitmenschlichkeit den anderen zuwendet⁵⁴.

Ein nüchterner, geläuterter Anthropozentrismus setzt die Sicht des Ganzen, den Gewinn der Mitte voraus. Was zunächst und voll nur auf der Ebene der Menschheitsfamilie gilt, kann analog auf das Gesamt der Schöpfung ausgedehnt werden: „Wir alle sind Glieder untereinander.“ „Alles Geschaffene vom Proton bis zum Menschen ist lebendigen Quellen vergleichbar; sie sprudeln Dasein“⁵⁵, und zwar in einem wunderbaren Miteinander und Füreinander. In bezug auf alles Untermenschliche kommt jedoch das Bewußtsein der Zusam-

⁵³ Ebd. 17 f. ⁵⁴ E. F. Schumacher, a.a.O. 87. ⁵⁵ Ch. Birch, a.a.O. 264.

mengehörigkeit erst zu seiner Fülle und Ordnungsgestalt im Blick auf mitmenschliche Solidarität. Von hier aus umgreift dann freilich die Bundesmoral auch alles, was dem Menschen anvertraut ist.

So gesehen, sind unsere Umweltverantwortung und Umweltvorsorge ein zentraler Akt der Gerechtigkeit und Liebe zu unseren Mitmenschen im Angesichte des einen Gottes und Vaters. „Eine Erde, die so gestaltet wird, daß sie ökologisch erträglich ist, hat für die Menschheit einen höheren Wert als eine, die ökologisch unerträglich ist. Darum ist eine ökologisch erträgliche Erde ein unabdingbares Erfordernis der austeilenden Gerechtigkeit.“⁵⁶

Ein nüchterner Anthropozentrismus besagt, daß der Mensch als Mitschöpfer unter dem allmächtigen Schöpfergott ein Recht hat, die Vorgänge der Natur so zu manipulieren, daß nach seinem Urteil dieser Eingriff insgesamt für die gegenwärtige Generation hilfreich ist, ohne der künftigen Generation zu schaden. Sobald er jedoch wahrnimmt, daß seine manipulativen Eingriffe für Menschen mehr schädigend als nützlich sind, ist er im Gewissen gehalten, sein Tun zu ändern. Ist der bereits angerichtete Schaden ganz oder teilweise behebbar, ist der Mensch aus Gerechtigkeit und Liebe gegenüber seinen Mitmenschen verpflichtet, Wissenschaft und Technik in Dienst zu nehmen, soweit sie helfen, die Schäden rückgängig zu machen und Leiden zu vermindern.

Die ökologische Krise, die sich immer deutlicher abzeichnet, ist prophetisch auszudeuten als Ruf zur Bekehrung zu einem gesünderen Verhältnis zur gottgegebenen Natur, aber immer im Blick auf ein erlösteres Verhältnis zum Mitmenschen.

8. Ein neues Verständnis von Eigentum und Armut im Lichte der Ökologie

Neue gesellschaftliche Verflechtungen im Gefolge der modernen Wissenschaften und der Technik haben das Ungenügen und die Übel eines individualistischen Mißverständnisses des Eigentumsbegriffs deutlich gemacht. Es gilt nicht nur, neue und vielfältigere Formen der Eigentumsordnung zu finden, noch dringender sind ein neues Denken und eine neue Einstellung. Die ökologische Krise macht dies deutlich.

In seiner Botschaft an die erste Weltkonferenz über Umweltvorsorge schrieb Papst Paul VI.: „Die Umwelt ist res omnium, die Erbausstattung für die ganze Menschheit.“⁵⁷ Demzufolge ist es eine strikte Gerechtigkeitspflicht für die Einzelnen und jegliche Gemeinschaft, nach Kräften zusammenzuwirken, um dieses gemeinsame Erbe intakt zu halten. Eine gesunde Umwelt ist das Grundkapital, das keine soziale Klasse, kein Land und keine Generation verwirtschaften darf. Dies hören wir nun auch aus dem Wort des Psalmisten heraus: „Dem Herrn gehört die Erde und alles, was sie erfüllt“ (Ps 24, 1).

⁵⁶ Ebd. 266.

⁵⁷ Text in: J. Gremillion, *The Gospel of Peace and Justice* (Maryknoll 1976) 109.

Die Grundwerte der Gleichheit und Freiheit werden ausgehöhlt, wenn sie nicht auch im Blick auf solidarische Umweltvorsorge verstanden werden, und zwar im Blick auf alle Teile der Menschheit und alle Generationen. Soziale und gesetzliche Gerechtigkeit verbieten allen und jedem, Ehren und Macht anzustreben durch Mittel, die den unersetzlichen Ressourcen der Erde Gewalt antun oder die Umwelt vergiften. Belastungen des Ökosystems, z. B. durch Luft- oder Wasserverunreinigung, sollten nur so weit geduldet werden, als sie zur Erfüllung echter menschlicher Bedürfnisse unvermeidlich sind.

Kein Privatmann und kein Wirtschaftsunternehmen sollten sich eine Handlungsweise erlauben, die nur statthaft wäre, wenn die Biosphäre ihr Sonder Eigentum wäre. Dem Charakter der Biosphäre als Erbanteil der ganzen Menschheit wird nur eine Verbindung von persönlicher Initiative, lokaler, nationaler und internationaler Maßnahmen zu ihrem Schutz bzw. zu ihrer Aufbesserung gerecht. Bestünde ein weltweites Bewußtsein von der Bedeutsamkeit der Umwelt für Gesundheit und Erbe und von der Bestimmung der unersetzlichen Bodenschätze für alle Menschen und dementsprechend eine ernste Bereitschaft, diese Probleme auf der Basis des Subsidiaritätsprinzips zu lösen, würde es allen klar, daß „die nationale Produktion von Waffen zur Massenvernichtung absolut sinnlos ist“⁵⁸. Ein solches Weltbewußtsein würde den bedeutsamen Beitrag zur Entfernung der schrecklichsten Bedrohung menschlichen Überlebens ausmachen; denn das Wettrüsten ist ständiger Raubbau, verursacht entscheidende Verschlechterungen der Biosphäre und kann zu einer unheilbaren Katastrophe führen.

9. Von der Wegwerfkultur zum Maßhalten

E. Fritz Schumacher, der einen entscheidenden Beitrag zur Lösung der ökologischen Krise in einer Kultur des Maßhaltens, der Einfachheit und Arbeitsfreude sieht und die schöpferische Loslösung von Habsucht, Verschwendung, Machtgier und sinnlosen Statussymbolen fordert, setzt sich leidenschaftlich mit Keynes' Theorie vom „ständigen Wirtschaftswachstum“ auseinander. Das Problem weist über die begrenzte Verfügbarkeit von Rohstoffen und die nicht minder begrenzte Fähigkeit der Umwelt, mit Belastungen fertig zu werden, hinaus auf die höheren kulturellen Voraussetzungen. Keynes schrieb, „daß die Zeit für eine ‚Rückkehr zu einigen der gesichertsten und fundamentalsten Grundsätze der Religion und herkömmlichen Wertvorstellungen – daß Geiz ein Laster, Wucher ein Vergehen und die Liebe zu Geld abscheulich ist‘“, noch nicht gekommen sei. Er schrieb weiter, wirtschaftlicher Fortschritt sei „nur dann erreichbar, wenn wir uns die menschlichen Antriebe der Selbstsucht zunutze machen, denen zu widerstehen Religion und überlieferte Weisheit uns allgemein raten.“ Es ist in der Tat nicht übersehbar, daß die großen Wirt-

⁵⁸ G. u. P. Mische, *Toward a Human World Order* (New York 1977) 256.

schaftsunternehmen und viele politische Stimmen auf allen Kanälen der Massenmedien ihren Imperativ verbreiten: „Du sollst nach immer mehr begehren!“ Schumachers Kritik ist, vom allgemein geistigen Standpunkt her gesehen, wahrhaft vernichtend: „Wenn menschliche Laster wie Habsucht und Neid systematisch gefördert werden, ist das unvermeidliche Ergebnis nichts anderes als der Zusammenbruch menschlicher Einsicht . . . Wenn ganze Gesellschaften von diesen Lastern befallen werden, können sie zu erstaunlichen Ergebnissen gelangen, aber sie werden zunehmend unfähiger, die grundlegendsten Aufgaben des täglichen Daseins zu lösen.“⁵⁹ Der ruinöse Zustand der Umwelt ist nur das Barometer für die Schlechtwetterlage menschlicher Beziehungen, menschlicher Unkultur.

Bekehrung zur befreienden Wahrheit und Schönheit verlangt eine schöpferische Loslösung und Rückkehr zu Einfachheit und Maßhalten. Dies muß jedoch anders motiviert werden als die strenge Selbstbeschränkung, die sich die Puritaner in der persönlichen Lebensführung auferlegten, um zu jenem Wirtschaftserfolg zu kommen, den sie als Zeichen der ewigen Auserwählung suchten. Der Kapitalismus, der nach Max Weber von der puritanischen Heilsauffassung und Ethik starke Antriebe erfuhr, hat das Gute an puritanischer Strenge verleugnet. Das Heilmittel kann jedoch nicht eine Rückkehr zu vergifteten Wurzeln sein. Was wir brauchen, ist jene Einfachheit, die ihre tiefsten Kräfte aus sozialer Mitverantwortung, aus den Seligpreisungen und aus der Freude an wahren Leben schöpft.

Jene Protestgruppen der Anti-Kultur-Bewegung, die sich ähnlich wie einst die Sekte von Qumran vom Hauptstrom der Gesellschaft schlechthin absondern, helfen uns wenig weiter. Wir bedürfen gesellschaftlicher Eliten, die in leidenschaftlicher Solidarität mit der Menschheit und in schöpferischer Freiheit für die wahre Wertskala einen überzeugenden Einfluß ausüben können. Es geht nach C. F. von Weizsäcker um nichts Geringeres als um „eine neue Bewußtseinsstufe der Menschheit, die auf gefährdenden Überfluß zu verzichten lernt“, also um eine „asketische Weltkultur“⁶⁰. Im gleichen Sinn spricht J. B. Metz von einer dringlichen „anthropologischen Revolution“. Dabei geht es ja „nicht um eine Befreiung von unserer Armut und von unserem Elend, sondern von unserem Reichtum und dem allemal überfließenden Wohlstand; es geht nicht um eine Befreiung von unseren Mängeln, sondern von unserem Konsum, in dem wir am Ende uns selbst konsumieren . . . Diese anthropologische Revolution will gerade die nichtherrscherlichen Tugenden an die Macht bringen

⁵⁹ E. F. Schumacher, a.a.O. 27 f.; vgl. W. Harich, *Kommunismus ohne Wachstum?* (Reinbek 1975); I. Illich, *Selbstbegrenzung. Eine politische Ethik der Technik* (Reinbek 1975); E. Wenke-H. Zilleßen (Hrsg.), *Neuer Lebensstil. Verzicht oder verändern? Auf der Suche nach Alternativen für eine menschliche Gesellschaft* (Opladen 1978).

⁶⁰ Vgl. C. F. von Weizsäcker, *Deutlichkeit*, 58 69 74 80 ff.; G. Altner, *Die Wirtschaft naturalisieren. Ökologie und Wirtschaft*, in: *Evangelische Kommentare* 13 (1980) 424-445.

und in diesem Zusammenhang übrigens auch unsere Gesellschaft von der reinen Männerkultur befreien.“⁶¹

Die Konzentrierung auf Weltbeherrschung ist verhängnisvoll, wenn der Mensch nicht sich selbst in Zucht nehmen und seine Begierde, die Umwelt und die Mitmenschen auszubeuten, in Zucht nehmen kann. „Man mag über eine unmittelbar bevorstehende ernste, ja vielleicht sogar unwiderrufliche Bedrohung unserer Ökosphäre geteilter Auffassung sein, aber es kann kein Zweifel bestehen, daß die Zügelung unserer Verschwendung und Umweltverschmutzung ein Bestandteil modernen Industrielbens werden muß.“⁶² Doch der Ruf nach Selbstbescheidung und maßhaltendem Gebrauch der Güter der Erde wird ungehört verhallen, wenn es nicht gelingt, einen Gutteil der Menschheit für hohe Ideale und einen soliden Grundplan zu gewinnen. Und dazu bedarf es großer Führer und gesellschaftlicher Gruppen, die überzeugende Alternativen durch Wort und Beispiel sichtbar machen⁶³.

III. Ökologisches Gewissen und seine Hindernisse

Die gut dokumentierten Einsichten in das vielschichtige ökologische Problem sollten einen heilsamen Schock auslösen als ersten Schritt zu einer neuen Bewußtseinshaltung und Gewissensbildung. Doch die Ursachen der Verschwendung und der rücksichtslosen Ausbeutung und Zerstörung unseres Ökosystems sind tief verwurzelt in der westlichen Denkart, in unserem Wirtschaftssystem, in den politischen Traditionen und Strukturen und nicht zuletzt in unseren Gewohnheiten. Der Mut, einer anspruchsvollen Wahrheit in die Augen zu schauen, kann vorbereitet werden durch eine existentielle Analyse der Wissensformen und durch einen Aufbruch einer konstruktiven Kritik des vorherrschenden Herrschaftswissens⁶⁴. Wollen wir mit Aussicht darangehen, uns selbst und das Umweltbewußtsein und Umweltverhalten unserer Gesellschaft zu verändern, so müssen wir uns der Haupthindernisse bewußt sein⁶⁵.

⁶¹ J. B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion* (München 1980) 61, vgl. 54 ff.

⁶² A. J. Dych, *On Human Care* (Nashville 1978) 46.

⁶³ H. Hoefnagels, *Die neue Solidarität* (München 1979) 192.

⁶⁴ Einen bedeutsamen Beitrag über existentielles Kennen hat von den exakten Wissenschaften her K. Polanyi geleistet. Vgl. K. Polanyi, *The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen* (Frankfurt a. M. 1978).

⁶⁵ Vgl. zu diesem Abschnitt: D. L. Meadows – D. Meadows (Hrsg.), *Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit* (Stuttgart 1972); D. Meadows, *Wachstum bis zur Katastrophe* (Stuttgart 1974); D. L. Meadows – D. Meadows, *Das globale Gleichgewicht. Modellstudien zur Wachstumskrise* (Reinbek 1976); G. Myrdal, *Ökonomie in einer verbesserten Umwelt*, in: H. von Nußbaum (Hrsg.), *Die Zukunft des Wachstums: Kritische Antworten zum „Bericht des Club of Rome“* (Düsseldorf 1973); D. Gabor – U. Colombo – A. King – R. Gallo, *Das Ende der Verschwendung. Zur materiellen Lage der Menschheit. Ein Tatsachenbericht an den Club of Rome* (Stuttgart 1976); E. Eppler, *Maßstäbe für eine humane Gesellschaft: Standard*

1. Die Ideologie ständigen Wirtschaftswachstums

Die Megalomanie Alexanders des Großen, der römischen Welteroberer, der Konquistadoren nach der Entdeckung der Neuen Welt, Napoleons, der Nationalstaaten des 19. und 20. Jahrhunderts, Hitlers und des sowjetrussischen Imperialismus hat der Menschheit unsagbare Leiden gebracht. Eine der Hauptursachen der imperialistischen und kolonialistischen Kriege war die Ideologie wirtschaftlicher Ausweitung.

Im Hintergrund der ökologischen Krise, vieler politischer Spannungen und sozialer Übel steht die Ideologie vom ständigen Wachstum des Sozialproduktes, und zwar so stark, daß sogar fähige politische Führer, bewußt oder unbewußt, gewollt oder ungewollt, Gefangene dieser Ideologie bleiben. In demokratischen Ländern hängt die Aussicht auf Wiederwahl weithin vom Wirtschaftswachstum ab, und in autoritären Regimen rollen Köpfe, wenn ein Fünf-Jahres-Plan für Wirtschaftswachstum nicht erfüllt ist. Doch es ist nunmehr höchste Zeit, daß die Menschheit sich befreit von der Ideologie des „je mehr, desto besser“.

Wir brauchen uns nur einmal zu fragen: Wohin würde es führen, wenn das Modell des Wirtschaftswachstums von den industrialisierten Ländern des Westens und von Japan auf den Rest der Welt angewandt würde? Die 5,6 % der Weltbevölkerung, die in den USA leben, verbrauchen ungefähr 40 % der Rohstoffe und verursachen nahezu 50 % der Verschmutzung⁶⁶.

Die überaus ernste Situation ist weithin dem Einfluß zuzuschreiben, den wirtschaftswissenschaftliche Theorien auf die Politik und die öffentliche Meinung ausüben. Ihr einseitiger Ausblick wird öffentliche Meinung, so daß es für politische Führer und Wahlkandidaten sehr viel leichter ist, mit einem Programm Eindruck zu machen, das hohes Wachstum des Sozialproduktes verspricht, als durch ein Programm des Maßhaltens. Die Keynesische Schule mit ihrem Glauben an ständiges Wachstum ist immer noch vorherrschend. In den hochindustrialisierten Ländern des Westens und in Japan hat sich der Energieverbrauch von 1960 bis 1975 verdoppelt⁶⁷. Das Anwachsen der Verschwendung ist ungefähr das gleiche.

Die Statistiken des Wirtschaftswachstums, die die öffentliche Meinung so sehr beeindrucken, haben ihr Maß nicht an der Erfüllung echter menschlicher Bedürfnisse oder an der Verbesserung der Lebensqualität. Was sich nicht quantitativ messen läßt, zählt nicht. Die Kosten von Verkehrsunfällen, die

oder Lebensqualität (Stuttgart 1974); E. F. Schumacher, *Es geht auch anders* (Basel 1974); M. Lindquist, *Economic Growth and the Quality of Life. Analysis of the Debate Within the World Council of Churches 1966-1974* (Helsinki 1975); H. Siebert, *Ökonomische Theorie der Umwelt* (Tübingen 1978); H. Ch. Binswanger – W. Geißberger – Th. Ginsburg (Hrsg.), *Der NAWU-Report: Wege aus der Wohlstandsfalle. Strategien gegen Arbeitslosigkeit und Umweltkrise* (Frankfurt a. M. 1978).

⁶⁶ Vgl. H. D. Engelhardt, a.a.O. 349. ⁶⁷ H. Hoefnagels, a.a.O. 33.

Ausgaben für gesundheitsschädigenden Genuß von Alkohol, Nikotin und psychotropen Drogen sind bei den positiven Zahlen des Wirtschaftswachstums verzeichnet. „Werte wie Schönheit, Gesundheit oder Sauberkeit können nur überdauern, wenn sie sich als ‚wirtschaftlich‘ erweisen, sobald erst einmal wirtschaftliches Denken die gesamte Gesellschaft durchdringt. Für die Zivilisation zerstörerisch ist der Anspruch, daß alles einen Preis hat oder, anders gesagt, daß Geld der Höchste aller Werte ist.“⁶⁸ Die Art und Weise, wie das Wirtschaftswachstum heute gemessen wird, ist ein Zeichen hoffnungsloser kultureller Unterentwicklung, der Verlust der Mitte.

Unsere Wirtschaftsstatistiken berücksichtigen in keiner Weise den der Biosphäre zugefügten Schaden, die Gefährdung von Leben und Gesundheit, das damit zusammenhängende Zunehmen der Kriminalität und die damit notwendig verbundenen Ausgaben für Sicherheitsdienste, die Entfremdung durch den Wirtschaftsprozeß und die Arbeitsbedingungen, den Verlust an schöpferischen Fähigkeiten, die Sinnleere als Folge einer „wirtschaftsgerechten“ Freizeitindustrie, die Zunahme an mutagenen Stoffen usw. All das zählt nicht, weil es sich nicht in Zahlen ausdrücken läßt⁶⁹. Was genau gezählt wird und offenbar allein zählt, ist die Durchgangsmenge (through-put), wie Dolan es drastisch ausdrückt. „Solange wir unsere nationalen Zielsetzungen auf eine Zahl setzen, die die Durchgangsmenge statt das Wohlergehen zur Grundlage macht, kannst du versichert sein, daß die Regierung alles tun wird, was in ihrer Macht steht, um das höchstmögliche Anwachsen dieses through-put zu erreichen, ganz gleich, was die Folgen für das Wohlergehen sind.“⁷⁰

Die Entscheidung, den meßbaren und erst gar den unmeßbaren, aber offensichtlichen Schaden, der durch die Megalomanie der Biosphäre und der menschlichen Gesundheit zugefügt wird, nicht in Anschlag zu bringen, ist die Entscheidung für ein katastrophales Werturteil. Der Bericht des Club of Rome über die Grenzen des Wirtschaftswachstums weist hin auf die zunehmende Kriminalität in überbevölkerten Städten, auf den psychologischen Streß und vor allem auf die Kriegsgefahr. Im Extremfall können wir behaupten: „Maximierung der Zuwachsrates des Bruttosozialproduktes ist gleich Maximierung der Zuwachsrates der Umweltschäden.“⁷¹

Eine Kampfansage an die machtvolle Ideologie des ständigen Wachstums des Bruttosozialproduktes bedeutet jedoch keineswegs Gegnerschaft zu Fortschritt. Es gibt so viele echte Bedürfnisse der Menschen, so viele noch nicht genügend entfaltete Dimensionen des Menschseins und der Mitmenschlichkeit, daß der Verschleiß fast aller Energien für die Ausweitung materieller Be-

⁶⁸ E. F. Schumacher, *Die Rückkehr zum menschlichen Maß*, 41.

⁶⁹ Vgl. H. D. Engelhardt, a.a.O. 76.

⁷⁰ E. G. Dolan, *The Economic Strategy for Environmental Crisis* (New York 1971) 9.

⁷¹ U. F. Simonis, *Lebensqualität: Ansätze zur Gewinnung sozio-ökonomischer Ziele*, in: H. D. Engelhardt, a.a.O. 352.

dürfnisse der genaue Gegensatz zu Weisheit und echtem Fortschritt ist. „Der Ausschluß der Vernunft aus den Bereichen der Wirtschaft, Wissenschaft und Technik war etwas, das vielleicht eine Weile gutgehen konnte, nämlich solange wir nur wenig Erfolg hatten. Doch jetzt, wo wir sehr viel erreicht haben, tritt die Frage der seelischen und moralischen Stärke in den Vordergrund.“⁷²

Die nunmehr zu bewältigende Aufgabe ist riesig. Die Erziehung der Bürger unserer Verbraucher- und Wegwerfgesellschaft muß völlig umstrukturiert werden. Sowohl der Einzelne wie die Gesellschaft bedürfen neuer Ideale und Verhaltensmuster. Das Problem in den profitorientierten sogenannten „freien Ländern“ wird nicht leichter durch den Konflikt mit dem Machtblock des Staatskapitalismus mit seiner Auslegung des Prinzips des dialektischen Materialismus, wo Megalomanie und höchst phantasielose, unschöpferische Riesenbürokratien ein Umdenken besonders schwierig machen⁷³. Doch eine systematische, objektiv und wohl dokumentierte Unterrichtung über das Gesamt der Umwelteinflüsse könnte ein entscheidender Anfang einer weltweiten neuen Bewußtseinsbildung in Ost und West werden.

2. Eingewurzelte Gewohnheiten

Trotz der öffentlichen Aufmerksamkeit und wachsender Kenntnis läßt sich das ökologische Problem auch deshalb so schwer lösen, weil ein wirksamer Kampf von uns allen fühlbare Einschränkungen fordern würde. Ebenso wie die Machtstrukturen sind unsere Denkgewohnheiten und unsere Verhaltensweisen überaus zäh. Sie sind die wichtigsten Verbündeten einer gewinnorientierten Wirtschaft und einer Verbraucherkultur. Die bekannte Wirtschaftswissenschaftlerin Barbara Ward beschreibt diese Situation drastisch: „Das hemmungslose Verfolgen getrennter nationaler Interessen durch Reiche und Arme insgesamt in einer ineinandergreifenden Biosphäre führt zu einer weltweiten Katastrophe nicht mehr gutzumachenden Umweltschadens.“⁷⁴

Solange der egoistische Einzelmensch und die einzelne Gruppe nicht unmittelbar und greifbar von der Bedrohung durch ein gestörtes Ökosystem berührt sind, lassen sie sich nicht leicht zu Verzicht motivieren, die zugunsten anderer und zukünftiger Generationen notwendig sind. Solidarität angesichts der die Menschheit bedrohenden ökologischen Entordnung verlangt von jedem Einzelnen, jeder Gruppe und jeder Nation einen zähen Kampf gegen Indivi-

⁷² E. F. Schumacher, Rückkehr zum menschlichen Maß, 29; vgl. H. E. Daly, Beschränkung des Wirtschaftswachstums: eine ökologische und moralische Notwendigkeit, in: Zeichen der Zeit (1980) 207-230; U. E. Simonis (Hrsg.), Ökonomie und Ökologie. Auswege aus einem Konflikt (Karlsruhe 1980); H. E. Tödt, Die Ambivalenz des technischen Fortschritts als Thema christlicher Ethik, in: Zeitschr. für Evangel. Ethik 25 (1981) 18-29.

⁷³ Vgl. H. D. Engelhardt, a.a.O. 326.

⁷⁴ B. Ward, Only One Earth, in: Anticipation Nr. 11 (Juli 1977) 31.

dualismus, Partikularismus und Eigenbrötlerei. Das läßt sich beleuchten durch ein aktuelles Problem: In gemeinsamen Weidegebieten, deren Zukunft durch einen zu zahlreichen Viehbestand bedroht ist, denkt sich der einzelne Viehzüchter, daß ihm der Zuwachs von ein paar Tieren immer noch Gewinn einbringt. Wenn alle so denken, bleibt die Katastrophe sicher nicht aus. Ähnlich denken Unternehmer, die durch technische Ausweitung ihres Betriebes die Luft- und Wasserbelastung vermehren, ohne neue Arbeitsplätze zu schaffen oder der Befriedigung notwendiger Bedürfnisse zu dienen.

3. Festgefahrene Interessen

Als Papst Johannes XXIII. in seiner Enzyklika „Mater et Magistra“ zum erstenmal die Umweltprobleme zum Thema kirchlicher Soziallehre machte, war noch kaum abzusehen, wie groß die Schwierigkeiten sein würden, hierin Vernunft und Gerechtigkeit Raum zu schaffen⁷⁵.

Viele örtliche Versuche, mit den Umweltproblemen zu Rande zu kommen, stoßen auf eines der größten Hindernisse in den etwa sechzig großen multinationalen Wirtschaftsriesen, die durch ihr Geld und ihre Experten in allen Wirtschaftsbereichen auch auf die öffentliche Meinung einen kaum zu überschätzenden Einfluß ausüben. In erster Linie ist an die großen multinationalen Öl-, Auto-, und Chemiekonzerne zu denken. Solange sie die ungehinderte Umweltverschmutzung als Gewinn buchen können, sind sie psychologisch nicht bereit, die Probleme sachlich zu studieren. Ganz im Gegenteil. Wie die Tabakindustrie lange Zeit aus der allgemeinen Unwissenheit über den Einfluß des Zigarettenrauchens auf das Krebsrisiko profitierte⁷⁶, so verhält es sich heute noch mit der chemischen Industrie. Aus bewußtem oder unbewußtem Gruppeninteresse spielen ihre Experten die Daten über statistisch bewiesene Gefahren herunter und versuchen verharmlosende Deutungen. Man braucht nicht anzunehmen, daß sie bewußt lügen oder täuschen wollen. Es handelt sich weiterhin um den auch sonst im Leben wirksamen Mechanismus eines selektiven Gedächtnisses und einer selektiven Denkart unter dem Einfluß privater und kollektiver Interessen.

Wir haben schon gesehen, daß die jährlich „produzierten“ Umweltschädigungen keinen Eingang finden in die Statistiken des nationalen Bruttosozialproduktes. Bei den auf Profit ausgerichteten Industrieunternehmen ist dies ebensowenig der Fall – und noch eher verständlich. Das Versagen geht nicht einseitig zu Lasten der Kapitaleigner. Die unmittelbare Ursache liegt in einer falsch verstandenen Gruppensolidarität. Nach dem einflußreichen Theoretiker der Unternehmertätigkeit, C. C. Parkinson, macht sich eine Unternehmensleitung, die über die gesetzlichen Vorschriften hinaus das Unternehmen nach

⁷⁵ Johannes XXIII., Mater et Magistra 188 189 192; vgl. J. Gremillon, a.a.O. 99.
⁷⁶ J. Passmore, a.a.O. 47.

dem Allgemeinwohl ausrichten will, einer Pflichtverletzung gegen das Unternehmen schuldig⁷⁷.

Der Selektivmechanismus des Kennens und der Aufmerksamkeit ist ganz besonders am Werk, wenn eine verantwortungsbewußte Verminderung der Umweltschäden hohe Ausgaben erfordern würde. In der Kosten- und Ertragsberechnung ist kein Platz für die „Güter“ der Gesundheit und einer gesunden Biosphäre für den Menschen. Das unmittelbare Ergebnis ist eine grobe Fälschung des Verhältnisses von Kosten und Preis. Den kurzzeitigen Vorteil hat das Unternehmen, das einen höheren Ertrag erzielt, aber auch der Verbraucher, der die Ware zu einem günstigeren Preis kaufen kann, während die Allgemeinheit die berechenbaren und unberechenbaren Langzeitfolgen der Umweltschädigung zu tragen hat.

Doch kommt das alles nicht allein dort vor, wo es sich „nur“ um auf längere Zeit verteilte Schäden handelt, sondern auch dort, wo das Risiko und das Leiden dem Fehlverhalten auf dem Fuße folgen. Auf einigen Gebieten ist das ganz deutlich sichtbar. „Bahnbrechende Fortschritte haben bei ganzen Sektoren der wissenschaftlichen Welt zur Erkenntnis geführt, daß Krebs sich weit hin vermeiden läßt. Aber mächtige Wirtschaftskräfte haben greifbare Interessen, krebshervorrufende Stoffe weiter zu produzieren. Infolgedessen verlangt Krebsverhütung einen sozialen Kampf ähnlich demjenigen für bessere Arbeitsbedingungen im früheren Teil unseres Jahrhunderts.“⁷⁸

Vom Arbeitsplatzangebot her gesehen verständlich, steht die größere Zahl der am besten qualifizierten Experten im Dienste der Großindustrie, die die meisten Umweltschäden hervorruft. Dies führt zu dem beklagenswerten Zustand, daß gerade jene, die es am besten wissen sollten und den größten Einfluß ausüben könnten, die Umweltfragen „vornehm“ vernachlässigen, sie übersehen oder auch teilweise leugnen.

Aufgrund teilweise gleichgelagerter Interessen von Wirtschaft, Regierung und Arbeitnehmerorganisationen kann sich die Konstellation ergeben, daß die gleichen Kräfte, die über die Verwendung öffentlicher Mittel für die wissenschaftliche Forschung befinden und die mit Hilfe der Massenmedien die öffentliche Meinung bilden, auch auf die gesetzgebenden Organe Einfluß nehmen und gesetzliche Auflagen zugunsten des Umweltschutzes zu behindern wissen. Was immer wieder Eindruck macht, ist der Hinweis, daß Tausende von Arbeitsplätzen auf dem Spiel stehen könnten. Zum Glück aber „gibt es in demokratischen Gesellschaften Mechanismen für Protest und laute Aufklärung der Öffentlichkeit, die in anderen politischen Systemen nicht vorhanden sind“⁷⁹. Um in den vitalen Fragen weiterzukommen, bedarf es sehr überlegter und besonnener Initiativen von seiten der Bürger.

⁷⁷ C. Cortecote Parkinson, *Big Business* (London 1974) 217 ff. 228 ff.

⁷⁸ J. King, *Prospects and Hazards of New Genetic Technologies*, 248.

⁷⁹ J. Passmore, a.a.O. 62.

Dabei müssen wir uns alle bewußt sein, daß die Aufgabe auch deshalb so schwierig ist, weil es gilt, vielfältige Interessen miteinander zu versöhnen. Dies verlangt eine intensivere Pflege des Geistes der Solidarität und einer vernünftigen Kompromißbereitschaft.

4. Nationalismus und Hegemonismus

Die Schwierigkeiten bei der Lösung der ökologischen Probleme vervielfältigen sich durch neue Formen des Nationalismus, durch den Konflikt zwischen ideologisch sich bekämpfenden Machtblöcken, durch das zunehmende Nord-Süd-Gefälle und nicht zuletzt durch hegemonistische Bestrebungen politischer und wirtschaftlicher Art. Das ökologische Problem ist in sich von der allervitalsten Bedeutung für alle Menschen. Wird es erst einmal von allen richtig eingeschätzt, so müßten alle Verantwortlichen zu überzeugen sein, daß es höchste Zeit ist, auf Nationalismus und Hegemonismus zu verzichten, dem sinnlosen Wettrüsten ein Ende zu bereiten und das unglaubliche Waffenarsenal abzubauen, das heute schon hinreichend ist, um die ganze Erde für immer unbewohnbar zu machen.

5. Die Megalopolis

Übergroße Stadtlandschaften gibt es in allen Teilen der Welt. Kalkutta, Tokio, Mexico-City, New York, São Paulo seien beispielsweise genannt. Sind solche Mammutzentren erst einmal entstanden – Industrialisierung und Landflucht sind nur ein Teil der Ursachen –, so üben sie einen gigantischen Sog aus, der neben unvorstellbarem Reichtum auch das krasseste Elend anzieht. Hinter der Fassade der Prachtstraßen dehnen sich die Slums extremster Armut. Doch bleiben wir in unserem Land. Auch hier gibt es Riesenstädte, die nicht nur der menschlichen Dimension der Nachbarschaft und des Verwurzelenseins entbehren, sondern fast unausweichlich auch unter verheerenden Umweltbedingungen leiden. Nicht echte menschliche Bedürfnisse, sondern wirtschaftliche Vorteile – günstigerer Standort aufgrund geringerer Transport- und Telefonkosten für die Unternehmen, bessere Verdienst- und Einkaufsmöglichkeit für Arbeitnehmer – führen zu unkontrolliertem Wachstum mancher Industrie- und Handelszentren.

Die Schuld an diesen Entwicklungen kann man nicht allein den wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen zuschieben, sie liegt auch an der mangelnden menschlichen Fähigkeit zur Vorausschau. Alle gutgemeinte Städteplanung konnte diesen Mangel nicht ausgleichen. Um so mehr müssen wir jetzt der Erkenntnis Rechnung tragen, daß es deutliche Toleranzgrenzen gibt, jenseits deren die städtischen und industriellen Zusammenballungen ökologisch nicht unter Kontrolle gehalten werden können. Die Verschmutzung von Wasser und Luft und die Lärmbelästigung erreichen die Grenze des Erträglichen. Die

wachsenden Kosten zur Vermeidung des Schlimmsten sind nur die Spitze des Eisbergs. Im Ruhrgebiet mit seinen fünfeinhalb Millionen Einwohnern auf relativ kleinem Raum liegen die vom Gesetz erzwungenen Ausgaben zur Verminderung der Luftverunreinigung zwischen fünf und fünfzehn Prozent der Gesamtkosten der industriellen Anlagen⁸⁰. Damit ist jedoch noch lange nicht alles getan. Die physischen und psychischen Folgen der Lärmbelästigung in Großstädten sind noch kaum in Anschlag gebracht worden. Der Wirtschaftswissenschaftler E. F. Schumacher und der Verhaltensforscher K. Lorenz kommen zu den gleichen Schlüssen über die erschreckenden Folgen der Zusammenballung der Bevölkerung in wenigen Megalopolen: Streß, Entwurzelung und Entfremdung, rapides Anwachsen der Kriminalität⁸¹. Gibt man der Friedensfrage den ihr gebührenden Vorrang, dann wird man sich vor allem wegen des Zunehmens der Neigung zu Gewalttätigkeit in den Megalopolen Sorgen machen. Die Umweltfrage ist auch in dieser Hinsicht eine Friedensfrage.

In seinem Schreiben „Octogesima adveniens“ lenkt Papst Paul VI. nachdrücklich unsere Aufmerksamkeit auf die wachsenden ökologischen und menschlichen Probleme der Megalopolen und gibt hilfreiche Weisungen zur Vermenschlichung des Lebens in den Großstädten⁸². Es ist eine wichtige Aufgabe, daß die Nationen und die Menschheit insgesamt diese Entwicklung auf allzu große Städte hin zum Stillstand bringen.

6. Wissenschaft und Technokratie

Umweltethik ist kaum denkbar, ohne die Infragestellung gewisser Voraussetzungen und Tendenzen wirtschaftswissenschaftlichen und sozialwissenschaftlichen Denkens und eines entsprechenden technokratischen Verhaltens⁸³. Dabei kann sich selbstverständlich die Kritik nicht gegen die Naturwissenschaften und die Technologie als solche richten, wohl aber gegen den Trend zur Engführung (zum Reduktionismus) im Umgang mit Wissenschaft und Technik. Die Diktatur der Technokraten ist eine Anfrage an unser gesamtes Erziehungswesen. Die Wurzeln der Fehlentwicklungen, einschließlich der ökologischen Rücksichtslosigkeit, liegen „außerhalb der ökonomischen Sphäre, in Erziehung, Organisation, Disziplin“. Ein Wandel „kann nur durch einen Wachstumsprozeß entstehen, der die Ausbildung, Organisation und Disziplin der gesamten Bevölkerung einschließt“⁸⁴. Denn ohne eine Engführung in den Zielsetzungen des Erziehungs- und Schulsystems anzunehmen, wäre es kaum

⁸⁰ Vgl. L. Wierling, Die Grenzen des Wachstums, in: H. D. Engelhardt, a.a.O. 379-392.

⁸¹ E. F. Schumacher, Die Rückkehr zum menschlichen Maß, 61; K. Lorenz, Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit (München 1974) 21.

⁸² Paul VI., Octogesima adveniens 10 11 12; vgl. J. Gremillion, a.a.O. 109.

⁸³ Vgl. H. Westmüller, Die Umweltkrise – Eine Anfrage an die Theologie, in: H. D. Engelhardt, a.a.O. 344.

⁸⁴ E. F. Schumacher, a.a.O. 183-184.

zu erklären, daß so vielen Wissenschaftlern und Technikern der Sinn für das Ganze, das Suchen nach Weisheit auf dem Gebiet des technischen Planens abzugehen scheint. E. F. Schumacher meint: „Die Ignorierung, ja die Ablehnung der Vernunft ist so weit gegangen, daß die meisten unserer Intellektuellen nicht einmal die blasseste Vorstellung davon haben, was dieser Begriff bedeuten könnte.“⁸⁵

Technik wird zur Technokratie, wenn sie selbst das letzte Maß wird. Sie entwickelt sich dann so, als ob Menschen überhaupt nicht zählten. Naturwissenschaft und Technik müssen aber eingeordnet bleiben in die Zielvorstellungen von Vernunft und Weisheit. Was wir deshalb brauchen, ist nächst einer menschlichen Gesamtbildung eine sorgfältige Überlegung über Ziel und Zweck der Forschung und ihre Anwendung, um die echten menschlichen Bedürfnisse zu erfüllen.

Uns geht es um eine Technologie mit menschlichen Zügen, die umweltfreundlicher ist als die gegenwärtige. Sagen wir, daß die moderne Welt von der Technokratie geprägt ist, so müssen wir uns vorher sagen lassen: „Die moderne Welt wurde von ihrer Metaphysik geprägt, auf die ihre Bildung zurückgeht, und die wiederum hat ihre Naturwissenschaft und Technologie hervorgebracht.“⁸⁶ Für eine Neubesinnung und Umorientierung können die Humanwissenschaften bedeutsame Dienste leisten, vorausgesetzt, daß sie selbst darauf achten, keiner Engführung und keiner Verabsolutierung eines Teilaspektes zu verfallen.

Menschliche Technik kann und soll ein Kulturfaktor werden, und sie wird es auch, wenn sie in die Hand von Menschen gelegt ist, die sich nicht vom bloßen Verstand, sondern von der gesamtverantwortlichen Vernunft leiten lassen. Fehlt jedoch die Weisheit, dann macht sich die Technik selbständig und verkommt in ihren „Eigengesetzlichkeiten“. „Alles zu machen, was technisch möglich ist, ist letztlich ein untechnisches Verhalten, eine Kinderei. Technik ist als Kulturfaktor nicht möglich ohne die Fähigkeit zu technischer Askese.“⁸⁷ Aber wie können wir diese sinnvolle Selbsteinschränkung und die dafür vorausgesetzte Ganzheitsschau von dem modernen Menschen erwarten, der schon weithin das „Produkt“ der Technokratie ist? Die Analysen des Soziologen Helmut Schelsky weisen auf den ganzen Ernst der Situation hin. „Es wird ja nicht nur ‚Natur‘ neugeschaffen und verändert, sondern diese Art Produktionstechniken richten sich ja längst auf die Umkonstruktion und Neuformung des Menschen in seinen leiblichen, seelischen und sozialen Bezügen; und diese ‚künstliche‘ Veränderung des Menschen erweist sich mehr und mehr als die eigentliche Voraussetzung des Fortschrittes der ‚Gütertechniken‘ . . . Wir produzieren die wissenschaftliche Zivilisation nicht nur als Technik, sondern notwendigerweise in viel umfassenderem Maße dauernd auch als ‚Gesellschaft‘

⁸⁵ Ebd. 33. ⁸⁶ Ebd. 133.

⁸⁷ C. F. von Weizsäcker, Deutlichkeit, 91.

und als ‚Seele‘ . . . Der Mensch ist sich selbst als soziales und seelisches Wesen eine technisch-wissenschaftliche Aufgabe der Produktion geworden.“⁸⁸ Aber entscheidend ist bei alledem die Einsicht, die Schelsky kurz so ausdrückt: Der Kern der neuen Produktionsrealität „ist eben nicht Technik schlechthin, sondern eine bestimmte Art der Wissenschaft als Technik“⁸⁹.

Jacques Ellul kommt zu einem ähnlichen Ergebnis. „In Wahrheit ist die Technik nichts als Mittel. Doch diese Feststellung vermindert die Schärfe des Problems nicht; denn unsere Zivilisation ist vor allem eine Zivilisation des Mittels; und es scheint, daß in der Realität des modernen Lebens die Mittel wichtiger sind als Zielvorstellungen. Eine andere Auffassung erscheint nur als Idealismus!“ Auch Ellul verweist auf die Art von „Wissenschaft“, die hinter der technokratischen Zivilisation steht: „Die Lehre ist nur mehr dazu da, zu erklären und zu rechtfertigen. Sie vergegenwärtigt nicht mehr das Ziel, sondern ist selbst streng begrenzt durch das Spiel der Techniken.“⁹⁰

Es ist klar, daß nicht die biblische Offenbarung und die echte christliche Tradition, sondern viel eher die Untreue gegenüber ihren grundlegenden Wahrheiten und Idealen zu der heutigen Situation geführt hat. Die Umweltkrise könnte Anlaß werden, den Ruf zu einem radikalen Umdenken ernster zu nehmen.

7. Radikalismus, aber welcher Art?

Daß Flickarbeit innerhalb des Systems technokratischer Ziellosigkeit nicht hilft, müßte jedem einleuchtend sein. Es bedarf tiefgreifender Veränderungen. Es besteht jedoch die Gefahr, daß enttäuschte Radikale die ökologische Misere zu einem zentralen politischen Thema machen, um damit eine Revolution unter Gewaltanwendung zu rechtfertigen, „um das ganze System zu vernichten“. Versteifen die unerlösten Mächte und Kräfte, von denen wir gesprochen haben, ihren Widerstand gegen eine sinnvolle Umweltvorsorge und Umweltheilung, so können sie sehr wohl mitschuldig werden an der dann unvermeidlichen Radikalisierung. Doch der Radikalismus, dessen wir bedürfen, ist ganz anderer Art als der Rückfall in die alten Zwänge der Gewalttätigkeit. Es ist heller Wahnsinn, zu meinen, daß nach Zerstörung von so ziemlich allem heilere wirtschaftliche und politische Strukturen und gar ein neuer heiler Menschentyp erstehen würden. Das Erstnotwendige ist ein gründliches Umdenken, klare Zielvorstellungen, eine vernünftige Gesamtschau des Lebenssinnes und in diesem Licht auch des Sinnes und Dienstes von Wissenschaft, Technik und wirtschaftlicher und politischer Organisation. Es müßte jedem Menschen zum

⁸⁸ H. Schelsky, *Auf der Suche nach der Wirklichkeit* (Düsseldorf – Köln 1965) 449.

⁸⁹ Fbd. 448; vgl. *ders.*, *Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation* (Köln – Opladen 1961).

⁹⁰ J. Ellul, *La technique ou l'enjeu du siècle* (Paris 1954) 16 f. 255.

Bewußtsein gebracht werden, daß eine rein profitorientierte Wirtschaft unter dem Antrieb einer richtungslosen Technokratie nur zum Chaos führen kann.

Soziale Konflikte in der Auseinandersetzung zugunsten einer heileren Umwelt sind unvermeidlich. Aber sie müssen in einer Art und Weise ausgetragen werden, daß deutlich wird, daß und wie ein gesundes Verhältnis zwischen Mensch und Umwelt untrennbar ist von gesunden zwischenmenschlichen Beziehungen.

Der „radikale“ Kampf um die Rettung der Biosphäre ist eine vordringliche Frage der sozialen Gerechtigkeit und muß darum Hand in Hand gehen mit dem solidarischen Einsatz für Gerechtigkeit, Liebe und Frieden auf allen Ebenen und in allen Lebensbereichen.

IV. Ökologische Strategie

1. Ökologische Erziehung

Hier gilt es, die Ergebnisse der bisherigen Überlegungen im Blick auf systematische Aktionen und Programme zur Bewältigung der ökologischen Krise und zu einer wohldurchdachten Umweltvorsorge zusammenzufassen. Der erste Schritt muß eine gründliche, ganzheitliche Erziehung und eine allgemeine Bewußtseinsbildung und Gewissensbildung sein. Dazu müssen die Hintergründe einer wachstumsbesessenen Verbrauchergesellschaft offengelegt werden. Insbesondere ist die Engführung jenes wissenschaftlich-technischen Denkens aufzudecken, das die Vorherrschaft der Mittel über die Zielvorstellungen mitverschuldet hat.

Eine zivilisierte Menschheit wird unterscheiden zwischen weniger Wichtigem oder gar Schädlichem und jenen hohen Gütern, die lebenswichtig sind, wie eine heile Umwelt und heile mitmenschliche Beziehungen, die den Verzicht auf die weniger wichtigen oder gar schädlichen Dinge motivieren⁹¹. Die Bemühungen um heile Zwischenmenschlichkeit und eine gesunde Umwelt in gesunden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen haben jedoch die innere Wandlung des Menschen, ein neues Denken mit geordneten Zielvorstellungen, zur Voraussetzung.

Wie die Lösung der ökologischen Probleme, ja schon die Erforschung ihrer Komplexität die Zusammenarbeit aller Wissenschaften erfordert, so muß auch die ökologische Erziehung und Bewußtseinsbildung im Gesamt der Erziehung durchscheinen. Unwissenheit ist der Feind Nummer eins. Aber das Heilmittel

⁹¹ C. F. von Weizsäcker, *Deutlichkeit*, 69; vgl. G.-K. Kaltenbrunner, *Überleben und Ethik. Die Notwendigkeit, bescheiden zu werden* (Freiburg i. Br. 1976).

liegt nicht in Vielwisserei, sondern in einer geordneten Gesamtschau mit einer einsichtigen Werteskala. Die Gegenwärtigkeit der ökologischen Dimension in allen Wissenszweigen kommt zum Tragen, wenn alles in die Sicht des Heils- und Wesenswissens eingebracht wird.

Die so notwendige politische Aktion setzt kenntnisreiche und verantwortungsfähige Bürger und Politiker voraus. Dazu gehört sicher auch ein möglichst klares Wissen über Kosten und Lasten einer vergifteten und entordneten Biosphäre; man darf es aber nicht dabei bewenden lassen, bloß in quantitativ erfassbaren Zahlen zu sprechen. Es geht noch mehr um eine qualitative Bewertung. Sonst fällt man ja wieder in den Unheilszirkel zurück.

Der Beitrag der Kirche zu diesem Erziehungsprozeß besteht vor allem darin, die Einzeldaten und -erkenntnisse in eine vom Heilswissen geprägte Ganzheitschau einzubringen und sich kritisch mit einem einseitigen Herrschaftswissen auseinanderzusetzen. Das setzt selbstverständlich voraus, daß die Kirche selbst damit ins reine kommt und in ihrem inneren Leben und in ihrer Verfassung das Herrschafts- und Kontrollwissen vorbildlich dem Heilswissen unterordnet. Alle Heilswahrheiten von der Schöpfung und Erlösung, der Enderwartung und der christlichen Anthropologie können zu einer klareren Erfassung der ökologischen Probleme beitragen und wirksame Motivierungen bieten.

2. Persönliche und gemeinsame Initiativen

Zu einer ökologischen Bewußtseinshaltung und Gewissensbildung gehört auch ein geschärftes Auge für das, was der Einzelne aus eigener Verantwortung in seinem Bereich tun kann und muß, und was nur in gemeinsamem Einsatz zu bewältigen ist. Sachgemäße Kritik, so bedeutsam sie ist, wird nur wirksam, wenn die Einzelnen und die Gruppen, die diese Kritik vorbringen, ihre Glaubwürdigkeit durch einen in dieser Hinsicht vorbildlichen Lebensstil bezeugen.

Bürgeraktionen, die auf Sachkenntnis beruhen und auch sachlich durchgeführt werden, können z. B. einzelne Wirtschaftsunternehmen, zumal auch solche, bei denen die öffentliche Hand mitbeteiligt ist, dazu bewegen, stets aufs neue ihre Einwirkung auf die Umwelt zu überprüfen. Dabei ist jedoch immer auch auf das Allgemeinwohl zu achten, nicht nur auf örtliche Interessen. Ethische Wertungen sind unerläßlich. Die Bürger sollten jenen Unternehmen den Vorzug geben, die echten Bedürfnissen dienen, Luft- und Wasserbelastung auf ein erträgliches Mindestmaß reduzieren, den Verbrauch unersetzlicher Rohstoffe einschränken und Methoden der Wiederaufbereitung benützen, die das ökologische Gleichgewicht schonen.

3. Umweltpolitik

Umweltschutz und Umweltvorsorge sind nunmehr fast überall ein politisches Thema. In mehreren Ländern haben dafür auch eigene Parteien gesorgt. Auch wenn sie keine Mehrheiten von Wählern gewinnen konnten, haben sie wenigstens die großen Parteien zu erhöhter Aufmerksamkeit gezwungen. Was uns not tut, sind vor allem Politiker und Bürger, die Sachkenntnis mit Verantwortungsbereitschaft vereinen.

Unsere Biosphäre darf nicht den wirtschaftlichen Interessengruppen und den Wirtschaftswissenschaften überantwortet werden. Vorrangig hat dies die Sorge sachkundiger Politiker und Bürger zu sein; doch ist es auch Sache der Wissenschaften, dazu ihren Beitrag zu leisten. Und dieser sollte ihnen abverlangt werden.

Eine politische und wirtschaftliche Umstellung von der stetigen Wachstumsrate des Bruttosozialproduktes auf ein qualitatives Wachstum ist ein schwieriger, komplexer und langfristiger Prozeß. Nur bei einem konstruktiven Wechselspiel zwischen gesetzgeberischer Initiative und den Verhaltensweisen und Überzeugungen der breiten Öffentlichkeit oder doch entscheidender Eliten wird es möglich, „daß der Gesetzgeber Initiativen ergreift, aber nicht allzuweit voraussetzt, so daß schließlich das öffentliche Verhalten nachkommt“⁹². Solange wir nicht alles tun, was in unseren Kräften steht, um das öffentliche Bewußtsein zu erleuchten und zu stärken, können wir den Regierungen und Gesetzgebern keinen Vorwurf machen, wenn sie allzu zögernd vorgehen.

Politische Umweltaktion darf sich nicht in Flick- und Löscharbeiten erschöpfen⁹³. Es bedarf langfristiger Programme der Umweltvorsorge über die unmittelbare harte Arbeit der Wiedergutmachung schon bestehender Schäden hinaus. Die vorherrschende Tendenz scheint jedoch noch zu sein, sich mit einzelnen Teilspektoren herumzuschlagen, anstatt entsprechend der Ganzheit der Biosphäre ganzheitliche Programme durchzuführen.

Einerseits müssen wir den Realismus der Politiker respektieren, die es wegen der mangelnden Bewußtseinsbildung mit Zwischenprogrammen und kurzfristiger Symptombehandlung bewenden lassen. Was würden uns ideale Programme und Gesetze helfen, wenn mit hoher Wahrscheinlichkeit vorauszusehen ist, daß sie angesichts der mangelnden psychologischen und moralischen Vorbereitung der Bevölkerung keine Aussicht auf Erfolg haben! Andererseits muß geltend gemacht werden: „Soll eine Überlebensstrategie Aussicht auf Erfolg haben, dann müssen die Programme im Lichte der Probleme erarbeitet werden und nicht nur im Blick auf ein furchtsames und oberflächliches Ab-

⁹² Th. S. Derr, a.a.O. 146; vgl. U. Probst, Polit-Ökologie. Zwischen Sozialpolitik und Utopie (Frankfurt a. M. 1980).

⁹³ A. J. Moore, Meeting on 'Science and Faith' Debates. Ethics and Technology, in: Christianity and Crisis 1979, 245.

schätzen dessen, was unmittelbar durchführbar ist.⁹⁴ Was für Gesundheit und Wohlfahrt der Menschen nötig ist, besonders wenn es möglicherweise um nichts Geringeres als ums Überleben geht, erfordert unter Umständen auch eine tiefgreifende Veränderung der politischen Einrichtungen, wobei aber nicht an diktatorische Maßnahmen gedacht werden darf. Denn damit wäre ja das Überleben der Freiheit gefährdet ohne jegliche Sicherung für unseren weiteren Einfluß in der Frage des Überlebens.

Politische Entscheidungen können nur sinnvoll getroffen werden, nachdem man die verschiedenen Alternativen sorgsam gegeneinander abgewogen und vor allem die voraussehbaren Folgen bedacht hat. Als Beispiel diene das brennende Problem der Energieversorgung. Viele Güter und Werte können auf dem Spiele stehen: die Rücksicht auf die vorhandenen und greifbaren Ressourcen, die Schönheit der Landschaft, die Gefahren von Luft- und Wasserverschmutzung und vielleicht als das unmittelbar dringendste Problem die Wahrung des Friedens und der Unabhängigkeit. Denkt man in dieser Frage nur kurzfristig an Vermeidung aller Umweltbelastungen, so kann in absehbarer Zukunft infolge politischer Abhängigkeit das Schlimmste für Freiheit, Umwelt und Frieden passieren.

Bei politischen Entscheidungen von solcher Tragweite geht es meistens nicht ohne Kompromisse ab. Hier liegt ein wichtiger Beitrag der philosophischen und theologischen Ethik, aufzuzeigen, welche Art von Kompromiß erträglich und jeweils das Bestmögliche ist. Der Kompromiß soll klar gekennzeichnet sein als der jetzt und hier bestmögliche Schritt in klarer Richtung, der in keiner Weise als Verzicht auf weitere Schritte in derselben Richtung erscheint.

Das letzte Jahrzehnt hat erfreuliche Zeichen erlebt, wie viel bei gutem Willen möglich ist. London ist seinen Smog losgeworden. Die Fische können wieder in der Themse und im Rhein leben. Die Umweltbedingungen im Ruhrgebiet sind, wenn auch nicht ideal, doch viel besser als vor fünfzehn Jahren.

Die Größe des Problems fordert jedoch angesichts der *einen* Biosphäre der Erde Planung und Aktion, die über den Nationalstaat hinausgehen. Dabei gilt auch hier das Prinzip der Subsidiarität, das die schöpferische und verantwortliche Beteiligung aller ermöglicht und verlangt. Seit dem Bericht des Club of Rome von 1974, „Die Menschheit an einem Wendepunkt“, verstärken sich die Stimmen, die nach einer neuen Wirtschaftsordnung mit weltweiter Planung für die Verteilung der Ressourcen rufen. Dies steht schon seit 1975 auf dem Programm der Vereinten Nationen, aber die Verwirklichung ist alles andere als leicht. Sie hat zur Voraussetzung eine Neubesinnung, ja eine Bekehrung zu einer Solidarität, die weit über das Wirtschaftliche hinausreichen muß, um schließlich auch auf dem Gebiet Weltwirtschaft und einer globalen Umweltvorsorge wirksam zu werden. Eine weltweite Ordnung in Freiheit ist erst möglich, wenn die Supermächte auf ihren Hegemonieanspruch verzichten und

⁹⁴ J. Passmore, a.a.O. 58.

wenn unterdessen auf örtlicher und nationaler Basis die Maßnahmen ergriffen werden, die den Weg zu internationalen Lösungen weisen können. Eines muß von vornherein jedem klar sein: „Wollen wir reine Luft über unserem Land und reines Wasser, das unsere Küsten umspült, dann müssen wir unseren Anteil für eine weltweite Verschmutzungskontrolle bezahlen.“⁹⁵

Eine der wichtigen praktischen Fragen ist: Wie sollen sich die Kosten für die Wiederherstellung und Bewahrung der Umwelt verteilen? Mehrere Gesetzgebungen, auch in der Bundesrepublik Deutschland, haben sich auf das allgemeine Prinzip festgelegt, daß der Verursacher die Kosten zur Verhütung der Umweltschädigung zu tragen hat. Geht es jedoch um die Herstellung von Produkten, die der Befriedigung unabdingbarer Bedürfnisse des Allgemeinwohls dienen, dann ist es billig, wenn der Steuerzahler zur Kasse gebeten wird. Ist es privaten Unternehmen trotz guter Wirtschaftsführung nicht möglich, konkurrenzfähig zu bleiben, falls sie die volle Last der Kosten zu totaler Verhütung von Umweltschädigungen allein zu tragen haben, so bedarf es politischer Aktion, auch über die Grenzen der Nationalwirtschaft hinaus⁹⁶. Doch ist kein Grund erkennbar, die Hersteller überflüssiger Produkte davon zu dispensieren, daß sie die volle Last für die Vermeidung von Umweltschäden tragen, soweit diese sich berechnen lassen. Umweltbelastungen sind auch ein Kostenfaktor, obwohl sie natürlich mehr als das sind. Schon vor einem halben Jahrhundert schrieb A. Pigon: „Der Smog in großen Städten legt der Gemeinschaft unbezahlte Verurteile auf: Beschädigung von Bauten und der Vegetation, Auslagen für das Waschen von Kleidern und Räumen . . . und viele Belastungen anderer Art.“⁹⁷ Liest man dies heute, so muß man sich wirklich wundern, wie lange es gedauert hat, bis die Öffentlichkeit sich dieser Belastungen überhaupt nur bewußt wurde und anfangs, sie nicht mehr einfach hinzunehmen.

4. Versöhnung zwischen Mensch und Technologie

Mit der zweiten industriellen Revolution steht die Menschheit an einem Wendepunkt. Sie muß sich entscheiden, den Weg der Technologie des Gigantischen, der unbegrenzten Massenherstellung mit all ihren Folgen für die menschliche Umwelt, für Arbeitsbedingungen, die das Schöpferische erschweren, und für wachsende Arbeitslosigkeit weiterzugehen oder aber sich mit der Technologie zu versöhnen, indem sie eine „Technologie mit menschlichen Zügen“ schafft⁹⁸.

Das bedeutet unter anderem, daß der Mensch in der notwendigen Manipulation der Natur vorsichtiger sein wird und, wo immer möglich, den Rhyth-

⁹⁵ Th. S. Derr, a.a.O. 90 f.

⁹⁶ Ebd. 145.

⁹⁷ A. Pigon, *The Economics of Welfare* (London 1932) 184.

⁹⁸ Vgl. E. F. Schumacher, a.a.O. 133-145.

mus der Natur beachtet. Die Verschwendung einer konsumorientierten Wirtschaft muß stufenweise treuer Verwaltung der Ressourcen zum Wohl aller und sinnvoller Sparsamkeit Platz machen. E. F. Schumacher schreibt dazu: „Bei allen natürlichen Dingen – ihrer Größe, Geschwindigkeit oder Gewalttätigkeit – gibt es ein Maß. Als Ergebnis gleicht das System der Natur, zu dem der Mensch gehört, sich selbst aus, regelt und reinigt sich selbst. Das ist bei der Technologie nicht der Fall, oder vielleicht müßte ich sagen: beim Menschen, der von Technologie und Spezialisierung beherrscht wird.“⁹⁹

Eine Technologie mit menschlichen Zügen wird bei der Begünstigung schöpferischer Tätigkeit und gesunder zwischenmenschlicher Beziehungen auch umweltfreundlich sein. Haben wir uns klargemacht, daß die Entwicklung zum unüberschaubaren Gigantismus und alles, was damit zusammenhängt, unmenschlich und umweltfeindlich ist, so wird der nächste Schritt eine ständige Überprüfung der Auswirkungen der verschiedenen Techniken auf Mensch und Umwelt sein. Dabei muß der Ton auf der Vernünftigkeit der alternativen Vorschläge liegen. Keiner Technokratie darf man es hingehen lassen, menschliche Beziehungen und die menschliche Umwelt mit Risiken zu belasten, die, aufs Ganze gesehen, unnötig sind. Die auf uns zukommenden Risiken sind insgesamt wohl größer als die schon bekannten Risiken, die Zigarettenraucher für ihre Gesundheit auf sich nehmen. Letztere verunreinigen freilich auch die Luft, die andere atmen, was aber nur einen relativ geringen Prozentsatz aller Belastungen unserer Umwelt ausmacht¹⁰⁰.

Ökologen schlagen eine „mittlere Technologie“ vor, die der Technologie früherer Zeiten überlegen ist, zugleich aber auch einfacher und billiger, „sanfter“, umweltfreundlicher als die Supertechnologie. Sie soll Raum lassen für die schöpferische Arbeit möglichst vieler Menschen. Diese arbeitsintensive mittlere Technologie ist von ganz unmittelbarer Dringlichkeit für die Entwicklungsländer mit einem rasch wachsenden Heer von Arbeitslosen. Aber aus vielen Gründen sollten sich auch die industriell hochentwickelten Länder darauf einlassen. Von Bedeutung ist diese mittlere Technologie auch für neue Wege der Energiegewinnung aus nicht erschöpfbaren Quellen, wie Sonneneinstrahlung, Gezeitenhub, Wind usw.

Sollte die Menschheit es schaffen, diesen Weg aus tiefer Einsicht zu beschreiten, so wird sie vermutlich eines Tages Gott preisen für die Verknappung des Erdöls, das einen enormen Anteil an der Luft- und Wasserverschmutzung mit sich gebracht hat. Es sollte keine Zeit verlorengehen. Ohnehin brauchen wir eine relativ lange Anlaufzeit zwischen schöpferischem Impuls und technischer Verfügbarkeit. Die Anlaufzeit für die mittlere Technologie, die energiesparend ist und selbst auch für die Energiegewinnung eingesetzt werden kann, dürfte aber wohl kürzer sein als die für die Ausbeutung der Kernenergie.

⁹⁹ Ebd. 133.

¹⁰⁰ J. Passmore, a.a.O. 50.

In seinem Buch „Small is Beautiful“, das weltweit ein Bestseller wurde, betont E. F. Schumacher, wie es schon im Titel zum Ausdruck kommt, auch den Aspekt der Schönheit und der Entfaltung der schöpferischen Fähigkeiten aller Menschen. Mir gilt dies als ein Weg zur befreienden Wahrheit, und zwar nicht nur im Sinn theoretischen Wahrheitserkennens¹⁰¹. Gerade darin, daß der Vorschlag der mittleren Technologie nächst der Umweltfreundlichkeit nichts so sehr betont wie gesunde menschliche Beziehungen auch in der Arbeitswelt und Entfaltung des Sinnes für schöpferische Tätigkeit und Schönheit, sehe ich eine sich abzeichnende Versöhnung zwischen Mensch, menschlicher Umwelt und Technologie. Schumacher faßt seinen Vorschlag so zusammen: „Vernunft verlangt eine neue Zuwendung der Technik zum Organischen, Sanften, Gewaltlosen, Anmutigen und Schönen. Der Friede ist unteilbar – wie also ließe Friede sich auf rücksichtslose Wissenschaft und gewalttätige Technik gründen? Wir müssen nach einer technischen Revolution suchen, die uns Erfindungen und Maschinen gibt, mit deren Hilfe die uns jetzt alle bedrohenden zerstörerischen Kräfte umgekehrt werden können.“¹⁰²

5. Globale Entwicklung

Viele Menschen in der Dritten Welt zeigen sich skeptisch, wenn sie von Politikern und Kirchenmännern der reichen industrialisierten Länder Mahnungen zum Maßhalten im Blick auf die Knappheit der Ressourcen und der Gefahren für die Umwelt hören. Sie fürchten, daß der westliche Mensch, der alles hat, was er sich wünscht, vor allem daran denkt, die Hoffnung der Entwicklungsländer auf einen vernünftigen Anteil am Wohlstand einzuschränken.

Die katholische Soziallehre betont mit Nachdruck in allen Dokumenten über Entwicklung das Recht der Armen, und insbesondere der armen Länder, auf den ihnen zustehenden Anteil an den Gütern der Erde¹⁰³. Sie sollen auch am Fortschritt von Wissenschaft und Technik Anteil haben. Aber das Modell der westlichen Länder und Japans taugt nicht für die meisten der Entwicklungsländer – und im Grunde taugt es ja, vom Menschlichen her gesehen, auch nicht für die reichen Länder. Wir alle haben noch zu lernen, daß Entwicklung mehr auf Sein und Werden als auf bloßes Haben und Konsumieren bedacht sein muß.

Die Spirale des quantitativen Wachstums ist besorgniserregend, zumal dahinter eine noch nicht genügend enthüllte Ideologie steht. Die Massen der hochentwickelten Länder streben nach einem Lebensstandard, wie ihn die Oberschicht führt. In den Entwicklungsländern leistet sich die Oberschicht

¹⁰¹ Vgl. B. Häring, Frei in Christus II, 111-136; O. Jensen, Unter dem Zwang des Wachstums, 97.

¹⁰² E. F. Schumacher, a.a.O. 30.

¹⁰³ Paul VI., Octogesima adveniensi 21; Johannes Paul II., Redemptor hominis 8 16.

einen ähnlich hohen Lebensstandard, der praktisch eine Verhöhnung der Massen ist. Zudem besteht sichtbar die Gefahr, daß die reichen Industrienationen mit ihren Gütern und Maschinen auch die Haltung der Habsucht exportieren. Filme und Reklame tun in dieser Hinsicht das Schlimmste. Lassen sich die Entwicklungsländer auf diese Spur verleiten, so müssen wir uns die Frage stellen: Was geschähe, wenn sie in einer nicht allzu fernen Zukunft das Niveau der Produktion der USA erreichen würden? In relativ kurzer Zeit wären die fossilen Brennstoffe radikal erschöpft und die Biosphäre wäre über alle Maßen belastet. Daraus ergibt sich jedoch gerade nicht, daß die Entwicklungsländer nicht gleiche Rechte haben wie die schon hochentwickelten Industrienationen, sondern vielmehr, daß letztere umdenken müssen, und zwar zuerst für sich selbst, und sicher nicht einseitig zuungunsten der Dritten Welt.

Die reichen Industrienationen können die enormen Kosten zur Wiedergutmachung und Vermeidung von allzugroßen Umweltschädigungen tragen. Führen sie jedoch ihre umweltunfreundliche Technologie in die Entwicklungsländer aus, so müssen sie damit rechnen, daß die Entwicklungsländer die Umwelt noch mehr belasten, weil sie in keiner Weise in der Lage sind, die entsprechenden Kosten für Umweltschutz auf sich zu nehmen. Wie falsch die Dinge diesbezüglich laufen, wird deutlich an dem Insektizid DDT: Sobald man seine Umweltschädlichkeit erkannte, hörten die Industrienationen auf, es anzuwenden; aber sie exportierten es in großen Mengen weiterhin in die Länder der Dritten Welt.

Glauben an den einen Gott und Herrn aller und Mitmenschlichkeit verpflichten die Reichen und vor allem die reichen Nationen, einen billigen Ausgleich in der Verteilung der unersetzlichen Ressourcen der Erde zu suchen und den Entwicklungsländern bei der Entwicklung einer für sie passenden, arbeitsintensiven und umweltfreundlichen Technologie zu helfen. Eines muß uns auf jeden Fall einsichtig sein: „Es wäre eine ethische Katastrophe ohnegleichen, wollten wir die Sorge für eine gesunde Umwelt so ausdrücken, daß dabei die gerechten Erwartungen der Armen auf Verbesserung ihrer materiellen Lage hintertrieben würden.“¹⁰⁴

Aus dieser Einsicht ergibt sich zwingend eine Reihe von Regeln über die Zusammenarbeit mit den Entwicklungsländern. Die erste Regel ist, daß die reichen Länder zuallererst umdenken und sich umstellen müssen; daß sie ihre Ideologie vom ständigen Wachstum des Bruttosozialprodukts nicht nur nicht ausführen dürfen, sondern sich selbst davon zu befreien haben. Es gibt viele Weisen der Entwicklungshilfe, die direkt umweltfreundlich sind, wie z. B. die Hilfe im Kampf gegen das Voranschreiten der Wüsten, was ja im Interesse der ganzen Menschheit liegt. Die Entwicklungsländer tun gut, sich zusammenzuschließen, um einen gerechten Preis für ihre Rohprodukte und Waren zu erzielen.

¹⁰⁴ Th. S. Derr, a.a.O. 148.

Die Menschen der Entwicklungsländer können es sicher nicht verstehen, wenn sie hören, daß in den reichen Industrieländern eine Menge an bester Nahrung an Hunde und Katzen verfüttert wird, die hinreichen würde, um alle ihre hungernden Kinder zu ernähren, oder daß ein Haushund in den USA Aufwendungen erfährt, die höher liegen als das durchschnittliche Einkommen eines Arbeiters in Indien¹⁰⁵. Die Organisation für Nahrung und Landwirtschaft (FAO) ist ein wichtiges Organ der Vereinten Nationen und hat schon viel geleistet. Doch die sinnlose Verschwendung reicher Länder arbeitet ihren Zielen entgegen. Viel mehr müßte für die Entwicklung der einheimischen Landwirtschaft in den Entwicklungsländern getan werden. Eine mit genügend Vollmacht ausgestattete Organisation der UN für eine sinnvolle Verteilung der Rohstoffe und insbesondere für die allgemeine Energieversorgung in möglichst umweltfreundlicher Weise könnte ein wichtiger erster Schritt sein.

Es ist eine dringliche Aufgabe der christlichen Ethik, „kritisch zu sein gegen eine verschwenderische Wirtschaft der Konsumgesellschaft und dabei den Ansprüchen der Armen auf einen höheren Anteil an den materiellen Gütern den nötigen Nachdruck zu verleihen“¹⁰⁶. Diese Grundsätze müssen mit dem Evangelium „von den Hausdächern“ laut verkündet werden, d. h. heute: mit allen Mitteln der öffentlichen Meinungsbildung.

Die Entwicklungsländer könnten im Verein mit den fähigsten Wissenschaftlern und Technikern aller Länder einen grundlegend wichtigen Beitrag zu einem echten Fortschritt leisten durch die Entwicklung und den schöpferischen Gebrauch der „mittleren Technologie“, die von E. F. Schumacher und anderen Wirtschaftswissenschaftlern und Umweltexperten so sehr empfohlen wird. Sie sollte so beschaffen sein, daß sie für jeden erschwinglich und im kleinen Raum verwendbar ist und dem Bedürfnis des Menschen nach schöpferischem Tun entgegenkommt.

Die notwendige „anthropologische Revolution“ muß eine Befreiung für die höheren Werte und die grundlegenden Bedürfnisse aller in echter Solidarität sein¹⁰⁷. Dabei müssen die Menschen der Industrienationen auch bereit sein, sich den Werten anderer Kulturen, z. B. dem Sinn für Beschaulichkeit und stiller Freude, zu öffnen. Dann wird es ihnen auch leichter fallen, im Eingehen auf die Gefühle, Überzeugungen und Bedürfnisse der anderen zur Entwicklung jener Technologie beizutragen, die ihrer Kultur und den Erfordernissen des Ökosystems entspricht.

Dies gilt vor allem im Hinblick auf die neue Explosion von Erkenntnissen bezüglich der Rekombination von Teilen verschiedener Erbgefüge (DNS), die für die Erzeugung von Nahrungsmitteln für die wachsende Erdbevölkerung

¹⁰⁵ R. Dumont, *L'utopie ou la mort?*, 59.

¹⁰⁶ Th. S. Derr, a.a.O. 148.

¹⁰⁷ Vgl. E. Laszlow u. a., *Goals for Mankind: A Report to the Club of Rome on the Horizons of the Global Community* (New York 1977) 387-415 ff.

von entscheidender Bedeutung werden kann. „Das setzt freilich eine gründliche biologische Erziehung und Erforschung der Gesundheitsbedingungen der Umwelt und Arbeitswelt voraus.“¹⁰⁸

6. Kernenergie und Alternativen

Einer der heißest umstrittenen Punkte der ökologischen Problematik sind die Kernkraftwerke. Hier geht es um komplexe Entscheidungen der Politiker, an denen wohlunterrichtete Bürger teilnehmen sollten. Die Meinungen der Fachleute über die Risiken gehen weit auseinander. Es handelt sich nicht um bloße Umweltprobleme, sondern auch um politische Fragen, wie z. B. die Sicherung der Kraftwerke gegen terroristische Anschläge und ihre Gefährdung im Kriegsfall.

Man schätzt, daß zu Beginn des nächsten Jahrtausends insgesamt ungefähr fünfundsiebzigtausend Plutoniumbrüter notwendig sein würden, um genügend Energie zu liefern, falls sich unterdessen nicht ein radikaler Wandel des Wirtschaftssystems und Lebensstiles ereignet¹⁰⁹. Sechs Kilogramm Plutonium genügen zur Herstellung einer Atombombe. Würden bei so vielen Atomkraftwerken die unerläßlichen Sicherungsmaßnahmen nicht zu einem regelrechten „Polizeistaat“ führen? Und würde eine solche Vermehrung der Kernkraftwerke über die ganze Erde die Produktion von Kernwaffen nicht weltweit begünstigen?

E. F. Schumacher warnt beschwörend vor einer solchen Entwicklung. Er ist überzeugt, daß die „Lösung“ der Energiekrise durch Kernenergie nichts weniger bedeutet als die „Schaffung eines Umwelt- und Ökologieproblems von ungeheuerlichem Ausmaß“. Er spricht in diesem Zusammenhang von einem „planlosen und unwissenden Herumpfuschen“ am ökologischen Gleichgewicht. Die „ionisierende Strahlung“ könnte zum „ernsthaftesten Faktor der Umweltbelastung und zur größten Bedrohung für das Überleben des Menschen“ werden¹¹⁰.

Das vom Rat der Kirchen im Juli 1979 in Boston durchgeführte große Studententreffen „Wissenschaft und Glaube“ schlug ein fünfjähriges Moratorium vor, damit man klarer sehen könne. In den Diskussionen waren die meisten Teilnehmer aus Rußland und den USA für die Kernenergie, während sehr viele Vertreter aus Europa und aus der Dritten Welt eindringlich warnten¹¹¹.

¹⁰⁸ J. King, a.a.O. 252.

¹⁰⁹ Vgl. H. Hoefnagels, a.a.O. 35; R. Jungk, *Der Atomstaat. Vom Fortschritt in die Unmenschlichkeit* (München 1977); Kernenergie nötig und verantwortbar? Vier kirchliche Stellungnahmen, in: *Herder-Korrespondenz* 31 (1977) 564-576; W. Korff, *Kernenergie und Moralthologie. Der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse* (Frankfurt a. M. 1979); B. B. Gemper (Hrsg.), *Energieversorgung. Expertenmeinungen zu einer Schicksalsfrage* (München 1981).

¹¹⁰ E. F. Schumacher, a.a.O. 16.

¹¹¹ Vgl. A. J. Moore, a.a.O. 224-227; H. N. Janowski, *Für eine Ethik des Lebens. Von der ökumenischen Weltkonferenz in Boston*, in: *Evangelische Kommentare* 12 (1979) 514-517.

Der berühmte russische Wissenschaftler Sacharow, der für sein unabhängiges Denken bekannt ist, sprach sich dagegen zugunsten der Kernenergie aus sowohl im Blick auf die Umweltprobleme wie auch auf die Möglichkeit hinreichender Sicherheitsmaßnahmen¹¹². C. F. von Weizsäcker, der sich generell durch sein vorsichtiges Abwägen und seine Sorge um hinreichende Information auszeichnet, kommt in Anbetracht aller Alternativen zu dem Schluß, daß eine vorsichtige und maßvolle politische Entscheidung zugunsten der Kernenergie zu verantworten wäre. Ein weltweiter Asketismus und die Lösung durch Sonnenenergie und dergleichen wären sehr viel idealer; doch Politiker müssen den immer noch vorherrschenden Trend der Verbrauchergesellschaft und der Schwierigkeit der Anlaufzeit für idealere Lösungen in Rechnung stellen¹¹³.

Jene, die gegen Kernenergie protestieren – nach meiner Meinung nicht ohne gute Gründe –, müssen sich jedoch selbst prüfen, unter welchen Voraussetzungen ihr Protest ehrlich und konsequent ist. Die Menschheit kann ohne Kernkraftwerke auskommen, wenn sie zu einem einfachen Lebensstil zurückkehrt und auf Verschwendung verzichtet. Weigern wir selbst uns, eine bewußte und kraftvolle Entscheidung in diesem Sinn durchzuhalten, dann haben gegen uns jene recht, die behaupten, es gehe nun einmal nicht ohne Kernenergie, und zwar gehe es im Blick auf das notwendige Wirtschaftswachstum nicht ohne Tausende von schnellen Brütern.

Der Soziologe H. Hoefnagels findet wohl weite Zustimmung, wenn er trotz der offensichtlichen Risiken den maßvollen Ausbau von Kernkraftwerken unter Beachtung aller Sicherheitsmaßnahmen dann als erträgliche Interimslösung ansieht, wenn zugleich alles Mögliche getan wird, um saubere Energiequellen schnellstens auszubauen¹¹⁴. Dies scheint mir ein vernünftiger Vorschlag zu sein. Aber gleichzeitig muß nachdrücklich gesagt werden, daß von seiten der Kirchen und aller vernünftigen Menschen alles Denkbare getan werden muß, um die Völker von der atomaren Rüstung abzubringen; denn diese ist im Blick auf einen möglichen Gebrauch dieser Waffen die höchste Bedrohung der Menschheit. Man denke auch an die „unerhörte Gefahr für unsere Gene durch Plutonium und andere Beiprodukte der Rüstung mit atomaren Waffen“¹¹⁵.

7. Grenzen des Bevölkerungswachstums

Auch in diesem Zusammenhang der Umweltstrategie müssen wir nochmals auf das Bevölkerungswachstum zurückkommen. Gegenwärtig beträgt die Weltbevölkerung nahezu 4,5 Milliarden. C. F. von Weizsäcker mahnt zu reali-

¹¹² A. D. Sacharow in: *Neue Zürcher Zeitung*, 3. Mai 1978.

¹¹³ C. F. von Weizsäcker, *Deutlichkeit*, 43 ff.

¹¹⁴ H. Hoefnagels, a.a.O. 197, mit Fußnote 28.

¹¹⁵ J. King, a.a.O. 252.

stischen Schätzungen. „Heute muß die verantwortliche Planung die ökonomische Versorgung von acht Milliarden Menschen als Mindestziel ins Auge fassen. Wieviel Energie werden diese Menschen dann pro Kopf brauchen? Es scheint nach heutiger Denkweise unerträglich bescheiden, zu antworten: im Weltdurchschnitt soviel wie heute; es scheint noch immer als eine bescheidene Extrapolation, zu sagen: das Doppelte oder Dreifache des heutigen Welt-durchschnitts.“¹¹⁶

Jene, die behaupten, eine Einschränkung des Weltbevölkerungswachstums sei nicht dringlich, da unser Planet genügend Nahrung und Energie hervorbringen könne, müssen sich fragen lassen, von welchen Voraussetzungen sie ausgehen und ob ihr eigener Lebensstil diesen entspreche. Nochmals sei auf C. F. von Weizsäcker verwiesen, der uns sagt, wie es weitergehen mag, wenn keine radikale Umstellung erfolgt: „Man begegnet dem Bevölkerungswachstum und der Arbeitslosigkeit mit weiterem Wirtschaftswachstum, der Umweltschädigung mit Umwelttechnik, der Gewalt mit Kontrollen, dem Krieg mit Abschreckungsrüstung, den psychischen Störungen mit Psychoanalyse, Massenpädagogik und schließlich Polizei.“ Heißt das nicht, „daß das bestehende System durch diese Art, seine Probleme zu lösen, sie programmiert“¹¹⁷?

An diesem Punkt wird es wiederum deutlich, daß sich diese Probleme nicht segmentär lösen lassen. Die konkrete Politik muß realistisch sein. Aber zugleich muß betont werden, daß all das nach einer ganzheitlichen Schau und Praxis ruft als Teil einer gründlichen Umkehr und eines tiefgreifenden gesellschaftlich-kulturellen Wandels. Wer unter den gegebenen Umständen Moral predigt durch bloße Anwendung traditioneller Lösungen, ohne den neuen Kontext zu berücksichtigen, und ebenso, wer gegen angeblichen Konsumzwang demonstriert ohne gleichzeitige Anzeichen einer Absicht, seinen Lebensstil entsprechend zu ändern und mutig an den notwendigen gesellschaftlichen Umwandlungen mitzuarbeiten, ist im besten Fall inkonsequent, im schlimmsten Fall ein Heuchler.

J. Gremillion vermerkt, wie widerspruchsvoll es angesichts der gegebenen Situation ist, eine Bevölkerungspolitik zu empfehlen nach dem alten Prinzip: „Je mehr Menschen unserer Art, desto besser!“¹¹⁸

8. Schöpferische Freiheit und Treue

Radikale Umwelttheoretiker gebrauchen die planetarische Gefahr eines ökologischen Zusammenbruchs als Argument, um jegliche Art von Zwangsherrschaft zu rechtfertigen. Sie denken an das Überleben der menschlichen Spezies, glauben aber dabei nicht an die Kraft schöpferischer Freiheit und Treue. Aber

¹¹⁶ C. F. von Weizsäcker, Deutlichkeit, 48.

¹¹⁷ Ebd. 76; vgl. K. Lorenz, a.a.O. 37; R. Jungk, a.a.O.

¹¹⁸ J. Gremillion, a.a.O. 94.

ebenso ist zu warnen vor den Idolen eines einseitigen Wirtschaftsliberalismus: Was sie gut kennen und schätzen, ist die Praxis der Freiheit, Profit zu erzielen und sich als Teil der Verbrauchergesellschaft im Blick auf ihre individualistischen Freiheiten keine Beschränkungen auferlegen zu lassen. So verzichten sie gerade auf die entscheidende Dimension der Freiheit und wollen auch andere ihrer berauben. Die „Heilmittel“, die sie empfehlen, wären das Ende wahrer Freiheit und Würde.

Das Wechselverhältnis zwischen dem Wirtschaftsleben und allen anderen Dimensionen unseres Lebens stellt hohe Anforderungen an den verantwortlichen und mutigen Gebrauch unserer Freiheit. Hierin liegt der entscheidende Unterschied zwischen dem Bereich der Wirtschaft und dem der Physik. Wo Freiheit herrscht, da sind exakte Voraussagen unmöglich. Nimmt sich der Mensch als freies, verantwortliches Wesen ernst, dann sollte gelten, daß die einzige voraussagbare Größe der ständige Zuwachs an schöpferischer Freiheit und Verantwortungsfähigkeit ist. Dies ist jedoch nur möglich in einer Gesellschaft, die in ihren Zielvorstellungen und Strukturen so beschaffen ist, daß die Verantwortung aller angefordert wird, und zwar in gegenseitigem Respekt und mit jener Kunst des Dialogs, die zu einem notwendigen Mindestmaß an gemeinsamen und wirksamen Überzeugungen führen können.

Mit E. F. Schumacher müssen wir freilich die schmerzliche Feststellung machen, daß „die meisten Menschen in der Mehrzahl der Fälle von ihrer Freiheit keinen Gebrauch machen und einfach mechanisch handeln“. Dies sei nicht nur die Schuld der vielen Einzelnen, sondern gehe zu einem Gutteil auf ein Erziehungs- und Wirtschaftssystem zurück, das der Eigeninitiative und sittlichen Verantwortung nicht günstig sei. Schumacher glaubt jedoch, daß aufgrund historischer Erfahrung gesagt werden kann: „Alle wirklich wichtigen Neuerungen und Änderungen gehen normalerweise von winzigen Minderheiten aus, die sich ihrer schöpferischen Freiheit *eben doch* bedienen.“¹¹⁹ Die Männer, die hinter dem Bericht des Club of Rome stehen, teilen diese Überzeugung und hoffen, daß die klare Einsicht in die Grenzen des Wirtschaftswachstums und in die ökologischen Probleme die Menschen wachrütteln und zum Gebrauch ihrer Einbildungskraft und schöpferischen Fähigkeiten aufrufen kann¹²⁰.

Auch John Passmore konzentriert seine Überlegungen auf die rechte Sicht der Freiheit und ihren verantwortlichen Gebrauch. Was immer die Gefahren für das Überleben der Menschheit sind, wir werden nicht auf unsere Grundfreiheit verzichten. Im Gegenteil, es gilt, sie besser zu verstehen und zu aktivieren. Denn es geht ja höchst eigentlich um das Überleben jener Freiheit, die zum Wesen der Spezies „homo sapiens“ gehört. „Im Namen der Kontrolle der Überbevölkerung unsere Freiheit und allen Respekt der Person aufzugeben hieße, Opfer zu bringen, die gerade unsere Sorge um die Nachwelt nicht recht-

¹¹⁹ E. F. Schumacher, a.a.O. 207 208.

¹²⁰ D. Meadows, Die Grenzen des Wachstums (Stuttgart 1972) 172 f.

fertigen kann.¹²¹ Aber die Weigerung, unser kostbarstes Gut zu opfern, verlangt dann eben andere Opfer um eben dieser Grundfreiheit willen. „Sind wir wirklich überzeugt, daß die Freiheit nicht überleben kann, falls wir nicht *jetzt* Schritte unternehmen, Metalle wiederaufzuarbeiten und den Verbrauch von fossilen Brennstoffen einzuschränken, dann sollte es relativ leicht sein, uns davon zu überzeugen, daß wir diese Opfer zu bringen haben und sie auch von anderen fordern dürfen, wobei es eigentlich keiner neuen Prinzipien bedarf.“¹²²

Will sich also der für Freiheit geschaffene homo sapiens selbst treu bleiben und alles tun für das Überleben seines kostbarsten Erbes, der Freiheit, dann muß er auch auf eine bessere Weise der Erde treu sein. Sie, der uns anvertraute Teil der Schöpfung, seufzt und schreit nach einem spürbaren Anteil an der Freiheit der Kinder Gottes.

Alle ökologischen Vorschläge und Strategien müssen in diesem Lichte überprüft werden. Wir haben auf jene „Freiheiten“ der Konkurrenz und des Profitmachens zu verzichten, die uns mit einer Katastrophe bedrohen. Schon längst hätten wir uns fragen müssen: „Ist der Freiheitscharakter, den doch die wirklich menschliche Gesellschaft unbedingt haben sollte, nicht anders als durch eine individualistisch verstandene Freiheit zu gewährleisten? Dies ist die große, über unsere Zukunft entscheidende Frage.“¹²³

Jedem Christen und allen, die an den einen Gott und Schöpfer aller glauben, müßte es klar sein, daß sie nicht „Licht für die Welt“ und „Salz der Erde“ sein können, ohne alle schöpferischen Kräfte ihrer Freiheit und Solidarität für den Menschen und seine Umwelt zu mobilisieren.

¹²¹ J. Passmore, a.a.O. 170.

¹²² Ebd. 95.

¹²³ H. Hoefnagels, a.a.O. 57.

Sechstes Kapitel

Ethik und Kultur

Ein bedeutsames Zeichen kirchlicher Erneuerung, einschließlich der kirchlichen Morallehre, ist das geschärfte Bewußtsein des Wechselverhältnisses zwischen Religion und Kultur sowie zwischen Kultur und Ethos. Es ist etwas Neues, wenn im Zweiten Vatikanischen Konzil systematisch in einem kirchlichen Dokument höchsten Ranges von der Pflicht der kirchlichen Gemeinschaft und jedes Christen gesprochen wird, sich für den wahren Fortschritt der Kultur einzusetzen, und zwar im vollen Wissen darum, wieviel die Kultur für die Verwirklichung der Sendung der Kirche und der Persönlichkeitswerte bedeutet¹.

Nur eine individualistische Verengung des Moralbegriffs macht es verstehbar, daß der katholischen Moraltheologie in ihren Handbüchern die Bedeutung der Kultur für die Moral und der Moral für die Kultur völlig entging. Schon in den vorausgehenden Bänden von „Frei in Christus“ wurden wichtige Dimensionen und Aspekte in verschiedenen Zusammenhängen behandelt. Ich verweise hier vor allem auf das zweite Kapitel des zweiten Bandes, das den Werten des Schönen, der Kunst, des Festes, dem Spiel und dem Humor gewidmet ist. Der kulturelle Hintergrund muß in einer Moral der schöpferischen Freiheit und Treue stets bewußt und gegenwärtig sein. Im vorausgehenden Kapitel über Umweltethik war das Wechselverhältnis zwischen Natur und Kultur ein grundlegender Gesichtspunkt.

Doch ich meine, daß das Thema der Verantwortung für die Kultur und das Bewußtsein vom Einfluß der Kultur auf das Ethos von so hoher Bedeutung

¹ Allgemeine Bibliographie über Kultur und Ethik: Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute (Gaudium et spes) 53-62; M. Scheler, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre (Leipzig 1923); R. Guardini, Die Kultur als Werk und als Gefährdung (München 1948); R. Niebuhr, Christ and Culture (New York 1956); B. Häring, Macht und Ohnmacht der Religion (Salzburg 1956), 276-316; Religion und Kultur; J. Messner, Kulturethik mit Grundlegung von Prinzipienethik und Persönlichkeitsethik (Innsbruck 1959); G. Gurwitsch, Traité de sociologie (Paris 1968); ders., Morale théorique et sciences des mœurs (Paris 1961); ders., La science des faits moraux et la morale théorique chez E. Durkheim, in: ders., La vocation actuelle de la sociologie, 10. Kapitel (Paris 1963); K. Brockmüller, Industriekultur und Religion (Frankfurt a. M. 1964); P. Tillich, Die religiöse Substanz der Kultur (Stuttgart 1967); L. Huber, Prinzipien und Möglichkeiten christlicher Kulturpolitik (Würzburg 1965); A. F. Bednarski, Église, culture et promotion humaine (Paris 1970); J. Habermas, Kultur und Kritik (Frankfurt a. M. 1973); A. Peccei (Hrsg.), Club of Rome, Bericht über die achtziger Jahre. Das menschliche Dilemma. Zukunft und Lernen (Wien 1979).

sind, daß es die Moral auch eigens thematisieren muß. Dabei geht es auch um spezifisch theologische Fragestellungen, vor allem um die Begegnung zwischen Evangelium und Kultur und die spezifisch christliche Einstellung zur Kultur im Lichte der Menschwerdung, der weltweiten Sendung der Kirche und der endzeitlichen Erwartung.

Was man unter Kultur versteht, hängt selbst wiederum von kulturellen und geschichtlichen Gegebenheiten ab. Heute sind wir uns vor allem der Verschiedenheit der Kulturen und des kulturellen Pluralismus innerhalb der einzelnen Gesellschaft bewußt. Wir denken vor allem an die Persönlichkeitskultur und die Bedeutung der gesamten kulturellen Bedingungen für die Persönlichkeitsentfaltung und für ein gesundes Gemeinschafts- und Gesellschaftsleben.

Das Zweite Vatikanische Konzil gibt uns eine gute Beschreibung von Kultur, immer schon im Blick auf unsere kulturellen Verantwortlichkeiten. „Unter Kultur im allgemeinen versteht man alles, wodurch der Mensch seine vielfältigen geistigen und körperlichen Anlagen ausbildet und entfaltet; wodurch er das gesellschaftliche Leben in der Familie und in der ganzen bürgerlichen Gesellschaft im moralischen und institutionellen Fortschritt menschlicher gestaltet; wodurch er endlich seine großen geistigen Erfahrungen und Strebungen im Laufe der Zeit in seinen Werken vergegenständlicht, mitteilt und ihnen Dauer verleiht – zum Segen vieler, ja der ganzen Menschheit. Daraus folgt, daß die Kultur des Menschen notwendig eine geschichtliche und eine gesellschaftliche Seite hat.“²

I. Die Bedeutsamkeit der Kultur für die Moral

Aus der Notwendigkeit einer kritischen Auseinandersetzung mit der vorgegebenen Kultur und angesichts der verschiedenen Formen der Engführung auch in unserer wissenschaftlichen Kultur erklärt es sich teilweise, daß Moralisten dem Vorurteil verfielen, der Mensch könne sich nur in einer gewissen Gegenstellung oder Abwehrstellung gegen die Kultur als sittliches Wesen verwirklichen. Typisch ist dafür ein interessantes Buch eines der bedeutendsten christlichen Ethiker unseres Jahrhunderts, „Moral Man and Immoral Society“ von Reinhold Niebuhr³.

Es ist meine Überzeugung, daß der Glaube an die Gutheit der Schöpfung und an die überreiche Erlösung zusammen mit einer tiefen Dankbarkeit gegenüber den vergangenen Generationen und unseren Zeitgenossen es als richtig erscheinen läßt, den Blick zuerst allem Guten und Schönen in unserer Kultur und in allen Kulturen zuzuwenden. Das gibt uns Mut zu schöpferischer Treue-

² GS 53.

³ R. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society* (New York 1934).

Es befähigt uns schließlich auch, die Übel ins Auge zu fassen und konstruktive Kritik anzubieten. Erheben wir dagegen immer zuerst den Zeigefinger wegen der Schattenseiten, so ist unser Verhältnis zur Kultur tief gestört und unsere Kulturaufgabe behindert.

Denken wir an das Herzstück unseres kulturellen Erbes, an unsere Sprache mit all ihrer Schönheit und ihrem Reichtum, das die Lebensweisheit und Erfahrung von vielen Generationen und von großen Genies widerspiegelt. Nächst der Sprache „sprechen“ zu uns die vielen Werke der objektivierten Kultur, wie die Werke der Kunst, des Handwerks, die Einrichtungen, Sitten, die Sprichwörter. All das verkörpert auch ein Ethos, ein grundlegendes Verhältnis zu sittlich bedeutsamen Werten. Zu den Errungenschaften der Kultur gehört auch das Recht, das zusammen mit Brauchtum und Sitte die Grundzüge innerhalb der Familie und Gesellschaft ordnet. „Die Kultur beruht auf einem Inbegriff von Überzeugungen und Haltungen gegenüber dem Leben und der Welt, die der Mensch von seiner ersten Kindheit an in sich aufnimmt und die ihn geistig zuerst durchformen.“⁴

Aus alledem wird klar, wie das sittliche Erwachen und Wachsen der Person von der Kultur gefördert wird. Daraus ergibt sich auch, daß die Kultur, ihre Bewahrung und Förderung, die dankbare Anerkennung ihrer Werte und die verantwortliche Zusammenarbeit zu ihrer Reinigung ein Grundanliegen der Ethik und Moraltheologie sein müssen.

Sogar das religiöse und sittliche Genie, der Heilige, der Prophet, der Held, ist nicht denkbar ohne die von der Kultur ausgehenden Kräfte, Stützen und Anregungen. Wohl mit Recht kritisiert deshalb der Soziologe George Gurvitch das sonst großartige Werk von Henri Bergson „Die beiden Quellen der Moral und Religion“, weil es seiner Überzeugung nach der grundlegenden Bedeutung der Kultur in ihren Äußerungen und in ihrem Gestaltwerden im Ethos, in den Rechtsformen und in all ihren objektivierten Werten nicht gerecht wird⁵. Viele Ethiker und Moralisten hätten in dieser Hinsicht noch mehr Kritik verdient.

Jürgen Moltmann warnt vor der Engführung einer bloß ethischen Anthropologie⁶. Selbstverständlich genügt auch eine bloß biologische Anthropologie nicht, die das Tier und Mensch Gemeinsame und das sie Unterscheidende herausstellt. Sie muß durch eine Kulturanthropologie ergänzt und vertieft werden, die ihrerseits auf Integration durch eine religiöse Anthropologie wartet. Der Mensch lernt sich selbst besser kennen durch geschichtliche Begegnung und geschichtliches Verstehen anderer Menschen in anderen Kulturen. Die Kulturanthropologie selbst kann letzte Fragen nicht beantworten, aber sie stellt sie

⁴ J. Messner, a.a.O. 331.

⁵ G. Gurvitch, *Sociologie de la morale*, in: *Traité de sociologie* (Paris 1968) 137; H. Bergson, *Les deux sources de la morale e de la religion* (Paris 1934).

⁶ J. Moltmann, *Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart* (Stuttgart – Berlin 1977) 24.

dringlich. Sie weist hinaus über die biologische Unfertigkeit und Offenheit; sie entlarvt auch die Selbstgenügsamkeit von Gruppen, Stämmen und Völkern. Die Vielzahl der Kulturen spricht in ihrer Begegnung von der Allgegenwart der religiösen Frage und dem Harren auf eine letzte Antwort.

„Vielfache Beziehungen bestehen zwischen der Botschaft des Heils und der menschlichen Kultur. Denn Gott hat in der Offenbarung an sein Volk bis zu seiner vollen Selbstkundgabe im fleischgewordenen Sohn entsprechend der verschiedenen Zeiten eigenen Kultur gesprochen.“⁷ Dieser Konzilstext setzt nicht nur voraus, daß das religiöse Phänomen die Herzmitte menschlicher Kultur ist, sondern führt auch zu dem Schluß, daß die Kirche dem göttlichen Plan nicht gerecht werden kann ohne ein positives Eingehen auf die Gegebenheiten der Kulturen. Die Heilsbotschaft bedarf des Gesamten der Kultur als ihrer „Sprache“.

Echte Dankbarkeit und klares Wissen um die Bedeutsamkeit der Kultur für Moral und Religion können und sollen sich auch durch kritische Durchleuchtung ausdrücken. Die objektive Kultur, das Gesamt von Tradition, Brauchtum, Sitte, Ethos, Recht usw., garantiert nicht ohne weiteres die Entfaltung eines lebendigen Gewissens. Ja, es gibt gewisse Kulturen und Subkulturen, Formen der Tradition, die vor allem in Verbindung mit unglücklichen Herrschaftsformen so sehr eine äußere Aneignung durch den Einzelnen und die Gruppe erzwingen, daß das Hinauswachsen über einen bloßen Konformismus erschwert wird. Selbst in sonst gesunden Kulturen finden sich Traditionen und Zwänge, aus denen sich nicht selten ein unüberwindlich irrendes Gewissen erklärt.

Johannes Messner führt ein bezeichnendes Beispiel an: In Stämmen, die auf der Suche nach Nahrungsräumen oft und in fast regelmäßigen Abständen zu beschwerlichen Wanderungen gezwungen waren, unter denen die Alten und Gebrechlichen litten und für alle zu einer fast untragbaren Last wurden, bildete sich unter dem lange dauernden Druck dieser wirtschaftlichen Lage und wohl auch unter dem Einfluß anderer kultureller Faktoren die Gewohnheit heraus, die Alten zu töten, wenn ihnen das Leben zu hart erschien⁸. Werden dann solche Stämme später sesshaft, oder erwerben sie sich verbesserte Transportmittel, so kann sich eine solche Sitte, auch dann, wenn der sie verursachende äußere Druck aufhört, weiter halten, falls sich nicht ein Mindestmaß an Unterscheidungsgabe und kritischem Sinn entwickelt hat. Tradition kann so immer wieder in Traditionalismus ausarten.

Tritt ein Stamm mit Sitten wie der oben beschriebenen in freundlichen Kontakt mit anderen Stämmen, denen eine solche Praxis als abstoßend und sittlich unerträglich erscheint, dann besteht am ehesten eine psychologische Chance zu einer Neuüberprüfung der Tradition. Dies verweist uns auf die heutige Si-

⁷ GS 58.

⁸ J. Messner, a.a.O. 357.

uation, die durch einen Pluralismus der Kulturen auch innerhalb des gleichen Raumes gekennzeichnet ist.

Wir haben bislang ungekannte Möglichkeiten, die meisten der heute bestehenden Kulturen und Subkulturen untereinander und im Blick auf die Vielfalt vergangener Kulturen zu vergleichen. Dies ist nicht nur eine Bereicherung unserer Kenntnis, sondern auch eine Herausforderung unseres kritischen Sinnes. Jeder wache Mensch wird sich fragen, woher die Unterschiede stammen; wie sie sich aus dem Gesamt der vergangenen und gegenwärtigen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse und aus dem Einfluß von Genies und Führerpersönlichkeiten erklären lassen. Wachsen wir aus der Verhaftung an einen engen und irrigem Gruppeneist heraus in eine umfassende Solidarität mit der gesamten Menschheitsfamilie, dann werden wir bereit, von anderen Kulturen zu lernen und alles zu bewundern, was bei ihnen schön, gesund und gut ist. Dabei müssen wir freilich auch lernen, daß nicht alles, was sich im Raum einer anderen Kultur bewährt hat und noch bewährt, auch in unserer eigenen Kultur das beste wäre. Hier sind wir also zu einer schöpferischen Treue gegenüber dem eigenen Erbe und dem Gesamterbe der Menschheit herausgefordert. Dies gilt vor allem für Aus- und Einwanderer und für die Glaubensboten, die das Evangelium in ganz anders gearteten Kulturräumen verkündigen. Allen gilt die Mahnung des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Die Gläubigen sollen also in engster Verbindung mit den anderen Menschen ihrer Zeit leben und sich bemühen, ihre Denk- und Urteilsweisen, die in der Geisteskultur zur Erscheinung kommen, vollkommen zu verstehen.“⁹

Die vielen Formen der Information und des geistigen Austausches zwischen den verschiedenen Kulturen sind eine ständige Einladung zu einem weltweiten Dialog. Alles scheint auf eine Art universeller Kultur hinzudrängen unter besonderer Betonung der allgemeinen Menschenrechte, deren Verletzung durch sie vorbildlich respektierende Kulturen entlarvt wird. Die gegenwärtige Übergangssituation verlangt jedoch eine ganz besonders sorgfältige Pflege der Unterscheidungsgabe. Sonst kann es statt zu einer gegenseitigen Bereicherung zu einer Entwurzelung, einem oberflächlichen Auslesen der bequemerer Lösungen, zu unfruchtbarer Verunsicherung und Skeptizismus kommen.

Der geschichtliche Trend zu einer Art von Einheitskultur kann, wenn wir mit schöpferischer Treue und Freiheit auf die Situation antworten, die Kultur zu einem die Menschheit einigenden Band machen. Das wird geradezu der Prüfstein ihrer Echtheit sein. Dazu bedarf es eines gemeinsamen Mühens um eine Ganzheitsschau und Synthese, in der die legitimen Verschiedenheiten ihre volle Würdigung erhalten. Es gilt also, das Verwurzelte in der eigenen Kultur mit Offenheit und Ehrfurcht gegenüber anderen Kulturen zu vereinen¹⁰. Nur dann tritt die rettende Solidarität der Menschheitsfamilie so ins Licht, daß

⁹ GS 62.

¹⁰ GS 56, vgl. 62.

auch die Verschiedenheit der Kulturen als Wesensbestandteil einer echten Einheitskultur geschätzt werden wird. Die universelle Kultur, der die Welt zuzusteuern scheint, darf nicht mit Einförmigkeit verwechselt werden, die sowohl dem Wesen der gewachsenen Kultur wie der Wachheit der Gewissen widerspricht.

II. Die Bedeutung der Moral für die Kultur

1. Die schöpferische Kraft von Religion und Sittlichkeit

Die Macht eines sich vertiefenden Glaubens erlaubte Abraham nicht nur einen Exodus, eine schöpferische Loslösung von den Tabus der ererbten Kultur, sondern war auch eine ständige Quelle erneuernden Denkens und Handelns. Der unter dem Antrieb des Glaubens wandernde Patriarch kam in fruchtbarem Kontakt mit anderen Traditionen. Ähnliches gilt auch für die Geschichte der Nachkommen Abrahams. Im Glauben verwurzelt und vom Vertrauen in den Bundesgott getragen, erfuhren die sonst auseinanderstrebenden zwölf Stämme Israels die Bundesmoral und das Bundesgesetz auch als Band kultureller Einheit. Und die mosaische Religion und Gesetzgebung inspirierte Kunst, Gesang, Fest und Spiel.

Eine rein imperative Moral oder eine abstrakte Morallehre sind kulturell steril. Doch begeisterter Glaube, der sich mit einem gesunden Ethos verbindet und auch das Ethos selbst stets erneuert, kann alle Ausdrucksformen des persönlichen, sozialen und kulturellen Lebens beseelen.

Wir meinen natürlich hier vor allem jenen Glauben, der seine Wurzeln in einer lebendigen Glaubensgemeinschaft hat und diese gestaltet. Ein solcher Glaube gibt dem Einzelnen und der Gemeinschaft klare Richtung und jene Ganzheitsschau, die gesunde Kulturen auszeichnet. Eine im Glauben verwurzelte Sittlichkeit, wobei beides, Glaube und Sittlichkeit, sich in einer Vielfalt von Symbolen ausdrückt, schafft dauerhafte Bande der Solidarität und gesunde zwischenmenschliche Beziehungen, die das Herzstück sowohl der Sittlichkeit wie der Kultur sind.

Moral allein als solche schafft freilich keine Kultur. Dies muß deutlich formuliert werden gegenüber den Versuchungen eines dem Leben entfremdeten Moralismus, der Imperative setzt, ohne den kulturellen Hintergrund und die psychischen Gegebenheiten genügend zu berücksichtigen. Dagegen ist echte Moralität, die ständig durch Ausdrucksformen der Menschlichkeit und Religiosität genährt ist, gekennzeichnet von schöpferischer Freiheit und Treue, die Mut und Maßhalten, kühne Einsichten und Sachlichkeit miteinander versöhnen.

Sind Glaube und eine tief im Glauben verankerte Sittlichkeit dem Sauerteig

gleich gegenwärtig, so kann sich die Kultur als Ganzes und jedes ihrer Teilgebiete durchaus nach ihren Eigengesetzlichkeiten entfalten. Die Sittlichkeit, wenn sie echt ist, gleicht weder einem bloßen Zuschauer noch einem Diktator. Das Zweite Vatikanische Konzil ist überzeugt, daß die Religion nichts verliert, sondern nur gewinnen kann, wenn sie diese Eigengesetzlichkeiten der Kultur wie der anderen Sachgebiete respektiert. „Durch ihr Geschaffensein selber . . . haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen.“¹¹ Diese Eigengesetzlichkeiten und innere Dynamik werden am besten gefördert durch eine sittliche Haltung der Lernbereitschaft, der Ehrfurcht vor dem Nächsten in seiner Freiheit und seinem Wahrheitssuchen und durch die Kunst des Dialogs.

2. Der Einfluß des sittlichen Genies

Nichts kann dem Fortschritt wahrer Kultur besser dienen als die Begegnung des sittlichen Genies, des Heiligen, mit den Genies unter den Kulturschaffenden. Der Prophet, der Heilige und der Künstler und jedes Genie auf dem Gebiet menschlicher Kultur sind Entdecker von Werten und von Möglichkeiten, sie dem Leben einzugestalten. Sie öffnen den Blick für neue Pfade, bringen traditionelle Formen des Ethos und der Kultur zu neuem Leben und wissen Neues und Altes zu verbinden. Je genialer sie sind, um so mehr schätzen sie die Lebensweisheit der kleinen Leute, in denen entscheidende Werte der Vergangenheit fortleben und stets neu Gestalt gewinnen¹². Je näher das Genie dem Volke steht, um so dauerhafter und tiefer wird sein Einfluß auf die Gesamtkultur sein. Mahatma Gandhi, Martin Luther King und Bischof Hélder Câmara können als Beispiele angeführt werden für das volksverbundene moralische Genie, dem der Mut nicht mangelt, die Menschen zu Höherem aufzufordern und neue Wege zu eröffnen.

Eine Kultur kann langdauernden Schaden erleiden, wenn genialen Menschen und Volkshelden eine gesunde Sicht und ein ausgewogenes sittliches Urteil abgehen. Es ist jedoch noch tragischer, wenn die echten Propheten und Heiligen kein Gehör finden oder geradezu verworfen werden. Der schmachvolle Mord an den zwei großen Propheten eines gewaltfreien und schöpferischen Einsatzes für Friede, Gerechtigkeit und Freiheit, Gandhi und King, ist tief erschütternd. Doch ist es für die Propheten selbst und für die ganze Menschheit Ursache noch größerer Traurigkeit, wenn sich ihre Botschaft und ihr Zeugnis wegen geistiger Trägheit und Selbstsucht entscheidender Gruppen nicht durchsetzen.

¹¹ GS 36 58; vgl. J. Messner, a.a.O. 410 ff. 425 ff.
¹² Vgl. J. Messner, a.a.O. 359.

3. Gewissen und Kultur

Die kostbarste Mitgift für die menschliche Kultur sind Menschen mit einem gesunden, wachen und treuen Gewissen, frei für die anderen und für das Gemeinwohl, hellichtig für sittliche Werte und fähig zur Unterscheidung nach einer gültigen Wertskala und im Blick auf Wertdringlichkeit. Ein voll entwickeltes Gewissen zeichnet sich aus durch jenen Gewinn der Mitte und jene Ganzheitsschau, die für die Entfaltung einer gesunden Mitmenschlichkeit entscheidend sind. Nicht nur die Personkultur im strikten Sinn, sondern auch die Sachkultur in ihrer Einordnung in das Gesamt bedürfen heute nichts dringlicher als der dynamischen Kräfte des voll entfalteten und gesunden Gewissens.

Der heutige Pluralismus kann Anlaß zu kulturschöpferischer Freiheit und Treue werden durch das Füreinander und Miteinander voll entfalteter Gewissen, die absolute Treue zur eigenen Gewissensüberzeugung mit einem ehrlichen Respekt vor dem Gewissen der anderen und mit ständiger Lernbereitschaft vereinen¹³.

III. Die Kulturaufgabe des Christen

1. Ein selbstverständlicher Beitrag und eine bewußte Aufgabe

Der bedeutsamste Beitrag der Christen zu menschlicher Kulturentfaltung ist in erster Linie ihr vollgültiges Menschsein, ihre im Glauben begründete Mitmenschlichkeit, ihre Echtheit. Die Sendung „Ihr seid das Salz der Erde“ verlangt vor allem, daß sie selbst nicht schal sind. Eine tiefere Einsicht in das Wechselverhältnis zwischen Kultur und Religion, zwischen Kultur und Sittlichkeit macht diese Sendung auch zu einem Mandat, sich bewußt und mitverantwortlich an der Förderung menschlicher Kultur gemäß dem Vermögen jedes Einzelnen zu beteiligen. Dies ist besonders evident in der modernen Gesellschaft, in der sich entfremdete und entfremdende Ideologien immer mehr in das kulturelle Leben einzugestalten suchen.

Gehalt und Dynamik einer Kultur unterstehen nicht der kirchlichen Autorität oder dem Diktat unseres Glaubens. Aber unsere Verantwortung für eine gesunde Entwicklung der Kultur hat auf vielfältige Weise mit unserem Glauben und mit dem ewigen Heil zu tun. Die menschliche Kultur braucht das Heilswissen, das sich in Liebe und Gerechtigkeit und in der Sorge für die Integrität auf allen Kulturgebieten ausdrückt.

Sieht man mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil die bewußte Mitverantwortung als Anzeichen menschlicher Entfaltung, so dürfen Christen hierin ihr

¹³ Vgl. R. Scherer, Kultur, in: Sacramentum Mundi III, 112.

ren Mitmenschen sicher nicht nachstehen. „Immer größer wird die Zahl der Männer und Frauen jeder gesellschaftlichen Gruppe und Nation, die sich dessen bewußt sind, selbst Gestalter und Schöpfer der Kultur ihrer Gemeinschaft zu sein. Immer mehr wächst in der ganzen Welt der Sinn für Autonomie und zugleich für Verantwortlichkeit, was ohne Zweifel für die geistige und sittliche Reifung der Menschheit von größter Bedeutung ist. Diese tritt noch deutlicher in Erscheinung, wenn wir uns die Einswerdung der Welt und die uns auferlegte Aufgabe vor Augen stellen, eine bessere Welt in Wahrheit und Gerechtigkeit aufzubauen. So sind wir Zeugen der Geburt eines neuen Humanismus, in dem der Mensch sich vor allem von der Verantwortung für seine Brüder und die Geschichte her versteht.“¹⁴

2. Die Werte, deren Pflege die Kultur besonders bedarf

Alle großen Weltreligionen haben die jeweiligen Kulturen bereichert durch die Pflege von Werten, die wahrhaft universal sind, wie der Vorrang der Person vor den bloßen Dingen, die Dringlichkeit der Mitmenschlichkeit über und jenseits der bloßen Sachkultur, und zwar so, daß die Sachkultur im Dienste der Person und der allumfassenden Ordnung der Gerechtigkeit und Solidarität stehen muß. Die Christen sollten diese Werte in ihrer evangelischen Reinheit und Fülle und aus der Erfahrung der Seligpreisungen in einer lebensnahen und lebenswahren Synthese in ihre Kulturen einbringen; gegenüber einem gefährlichen Aktivismus sollten sie die hohe Bedeutung der beschaulichen Dimension des Lebens sichtbar machen¹⁵. Der Christ sollte sozusagen ein Experte auf dem Gebiet dieser Werte sein, ohne die es keine Kultur mit menschlichen Zügen geben kann.

Über diese erlöste Menschlichkeit hinaus haben Christen als Einzelne und als Gemeinschaft keine besondere Kompetenz in Sachen der Kultur. Sie sind auch nicht automatisch Kulturexperten. Religiosität allein baut keine Kultur auf. Die einleuchtende Folgerung ist, daß sich Christen genau so wie die anderen Menschen ihre besondere Sachkompetenz erwerben und sie unter Beweis stellen müssen. Dabei können die Humanwissenschaften von großem Nutzen sein¹⁶.

Frei von der Anmaßung falscher Sicherheiten können die Gläubigen ihre Hingabe an die Wahrheit und die Suche nach Wahrheit sowie ihre Bereitschaft, die Wahrheit in die Tat umzusetzen, in die Kultur einbringen. Kardinal Newman hat dies vorbildlich ausgedrückt in seinem Werk „The Idea of a University“ (1852). Daraus folgt als besonders vordringliche Aufgabe der Christen, die

¹⁴ GS 55; dies ist auch ein durchgehendes Anliegen von Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „Redemptor hominis“.

¹⁵ C. F. von Weizsäcker, Der Garten des Menschlichen (München 1978) 62.

¹⁶ Vgl. J. Messner, a.a.O. 425 ff.

Tugend und Kunst des Dialogs, der Mitteilung der Wahrheit und des gemeinsamen Suchens nach vollerer und lebenswahrerer Wahrheit, zu pflegen.

3. Raum schaffen für schöpferische Freiheit

Den Einsichten von Soziologen und Ethikern folgend, die die Wechselbeziehungen zwischen Moral und Kultur ins Licht gesetzt haben¹⁷, hat das Zweite Vatikanische Konzil zugleich mit dem Sinn für Treue und Kontinuität vor allem die Notwendigkeit des Freiheitsraumes als Voraussetzung der für Kultur grundlegenden schöpferischen Tätigkeit betont¹⁸. Es ist interessant, daß das Konzil gerade im Kapitel über die Förderung der Kultur auf das längst fällige Thema der für die Theologie unersetzlichen Freiheit zu sprechen kommt; sowohl Priestern wie ganz besonders Laientheologen, die die Kluft zwischen Theologie und Kultur überbrücken sollen und wollen, muß „die entsprechende Freiheit des Forschens, des Denkens sowie demütiger und entschiedener Meinungsäußerung zuerkannt werden in allen Bereichen ihrer Zuständigkeit“¹⁹.

4. Das Recht aller auf Teilnahme an den Kulturgütern und an Kulturförderung

In einer wahrhaft humanistischen Kultur, besonders wenn sie aus christlichem Erbe lebt und von Christen gefördert wird, sollte es keinen Zweifel darüber geben, daß alle Menschen nicht nur als Empfänger Zugang zu den Kulturgütern haben, sondern auch aktiv an der Pflege der Kultur beteiligt sein sollten. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht sich hierin sehr deutlich aus und bietet sogar eine Art von Programm für eine auf dieses Anliegen bezogene Bewusstseinsbildung und Strukturveränderung auf allen Ebenen zu dem Zweck, daß das Recht aller zur Teilnahme an der Pflege der menschlichen Kultur wirksam garantiert werden soll. Es beklagt die Tatsache, daß viele der Möglichkeit, Initiativen zu ergreifen und ihren Beitrag zum Allgemeinwohl zu leisten, beraubt sind²⁰.

Eine der bleibenden Zielvorstellungen der katholischen Soziallehre, die seit Leo XIII. immer deutlicher hervortritt, ist eine Gesellschaftsordnung und Kulturpflege, an der alle nach den Grundprinzipien der Solidarität und Subsidiarität aktiv beteiligt sind. Die Gemeinschaft soll jedem Einzelnen Raum lassen und Raum schaffen, seine Eigeninitiative einzubringen und seine schöpferischen Fähigkeiten zu seiner eigenen Entfaltung und zum Wohl aller zu verwirklichen. Das gleiche gilt auch im Verhältnis der umfassenderen Gesellschaftsgebilde gegenüber den kleineren und überschaubareren. Es kommt der Allgemeinheit und dem Wohl jedes Einzelnen zugute und ist außerordentlich

¹⁷ Vgl. ebd. 351 ff.; G. Gurvitch, *Sociologie de la morale*, 143.

¹⁸ GS 56. ¹⁹ GS 62. ²⁰ GS 60.

kulturfördernd, wenn die je höheren gesellschaftlichen Gebilde und Organisationen den Gliedgebilden möglichst viel Raum für Eigenverantwortlichkeit schaffen.

Diese nachdrücklich betonten Charakterzüge der katholischen Soziallehre, die auf allgemeingültigen menschlichen Erwägungen aufbaut, müssen unvermeidlich auch zu einem weitergehenden Abbau des Zentralismus innerhalb der Kirche beitragen. So könnte die Kirche selbst auf überzeugendere Weise ein Modell für Person- und Gemeinschaftskultur in der weltlichen Welt sein.

Diese Grundprinzipien gelten auch für die Sachkultur, z. B. für die Ordnung von Privat- und Gemeineigentum.

Für Christen ist es letztlich ein Erfordernis und ein Ausdruck anbetender Dankbarkeit gegenüber Gott, dem Schöpfer und Erlöser, wenn sie sich mit allen Menschen guten Willens zusammen bemühen, die Bewußtseinshaltung und die Lebensformen so zu gestalten, daß jeder Mensch, Mann und Frau, die Möglichkeit hat, seine Gottebenbildlichkeit auch durch seine Mitarbeit im kulturellen und gesellschaftlichen Leben zu voller Entfaltung zu bringen²¹. Die Art und Weise, wie der Mensch sich in Zusammenarbeit die Erde unterwirft und sie wohnlich gestaltet, ist ebenso eine kulturelle wie gesellschaftlich bedeutsame Frage, und zwar sowohl im Blick auf Person- und Gemeinschaftskultur wie auf Sachkultur.

Christen sollten vor allem schöpferisch auf dem Gebiet der Erziehung und Erwachsenenbildung gegenwärtig sein. Ihr unersetzlicher Beitrag besteht vor allem in der Ganzheitsschau, um dem Trend eines Verlustes der Mitte und einer gefährlichen Engführung einer wissenschaftlich-technischen Zivilisation heilend zu begegnen. Ein staatliches Schul- und Bildungsmonopol bringt die Gefahr der Verarmung, auch kultureller Art, mit sich. Staat und Gesellschaft sollten in ihrem eigenen Interesse, d. h. aus der ihnen aufgetragenen Sorge für das Allgemeinwohl, kirchliche und sonstige verantwortliche Initiativen, die schöpferische Alternativen anbieten, prinzipiell ermutigen²². Aber auch die staatlichen Bildungseinrichtungen sollten in der pluralistischen Gesellschaft Raum haben für eine fruchtbare Konkurrenz mit anderen Einrichtungen, die sich durch schöpferische Gestaltungen auszeichnen. Das Mitspracherecht der Eltern in Fragen der öffentlichen Erziehung entspricht dem oben genannten Subsidiaritätsprinzip.

²¹ Ebd.

²² Vgl. die aufschlußreiche Studie von dreißig Experten über Alternativschulen in Deutschland, Großbritannien, Italien und USA: D. Goldschmidt – P. M. Roeder (Hrsg.), *Alternative Schulen? Gestalt und Funktion nichtstaatlicher Schulen im Rahmen des öffentlichen Bildungswesens* (Stuttgart 1979).

5. Kultur und Politik

Gute Politik und eine gesunde Staatsform sind in sich selbst ein bedeutsamer Ausdruck menschlicher Kultur, und ebenso leisten sie der Weiterentwicklung der Kultur unersetzliche Dienste. Es gilt aber ebenso, daß die Pflege der Kultur als solcher, ohne politische Nebenabsichten, eine unersetzliche Voraussetzung eines geordneten und wohltätigen politischen Lebens ist. Dies darf auch zum Verhältnis Kirche – Politik gesagt werden. Bis in unsere Zeit hinein gibt es katholische Laien und Kleriker, die zuviel durch direkte politische Aktivität erreichen zu können glauben, während sie den kulturellen Sektor unterschätzen oder vernachlässigen. Der Einsatz für Politik ist nur organisch, wenn man die Gesamtverantwortung für das gesellschaftliche und vor allem für das kulturelle Leben wahrnimmt.

Das Zweite Vatikanische Konzil warnt vor allem vor Zweckentfremdung der Kultur, auch insofern es um staatliche Kulturpolitik geht. „Aufgabe der öffentlichen Gewalt ist es nicht, die Kulturformen in ihrer besonderen Eigenart jeweils festzulegen, sondern günstige Voraussetzungen zu schaffen und entsprechende Hilfen zu gewähren, um das kulturelle Leben bei allen, auch bei nationalen Minderheiten, zu fördern. Darum muß man vor allem verhindern, daß die Kultur ihrem eigenen Zweck entfremdet und politischen oder wirtschaftlichen Mächten zu dienen gezwungen wird.“²³

Dieser Text stellt hohe Anforderungen, z. B. auch hinsichtlich der kulturellen Bedürfnisse der verschiedenen Gruppen von Fremdarbeitern und ihren Familien, ihrer kulturellen Beheimatung und dem vollen Respekt vor ihrer kulturellen Eigenart.

IV. Begegnung von Religion und Moral mit verschiedenen Kulturen

Unsere Epoche ist gekennzeichnet von tiefgreifenden kulturellen Wandlungen, die Hand in Hand gehen mit der Begegnung der verschiedenen Kulturen unseres kleinen Planeten. Daraus ergibt sich für die Kirche und nicht zuletzt für die kirchliche Morallehre und Moralverkündigung eine Reihe von brennenden Fragen. Was ist an unserem Glauben, an unserer kirchlichen Organisation, an unserer im Glauben verankerten Moral bleibende Grundsubstanz, und was ist kulturell bedingt? Wieweit geht es um geglückte kulturelle Eingestaltungen, die heute noch wertvoll und praktisch hilfreich sind oder aber heute als verknöchert anzusehen sind? Schleppen wir nicht vielleicht kulturelle Anpassungen mit uns, die von Anfang an nicht voll dem Evangelium entsprachen? Wie

²³ GS 59.

können Glaube und gläubige Moral sich in der Lebenserfahrung und den Symbolen der heutigen wissenschaftlich-technischen und städtischen Kultur ausdrücken und so auf eben diese Kultur heilend und fördernd einwirken? Vermitteln wir das Evangelium und eine echte christliche Moral der Jugend und den dynamischen Eliten von heute in einer lebensnahen Weise? Was denken die Völker Afrikas, Asiens, Ozeaniens und Südamerikas von unserer westlichen Art von Glaubensverkündigung, kirchlicher Organisation und Morallehre? Können sie hinter und unter dem Gewand westlicher Denk- und Lebensformen das Wesen und die allen Kulturen nahe Kraft des Evangeliums spüren und erkennen? Gar nicht zu sprechen von den irritierten Fragen, die diese Menschen anderer und zum Teil sehr hoher Kulturen über die „klassischen“ Moralhandbücher der letzten Jahrhunderte an uns stellten. Wir müssen ehrlich zugeben, daß wir die Neuheit der sittlichen Botschaft des Evangeliums bisweilen eher verbargen als zum Leuchten brachten.

1. Treue zum Geheimnis der Menschwerdung

Der ganze Mensch und die ganze Menschheit in allen Bezügen, auch in den Kulturen, bedürfen der Frohbotschaft von der Erlösung und endzeitlichen Erhaltung. In diesem Sinne können wir auch von einer Evangelisierung der Kulturen sprechen²⁴. Dabei bedenken wir, daß die ganze Geschichte der Schöpfung und des Heiles ihre Mitte im Ereignis der Menschwerdung des Wortes Gottes hat. Das Wort Gottes nahm in Jesus Christus nicht nur eine menschliche Natur an, sondern ging real ein in das Fleisch der Menschheit, in ihre Kultur und Geschichte. Jesus Christus war ein Jude für die Juden, aber dabei genauso frei in seinem Dasein für Samariter und die Menschen anderer Völker. Der Völkerapostel Paulus hat daraus in der Heilsverkündigung die Folgerung gezogen. Seinem Beispiel folgend, muß die Kirche – im Lichte der Heilsgeheimnisse der Menschwerdung und des Ausschreitens auf die Zukunft in eschatologischer Bereitschaft – allen alles werden. Sie ist an keine Kultur ausschließlich gebunden, weil sie allen Menschen aller Kulturen gleich nahe sein muß.

Das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Missionstätigkeit der Kirche und viele andere kirchliche Dokumente haben ganz grundsätzlich die Menschwerdung des Wortes Gottes als Leitstern für die „Einfleischung“, das stets neue Gestaltwerden des Evangeliums in allen menschlichen Kulturen, als bindende Norm erkannt. Die Kirche ist nicht durch die bloße Ernennung einheimischer Bischöfe, sondern erst durch das Gestaltwerden der Frohbotschaft in der jeweiligen Kultur gegenwärtig. „Die Einpflanzung der Kirche in

²⁴ Vgl. F. Sebastián, *Evangelización de la cultura* (Madrid 1978); B. Häring, *Tradition und Anpassung im Lichte des Geheimnisses der Inkarnation*, in: *ders.*, *Die gegenwärtige Heilmatunde* (Freiburg i. Br. 1964) 73-86.

eine bestimmte Gesellschaft erreicht einen gewissen Abschluß, wenn die Gemeinschaft der Gläubigen im gesellschaftlichen Leben verwurzelt und der örtlichen Kultur in etwa angepaßt ist und so schon Stetigkeit und Festigkeit besitzt . . . Der Glaube wird in angepaßter Katechese gelehrt, in einer dem Volkscharakter harmonisierenden Liturgie gefeiert und findet durch entsprechende kirchliche Gesetzgebung Eingang in die wertvollen Einrichtungen und Gepflogenheiten des Landes.“²⁵

Diese lebenskräftige Eingestaltung schließt – wie Papst Johannes Paul II. bezüglich der Katechese betont – einen „kulturellen Dialog“ ein, und zwar in stetem Kontakt mit der Art und Weise, wie die Kirche, von Anfang an den Spuren des Meisters und der Apostel folgend, das Evangelium in den verschiedenen Kulturen Fleisch und Blut annehmen ließ. Geschieht dies auf treue Weise, „dann wird die Kraft des Evangeliums überall eine Umgestaltung und Erneuerung bewirken. Ist das Evangelium der Sauerteig innerhalb der Kultur, dann braucht man sich auch nicht zu wundern, wenn es einige Elemente zu-rechtrückt.“²⁶ Bei diesem Vorgang ändert sich nicht das Evangelium, sondern weitet sich der Geist der Kirche auf eine lebendigere Treue hin, und dabei ändern sich auch die Kulturen, jedoch nicht durch äußeren Eingriff, sondern von innen her.

Bis vor kurzem war unsere Kirche weithin eine „lateinische“ Kirche mit kulturellen Einschlägen aus der griechischen, römischen, germanischen und keltischen Welt. In der ehrfürchtigen Öffnung zu den Kulturen der Dritten Welt wird die Kirche nicht nur reicher an menschlichen Erfahrungen, sondern auch fähiger, das Bleibende vom zeitlich-kulturell Bedingten zu unterscheiden: sie wird „wesentlicher“.

Diese aufnahmebereite und zu schöpferischer Entsagung bereite Begegnung mit so vielen alten und neuen Kulturen vertieft nicht nur die Erkenntnis der Dimensionen der Menschwerdung des Wortes Gottes und der Geschichtsmächtigkeit einer der Endzeit entgegengehenden Christenheit, sondern führt überhaupt zu größerer Reinheit des Glaubens an den stets unendlich größeren Gott. Die Christen, auch die Theologen, werden vor der eminent häretischen Gefahr bewahrt, eine sprachliche oder kulturelle Formulierung einfachhin dem Glaubensgeheimnis gleichzusetzen, wenn sie sich in einem weltweiten Dialog gemeinsam bemühen, den einen Glauben und die sittliche Dimension eines gläubigen Lebens in die vielen Sprachen und Symbole der verschiedenen Kulturen zu „übersetzen“. Vielleicht können wir zum Vergleich auf ein großartiges Konzert hinweisen, in dem jede Stimme und jedes Instrument ihre Wahrheit und ihren Sinn erst im Ganzen finden. Wie ernst die Gefahr ist, christlichen Glauben und im Glauben gegründete Moralität mit einer einzigen, zeitbedingten Ausformung zu verwechseln, stellen uns die hart ans Schisma

²⁵ AG (Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche) 19.

²⁶ Johannes Paul II., Apostolische Exhortation über Katechese, Nr. 53.

grenzenden Traditionalistengruppen unbewußt vor Augen und warnen uns so vor einer das Ganze unseres Glaubens bedrohenden Häresie.

Die ergreifende Demut des menschengewordenen Wortes Gottes und die Neuheit seiner Botschaft ist verdunkelt und weithin verraten, wenn der westliche Christ die katholische Religion anderen Kulturen und neuen Generationen so anbietet, daß die Glaubenszustimmung oder Kirchenzugehörigkeit objektiv und subjektiv praktisch die Auswanderung in eine „überlegene“, volksfremde Kultur bedeuten würde.

Das Zweite Vatikanische Konzil betont vor allem die hohe Bedeutung des Neuheitserlebnisses, das nicht durch kulturelle Verfremdung zerstört werden darf. „Diese Neuheit des Lebens aber müssen sie im Bereich der heimatlichen Gesellschaft und Kultur ausdrücken, den Traditionen des eigenen Volkes entsprechend. Sie selbst müssen diese Kultur kennen, sie heilen und bewahren, sie müssen sie im Zug der modernen Entwicklung entfalten und endlich in Christus vollenden, so daß der Christusglaube und das Leben der Kirche der Gesellschaft, in der sie leben, nicht mehr äußerlich sei, sondern sie zu durchdringen und zu verwandeln beginne.“²⁷

2. Der fortdauernde Exodus

Eine kulturell eingestaltende Evangelisation²⁸ verlangt nicht nur Treue zum Geheimnis der Menschwerdung im allgemeinen, sondern auch gegenüber dem Exodus, der in Christus seinen Höhepunkt erreicht hat. Sein Vollzug ist schmerzvoll, insbesondere für eine Kirche, die lange Zeit den abendländischen Kolonialismus hingenommen hat und sich in dessen Verlauf am Überlegenheitskomplex der westlichen und vor allem der lateinischen Kultur mitschuldig gemacht hat. Noch anläßlich des unglückseligen Dokumentes „Veterum Sapientia“, das Papst Johannes XXIII. unterzeichnet und dann tief bedauert hat, sprach römische Prälaten und Blätter wiederholt von einem Triumph der Römer über die Barbaren und von der „lateinischen Superkultur“ im Dienste der „Kultivierung von Barbaren“.

Das Zweite Vatikanische Konzil brachte in einer gründlichen Gewissensforschung, und nicht ohne gewaltsame Opposition, einen Wendepunkt, der jedoch ähnlich wie der Durchbruch des Völkerapostels stets von neuem angefochten ist und sein wird. In einer entscheidenden Intervention behandelte Kardinal Lercaro das Problem in der Sicht der „evangelischen Armut“²⁹. Er sprach von der Allgegenwart der Kultur in der Sprache, im Symbol, im Ri-

²⁷ AG 21.

²⁸ Vgl. B. Häring, *Evangelization Today* (Slough 1974); W. Bühlmann, *Wo der Glaube lebt* (Freiburg i. Br. 1978); ders., *Wandlung zum Wesentlichen. Der Sinn der Evangelisierung* (Münsterschwarzach 1976).

²⁹ Vgl. LThK, *Das Zweite Vatikanische Konzil III*, 263.

tus und in jeder Botschaft. Die „lateinische Kirche“ habe jedoch diese Vermittlerin zu einem ausschließlich westlichen „organon“ gemacht. Wie ein Prophet rief er zur Bekehrung zu evangelischer Armut und zur Schlichtheit der Bibel auf unter Verzicht auf alles „Sich-Rühmen im Fleische“, d. h. Sich-Rühmen unserer „Superkultur“.

Dieser Exodus im Zeichen der evangelischen Schlichtheit ist Voraussetzung jenes kulturellen Dialogs, der sowohl für die Missionsarbeit wie für eine tiefere Erfassung der Heilswahrheit so notwendig ist. Diese Exodushereitschaft gehört auch zu einem fruchtbaren Dialog zwischen der älteren Generation (eingeschlossen die Männer der Kirche) und der jüngeren Generation.

3. Das allumfassende Reich Gottes

Die die Exodushaltung kennzeichnende evangelische Armut ist auch eine unabdingbare Voraussetzung für die Verkündigung des allumfassenden Reiches Gottes, was doch die wesentliche Aufgabe der Kirche ist. Jeder Traum, die Verkündigung, Liturgie und Organisation dazu zu benutzen, die Vorherrschaft einer Kultur über andere zu festigen, muß uns nicht nur wie ein erschreckender Alpdruck, sondern wie eine der großen in der Bibel enthüllten Versuchungen erscheinen, eine Verzweckung der heiligsten und zugleich demütigsten Sendung für „irdische“ Macht, für einen Kulturkolonialismus. Dies ist nicht weniger als Simonie eine Art Sakrileg.

Die echte allgemeine Kultur der Wahrheit und Liebe ist durch das erste Pfingstereignis vorgebildet, in dem die vielen Sprachen eine einzigartig herrliche Symphonie bilden. Alle Kulturen enthalten wertvolle Elemente, ein jahrtausendealtes Erbe, das sich stets erneuert. Durch die liebevolle und lernbereite gegenseitige Anerkennung der Verschiedenheiten kommen die Glieder der umfassenden Kirche der Einheit in der Wahrheit näher, lernen gemeinsam eine größere Ehrfurcht vor den Glaubensgeheimnissen und weisen so auf die allumfassende Herrschaft Gottes, dem auch die Kulturen durch ihr Miteinander und Füreinander huldigen. Der Anspruch der Überlegenheit einer Kultur über die anderen im Namen der Kirche wäre offener Widerspruch gegen Gottes Herrschaft und gegen die Sendung der Kirche.

Nicht erst der Glaube an die Menschwerdung des Wortes Gottes, an das Pfingstereignis und den auf die Enderfüllung hinweisenden Exodus, sondern schon eine tiefe Einsicht in die Geschichtlichkeit des Menschen und das tiefste Wesen der Sittlichkeit erlauben, ja erfordern geradezu eine Vielfalt von Ethosformen, die in der jeweiligen Kultur gegründet sind, in einer „Art von welthistorischer Teilung der sittlichen Gesamtarbeit des Menschengeschlechtes, deren schließliches Ereignis ein einzigartiges und größeres sein wird als alles, was sterbliche Augen bisher gesehen haben“³⁰.

³⁰ M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (Halle 1927) 565.

Nur die Einheit der im Glauben wurzelnden Moral zusammen mit der legitimen Vielfalt ihrer Ausdrucksformen in Sitten, Brauchtum und Traditionen, in Ethosformen und zeit- und ortsbedingten Normen weist auf die allumfassende Herrschaft Gottes über alle Kulturen.

4. Die Frage nach einer Metaethik

Die Eingestaltung der Sittlichkeit als solcher und auch der dem Glauben zugeordneten und dem Glauben entspringenden Ethosformen in einer enormen Vielfalt von Kulturen, die zudem noch in starkem Wandel begriffen sind, hat auch etwas Beunruhigendes an sich, ganz besonders für jene, die zuallermeist in Kategorien des Herrschafts- und Kontrollwissens denken oder eine bequeme Sicherheit suchen. Aber selbst dort, wo kein Sicherheitskomplex und kein desintegriertes Herrschaftswissen am Werk sind, sind die lebendige Eingestaltung der sittlichen Botschaft der Bibel in alle Kulturen und die Frage nach den Grenzen legitimer Vielfalt eine große Herausforderung an die christliche Ethik. Angesichts der innersten Verflechtung von Religion und Kultur werden die Ethik und Moraltheologie „mit geschärftem Blick auf das achten müssen, was in der Beziehung der beiden im Bereich des Wesenhaften und was im Bereich des geschichtlich Bedingten liegt“³¹.

Von einem weit begrenzteren Spektrum aus haben schon große Philosophen, wie Plato, Aristoteles, Thomas von Aquin, Kant und Hegel, das über alle Verschiedenheit herausragende Wesen des Guten in einer für alle Zeiten und Zonen gültigen Metaethik gesucht. Doch dabei zeigte sich immer wieder die Versuchung, so vom Wesen zu sprechen, daß dabei die Geschichtlichkeit des Menschen, die doch auch ein Wesenszug ist, praktisch extrapoliert oder doch minimiert wurde. Folglich sprach die konstruierte Metaethik nicht nur nicht von allen Kulturen, sondern überhaupt nicht wirklichkeitsnah über den geschichtlichen Menschen; noch viel weniger wurde sie der Komplexität gerecht, die sich aus dem Sündenfall und der Erlösung ergibt.

In neuerer Zeit haben Vertreter der Soziologie der Sitten und der Moralität von ihren Voraussetzungen aus durch kulturvergleichende Methoden eine Art Metaethik herauszukristallisieren versucht. Dabei war es unvermeidlich, daß sie nach dem Mantel des Philosophen griffen. Ein bedeutender Soziologe warnt: „Was ihnen jedoch entging, ist die unzurückführbare Vielzahl und Vielfalt von Ethosformen, die unter den gleichen gesellschaftlichen Voraussetzungen und schließlich in der Gesamtgesellschaft koexistieren.“³²

Die Gemeinsamkeiten, die in der menschlichen Natur und in der menschlichen sittlichen Veranlagung existieren, rechtfertigen jedoch den Versuch, über die Möglichkeit einer Metaethik nachzudenken. Die erste Frage, die sich dabei

³¹ J. Messner, a.a.O. 388.

³² G. Gurvitch, *Traité de sociologie*, 139.

stellt, ist die nach dem Zweck und Sinn einer solchen Metaethik. Von vornherein muß man sich darüber klar sein, daß wir bei einem solchen Unternehmen notwendig uns einer konkreten Sprache und der Denkweisen unserer Kultur oder einiger weniger Sprachen und Kulturen bedienen, was die buchstabliche Übertragung in eine entfernte Kultur ausschließt.

Eines ist jedenfalls sicher, solange Menschen verschiedener Kulturen und auch Menschen der gleichen Kultur, aber mit ganz verschiedenen Temperamenten und verschiedenem Vorverständnis ehrlich nach dem Wahren und Guten suchen können und aus ehrlichem Gewissen konkret das jeweils ihnen Bestmögliche zu verwirklichen trachten, kann es keinen bis ins einzelne geregelten, völlig einheitlichen Moralkodex geben, den man allen abverlangen könnte. Doch können ehrliche und reife Menschen aus allen Kulturen bei gemeinsamem Suchen und in fruchtbarem Dialog sich über wichtige Grundwerte und Grundpflichten einigen. Eine *Summa Moralis* wird heute diesen Grundrechten ganz besondere Bedeutung beimessen, während sie im Blick auf ihre geschichtlich begrenzte Aufgabe und im Blick auf das Wesen des *geschichtlichen* Menschen nicht einmal daran denken kann, den ganzen Reichtum der sittlichen Erfahrungen und geschichtlichen Weltverwirklichungen einzubringen. Will man gar eine bloße Metaethik anbieten, dann muß man sich auf die allergrundlegendsten Wahrheiten und Werte begrenzen und zugleich Grundsätzliches über die sittliche Anlage und Gestaltkraft des geschichtlichen Menschen sagen.

Die Geschichte der abendländischen Naturrechtslehre, einschließlich der kirchlichen Aussagen über die Erfordernisse des natürlichen Sittengesetzes, zeigt deutlich die Tendenz, das jeweils Gegebene zu verabsolutieren. Aus den Traktaten über das natürliche Sittengesetz, die in den vergangenen Jahrhunderten geschrieben wurden, können wir nachträglich weitgehend die konkrete Sitte und zum Teil auch Unsitte der verschiedenen Milieus, in denen sie entstanden sind, rekonstruieren. Das sollte genügen, uns in allgemein gemeinten Aussagen zur Vorsicht zu mahnen. Gerade diese weise Mäßigung und Vorsicht erlaubt es uns, anderen Kulturen ehrfürchtiger zu begegnen und von ihnen und mit ihnen zu lernen.

5. Nochmals die Frage nach dem Proprium der christlichen Moral

Hier kommen wir fast unabweislich zurück zu der vieldiskutierten Frage nach dem Proprium der christlichen Ethik. Bei aller Betonung ihrer Identität und Neuheit gehört es gerade zur Eigenart christlicher Ethik, daß das uns mit allen Religionen Verbindende und das allen Kulturen Gemeinsame oder wenigstens das allen gemeinsame Ziel und die Möglichkeit der Zusammenarbeit im Suchen und in der Verwirklichung des Guten hervorgehoben und gefördert werden.

Wie wir gesehen haben, gehört die innere Dynamik zur Eingestaltung in alle Kulturen zum wesentlichen Auftrag der christlichen Moral. Die größtmög-

liche Treue zur wesenhaften geschichtlichen Dimension, der Glaube an die schöpferische und befreiende Nähe Gottes zu allen Zonen und Zeiten, die im Pfingstereignis symbolisierte Vielfalt im Dienste erlöster Einheit, das dem eschatologischen Glauben wesenhafte Unterwegssein, die Dialog- und Lernbereitschaft im Verein mit allen Menschen, all das entfremdet uns in keiner Weise den verschiedenen Kulturen. Im Gegenteil. Es ist eine Herausforderung an uns und ein Angebot an sie.

Der Glaube an das Ostergeheimnis des Leidens, des Todes und der Auferstehung des Welterlösers, der Glaube an den Pfingstgeist, den Geber aller guten Gaben, der in allen und für alle wirkt, will allen Menschen das wahre Antlitz der Liebe offenbaren. Überall können wir Spuren dieser Liebe und ein großes Sehnen nach ihrer Fülle entdecken. Und was könnte uns mehr zu Brückenbauern machen als die erlebte und gelebte Betonung der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe, die sich in allen christlichen Tugenden artikuliert? Die eschatologische Ausrichtung, die sich unter anderem in den eschatologischen Tugenden der Dankbarkeit, der wegbereiten Hoffnung, der Wachsamkeit für die gegenwärtigen Heilmöglichkeiten, der Unterscheidungsfähigkeit ausspricht, müßte uns aus jeder Verkapselung lösen und uns frei machen auf dem Weg zu allen Menschen in allen Kulturen. Dazu kommen noch die einer christlichen Grundhaltung wesentliche Hochschätzung erlöster Vernunft und die stete Bereitschaft, Erfahrung und Nachdenken miteinander auszutauschen jenseits aller Grenzen der Kulturen und Religionen. All das macht unsere Moral genuin christlich und wahrhaft „katholisch“, weltweit offen.

V. Konflikt und Segen in der Begegnung der Kulturen mit dem Evangelium

1. Vermeidbare Konflikte

Die Geschichte der Weltreligionen, einschließlich des Christentums, berichtet von tragischen Konflikten, die sogar zu gegenseitiger Verfolgung und Krieg führten. Sie wurden zum Teil ganz unnötig hervorgerufen durch unglückliche religiöse Lehren und die Einforderung von moralischen Normen im Namen der Religion, wobei es sich in Wirklichkeit nicht selten nur um zeit- und kulturbedingte Normen handelte, bei denen auch ungesunde Herrschaftsverhältnisse und -ansprüche eine betrübliche Rolle spielten.

Ein erschütterndes Beispiel ist der „Ritenstreit“, bei dem lateinische Denkart und westliche Riten den Chinesen als unabdingbar für den wahren Glauben vorgeschrieben wurden. Dabei ging es nicht nur, wie es einem oberflächlichen Beobachter erscheinen mag, um die Einheitlichkeit der lateinischen Sprache und des Rituals, sondern auch um die Einheit von Sitten und Bräuchen unter

Zurücksetzung der einheimischen chinesischen Kultur und anderer Kulturen. Der Überlegenheitskomplex war eine Kulturkrankheit des Abendlandes, der auch die Kirche schwer in Mitleidenschaft zog. Auch das große Schisma zwischen Rom und Konstantinopel war wenigstens teilweise durch das Unverständnis bezüglich kultureller Unterschiede verursacht. Selbst Orden spalteten sich infolge kultureller Unduldsamkeit.

Schon gleich zu Beginn war die Sendung der Christenheit zu allen Völkern durch fast unübersteigbare Hindernisse in Frage gestellt. Die meisten Judenchristen waren offenbar der Überzeugung, daß Bekehrung zu Christus auch die Annahme der auf Mose zurückgeführten jüdischen Gebräuche einschloß. Man verlangte demnach eine Entfremdung gegenüber der eigenen Kultur als Preis für den Glauben. Dieser Irrtum war damals fast natürlich sowohl infolge eines undurchsichtigen Begriffes des Erwähltheits Israels als auch wegen einer völligen Unwissenheit bezüglich des Wechselspiels zwischen Religion und Kultur. Auf göttliche Erleuchtung hin konnte der Völkerapostel Paulus diese Schranken überwinden, aber nicht ohne schmerzliche Konflikte.

Auf den Spuren des großen neuzeitlichen Missionars Franz Xaver hatten vor allem Matteo Ricci in China und Robert de Nobili in Indien eine dem heiligen Paulus ähnliche Weitsicht und stellten grundsätzliche Überlegungen über die Verschiedenheiten der Kulturen und die Notwendigkeit der Einwurzelung des Evangeliums in jeder Kultur an. Zugleich waren sie Bewunderer der alten Kulturen Chinas und Indiens. Die römische Stellungnahme gegen ihre Ideen und ihre Praxis umgab die Mission mit einer „lateinischen Mauer“. Die heutigen Erkenntnisse der Ethnologie, der anthropologischen Kulturwissenschaft und der Soziologie machen Untreue gegenüber dem Beispiel des heiligen Paulus geradezu unvergebbar.

Im Grundsätzlichen hat sich schon lange ein Umdenken in der Kirchenleitung angebahnt. Aber wenn es zur konkreten Anwendung und dem dafür notwendigen Abbau des Zentralismus kommt, bieten sich große Schwierigkeiten. Die Zentralregierung der Kirche und die Bischofskonferenzen sollten großzügig die Hilfe von Experten der einschlägigen Wissenschaften in Anspruch nehmen, wenn es um die Frage geht, ob bestimmte Normen sinnvoll allen ohne Rücksicht auf kulturelle Unterschiede auferlegt werden können. Die Überlegungen der Moraltheologen von heute, die die Grenzen der allgemein verbindlichen Sätze und dessen, was als „innerlich und absolut sittenwidrig“ anzusehen ist, genauso eng ziehen wie etwa schon der heilige Thomas von Aquin, dürften ernster genommen werden.

2. Die Verbindung von Altem und Neuem

Das Weitertragen des Evangeliums in alle Kulturen und für alle Generationen bedarf der Weisheit des „Hausherrn, der aus seinem reichen Vorrat Neues und Altes hervorholt“ (Mt 13, 52) und es vermeidet, „neuen Wein in alte Schläu-

che“ zu schütten (Mt 9, 17). So könnten unnötige Konflikte vermieden werden. Doch auch beim besten Willen und beim Ausschöpfen der Hilfe von Sachverständigen bleiben noch mehr als genügend Anlässe für Perplexität und Konflikte. Worum es hier geht, ist nicht nur das möglichste Vermeiden von unnützen Konflikten, sondern auch die Sorge, unvermeidliche Zusammenstöße fruchtbar oder doch weniger gefährlich zu machen.

Wir müssen den Mut haben, uns folgenden Fragen zu stellen: Können wir es verstehen, daß verantwortliche Führer von Stämmen und Nationen sich im Gewissen verpflichtet fühlen, gegen eine kulturelle Entfremdung oder Entwurzelung zu kämpfen, die sie als Folgen kulturfremder Methoden der Evangelisation voraussehen oder schon aktuell verspüren? Kann man sich auf das Recht der Religionsfreiheit berufen, wenn fremde oder der einheimischen Kultur entfremdete Missionare im Namen Gottes neue moralische Normen und Bräuche auferlegen wollen, die den Bruch der kulturellen Einheit mit sich bringen? Können Kirchenmänner, die unter Nichtbeachtung heutiger Kenntnisse und Nöte traditionelle, unter ganz anderen gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen zustande gekommene Normen neu einschärfen, erwarten, daß die Reaktion darauf mehr Unterscheidungsfähigkeit an den Tag legt als ihre eigene Aktion?

Für mich gibt es keine theoretische Antwort „ja“ oder „nein“, sondern nur eine existentielle Antwort: Alle Christen aller Rangordnungen und Ämter, besonders aber die Moraltheologen müssen alles daransetzen, um ein solches Dilemma vermeiden zu helfen.

Die Treue gegenüber dem Evangelium und dem Beispiel des heiligen Paulus in der Verkündigung der sittlichen Botschaft Christi durch Männer und Frauen, die über das nötige religiöse und menschliche Wissen und die entsprechende Unterscheidungsgabe verfügen, wird direkt oder indirekt auch den Kulturen zugute kommen, und zwar nicht nur trotz, sondern auch durch das sinnvolle Austragen unvermeidlicher Konflikte.

Rudolf Otto bietet durch seine Unterscheidung zwischen dem „sakralen“ und dem „sanktionierten“ Ethos ein nützliches Modell zum Überdenken dieser Probleme an³³. Was er unter dem Stichwort „sanktioniertes Ethos“ behandelt, deckt sich ziemlich genau mit dem, was Alfons Auer als „Weltethos“ ausdrückt, insofern es in den Bereich des Glaubens tritt und von ihm Sanktion erhält³⁴. Während das „sakrale Ethos“ sich unmittelbar aus dem religiösen Glauben ergibt und im wesentlichen dem religiösen Bereich als solchem zugeordnet ist, tritt das Weltethos, hier verstanden als das Gesamt an Sinnesart, Bräuchen und Normen, die aus menschlicher Erfahrung und Reflexion stam-

³³ R. Otto, *Das Heilige* (München 25 1936); *ders.*, *West-östliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung* (Gotha 2 1929); B. Häring, *Das Heilige und das Gute. Religion und Sittlichkeit in ihrem gegenseitigen Bezug* (Krailling 1950) 167-187.

³⁴ Vgl. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube* (Düsseldorf 1971). Auer verweist jedoch selbst nie auf die Werke von R. Otto.

men, in den Bereich der Religion, empfängt von ihr entweder Sanktion, Reinigung oder aber Zurückweisung. Das „sanktionierte Ethos“ ist also schon durch einen Unterscheidungsprozeß hindurchgegangen, der freilich dem Einzelnen nicht immer voll bewußt ist.

Das sakrale Ethos hat zwar in seinen Ausdrucksformen auch mit der vorgegebenen Kultur zu tun, transzendiert diese aber in bemerkenswerter Weise. Es ist die Frucht religiöser Erfahrung und hat meistens einem religiösen Genie und seinen unmittelbaren Jüngern viel zu verdanken. Zwischen dem sakralen Ethos in Ost und West bestehen zwar auch Unterschiede, aber auch erstaunliche Ähnlichkeiten, die sich nicht kulturell erklären lassen.

Manche Konflikte zwischen verschiedenen Religionen und religiösen Menschen betreffen unmittelbar das sakrale Ethos, das wir Christen in der Sicht des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe und der Anbetung zusammenfassen. Ein brennendes Beispiel für solche Konflikte ist die Ahnenverehrung, die lange Zeit von der katholischen Kirche als unverträglich mit der wahren Anbetung Gottes bezeichnet wurde³⁵.

In vielen menschlich sympathischen Kulturen Afrikas und Asiens hat das sakrale Ethos in der Gedächtnisfeier der vorbildlichen Ahnen einen zentralen Ausdruck. Es ist in keiner Weise eine eigentliche Anbetung der Ahnen, sondern Zeichen des dankbaren Gedächtnisses und der Solidarität mit den Verstorbenen. Dadurch erhalten viele der von den Ahnen überkommenen Sitten und Gebräuche ihre wirksame Sanktion und Motivation. Die Ahnenverehrung ist der Durchgangspunkt vom sakralen zum sanktionierten Ethos, insbesondere zum Familiengeist, wobei wir an die Familie im weiteren Sinne zu denken haben. Die fortlebenden Geister der Ahnen werden mit Vertrauen oder auch mit Furcht als Mittler zwischen Gott und der Nachkommenschaft angesehen. Man glaubt, daß die Ahnen selber traurig sind und sich in der Versammlung der Ahnen schämen, wenn ihre Nachkommen das sittliche Erbe veruntreuen und ihrer Verpflichtung gegenüber der Gemeinschaft nicht nachkommen.

Die globale Verurteilung und das Verbot der Ahnenverehrung hatten weitreichende schädliche Folgen: die einen versagten aus diesem Grund der Glaubensbotschaft ihre Zustimmung, andere nahmen zwar den Glauben an, aber verehrten insgeheim ihre Ahnen zusammen mit Nicht-Christen. Für die Glaubigen waren die Folgen vor allem für ihr sittliches Leben verheerend. Es entfielen nicht nur die bisher stärkste religiöse Sanktion für das ererbte Ethos und viele Normen der Sittenlehre, sondern auch die tief im Herzen verwurzelte Motivation. Und selbstverständlich offenbarte sich hierin eine gefährliche kulturelle Entfremdung.

Die in Afrika und Asien so zentrale Ahnenverehrung hat viel Wahres und Schönes an sich, das ähnlich wie unsere Heiligenverehrung in die Feier des Ge-

³⁵ Vgl. C. Kalisa, *Le culte et les croyances aux ancêtres au Rwanda confrontés avec le message chrétien*. Unveröffentlichte Diss. (Academia Alfonsiana, Rom 1972).

dächtnisses der Heilsgeheimnisse eingebracht werden könnte und sollte, wobei wir zu Christus, unserem Ahnherrn, als dessen „Nachkommen“ aufschauen und ihn preisen für seinen Hinabstieg in die Welt der Vorfäter.

Was das „sanktionierte Ethos“ anbelangt, ist grundsätzlich zu sagen, daß die großen Religionsstifter und auch Christus nicht ein neues Weltethos oder einen neuen Kodex von Sittennormen geschaffen haben – etwa gar als eine „Schöpfung aus dem Nichts“. Die religiöse Erfahrung hat vielmehr auch die vorgegebenen Sitten und Sittennormen in ihren Bereich einbezogen.

Dementsprechend sollen die christlichen Glaubensboten nicht mit einem fertigen Sittenkodex „Made in Germany“ oder so etwas Ähnlichem kommen. Das Erste und Entscheidende ist die Frohbotschaft von der Menschwerdung des Wortes Gottes, vom Tod und von der Auferstehung Christi, von der Geistsendung und der Erwartung des Endheiles und schließlich das Zeugnis der eigenen Glaubenserfahrung, die zu einer neuen Erfahrung der Nächstenliebe und der allumfassenden menschlichen Solidarität führt. Das Kernstück der sittlichen Botschaft in ihrer Neuheit ist der Mitvollzug der Liebe Gottes zu allen Menschen, die „Neuheit des Lebens in Jesus Christus“. Diese Botschaft und dieses Glaubenszeugnis von der Einheit des ganzen sittlichen Lebens in der erlösten Liebe führen von sich aus keineswegs zu Konflikten mit sittlich guten Menschen. Sie können freilich Zeichen des Widerspruchs werden bei jenen, die Haß und Feindschaft praktizieren und zu rechtfertigen suchen. Doch der Zusammenstoß und noch mehr die Vertiefung und Bereicherung erfolgen dort, wo es sich um vitale Fragen des ererbten Ethos und grundlegender Bräuche handelt. Hier muß entschieden werden, ob der Glaube die einzelnen Teile des ererbten Weltethos sanktionieren kann entweder in Form der Integration oder in Form der Reinigung mit nachfolgender oder gleichzeitiger Integration oder aber sie ausschließen muß.

3. Der Vorgang der Integration

Was Rudolf Otto „Sanktionierung“ durch das sakrale Ethos bzw. durch die Religion nennt, kann am besten als Integration verstanden werden, dann nämlich, wenn das Ethos und die ethischen Normen nicht nur gebilligt und bekräftigt, sondern in eine lebensvolle Synthese eingebracht werden. Der erste Schritt in der Begegnung zwischen dem Heiligen und dem Bereich des Sittlichen ist die Unterscheidung, um alles, was „wahrhaft, edel, recht, lauter, liebenswert und ansprechend ist“ (Phil 4, 8), zu behalten und dann bewußt zu einer Sache der Treue gegenüber Christus zu machen.

Paulus brauchte die Tugenden der Haustafeln (vgl. Eph 5, 21ff.; Kol 3, 18ff.) nicht zu erfinden, er fand sie vielmehr als ein kostbares Erbe griechischer Kultur vor. Wir können mit F. Böckle sagen: „Ausgangspunkt bildet jeweils das vorfindbare, geschichtlich gewachsene und soziokulturell bestimmte Ethos der Umwelt. So enthalten die paulinischen Gemeindebriefe weitgehend keine

inhaltlich neuen konkreten Handlungsnormen, sondern beziehen diese zu einem Großteil aus der Tradition der jüdischen Spruchweisheit sowie der hellenistischen Populärphilosophie.³⁶

Für eine fruchtbare Begegnung der Glaubensverkündigung sind jedoch die Sitten und die gelebte Sittlichkeit des Volkes sehr viel bedeutsamer als philosophische Systeme, die das Herz des Volkes nicht erreicht haben. Was immer die Neuhekehrten ehrlichen Gewissens aus ihrer Vergangenheit als gut ansehen, erhält also nicht bloße Sanktion im Sinne von Lohnverheißung und Strafan drohung, sondern eine innere Bekräftigung in einem nunmehr vom Glauben erleuchteten Gewissen in Übereinstimmung mit der Glaubensgemeinschaft. Durch diese Art der Integration vertieft sich sowohl ein Gefühl der Kontinuität mit der Vergangenheit als auch jenes Erlebnis der Neuheit der christlichen Gesamtbotschaft, das schöpferische Treue und Freiheit fördert.

Die Integration geht nicht automatisch vonstatten. Es ist eine Sache des Gewissens jedes Einzelnen, aber gerade hier zeigt sich die Bedeutung der Reziprozität der Gewissen, des Füreinanders und Miteinanders im Suchen und Prüfen. Dabei ist das Beispiel der hervorragenden Gemeindeglieder von besonderer Bedeutung. In diesem Vorgang der Assimilierung muß der religiöse Führer bisweilen mahnend eingreifen, wie es Paulus im Falle des Betragens der „Starken“ in Korinth tut (1 Kor 8 und 9). Dazu lassen sich Kriterien angeben, aber einen mechanisch anwendbaren Maßstab kann es nicht geben. Neben dem Blick auf das Gesamt der Offenbarung und allgemeingültigen Kriterien ist jeweils auch auf die Auswirkung auf die Umwelt und die Glaubwürdigkeit der christlichen Gemeinde in einem bestimmten Milieu zu achten.

Nicht nur das überzeitlich Gute, sondern auch eine sehr zeitbedingte Sitte kann religiöse Sanktion und Integration erfahren, insofern sie in der konkreten geschichtlichen Situation bedeutsam ist. Ein klassisches Beispiel sind die Anweisungen des heiligen Paulus über den Schleier der Frauen in Korinth. Aber wenn dann daraus später ein ewig gültiger Grundsatz konstruiert wird, so kann das nur sonderbar wirken. Worauf es Paulus ankam, war der gute Name der Christen und die Feinfühligkeit gegenüber dem kulturell bedingten Empfinden der Umwelt.

Im Alten und Neuen Testament finden sich mehrere Fälle von sanktioniertem Ethos, d. h. von Bekräftigung ererbter Verhaltensmuster, die weder aus einem allgemeingültigen Naturrecht noch aus Offenbarung kommen. Ein typischer Fall für das Alte Testament ist die ungemein scharf eingeforderte Leviratspflicht, wonach ein naher Verwandter die Witwe des verstorbenen Mannes zu sich nehmen und mit ihr auf den Namen des Verstorbenen Kinder zeugen mußte (vgl. Gen 38). Bei den meisten afrikanischen Stämmen hatte bis auf den heutigen Tag genau das gleiche Verhalten die strenge Sanktion von ihrer ererbten Religion. Und immer wieder stellt sich die Frage, ob das, was das Mo-

³⁶ F. Böckle, *Fundamentalmoral* (München 1977) 229.

saische Gesetz so stark sanktionierte, von der Kirche nicht wenigstens zeitweise geduldet werden könnte. Erforschen wir die gesamte Geschichte Israels, des Neuen Testaments und der Kirche, so läßt sich zeigen, wie vieles zu einer gewissen Zeit von der Religion sanktioniert und integriert wurde, das dann unter anderen Umständen mißbilligt wurde. Und manches, was streng verboten wurde, wie zum Beispiel das Zinsnehmen, wurde unter veränderten geschichtlichen Bedingungen als erlaubt angesehen. Gerade das weist uns darauf hin, wie sehr die Frage nach der Integration der Kulturwerte in der Glaubensgemeinschaft Offenheit und Unterscheidungsgabe verlangt³⁷. Dabei ist auch auf das Wachstumsgesetz zu achten. Manches kann wohl in einer ersten Phase als annehmbar erscheinen, während es bei vertieftem Glauben und einer stark gewordenen Glaubensgemeinschaft überwunden wird.

4. Der Dienst der Reinigung des Weltethos

Oft und in vielen Dingen handelt es sich nicht um einen einfachen Vorgang der Integration, sondern um eine allmähliche Reinigung der Ethos- und Verhaltensformen und demzufolge eine Bekräftigung der kulturellen Überlieferung in gereinigter, modifizierter Form. Der Glaube ist sowohl im Leben der Einzelnen wie der Gemeinschaft gleich einem Sauerteig, der langsam, aber stetig wirkt. Daraus ergibt sich, daß die erste Sorge der Kraft und der Tiefe des Glaubens gilt, dann folgt als weiterer Schritt eine sorgsame Pflege der Unterscheidungsfähigkeit, während unterdessen manche unvollkommene Ethosformen und Verhaltensweisen toleriert werden.

Das darf nicht im Sinne eines faulen Kompromisses mißverstanden werden, da wir ja von einem eminent dynamischen Prozeß sprechen. Von hierher kann auch die Haltung des Völkerapostels in der Sklavenfrage verstanden werden. Sowohl in den Aussagen im ersten Korintherbrief (7, 20-24) wie in den Haus tafeln, ganz besonders aber im Philemonbrief zeichnen sich der neue Geist und eine Richtung für späteren Wandel ab.

Das hier Gesagte hat, wie die Bischofssynode von Rom 1980 ganz deutlich spürbar gemacht hat, große Bedeutung für die kulturell verständnisvolle Regelung afrikanischer Ehefragen, der schon erwähnten Leviratsehe, der Stufenehe und gewisser Formen sozial gebilligter, ja verlangter Polygynie³⁸.

5. Der Vorgang der Ausscheidung

Die Glaubens- und Moralverkündigung durch die Kirche kann und muß bisweilen auch zur Ablehnung und Ausscheidung gewisser Sitten und Normen

³⁷ Vgl. Lopez Aziparte S. J., *Etica humana y moral cristiana*, in: *Studia Moralia* 15 (1977) 53.
³⁸ Vgl. meine ausführliche Behandlung dieses Problemkreises in meinem Buch „Evangelization Today“; ferner: Frei in Christus II, 508-510.

führen. Es gibt Dinge, die, obwohl bisher von der Sitte gebilligt und von der ererbten Religion eingefordert, mit der Neuheit sittlichen Lebens im Glauben an Christus, ja mit der nunmehr besser verstandenen Würde der menschlichen Person, unvereinbar sind.

Als Beispiel diene eine Unsitte, die der Verfasser selbst an Ort und Stelle untersucht hat. Es handelt sich um die streng verlangte Pflicht des Pupyani im Stamme der Bemba in Zambia und in anliegenden Ländern. Während in Nachbarstämmen ebenso wie in der Geschichte Israels die Leviratehe zur Pflicht gemacht wird, d. h. die Schwagerehe nach dem Tode des Gatten, verlangt die Sitte bei den Bemba, daß ein von der Sippe des Verstorbenen bestimmter Mann mit der Witwe ein- oder mehrmals Beischlaf haben muß, bevor sie freigegeben wird. Die junge Missionskirche suchte diesem offenbaren Übel durch energische Verbote und teilweise durch kirchliche Strafsanktionen zu begegnen, aber meistens ohne jeden Erfolg.

Das Ergebnis meiner Nachforschungen führte zu folgender Hypothese: In der die Frau demütigenden Unsitte des Pupyani spiegelt sich ein etwa zweihundertjähriger Konflikt wider zwischen einer ursprünglich friedfertigen matriarchalen Hackbaukultur und dem Eroberervolk der Bemba, die ein kämpferischer Jägerstamm sind. Die Bembamänner betonten durch den Pupyani ihre Überlegenheit gegenüber der matriarchalen Kultur. Es ist eine Zwitterform einer neuen patriarchalen Familienordnung. Die Frauen unterzogen sich dieser Sitte nur sehr unwillig. Doch schließlich wurde sie nicht nur äußerlich, sondern auch kulturell erzwungen durch den Mythos, daß nicht nur die widerstrebende Frau, sondern auch ihre ganze Sippe von den Geistern der Verstorbenen schwer heimgesucht würden.

Mein Vorschlag pastoraler Art war, nicht mit kirchlichen Sanktionen gegen den Pupyani vorzugehen, sondern das Volk geduldig und eindrucksvoll über den Ursprung und die kulturgeschichtliche Bedeutung dieser Unsitte aufzuklären und sie so zu entmythologisieren. Dabei ist es jedoch von eminenter Bedeutung, jene Pioniere, die den Mut haben, auch unter Opfern und Leiden der herkömmlichen Praxis zu widerstehen, hoch zu ehren. Sie sind die wirklichen, verehrungswürdigen Ahnen und Helden einer neuen Ära, zu der die junge Generation, und zwar nicht nur Christen, aufschauen darf.

6. Heilsverkündigung und Kulturkritik

Der komplexe Vorgang der Integration, der Reinigung und des Ausscheidens impliziert schon irgendwie eine kulturkritische Aufgabe der Christen. Diese verlangt ein hohes Maß an Unterscheidungsfähigkeit und gründliche Kenntnis der gesamten Kultur und ihrer Überlieferung. Es wäre jedoch verkehrt, die Kulturkritik systematisch an den Anfang der Missionstätigkeit zu stellen. Andererseits sollten die kulturvergleichenden Wissenschaften den Pionieren der Mission wohlvertraut sein. Das erste ist und bleibt die Verkündigung der

Frohbotschaft mit jenen grundlegenden Dimensionen des sittlichen Lebens, die sich unmittelbar und in allgemeiner Gültigkeit aus der Frohbotschaft ergeben. Dann soll das Augenmerk vor allem auf jene Dimensionen des bestehenden Ethos gerichtet werden, die eine Integration erlauben oder verlangen. Die kulturkritische Aufgabe kann erst dann einsetzen, wenn die Männer und Frauen der einheimischen Kirche im Glauben tief verwurzelt sind, ohne die Verwurzelung in ihrer Kultur zu verlieren.

Allgemeine kulturkritische Äußerungen einer jungen Missionskirche werden meistens nicht gut aufgenommen, wenn sie aus dem Mund von Ausländern kommen, die dem Klerus angehören, zumal wenn sie nach einem kulturellen Überlegenheitskomplex riechen. Die öffentliche kulturkritische Tätigkeit kann eine junge Kirche, ja die Kirche überhaupt, der Hauptsache nach nur durch wohlunterrichtete und in kulturellen Fragen zuständige Laien erfüllen. Auch das Zweite Vatikanische Konzil unterstreicht diesbezüglich die besondere Berufung und Kompetenz der Laien³⁹.

Diese delikate Aufgabe darf auf keinen Fall in negativer oder gar despektierlicher Weise angegangen werden. Alles, was rein negativ lautet, ist herausfordernd und kann nur zu unfruchtbaren Konflikten führen. Die kulturkritische Aufgabe der christlichen Gemeinschaft ist nur sinnvoll und schöpferisch als integrierter Teil der kulturbelebenden und kulturbejahenden Aktivität der Gläubigen.

Die kulturkritische Aufgabe als Teil der Moralverkündigung und des Dienstes am Volk verlangt ein gründliches Kennen der prophetischen Geschichte der Offenbarung und vor allem Treue gegenüber dem Propheten, Jesus Christus. Eine Kirche, die in schöpferischer Treue die Unterscheidungsaufgabe pflegt und die Zeichen der Zeit zu deuten versteht, ist auch für die menschliche Kultur ein Segen.

VI. Beitrag der Soziologie der Sitten und der Moral

Die verschiedenen Teile der empirischen Soziologie beleuchten viele Aspekte der Wechselwirkungen zwischen Religion, Moral und Kultur. Die Soziologie gibt uns unverzichtbare Erkenntnisse, wie die Gesamtstruktur einer Gesellschaft, ihre wirtschaftlichen und kulturellen Prozesse und das Geflecht von Beziehungen den kognitiven und existentiellen Zugang zu gewissen Werten erleichtern oder auch erschweren können. Die Religionssoziologie läßt z. B. das Modell von Rudolf Otto über das Verhältnis von sakralem und sanktioniertem Ethos viel lebendiger erscheinen, indem man es im jeweiligen Bezugs-

³⁹ GS 43; AG 21 41; AA (Dekret über Laienapostolat) 7.

system einer besonderen Kultur oder Gesellschaftsform sieht. Die Wissenssoziologie erhellt das in dieser Moralthologie vielfach benützte Modell der Wissensformen (Heilswissen, Seinswissen, Herrschaftswissen) durch die konkrete Bezugnahme auf die jeweilige gesellschaftliche Dynamik. Die Kulturosoziologie belehrt uns über die Geschichtlichkeit der Kulturen, ihre gegenseitige Befruchtung, ihr Werden, ihren Aufstieg und Abstieg im Wechselbezug zu den Gesamterscheinungen des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Lebens.

Von besonderer Bedeutung ist für uns in diesem Kontext jedoch die Soziologie der Sitten und die Soziologie der Moral⁴⁰. Der Begriff der Moral ist umfassender als der der Sitten. Gewöhnlich werden jedoch beide zusammen von der Soziologie erforscht, was seinen Grund wohl in der engen Zueinanderordnung von Sitten und Sittlichkeit hat. Die Soziologie der Moral definiert sich als die empirische Erforschung der funktionellen Wechselbeziehungen (im Unterschied zu kausalen Wechselbeziehungen) zwischen den Ausdrucksformen und Lehrsystemen moralischer Vorstellungen und Haltungen einerseits und den Typen der gesellschaftlichen Strukturen, der Klassen, der Gruppierungen und aller sonstwie wichtigen Äußerungen des sozialen Wesens des Menschen andererseits. Dabei wird besonders auf die gesellschaftlichen Beziehungen und Prozesse geachtet.

Die Soziologie der Moralen und der Sitten geht vergleichend vor; denn nur durch den Vergleich der verschiedenen Arten von Moralen und Sitten in ihren jeweiligen Wechselwirkungen mit den verschiedenen Formen der Vergesellschaftung und der gesellschaftlich-kulturellen Dynamik kommt es zu fruchtbaren Einsichten über die funktionellen Wechselwirkungen und den ihnen entsprechenden Typologien der Moral. Weiterhin wird dem Werden, der Entfaltung und der Gefährdung der besonderen Tendenzen innerhalb der einzelnen Kulturen und Subkulturen besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

Innerhalb der abendländischen Kultur fragt die Soziologie der Moral und der Sitten vor allen nach dem Einfluß und den moralischen Tendenzen der einzelnen Stände und sozialen Klassen. So wird zum Beispiel als Ergebnis behauptet, daß der Bauernstand gewöhnlich eine traditionsgebundene Moral vorzieht, die bürgerliche Klasse eine zweckbestimmte Moral, die Mittelklasse eine Pflichtmoral, während ein selbstbewußtes Proletariat mehr zu einer Moral hoher Erwartungen und schöpferischer Änderungen neige⁴¹.

George Gurvitch bietet in einem weltweiten Vergleich eine interessante Typologie von moralischen Grundvorstellungen und Moralformen: 1) die traditionsgebundene Moral, 2) eine zweckbestimmte, dem Utilitarismus zuneigende Moral, 3) die Tugendmoral, 4) die Moral der nachfolgenden Beurteilung und der nachdrücklichen Kontrolle, 5) die imperative Moral, 6) die Moral der

⁴⁰ Vgl. Frei in Christus I, 297-324.

⁴¹ Vgl. G. Gurvitch, a.a.O. 145.

Idealsymbole und Bilder, 7) die Moral hoher Erwartungen (Aspirationen), eine Moral des Umbruchs, 8) eine Moral der schöpferischen Freiheit und Tätigkeit.

Innerhalb dieser Typen kann eine Spannung bestehen a) zwischen einer mehr mystischen und einer mehr rationalen Ausrichtung, b) zwischen einer mehr intuitiven und einer mehr reflexiven Erkenntnisweise, c) zwischen einer Moral rigoroser Forderungen und einer Moral der natürlichen Gaben, d) zwischen einer sich ausweitenden, öffnenden und einer sich verengenden Mentalität, e) zwischen einer Moralität, die leicht Gefolgschaft findet, und einer, der breite Gefolgschaft abgeht, f) zwischen einer Moralität, die die kollektive Seite, und einer, die mehr die individuelle Seite hervorhebt⁴².

Gurvitch betont zu Recht, daß der „Relativismus“ der Soziologie, der funktionelle Wechselwirkungen feststellt, nichts zu tun hat mit einem philosophischen Relativismus. Die Aufgabe der Ethik bzw. der Moralthologie beginnt dort, wo die Soziologie aufhört. So fragen wir uns, wie die Wertskala und die moralische Sichtweise der einzelnen Typen von Moralen mit der sittlichen Botschaft des Neuen Testaments vereinbart werden kann, bzw. wie sie das Wertvolle so integrieren kann, daß sie über eben diese Typen hinausführt⁴³.

1. Begegnung mit der traditionsgebundenen Moralität

Ein in der Tradition verwurzelt Ethos und bewußte Pflege der Tradition darf nicht mit dem Traditionalismus im schlechten Sinn verwechselt werden. Eine traditionsgebundene Moral kann z. B. intuitiv mystisch sein und wertvolle Aspekte der verschiedenen Typen der Moral irgendwie mitenthalten oder für ihre Aufnahme offen sein. Sie kann unter Umständen auf hohe, bereitwillige Gefolgschaft rechnen und ohne viele Kontrollen auskommen und Züge einer sich ausweitenden Moral aufweisen. Sie kann aber auch eine typisch sich verengende Moralität sein und infolge mangelnder Gefolgschaftsbereitschaft ein Übermaß von Kontrollen einsetzen. All das hängt von der Art der Tradition ab und wie lebendig die Tradition gespürt wird und welchen Raum sie schöpferischer Initiative läßt.

Innerhalb der gleichen Kultur können sehr verschiedene Typen von Tradition nebeneinander bestehen, sich gegenseitig ergänzen oder aber miteinander in Konflikt stehen. Man denke z. B. an die priesterliche und prophetische Tradition in Israel, deren gegenseitiges Verhältnis nicht immer harmonisch verlief, sich aber doch weithin als fruchtbar erwies. Beide Hauptströme waren gemeinschaftsorientiert. Viele traditionsgebundene Kulturen Afrikas und Asiens zeigen einen hohen Verwandtschaftsgrad mit den Traditionen Israels; die meisten von ihnen betonen in ähnlicher Weise wie die israelitische Kultur die

⁴² Ebd. 146.

⁴³ Ebd. 171.

Gruppenolidarität, aber weisen auch ähnliche Absonderungstendenzen auf. Überwiegen in einer traditionsgebundenen Moralität individualistische Züge, so kann sie sich nicht ohne ein erhöhtes Maß an Kontrollen halten.

Geschichtskunde und Soziologie geben uns Auskunft über gesunde und ungesunde Einstellungen zur Tradition und ihre gesellschaftlich-kulturellen Hintergründe und Auswirkungen. Wir Christen, insbesondere wir römisch-katholische Christen und die Orthodoxen, messen der Tradition hohe Bedeutung zu. Auch wenn wir zwischen göttlicher und menschlicher Tradition, zwischen dem allein der Offenbarung verpflichteten Hauptstrom und den vielen der menschlichen Kultur entspringenden Nebenströmen, unterscheiden müssen, schätzen wir auch die menschliche Tradition als solche. In ihr fließen viel menschliche Erfahrung und Weisheit zusammen, und auch sie verdankt viel der Glaubenshaltung von Einzelnen und Gemeinschaften. Wir drücken unsere Dankbarkeit durch schöpferische Treue aus, die nicht denkbar ist ohne Unterscheidungsfähigkeit. Ein am bloßen Buchstaben hängender Traditionalismus widerspricht der eschatologischen Ausrichtung des christlichen Glaubens radikal.

Die Moraltheologie muß sich fragen, wie sie sich in der Begegnung mit ausgesprochen traditionsgebundenen Ethosformen verhält. Meine Antwort ist: Es wäre verkehrt, zu versuchen, einen total verschiedenen Typ der Moralität vorzulegen oder gar aufzuerlegen, selbst dann, wenn wir vor einer Tendenz zu oberflächlichem Traditionalismus stehen. Es geht dann darum, die einzelnen Traditionen wieder zu verlebendigen, ihren ursprünglichen Sinn aufzuzeigen. Aber viel entscheidender ist das Bemühen, echte, schöpferische Treue und ein gesundes Verwurzeltein in dem lebendigen Strom der Überlieferung zu pflegen und zur Treue zum Gesamt unserer Tradition aufzurufen, zu einer Treue, die sich nicht verträgt mit einem blinden Hängen an den jeweils letzten Formen oder Verhärtungen einer Tradition. Auf keinen Fall darf die Moraltheologie auf den zentralen Stellenwert der eschatologischen Tugenden und Zielvorstellungen verzichten.

In Kulturen, die in einem tiefen Umbruch begriffen sind, wäre es ein katastrophaler Fehler, einseitig oder gar ausschließlich auf eine traditionsgebundene und sich verengende Moral zu setzen. Die Kirche darf sich nicht vorherrschend an die kulturelle Nachhut wenden. Die Zukunft gehört den dynamischen Kräften. Diese wiederum bedürfen der Komplementarität der traditionellen Gruppen. Eine der großen Aufgaben der Moralpädagogik ist eine fruchtbare Synthese, eine Versöhnung der verschiedenen Tendenzen.

Die Soziologie der Moralen macht uns aufmerksam auf die Unterschiede zwischen der ländlichen Bevölkerung und der neuen städtischen Bevölkerung, zwischen der Arbeiterschicht und der Studentenschaft, zwischen den dienstleistenden Berufen und den Intellektuellen. Diese Typologie verlangt von uns zum mindesten eine verschiedene Akzentsetzung, wenn nicht eine verschiedene Sichtweise und Sprache in der konkreten Moralverkündigung.

2. Begegnung mit einer zweckorientierten, pragmatischen Moral

Das wissenschaftlich-technische Zeitalter begünstigt eine ganz auf Erfolg ausgerichtete Erziehung und Lebensorientierung. Das schlägt sich selbstverständlich auch in den Ethosformen dieser Gesellschaft nieder. Die Soziologen sagen uns, daß der wohlhabendere Stand der Bürger mehr zu einer Moral hinneigt, in der Lohn und Strafe eine größere Rolle spielen. Man tut das Gute um des erwarteten Lohnes willen; wenn man religiös ist, um der ewigen Belohnung willen, die sich gemäß der vorherrschenden Erwartung aber auch in irdischem Erfolg voranmelden soll. In der moralischen Beurteilung schaut man mehr auf Zweck und Erfolg als auf innere Werthaftigkeit und Sinnbedeutung. So kommt es leicht zu utilitaristischen Obertönen.

Die pragmatische Strömung des Bürgertums und der Technokratie hat ihren Niederschlag in utilitaristischen Systembildungen der Ethik gefunden, die ihrerseits entweder mehr individualistisch oder kollektiv orientiert sind oder einer Verbindung beider zuneigen. Die klassische liberalistische Wirtschaft und ihre Theorien versprachen das „höchstmögliche Wohl“ aller und rechtfertigten damit den Privatutilitarismus der Unternehmer. Vornehmere Formen der utilitaristischen Ethiken, die auf diesem Hintergrund entstanden, verlangten jedoch für die moralische Urteilsbildung die direkte Rücksicht auf das höchstmögliche Glück aller.

Ein maßvoller Pragmatismus, der teleologisch im Sinn der Verantwortungsethik vor allem auf die zu erwartenden Folgen der Handlung schaut, läßt sich mit einer Ethik bleibender Ideale und der Nächstenliebe vereinen. Ein auch von religiösen Motiven gezähmter Pragmatismus bewahrt vor Fanatismus, der bereit ist, das Wohl anderer abstrakten Prinzipien zu opfern. Fehlt jedoch dem Pragmatismus eine klare Wertskala, so steht er der Entfaltung eines reifen Gewissens und einer sinnvollen Gemeinschaftsstruktur im Wege.

Eine Verschärfung des pragmatischen Utilitarismus zeigt sich im Skinner'schen Vorschlag, die Massen durch wohlgezielten Einsatz von Lohn und Strafe systematisch zu manipulieren und sie vom Gedanken an Gewissen und Willensfreiheit zu „befreien“. Die Voraussetzung der Verhaltenstechnologie Skinners ist die Überzeugung, daß der Mensch die Ebene utilitaristischer Motivierung nicht übersteigen kann. Die hinter Skinners Manipulationsvorschlägen stehende Weltanschauung sollte uns als Alarmsignal dienen. Darin entlarvt sich ein Utilitarismus, bei dem man nicht mehr gern von Ethosform oder Moral spricht.

Die Antwort der christlichen Moraltheologie und -pädagogik ist eine Verantwortungsethik schöpferischer Freiheit und Treue mit klaren Ziel- und Wertvorstellungen⁴⁴. Weder eine reine Pflichtmoral noch eine reine Wertethik, noch eine Ethik der individuellen Selbstverwirklichung kann den Utilitarismus und extremen Pragmatismus aus den Angeln heben.

⁴⁴ Vgl. Frei in Christus I, 74-115.

Das wahre Heilmittel liegt in der Richtung einer Moral der Dankbarkeit in Verbindung mit einer tiefen Einsicht in die innere Fruchtbarkeit des wahrhaft Guten, wie es klassisch im 15. Kapitel des Johannesevangeliums dargestellt ist. Der Christ soll Frucht bringen in Liebe und Gerechtigkeit. Er soll verstehen lernen, daß wahre Selbstverwirklichung der Ertrag liebender Zuwendung zum Nächsten und konsequenter Solidarität ist. Ein vernünftiger Pragmatiker kann immerhin verstehen, daß man den Baum gut machen muß, wenn man gute Früchte ernten will.

3. Begegnung mit dem Tugendethos

Gurvitch meint, daß die Tugendmoral fast ebenso wie eine Moral der nachträglichen Kontrollen und eine rein imperative Moral leicht zu Verhärtung und Rigorismus führt und heute wenig Gefolgschaft findet⁴⁵. Er denkt dabei offenbar an Typen der Tugendmoral, die im selbstbewußten Tugendstolz des ewigen Pharisäers ihre abstoßendste Form gefunden hat, aber auch an jene Tugendmoral der Stoiker, die zu sehr um das Ideal der Selbstverwirklichung kreist und sich dabei soweit als möglich von der Weltverantwortung zurückzieht, und an moderne Formen einer Philosophie der Selbstverwirklichung, die die Menschen zu sehr auf sich selbst zurückwirft.

Etwas ganz anderes ist die biblische Moral der eschatologischen Tugenden: lebender Dankbarkeit, gläubiger Hoffnung, der Wachsamkeit für die gegenwärtigen Heilmöglichkeiten, der verantwortungsbereiten Treue, eines geschärften Sinnes für Unterscheidung und der Heiterkeit. Ein solches Ethos trägt in sich die Dynamik der Geschichte und verbindet sich organisch mit den Moralformen der Idealsymbole, der Zielgebote, der hohen Erwartungen und der schöpferischen Tätigkeit.

Die Botschaft Christi hebt eine einseitige Tugendmoral der Selbstverwirklichung aus den Angeln durch sein Beispiel und seine Lehre, wonach jene, die sich selbst suchen, ihr wahres Selbst verlieren, daß dagegen jene, die den Mut haben, sich ganz dem Reich Gottes und dem Dienste des Nächsten zu weihen, sich wahrhaft finden. Das ist die Moral des Ostergeheimnisses, die wir in der Begegnung mit allen Ethosformen hauptsächlich verkündigen müssen. Sie ist etwas ganz anderes als die Tugendmoral des Aristoteles und der Stoa, aber sie kann das Gute dieser Moralen erlösend in sich aufnehmen.

Wir dürfen und sollen an die hochgeschätzten und echten Tugenden der einzelnen Kulturen anknüpfen. Dies kann jedoch in Einzelfällen leichter oder auch schwieriger sein. Die Begegnung mit der einflußreichen und schönen Tugendlehre des Konfuzius bietet einen besonders fruchtbaren Boden und erlaubt eine direkte Anknüpfung, wobei es selbstverständlich nicht auf das abendländische Wort „Tugend“ ankommt. Die Lehre des Konfuzius von den Grundhal-

tungen, die kostbare Gaben des Himmels sind, hat wenig mit dem zu tun, was Gurvitch unter dem Typ Tugendlehre beschreibt. „Der köstlichste Anteil, den der Himmel den Weisen gegeben hat, das sind die Haltungen des Wohlwollens, der Gerechtigkeit, der Höflichkeit und der Klugheit. Sie alle haben ihre Wurzel im Herzen. Sie erstrahlen auf dem Antlitz. Sie offenbaren sich in der Haltung der Schultern und in der ganzen Körperhaltung.“⁴⁶

Die Überlegungen von Gurvitch, die auf Beobachtung beruhen, können nur unsere Überzeugung stärken, daß wir in der Begegnung mit der großen Tradition des Konfuzius nicht an die Stoiker oder an sonst eine abendländische Tugendlehre anzuknüpfen brauchen. Dort ist der direkte Kontakt mit der Bibel selbst einleuchtend, besonders wenn wir an die „Weisen“ unter dem bescheidenen Volke denken.

4. Die Moral der Kontrolleure

Gurvitch betrachtet die Moral der nachfolgenden Beurteilung, praktisch eine Moral der Kontrollen und der äußeren Folgen, als die unfruchtbarste aller Moralformen. Er vergleicht in dieser Hinsicht eine Fehlform innerhalb der katholischen Tradition mit der Moral der Kontrolle, wie sie in kommunistischen Parteien und Regimen herrscht⁴⁷. Eine solche Moral hat keinen Platz für schöpferischen Elan, für mutige Initiative, für Hellsichtigkeit gegenüber den Zeichen der Zeit. Sie muß durch die Moral der Gnade, der innersten Gesinnung, der Freiheit der Kinder Gottes aus den Angeln gehoben werden. Das verlangt freilich auch Geduld. Mit einem bloßen Niederreißen aller Kontrollen ist nicht gedient. Das Übermaß an Kontrolle muß raschestens abgebaut, der Rest besser integriert werden. Die nachfolgende Beurteilung muß der Erziehung zur Unterscheidungsfähigkeit aus ehrlicher Gesinnung Platz machen.

5. Begegnung mit einer imperativen Moral

Die Stämme, die Mose und seine Nachfolger zur Einheit in einer Bundesmoral zusammenschließen wollten, bedurften einer energischen Hand und einer kategorischen, imperativen Moral. Der älteste Kern der Moral Israels war offenbar imperativer Art, eine außengeleitete Moral. Aber wir sehen durch die ganze Geschichte Israels, angefangen von Mose, wie die Propheten und erleuchtete Priester diese Moral verinnerlichten und sie stufenweise durch eine Gesinnungsmoral, eine Moral hoher Erwartungen und der begeisternden Symbole überwandern bzw. integrierten.

In der Geschichte des abendländischen Christentums verschlang sich weiterhin und für lange Zeit das altgermanische Ethos der absoluten Gefolgschafts-

⁴⁵ G. Gurvitch, a.a.O. 160.

⁴⁶ Les quatre livres de Confucius (Ho Kien Fou 1895) 616.

⁴⁷ G. Gurvitch, a.a.O. 151 158 160.

treue mit den imperativen Tendenzen und Kontrollen des römischen Rechtes. Die Glaubensverkündigung unter den germanischen Stämmen profitierte einerseits von der vorgegebenen Moral der Gefolgschaftstreue; denn wenn der Häuptling sich taufen ließ, folgten seine Mannen, aber es fehlte andererseits der Bekehrung oft der Tiefgang persönlicher Aneignung.

Die beste Missionstheorie, wie sie klassisch im „Heliand“ ausgedrückt ist, fand den richtigen und richtungweisenden Einstieg in der Betonung des Grundwertes der Treue, zugleich aber auch eine entscheidende Korrektur: Nur einer, Christus, verdient unsere absolute Gefolgschaftstreue! Unseren Führern folgen wir, soweit sie Christus folgen und soweit unsere Treue ihnen gegenüber mit der Grundtreue zu Christus vereinbar ist. Hätte die christliche Moralverkündigung immer bewußt und deutlich diese Linie durchgehalten, dann wäre im 16. Jahrhundert der beschämende Kompromiß, der den Fürsten das Recht einräumte, die Konfessionszugehörigkeit ihrer Untertanen allein zu bestimmen – *cuius regio, eius et religio* –, einfach undenkbar gewesen.

6. Moral der Symbole und Idealbilder

Gurvitch ist überzeugt, daß eine Moral, die das Gute in anziehender Form durch Symbole und Idealbilder darstellt und so zum Herzen des Volkes spricht, ein Zeichen einer menschlich hohen Kultur ist. Hier wird der Mensch in seiner Ganzheit angesprochen. Symbole können besser als trockene Begriffe, Normen und Imperative die Menschen in der Gemeinschaft und für hohe sittliche Aufgaben vereinen. Vor allem in Zeiten des Aufbruchs, neuer Möglichkeiten und neuer Gefahren ist diese Art moralischer Orientierung bedeutsam. Eine solche Ethosform ist Ansporn zum Wachstum und hilft, die natürlichen Gaben und Fähigkeiten in sich selbst und in anderen zu entdecken und freizusetzen.

Hat man eine Anzahl von Büchern über unsere technische Kultur, unsere auf äußeren Erfolg ausgerichtete Gesellschaft und Erziehung gelesen, so kann man nur überrascht sein, bei Gurvitch folgenden Satz zu finden: „Wir leben in einer Epoche, in der die Moralität der idealen Symbolbilder einen bevorzugten Platz im sittlichen Leben hat.“⁴⁸ Noch mehr erstaunt ist man, wenn man die gleiche Auffassung aus dem Munde eines evangelischen Theologen Nordamerikas, des erfolgreichsten Landes mit einer höchst entwickelten technischen Kultur, hört oder liest. Langdon Gilkey drückt angesichts der grundlegenden Bedeutung der lebensnahen Symbole seine Hoffnung aus, daß die katholische Kirche durch eine erneuerte sakramentale Theologie und Liturgie einen unersetzlichen Beitrag leisten werde, um Brücken zu schlagen zwischen Religion und Leben. Das setzt freilich voraus, daß die Symbole und Bilder der Glaubensfeier und Moralverkündigung wirksam in Bezug gesetzt werden zu dem flutenden

⁴⁸ Ebd. 164.

Leben, so daß wir dort die Zeichen der Gegenwart Gottes erkennen können. „Die Sakramente sollen an entscheidenden Punkten die Gegenwart Gottes im ganzen Leben ausdrücklich zur Darstellung bringen.“⁴⁹

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die sakramentale Sicht des ganzen Glaubenslebens, die im Urchristentum und in den ersten Jahrhunderten so lebendig war, wieder zum Durchbruch gebracht. Die Kirche versteht sich selbst als ein sakramentales Symbol der Einheit mit Gott und der Einheit der Menschen untereinander.⁵⁰

Die Moralverkündigung der orientalischen Kirchen und ihre ganze Spiritualität waren bestimmt von der sakramentalen Sicht und den Symbolen der besonderen Gegenwart Gottes im Leben. Es ist meine Überzeugung, daß besonders viele Kulturen der Dritten Welt zu dieser Schau einladen. Meine Teilnahme an den liturgischen Feiern in vielen afrikanischen Ländern hat mir deutlich vor Augen gestellt, wie viel diesen Kulturen die lebendige Bildsprache und die Feier der christlichen Symbole bedeutet. Die Darbietung der christlichen Moral in eben dieser großen Schau kann jedoch auf die Dauer nur Erfolg haben, wenn das Leben dieser Kirchen und ihre Liturgie in keiner Weise überfremdet ist.

7. Eine Moral des Aufbruchs und hoher Erwartungen

Gurvitch charakterisiert die moralische Atmosphäre und das Ethos der Arbeiterschaft, die sich seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts in einem kämpferischen Proletariat vereinte, als eine Haltung hoher Erwartungen, als Aufbruch zu neuen Horizonten. Es brach sich die Überzeugung Bahn, daß die sozialen Zustände gründlich verändert und verbessert werden können, und man war bereit, sich dafür solidarisch einzusetzen.

Die Philosophie des Fortschritts, vor allem in der „prophetischen“ und sich wissenschaftlich sicher gebenden Schau von Karl Marx, sprach das aufwachende Proletariat und auch viele Intellektuelle sehr viel mehr an als eine statische Philosophie, der es im Grunde um die Verteidigung des Status quo ging, und eine Moral statischer Normen (nach Gurvitchs Ausdruck „der nachfolgenden Beurteilung“). Der reale Sozialismus von heute hat freilich zu einer bitteren Enttäuschung geführt. Doch das Ethos hoher Aspirationen ist heute in weiten Teilen der Welt noch oder wiederum lebendig. Die Völker der Dritten Welt glauben noch, daß eine menschlichere Welt möglich ist. Die lateinamerikanische Befreiungstheologie ist von eben diesem Ethos getragen.

Wir brauchen durchaus keine Anleihen bei der Fortschrittsphilosophie von Auguste Comte oder bei Karl Marx zu machen, um diesem Ethos sinnvoll zu begegnen. Wir müssen uns nur radikal von der Sicht der Heilsgeschichte tra-

⁴⁹ L. Gilkey, *Catholicism Confronts Modernity* (New York 1975) 198, vgl. 22.

⁵⁰ LG 1; vgl. B. Haring, *The Sacraments in a Secular Age. A Vision in Depth and its Impact on Moral Life* (Slough 1976).

gen lassen, den biblischen Ruf nach Bekehrung ernst nehmen und die Zielgebote und die eschatologischen Grundhaltungen der Bibel in die Sprache unserer Zeit übersetzen. Können wir auch nicht alle Erwartungen und Aspirationen im Namen des Evangeliums bekräftigen, so können wir doch mehr tun, nämlich auf die viel faszinierenderen Verheißungen Gottes hinweisen und eine Moral lehren, die von der Sehnsucht nach dem Kommen des Reiches Gottes in allen Bezirken des Lebens ergriffen ist.

Von dort her können viele Aspirationen großer Teile der heutigen Welt integriert und/oder gereinigt werden. Andere können als falsch oder belanglos ausgeschieden werden, wenn die christliche Hoffnung in ihrem vollen Glanz dargestellt und bezeugt wird.

8. Begegnung mit dem Ethos schöpferischer Tätigkeit

Ein vornehmer Teil der heutigen Welt gibt sich nicht zufrieden mit den Leistungen der Massentechnik und mit dem Gelderwerb. Man will wieder Zeit für Muße und selbstgestaltete Freizeit. Wie wir gesehen haben, rufen bedeutende Experten der Wirtschaftswissenschaft und der Umweltvorsorge nach schöpferischer Gestaltung einer „mittleren Technik“ von menschlichem Maß. Pioniere der Erziehungswissenschaften verlangen mehr Raum für schöpferische Phantasie. Man nimmt das Spielalter des Kindes und das Spielen der Eltern mit den Kindern wieder ernst. Vor allem aber verlangen dynamische Kräfte nach Raum für Eigenverantwortung und Mitverantwortung im demokratischen Staat und in allen Gebieten des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens. Gurvitch weist uns darauf hin, daß die soziale Schicht der Forscher, der Pioniere auf den verschiedensten Gebieten des Lebens und die Künstler ein Milieu bilden, in dem eine Moralität schöpferischer Freiheit einen starken Widerhall findet⁵¹.

Sind wir überzeugt, daß sowohl dem Geist des Evangeliums wie den Bedürfnissen unserer Zeit eine Moral der schöpferischen Freiheit und Treue in Mitverantwortung und mutiger Initiative bestens entspricht, so werden wir alle Ansatzpunkte suchen und nützen, die aus der heutigen Welt kommen. Es sollte uns nicht allzu schwer fallen, die Menschen, deren Ethos bereits geformt ist von hohen Aspirationen, von symbolischen Idealbildern und von Freude am Schöpferischen, zu überzeugen, daß ein entschlossenes Leben in Christus die höchsten und entscheidendsten Möglichkeiten zur Erfüllung dieses Ethos bietet. Eine Moral der schöpferischen Freiheit und Treue ist durchaus nicht eintönig. Sie kann sich in vielen Richtungen entfalten. Es gehört sicher zu ihrem Wesen, daß sie zu allen Zeiten und in allen Zonen achtsam auf die besonderen Strömungen der Gesamtkultur und der verschiedenen Subkulturen eingeht, und zwar als Ausdruck der Treue gegenüber dem Herrn der Heils- und Weltgeschichte.

⁵¹ G. Gurvitch, a.a.O. 155.

Siebttes Kapitel

Wirtschaftsethische Gesichtspunkte

Die Einordnung des Wirtschaftslebens in die gesamte Sinnbedeutung und Dynamik des gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens und in die Gesamtsicht christlich verstandener Sittlichkeit ist eine dringliche und keineswegs leichte Aufgabe. Mangelhafte Lösungen und weitverbreitete Ideologien, die den wirtschaftlichen Bereich von der sittlichen Herausforderung trennten, haben während der letzten Jahrhunderte Friede und Wohlfahrt der Welt tief gestört und sind weiterhin die Quelle großer Übel. Die Christenheit hat hierin auch weithin versagt.

Nach Max Weber und anderen haben der Aufstieg und die ungesunde Herrschaft des Kapitalismus viel zu tun mit der vor allem calvinische Christen bewegenden Frage nach der je eigenen Prädestination. Für viele Katholiken, einschließlich der Moralisten, und Pietisten war das wirtschaftliche Leben nur eine Frage individualistischer Pflichterfüllung. Die Moralisten schauten auf diesen Bereich in der Sicht einer statisch mißverstandenen Naturrechtslehre. Sie waren blind gegenüber der geschichtlichen Dynamik des Wirtschaftsreichs und seiner Interdependenz mit den übrigen Dimensionen und Bereichen des Lebens. Auch die Spannung zwischen der „Sünde der Welt“ und der Erlösung, die beide nicht nur den Einzelnen betreffen, sondern sich auch in den Strukturen, Prozessen und Wechselbeziehungen des gesellschaftlich-wirtschaftlichen Daseins einwurzeln, muß deutlicher erfaßt werden.

Darum fragen wir uns hier über das Verhältnis des gesellschaftlich-wirtschaftlichen Bereichs zu Heil, Erlösung, Befreiung und der Heilsökonomie der Seligpreisungen (I); über die Beziehung des Wirtschaftslebens zum Gesamt der sozialen, kulturellen und religiösen Wirklichkeit (II); über die Rolle der Kirche als gesellschaftlich-wirtschaftlichen Faktors und die diesbezügliche Lehre der Kirche (III). Im Dialog mit einer bestimmten Geschichtsphilosophie und ganz besonders mit dem dialektischen Materialismus und im Blick auf die geschichtliche Dynamik des Wirtschaftslebens stellen wir uns Fragen nach der sittlichen Bedeutsamkeit von Konflikten und ihrer Bewältigung; im Blick auf den realen kommunistischen Sozialismus stellt sich auch die Frage über Möglichkeit oder Notwendigkeit eines Sozialismus aus christlicher Verantwortung (IV); wir suchen nach den Dimensionen und der Gesamtsicht, die uns erlauben, die sittliche Aufgabe auf diesem Sektor des Lebens sinnvoll wahrzu-

nehmen (V). Jenseits der verschiedenen Wirtschaftstheorien kapitalistischer (auch staatskapitalistischer) Art denken wir nach über Sinn und Grenzen der freien Marktwirtschaft, über die Rolle des Eigentums und eine gesunde Eigentumsordnung, insbesondere in bezug auf das Eigentum an Produktionsmitteln angesichts des Vorrangs der Arbeit, und über die verschiedenen Funktionen innerhalb der Wirtschaftsunternehmen (VI). Im Blick auf die Zeichen der Zeit fragen wir schließlich nach den alten und neuen Brennpunkten der Wirtschaftsethik und der sozialen Frage (VII)¹.

I. Die Ökonomie der Seligpreisungen

1. Das Grundgesetz der Seligpreisungen auch für den Wirtschaftsbereich?

Haben wir den Mut, auch den Bereich der Wirtschaft und den wirtschaftenden Menschen im Lichte der Seligpreisungen als des Grundgesetzes des Reiches Gottes zu sehen? Die erlöste Menschheit kann im Glauben an den Erlöser der Welt auch im Bereich der Wirtschaft die befreiende Macht des Heiligen Geistes und die Kraft des Ostergeheimnisses, des Todes und der Auferstehung Christi, erfahren, wenn und soweit sie den Richtungssinn der Seligpreisungen befolgt².

¹ Zum 7. Kapitel vgl.: A. Tautscher, *Wirtschaftsethik* (München 1957); O. Schilling, *Christliche Wirtschaftsethik* (München 1959); N. Monzel, *Katholische Sozialethik* (Köln 1965/66); H. H. Schrey, *Einführung in die evangelische Sozialerthik* (Darmstadt 1973); H. E. Richter, *Lernziel Solidarität* (Reinbek 1974); A. F. Utz – B. v. Galen (Hrsg.), *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung. Eine Sammlung päpstlicher Dokumente vom 15. Jahrhundert bis in die Gegenwart*, 4 Bde. (Aachen 1976); A. F. Utz, *Bibliographie der Sozialerthik*, 11 Bde. (Freiburg i. Br. 1964-1980); J. P. Wogaman, *The Great Economic Debate. An Ethical Analysis* (Philadelphia 1977); S. T. Bruylin, *The Social Economy. People Transforming Modern Business* (New York 1977); M. Honecker, *Das Recht des Menschen. Einführung in die Sozialerthik* (Gütersloh 1978); F. Böckle – F. J. Stegmann (Hrsg.), *Kirche und Gesellschaft heute* (Paderborn 1979); O. von Nell-Breuning, *Soziale Sicherheit? Zu Grundfragen der Sozialordnung aus christlicher Verantwortung* (Freiburg i. Br. 1979); ders., *Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge katholischer Soziallehre* (Wien 1980); St. Pfürtnner – W. Heierle, *Einführung in die katholische Soziallehre* (Darmstadt 1980); H. Schulz, *Theologische Sozialerthik. Methodik. Programmatik* (Gütersloh 1980); Th. Strohm (Hrsg.), *Christliche Wirtschaftsethik* (Zürich 1980); N. Monzel, *Die katholische Kirche in der Sozialgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart* (München 1980); A. Rauscher (Hrsg.), *Christliche Soziallehre unter verschiedenen gesellschaftlichen Systemen* (Köln 1980); F. Karrenberg – M. Honecker, *Sozialethik – christlich*, in: *Evangelisches Soziallexikon* (Stuttgart 1980) 1165-1173 (Bibliographie); F. Klüber, *Soziallehre – katholisch*, in: *Evangelisches Soziallexikon*, 1184-1191; G. Wingren, *Christliche und humane Sozialerthik*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 24 (1980) 288-303; R. Holte, *Humanes und Christliches innerhalb der Sozialerthik*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 24 (1980) 275-288; W. Dettling (Hrsg.), *Die Zähmung des Leviathan. Neue Wege in der Ordnungspolitik* (Baden-Baden 1981); E. Küng, *Ökonomie und Moral*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 17 (Freiburg i. Br. 1981).

² Vgl. P.-R. Régamey, *Pauvreté et construction du monde* (Paris 1967); Ph. Schmitz, *Die Armut in der Welt als Frage an die christliche Sozialerthik* (Frankfurt a. M. 1973); A. Rizzi, *Scandalo e beatitudine della povertà* (Assisi 1975); M.-D. Guinon (Hrsg.), *Gospel Poverty. Essays in Biblical*

Die theologische Ethik sieht das gesellschaftlich-wirtschaftliche Leben im Lichte der Schöpfung und in der Spannung zwischen Sünde und Erlösung, die der Mensch selbst in sich trägt und die sich niederschlägt in allem, was er gestaltet, also auch in den wirtschaftlichen Strukturen, Vorgängen und Beziehungen. Darum brauchen wir uns nicht zu verwundern, wenn das Zweite Vatikanische Konzil das bedeutsame Kapitel über das wirtschaftlich-gesellschaftliche Leben damit abschließt, daß alles in die Perspektive der Seligpreisungen heimgeholt wird. Macht sich der Christ in radikalem Einsatz für Gerechtigkeit und Liebe diese Sicht zu eigen, dann kann er als Einzelner und im Verbund mit anderen ein „leuchtendes Beispiel geben“.

„Hat er sich erst einmal die unerläßliche Sachkenntnis und Erfahrung angeeignet, dann möge er unter den irdischen Betätigungen die rechte Ordnung innehalten, in Treue gegen Christus und seine Frohe Botschaft, dergestalt, daß sein ganzes persönliches und gesellschaftliches Auftreten geprägt sei vom Geist der Bergpredigt, insbesondere von der Seligpreisung der Armut. Wer immer im Gehorsam gegen Christus zuerst das Reich Gottes sucht, der stärkt und läutert dadurch seine Liebesgesinnung, um allen seinen Brüdern und Schwestern zu helfen und unter dem Antrieb der göttlichen Liebe das, was die Gerechtigkeit verlangt, zur vollen Verwirklichung zu führen.“³

Wir beachten vor allem, daß diese mutige Botschaft des Konzils in keiner Weise frei schwebend ist. Das Ja zu den Seligpreisungen dispensiert nicht von Sachkenntnis und Erfahrung. Die Leidenschaft für das Reich Gottes sucht auch nach der richtigen Ordnung der irdischen Dinge. Erlebt der Christ, der sich von den Seligpreisungen ergreifen läßt, alles als Geschenk Gottes, dann kann er nicht der Selbstsucht frönen oder sich vom Kollektivegoismus gefangen nehmen lassen. Er wird vielmehr all sein Können und die irdischen Güter in den Dienst der Gemeinschaft stellen und in den anderen seine Brüder und Schwestern erkennen und ehren.

Der Wirtschaftsmanager E. F. Schumacher hat den Mut, zur modernen Welt in einer sehr konkreten Weise von dem Weg der Seligpreisungen zu sprechen: „Es mag kühn erscheinen, diese Seligpreisungen mit Dingen der Technologie und Wirtschaft zu verbinden . . . Es ist nicht schwer zu erkennen, was sie für uns heute bedeuten: Wir sind arm, und wir sind keine Halbgötter. Wir haben viel Leid zu tragen und sind nicht auf dem Weg in ein goldenes Zeitalter. Wir brauchen Sanftmut, einen gewaltlosen Geist und – klein ist schön. Wir müssen

Theology (Chicago 1977); Sr. A. Niel, *A Sociotheology of Letting Go. A First World Church Facing Third World People* (New York 1977); E. F. Schumacher, *Die Rückkehr zum menschlichen Maß. Alternativen zu Wirtschaft und Technik – „Small is Beautiful“* (Reinbek 1977); Y. Spiegel, *Hinwegzunehmen die Last der Beladenen. Einführung in die Sozialerthik* (München 1979); W. Kerber – A. Deissler – P. Fiedler, *Armut und Reichtum*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 17 (Freiburg i. Br. 1981).

³ Gaudium et spes (GS) 72 (mit Hinweis auf viele biblische Texte, z. B. Lk 3, 11; 10, 30 ff.; 11, 41).

uns für die Gerechtigkeit einsetzen und dem Recht zum Sieg verhelfen. – Und all das, nur das, kann aus uns Friedfertige machen.“⁴

Gegen eine pietistisch-individualistische Tradition ist hervorzuheben, daß der Geist der Seligpreisungen nicht nur die private und häusliche Moral, sondern auch alle Dimensionen des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens betrifft. Diese Herausforderung entspringt der grundlegenden Glaubenswahrheit, daß Christus, der Verkünder der Seligpreisungen, der Erlöser des ganzen Menschen, der ganzen Menschheit, der ganzen Welt ist. Die Treueverpflichtung auf die Heilsökonomie der Seligpreisungen auch in unserem Wirtschaftsleben und in der Erneuerung der Wirtschaftsstrukturen ist nicht nur ein wirksames Beispiel und Zeugnis für das Evangelium, sondern ermöglicht auch eine tiefere Gotteserkenntnis und bereitet den Weg zu echtem Heilswissen, dessen die Welt so sehr bedarf. Ein Großteil der Übel kommt ja von einem eigennützig eingesetzten Herrschaftswissen und dem Mangel an Heilswissen, an heilemdem, befreiendem Wissen auch auf dem Gebiet der Wirtschaftsgestaltung.

Eine gefallene Welt bedarf jener radikalen Bekehrung und Erneuerung, die in den Seligpreisungen verheißen und verlangt sind, damit die Erstlingsfrüchte der Erlösung auch im gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bereich sichtbar werden. Das Medellín-Dokument der lateinamerikanischen Kirche über Gerechtigkeit drückt dies kraftvoll aus: „Die Einzigartigkeit der christlichen Botschaft besteht nicht so sehr in der Betonung strukturellen Wandels als vielmehr in der Hervorhebung der Bekehrung der Menschen, die dann ihrerseits fähig sein werden, jenen Wandel hervorzubringen.“ Wovon alles andere abhängt, das sind „erneuerte, wahrhaft freie und verantwortungsfähige Menschen gemäß dem Licht des Evangeliums“⁶.

Moraltheologie und Moralverkündigung müssen sich bewußt sein, daß eine statische und abstrakte Ethik, die nur von einem natürlichen Sittengesetz ausgeht, der realen Konfliktsituation unserer gefallenen und erlösten Welt nicht gerecht werden kann. Auch die Gesellschafts- und Wirtschaftsethik müssen gekennzeichnet sein vom Wissen um die gewaltigen Spannungen zwischen den Mächten der Sünde und der Erlösung, wie es das siebte Kapitel des Römerbriefs beschreibt⁷. Grund zur Zuversicht gibt nicht der Optimismus einer bestimmten Art von Geschichtsphilosophie, die den beständigen Fortschritt als immanentes Gesetz des geschichtlichen Fortgangs behauptet⁸. Jene, die den Ruf zur Bekehrung, das Geschenk der Gnade und die Sendung, „Salz der Erde“ zu sein, annehmen, haben jedoch Grund, zuversichtlich zu sein.

⁴ Vgl. E. F. Schumacher, a.a.O. 142.

⁵ Vgl. Johannes XXIII., *Pacem in terris* 45.

⁶ Medellín-Dokument über Gerechtigkeit, 3.

⁷ Vgl. GS 10.

⁸ Vgl. *Populorum progressio* 17.

Johannes XXIII. wurde nicht müde, die Botschaft von einer durch den Geist der Armut für die Notleidenden und Unterdrückten befreiten Kirche zu verkünden. Ein lebendiger Glaube an das Ostergeheimnis schließt die Bekehrung zu jener Gerechtigkeit und Liebe in sich, die Christus in seinem Leben und Tod verkündet hat⁹.

Diese tiefgreifende Bekehrung zum Geist der Seligpreisungen, dieser Hunger und Durst, daß Gottes rettende Gerechtigkeit unser Leben und unsere Welt ergreife und überall vorwalte, gehört zum Wesen des christlichen Lebens und auch zur Evangelisation. Die Bischofssynode von 1974 bezieht diese Sicht ganz ausdrücklich auch auf die Beseitigung der „sozialen Folgen der Sünde, die sich in ungerechten sozialen und politischen Strukturen niederschlagen“¹⁰.

Christus, der Gottesknecht, ist gesalbt und gesandt durch den Geist mit einer Botschaft und Vollmacht, die die Armen und Unterdrückten und selbstverständlich auch die ungerechten Reichen und Unterdrücker betrifft. Seine Jünger werden, wenn sie vom Geist des Herrn erneuert und bekehrt sind, ihre Teilnahme an dieser Sendung Christi annehmen. „Glaube an die Erneuerung durch den Heiligen Geist macht sie frei, sich mit den bestehenden Machtverhältnissen nicht abzufinden, sondern mutige Schritte der Veränderung um der Notleidenden willen zu tun.“¹¹

2. Die Armut und die Armen in der Sicht des Reiches Gottes

Philipp Schmitz macht den bemerkenswerten Vorschlag, angesichts der heutigen Situation die Armut in der Welt zum Ausgangspunkt einer betont christlichen Sozialethik zu machen, und zwar so, daß sie uns im Licht der in Christus sichtbar gewordenen Armut als Aufgabe zugewiesen wird. Die Not von zwei Dritteln der Menschheit und die von den Umweltproblemen gesetzten Grenzen des Wirtschaftswachstums rufen nach Gerechtigkeit, die ihrerseits nicht realisierbar ist ohne Rückkehr zur Schlichtheit des Lebens. Die Armut, wie wir sie weithin vorfinden, umfaßt jede Form der Existenzbedrohung, einen menschenunwürdigen Zustand, der gerade deshalb so entfremdend ist, weil und insoweit er von menschlicher Ungerechtigkeit und Herzenshärte verursacht ist. Doch im freiwilligen Verzicht, in der von Liebe und Gerechtigkeit geforderten Selbstbescheidung und im Füreinander verweist die Armut auf die Radikalität des Todes, „der durch die Annahme des Erlösers Leben geworden ist“¹². Wie wir die Erlösung schlechthin als ungeschuldetes Geschenk erhoffen und annehmen, so öffnet uns die freiwillige Solidarität mit den Armen den wahren Sinn

⁹ Vgl. Bischofssynode Rom, Nov. 1971, N. 5 32-34; in: *Herder-Korrespondenz* 26 (1972) 36 ff.

¹⁰ Bischofssynode über Evangelisation, Rom 1974; in: *Herder-Korrespondenz* 28 (1974) 623.

¹¹ H. Kunst – H. Tenhumberg (Hrsg.), *Soziale Gerechtigkeit und internationale Wirtschaftsordnung* (München – Mainz 1976) 7.

¹² Vgl. Ph. Schmitz, a. a. O. 16 f. 64 ff.

für die Wirklichkeit als Geschenk. Als Christen können und müssen wir den Mut haben, von uns selbst und anderen den Not wendenden Verzicht zu verlangen, weil wir wissen, daß dies nicht Verlust, sondern „in Christus“ Gewinn ist.

Im gleichen Sinn drückt sich J. B. Metz aus: „Armut als Tugend ist der Protest gegen die Diktatur des Habens, Besitzens und der reinen Selbstvergötterung. Sie drängt uns zur Solidarität mit jenen, für die Armut eben nicht eine frei gewählte Tugend, sondern eine harte Lebenssituation und eine gesellschaftliche Auferlegung ist.“¹³ Armut als seliggepriesenes Geschenk des Geistes und als Zeichen des kommenden Gottesreiches ist Befreiung von der „Habsucht, die ein Götzendienst ist“ (Kol 3, 5) und die dem Habsüchtigen und seinen Opfern endloses Leid bringt und alle menschlichen Beziehungen und gesellschaftlich-wirtschaftlichen Projekte vergiftet¹⁴.

Armut als Entbehrung der zu einem menschenwürdigen Leben notwendigen Güter und Rechte ist ein Übel, das sich vielfach in ungerechten Zuständen und in der Herzenshärte der Bevorrechteten verdichtet. Als solche ruft sie zum prophetischen Protest auf. Der entgegengesetzte Pol ist die Armut, die als Gabe des Geistes das Kennzeichen der „Armen Jahwes“ ist und sich ganz besonders in der Freiheit der Kinder Gottes füreinander ausspricht. Der dankbare Empfang dieser Geistesgabe ist undenkbar ohne eine wachsende Bereitschaft, den Notleidenden zu helfen und das Übel an der Wurzel anzupacken¹⁵.

Es ist ein Teil des prophetischen Dienstes der Theologen und aller, denen Einsicht, Erfahrung und Sachverstand eine Kompetenz gibt, die Ideologien zu entlarven, „die den Überprivilegierten immer wieder Vorwände liefern, ihre selbstischen Interessen zu verfolgen und dem Schrei der Armen nach ihrem notwendigen Anteil an den Hilfsquellen nicht nachzugeben“¹⁶.

Durch eine lebensnahe Verkündigung der Seligpreisungen erfüllt die Kirche einen Teil ihrer Aufgabe, „das Licht der Offenbarung mit der Sachkenntnis aller Menschen in Verbindung zu bringen, damit der Weg, den die Menschheit neuerdings nimmt, erhellt werde“¹⁷. Mit diesen Worten macht das Zweite Vatikanische Konzil klar, daß ein mutiges Ja zu der Heilsökonomie der Seligpreisungen auch ein Antrieb ist, sich der Erfahrung und Sachkenntnis aller zu öffnen, die auf diesem Gebiet besondere Zuständigkeit aufweisen.

¹³ J. B. Metz, For a Renewed Church before a New Council. A Concept in Four Theses, in: D. Tracy (Hrsg.), Toward Vatican III, 140.

¹⁴ Vgl. J. V. Taylor, Enough is Enough (London 1976) 4 ff.

¹⁵ Medellín-Dokument über „Armut der Kirche“, 4-7.

¹⁶ Sr. A. Niel, The Challenge of Sociobiology, in: Christianity and Crisis 40 (Jan. 1980) 345. A. Niel setzt sich scharf auseinander mit soziobiologischen Theorien, welche jede Hilfe für benachteiligte Individuen und Gruppen als sozialbiologisch falsch abweisen wollen; vgl. z. B. E. O. Wilson, Biologie als Schicksal (Frankfurt a. M. 1980).

¹⁷ GS 33.

II. Das Wirtschaftsleben ist mehr als ein Geschäft

Wir haben uns hier vor allem mit zwei Ideologien auseinanderzusetzen, die einem weitverbreiteten Verhalten entsprechen und den Verlust der Mitte anzeigen, indem sie das Gebiet des Wirtschaftlichen in sich verschließen und verabsolutieren.

Die erste Ideologie, die uns hier beschäftigt, ist der klassische Liberalismus, dessen Begründer Adam Smith war. Er betrachtet die Wirtschaft als autonom in dem Sinn, daß sie über selbstregulierende Mechanismen verfügt, wobei der Eigennutz des wirtschaftenden Menschen als der Hauptmotor gilt. Er versucht, philosophisch ein Wirtschaftssystem zu rechtfertigen, in dem das wirtschaftlich richtige Verhalten sich nicht nach ethischen Normen und Gesetzen jenseits der Mechanismen des sich selbst regulierenden Marktes und des Eigennutzes ausrichten muß, wobei ihm die Kenntnisse der späteren Soziologie, die die Wechselbeziehungen des Wirtschaftsbereiches mit allen anderen Dimensionen und Sphären des individuellen und sozialen Lebens erforschen, noch fehlten.

Diese Ideologie wirkt sich mehr oder weniger unbewußt im Leben vieler Menschen, darunter auch Christen, aus, deren Leben sich in voneinander abgegrenzten Fächern abspielt, so daß Religion, Familienleben, kulturelle und politische Interessen und Geschäftsleben bloß nebeneinander verlaufen. Nicht nur das Wirtschaftsleben, sondern auch die anderen Lebensbereiche, ja sogar Moral und Kunst sind vom „Verlust der Mitte“ charakterisiert¹⁸.

Das zweite, mit dem erstgenannten vielfach verflochtene Phänomen verabsolutiert das Wirtschaftsleben in einer anderen Weise: Karl Marx, wenigstens in der Auslegung seines Freundes Friedrich Engels, und viele „orthodoxe“ Marxisten machen die wirtschaftlichen Bedingungen, Verhältnisse und Prozesse zum bestimmenden, ja sogar zum alleinbestimmenden Faktor aller Lebensvorgänge des gesellschaftlichen, politischen, familiären und religiösen Lebens. Wer kann leugnen, daß viele Menschen, und zwar nicht nur Marxisten, dem wirtschaftlichen Bereich erlauben, praktisch allüberall tonangebend zu sein? Die Frage ist jedoch, ob dies normal ist.

Das Zweite Vatikanische Konzil legt den Finger auf diese Wunde: „Nicht wenige Menschen, namentlich in den wirtschaftlich fortgeschrittenen Ländern, sind von der Wirtschaft geradezu versklavt, so daß fast ihr ganzes persönliches und gesellschaftliches Leben von ausschließlich wirtschaftlichem Denken bestimmt ist, und dies ebenso in Ländern, die einer kollektivistischen Wirtschaftsweise zugetan sind, wie in anderen.“¹⁹

Dementsprechend nimmt auch die Wirtschaftswissenschaft im modernen kulturellen und politischen Leben einen überprivilegierten Platz ein. Besonders besorgniserregend ist dabei, daß Wirtschaftswissenschaftler nicht selten da-

¹⁸ Vgl. H. Sedlmayr, Verlust der Mitte (Salzburg 1948).

¹⁹ GS 63.

zu neigen, das ganze kulturelle und gesellschaftliche Leben in wirtschaftlichen Vorstellungen auszulegen²⁰. Die Engführung dieser Ökonomen entspricht offenbar dem Denken und Handeln vieler Menschen einer „eindimensionalen Kultur“. Die Folgen sind schwerwiegend. Wo das Wirtschaften als einziger Lebensinhalt zur Dämonie des Wirtschaftslebens führt, artet der wirtschaftliche Interessenkampf in sinnlosen Klassenkampf aus²¹. Hierin liegt auch eine der Hauptursachen vieler Kriege.

1. Wirtschaft und Gesellschaft

Der bedeutende Soziologe Max Weber, der seine Laufbahn als Wirtschaftswissenschaftler begann, schrieb ein bahnbrechendes Werk über das Wechselverhältnis zwischen der Wirtschaft und dem Gesamt der anderen Äußerungen des gesellschaftlichen Lebens²². Ein anderer großer Wirtschaftswissenschaftler, Werner Sombart, kam zu den fast gleichen Ergebnissen: Wirtschaft ist mehr als Geschäft und Gewinn. Der wirtschaftliche Bereich kann nur im Gesamt der Lebensbereiche voll verstanden werden.

Karl Marx zeichnete sich zweifellos aus durch einen scharfen Blick für den Einfluß der wirtschaftlichen Verhältnisse, Beziehungen und Prozesse auf die Gestaltung des sozialen und kulturellen Lebens, die politische Organisation und selbst die religiösen Institutionen und Denkweisen. Obwohl er in manchen Äußerungen die Wirtschaft als schlechthin determinierend für alle anderen Bereiche darstellt, so darf man ihn insgesamt doch wohl so auslegen, daß es ihm leidenschaftlich um eine gesunde Wirtschaftsordnung ging, insofern dadurch auch einer gesunden Entfaltung des übrigen gesellschaftlichen, ja auch des individuellen Lebens viel gedient ist. Diesbezüglich ist Karl Marx jedem individualistischen Gedankensystem überlegen. Seine Einseitigkeit kann nur von jenen korrigiert werden, die das Wechselspiel zwischen der Wirtschaft und den übrigen Dimensionen und Bereichen des Lebens sorgfältig studieren.

Die Ethologie kann aufzeigen, wie die Organisationsformen und Verhaltensweisen im Tierleben von der „ökonomischen“ Situation mitbestimmt

²⁰ In dem Sammelwerk „Altruism, Morality and Economic Theory“, hrsg. von E. S. Phelps (New York 1975), versuchen mehrere Beiträge jeden Altruismus und alle philanthropische Tätigkeit mit rein wirtschaftlichen Kategorien der verschiedenen Formen der „Konsumtion“ zu erklären.

²¹ A. Tautscher, a. a. O. 42.

²² Vgl. das bahnbrechende Werk von M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (Tübingen 1976); ferner: M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (Leipzig 1926); P. L. Berger – Th. Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie* (Frankfurt a. M. 1969); K. Mannheim, *Wissenssoziologie* (Neuwied 1970); H. Schelsky, *Theorie der Institution* (Düsseldorf 1970); J. Robinson, *Gesellschaft als Wirtschaftsgesellschaft. Grundlage und Entwicklung* (München 1971); G. E. Steiner, *Business and Society* (New York 1975); E. W. Böckenförde, *Staat, Gesellschaft, Freiheit* (Frankfurt a. M. 1976); M. L. Stockhouse, *Gesellschaftstheorie als Sozialethik*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 22 (1978) 275 bis 296.

sind²³. Für die Organisationsformen und das Verhalten der Menschen sind jedoch nicht-ökonomische Faktoren bezeichnenderweise viel bedeutsamer als im Tierleben.

Jeder Versuch, das wirtschaftliche Leben als einen in sich geschlossenen Bereich anzusehen oder aber als den einzigen Schlüssel zum Verständnis anderer Lebensbereiche zu verwenden, ist verheerend für Gesellschaft, Kultur und die Politik, aber genauso für den sich so verstehenden „wirtschaftenden Menschen“. Beide Versuche widersprechen auch den geschichtlichen Tatsachen. „Nach allem muß gesagt werden, daß geschichtliche Gegebenheiten und ererbte Werte und Glaubensinhalte mit der Gestaltung des Wirtschaftslebens mehr zu tun haben als irgendwelche allgemeine wirtschaftliche Motive.“²⁴ Es ist für mehrere primitive Gesellschaften aufgezeigt worden, daß dort die Menschen relativ mehr Zeit für nicht-wirtschaftliche Zwecke verwenden, als der moderne Mensch es tut²⁵.

Eine freie Gesellschaft hat viel zu tun mit dem Ausdruck der Freiheit in den wirtschaftlichen Verhältnissen, aber beides hängt sehr davon ab, wie die bestehende Kultur und Religion die Grundwerte der Freiheit und Treue verstehen und dem Leben eingestalten. Eine „Ethik des freien Unternehmertums“²⁶ bedarf der klaren Einsicht in dieses Wechselspiel und einer entsprechenden Integration; sonst ist sie unrealistisch und fehlgeleitet.

Das Medellín-Dokument über „Familie und Demographie“ (vom 6. September 1968) ist ein gutes Beispiel eines ethischen und pastoralen Denkens in vollem Bewußtsein um das komplexe Wechselverhältnis²⁷, das vorher vielen Moralabhandlungen und auch kirchlichen Dokumenten abging. Die Ausführungen der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über diesen Fragebereich zeigen schon im Titel ein klares Bewußtsein der Verflochtenheit von Wirtschaft und Gesellschaft: „Über das wirtschaftlich-gesellschaftliche Leben“, während die deutsche Übersetzung einfach von „Wirtschaftslebens“ spricht²⁸.

2. Das Wirtschaftsleben im Blick der Gesamtberufung des Menschen

Das Zweite Vatikanische Konzil beginnt seine Darlegungen über das wirtschaftlich-gesellschaftliche Leben mit dem Hinweis auf die Würde des Menschen und seine ganzheitliche Berufung, aber auch auf das Wohl der gesamten

²³ Vgl. W. Wickler, *Ergebnisse der Verhaltensforschung – auch von Bedeutung für die Ethik*, in: *Renovatio* (Regensburg) 32 (1976) 58-63.

²⁴ J. P. Wogaman, a. a. O. 164, vgl. 151.

²⁵ Vgl. J. Robinson, a. a. O. 18 ff.

²⁶ W. E. Simon, *A Challenge to the Free Enterprise*, in: I. Hill (Hrsg.), *The Ethical Basis of Economic Freedom* (Chapel Hill/N. C. 1977) 406.

²⁷ Text in J. Gremillion, *The Gospel of Peace and Justice* (Maryknoll 1976) 464-471.

²⁸ GS 63-72.

Gesellschaft mit der lapidaren Begründung: „... ist doch der Mensch Urheber, Mittelpunkt und Ziel aller Wirtschaft“²⁹.

Es sollte keine Dichotomie zwischen der Personkultur und der Wirtschaftskultur geben. In seinen wirtschaftlichen Tätigkeiten und Beziehungen entfaltet und offenbart der Mensch seine schöpferischen Fähigkeiten und vor allem seine Mitverantwortlichkeit, oder aber er entwürdigt sich selbst und andere. Was das Konzil vom gesamten Bereich der kulturellen Tätigkeit sagt, schließt auch das wirtschaftliche Schaffen ein. Der Mensch kann darin „große geistige Erfahrungen und Strebungen in seinen Werken vergegenständlichen, mitteilen und ihnen Dauer verleihen“³⁰.

Der „wirtschaftende Mensch“ ist zugleich ein soziales und kulturschaffendes Wesen. Ordnet er seine wirtschaftlichen Tätigkeiten und Beziehungen in sozialer Mitverantwortung, so läßt sich dieser Bereich seiner Gesamtberufung als „Bild und Gleichnis Gottes“ einverleiben zu seiner seelischen und geistlichen Gesundheit. Die Bibel belehrt uns, daß der Gebrauch der Wirtschaftsgüter sogar ein entscheidender Prüfstein der höchsten Berufung des Menschen zu Liebe und Solidarität sein kann, der Test, ob er wirklich Christus als den Erlöser des ganzen Menschen und der ganzen Welt kennt und anerkennt (vgl. Mt 25, 31-46).

Obwohl der Marxismus die schlechthin transzendentalen Beziehungen des wirtschaftenden Menschen nicht kennt, verweist er doch auf sein das bloße Eigeninteresse übersteigendes Wesen. Im Protest gegen den Liberalismus, der den Wirtschaftsbereich vom übrigen Dasein abtrennt, und ebenso im Protest gegen einen die Lebensverhältnisse nicht verändernden Gebrauch der irdischen Güter zum Almosengeben betont der junge Marx, „daß es das Wesen des Menschen ist, schöpferisch und sozial zu sein. Der Mensch ist zuzusagen sein eigener Schöpfer.“³¹ Infolgedessen beschreibt er alle Strukturen der Produktivkräfte und alle Produktionsverhältnisse, die die schöpferischen Fähigkeiten des Menschen und gesunde gesellschaftliche Beziehungen blockieren, als *Entfremdung*. Bezeichnend für das Gedankengut von Marx ist dabei, daß er in der Entfremdung der Arbeiter und ihrer Ausbeuter die Wurzel aller anderen Entfremdungen sieht, zuzusagen die Ursünde. Darum ist für ihn die Ausmerzungen jeder Art von Ausbeutung im wirtschaftlichen Bereich die Grundvoraussetzung für die Überwindung jeglichen antisozialen Verhaltens³².

Es ist zu bedauern, daß ein unerleuchteter Antimarxismus die Auswertung des Wahren an dieser Beschreibung der Entfremdung und ihrer Ursachen verhindert hat. Aber es ist gleichermaßen zu beklagen, daß die marxistische Theorie viele dazu verleitet hat, sich von bloßen Änderungen der wirtschaftlichen Strukturen alles Heil zu erwarten. Das Herzstück des Wirtschaftslebens, näm-

²⁹ GS 63. ³⁰ GS 53.

³¹ J. P. Wogaman, a. a. O. 59.

³² Ebd. 61.

lich die wirtschaftlichen Beziehungen, kann nicht geheilt werden ohne Herzenswandel, ohne eine echte gegenseitige Zuwendung im Gewissen.

Gehen wir Christen dem Gesinnungswandel eindeutig Vorrang, so schwächt das keineswegs unsere Bereitschaft zum Einsatz für alle jene strukturellen Änderungen, die zur Überwindung der Entfremdung beitragen können³³. Doch die Ordnung im Bereich der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse kann nur realistisch angegangen werden als integraler Teil unseres Bemühens um die Förderung einer gesunden Personkultur und einer gesunden und friedfertigen menschlichen Gesellschaft.

3. Allgegenwart der wirtschaftlichen Dimension

Eine gewisse Allgegenwart der wirtschaftlichen Dimension liegt auf der Hand. Die Frage ist jedoch, *wie* die Wirtschaft gegenwärtig ist, in einer Dienstfunktion oder als Tyrann. Der geschichtlich ursprüngliche Raum der Wirtschaft ist der Haushalt (*oikonomia*). Die Beziehungen zwischen den Familienmitgliedern spiegeln sich wider und verkörpern sich gewissermaßen in der Gestaltung der Hauswirtschaft. Im wirtschaftlichen Bereich der Familie macht sich entweder ein vorherrschender Einfluß des Mannes (Patriarchalismus) oder der Frau (Matriarchalismus) oder aber eine echte Partnerschaft geltend. Die Regelung der Gütertrennung zwischen den Gatten zeigt eine gewisse Distanz, wenn nicht ein institutionalisiertes Mißtrauen an.

Vor allem die orientalische Theologie benützt eine ganz dem Wohl der Familie zugeordnete Hauswirtschaft als Symbol der Heilsökonomie. Das Prinzip der *oikonomia* in dieser Theologie besagt, daß sich auch der Gebrauch des Gesetzes ganz dem Wohl der Familie und ihrer Glieder einzuordnen hat.

Auch die Struktur des Herrengebetes zeigt die Einordnung und Unterordnung des Wirtschaftlichen unter höhere Anliegen an. Erst nach den großen „Du-Bitten“ – „dein Name“, „dein Reich“, „dein Wille“ – folgt die Brotbitte, und zwar als „Wir-Bitte“. Gibt der Gläubige der Heiligung des Namens Gottes, der Leidenschaft für Gottes Reich, der liebenden Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes den ersten Platz, dann erscheint auch das Brot – stellvertretend für das Gesamt des Wirtschaftsbereichs – in einer gesunden Ordnung: Wir beten gemeinsam für *unser* Brot, das Brot, das der *eine* Vater im Blick auf die Nöte aller gibt. So gesehen, weist dann das Brot des Familienmahles über sich hinaus: zur gesamten Menschheitsfamilie, zum Brot des Wortes Gottes, zum Brot des Lebens, das alle Menschen zusammenführt „in Christus“ und in der Hoffnung auf ewige Gemeinschaft. Wird das Brot – das Wirtschaftliche – so verstanden, dann kann man ehrlich und mit Zuversicht beten: „Und führe uns nicht in Versuchung.“ Aber da so oft etwas mit der Brotordnung nicht stimmt,

³³ Johannes Paul II., Redemptor hominis 15.

müssen wir zunächst beten: „Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben.“

Die Religionssoziologie hat das Wechselverhältnis zwischen Religion und Wirtschaft in all seiner Komplexität vielfach dokumentiert und versucht, es in Typologien darzustellen³⁴. Dabei findet auch die polemische und simplifizierende Theorie von Karl Marx ihre Beachtung und wird entsprechend korrigiert und nuanciert. Macht und Ohnmacht der Religion spiegeln sich in den Wirtschaftsverhältnissen wider. Aber auch Ordnung und Unordnung auf dem wirtschaftlichen Sektor machen sich im Bereich des Religiösen, der Institutionen, der Formen der Gottesverehrung und sogar der Theologie geltend. Gefährliche Ideologien über den wirtschaftenden Menschen können ihren Grund auch in religiösen Fehlformen haben und ihrerseits die Religion und religiös begründete Ethik fehlleiten.

Die vielerlei Gestalten des Eros und der Zivilisation³⁵, Revolutionen und Gegenrevolutionen können nicht verstanden werden, ohne sie in Bezug zu setzen – jedoch nicht einseitig – zu den vorherrschenden Wirtschaftssystemen und dem konkreten Wirtschaftsgebaren.

Weder fromme Menschen noch kirchliche Institutionen entgehen den vom Wirtschaftsbereich ausgehenden Einflüssen, auch nicht den weniger günstigen. Doch je mehr man darüber wacht, ob das wirtschaftliche Verhalten und die wirtschaftlichen Einrichtungen dem Ideal eines gereinigten Gottes- und Erlösungsglaubens entsprechen, um so eher können die Kirche und der religiöse Mensch sich ungünstigen Einflüssen entziehen, oft aber nur um den Preis einer Bekehrung zu größerer Gerechtigkeit und Großherzigkeit auf diesem Gebiet. Alle großen Weltreligionen haben den Kult der Habgier und die Ausbeutung verurteilt. Aber allzuoft finden wir im Verlauf der Geschichte faule Kompromisse der religiösen Körperschaften und der „Frommen“ mit diesen unerlösten Mächten.

Wer ein Mindestmaß von Geschichtskennntnis und Überblick über die gegenwärtige Lage hat, wird der Behauptung zustimmen: „Politik und Wirtschaft beeinflussen sich gegenseitig sehr weitgehend.“³⁶ Doch zieht man daraus meistens nicht die notwendigen Schlußfolgerungen. Man tut nicht genug, um über die Art dieser gegenseitigen Beeinflussung zu wachen und um durch entsprechende ethische Erziehung und strukturelle Reformen dieses Wechselverhältnis

³⁴ B. Häring, Macht und Ohnmacht der Religion (Salzburg 1956); M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (Tübingen 1904/5, 1934); K. H. Tawney, Religion and the Rise of Capitalism (London 1926); A. Müller-Armack, Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform (Stuttgart 1959); R. Niebuhr, Man's Nature and His Communities (New York 1965); B. Häring, Man in Quest of Liberation in Community, in: L. Colonnese (Hrsg.), Human Rights and the Liberation in the Americas (Notre Dame 1970) 247-258.

³⁵ Vgl. H. Marcuse, Triebstruktur und Gesellschaft (Frankfurt a. M. 1968); ders., Aggression und Anpassung in der Industriegesellschaft (Frankfurt a. M. 1972).

³⁶ J. P. Wogaman, a. a. O. VII.

nis zu reinigen. Solange die wirtschaftlich Mächtigen sich die Politik dienstbar machen können, stehen beide, Wirtschaft und Politik, nicht im Dienste des Gemeinwohls.

Die transnationalen (multinationalen) Unternehmen, die geschichtliche Vorgänger z. B. im Bunde der Hanse, im Templerorden, in den über ganz Europa ausgedehnten Banken der Fugger, im internationalen Postdienst der Grafen von Thurn und Taxis haben, beleuchten das Problem der schwierigen Beziehungen zwischen Politik und Wirtschaft³⁷. Kein einzelner Staat kann die Aktivitäten dieser zum Teil enorm mächtigen Unternehmen wirksam politisch kontrollieren. Sie können im Guten und im Schlechten die Weltpolitik beeinflussen. Bisweilen tun sie es mit unsauberen, verschleierte Mitteln. Bei einer entsprechenden international anerkannten Ordnung könnten sie jedoch auch politisch verbindend wirken.

Die multinationalen Konzerne stellen auch Probleme bezüglich des Verhältnisses zwischen Wirtschaft und Kultur: Kann ein transnationaler Konzern unter zentraler Steuerung vom Ursprungsland her in einer Vielfalt von Kulturen mit zum Teil sehr unterschiedlichen ethischen Traditionen dieser Verschiedenheit sinnvoll gerecht werden? Zweifellos bedürfte es dazu einer Elite von Wirtschaftsführern mit einer umfassenden Bildung und außerordentlicher Feinfühligkeit für andere Kulturen.

Die enorme Belastung unserer Ökosphäre durch die heutigen Formen des Wirtschaftslebens verweisen uns auf ein vielschichtiges Wechselverhältnis. Es wird immer klarer, daß sich das Verhältnis zwischen Ökonomie und Ökologie nicht bereinigen läßt ohne ein tiefgreifendes kulturelles Umdenken, ja sogar nicht ohne eine religiöse Bekehrung³⁸.

4. Ökonomie und philanthropische Tätigkeit

Der bekannte Wirtschaftswissenschaftler und Soziologe Werner Sombart hat die nachweisbaren altruistischen Motive und insbesondere die über wirtschaftliches Denken hinausweisenden philanthropischen Tätigkeiten sehr hervorgehoben³⁹. Altruistische Ausrichtung und Betätigung sind nicht nur bedeutsam „zur Erklärung bestimmter Verwendung und Anlage von Ressourcen außerhalb des Marktes, altruistische Phänomene sind sogar gleichermaßen ein springender Punkt für das Funktionieren der Marktwirtschaft“⁴⁰. So verwenden

³⁷ Vgl. P. Fischer, Transnationale Unternehmen, in: Katholisches Soziallexikon, hrsg. von A. Klotz, W. Mantl, V. Zsifkovits (Innsbruck – Graz 1980) 3078-3085 (mit Bibliographie).

³⁸ J. P. Wogaman, a. a. O. 145.

³⁹ Vgl. W. Sombart, Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von Anfang bis zur Gegenwart (München – Leipzig, Bd. I und II 1902, Bd. III 1927); ders., Studien zur Entstehung des modernen Kapitalismus (München – Leipzig 1913).

⁴⁰ E. S. Phelps, a. a. O. 3.

z. B. mehrere primitive Gesellschaften die meisten Mittel nächst der Fürsorge für die eigene Familie zu Geschenkzwecken. Dies ist Ausdruck eines tiefverwurzelten Altruismus, des Bewußtseins des gegenseitigen Aufeinander-angewiesenseins, der Freude am Schenken und der Zusammengehörigkeit, und selbstverständlich auch der Erwartung, daß jene, die großmütig schenken, ihrerseits wiederum bedacht werden, vor allem, daß sie sozial anerkannt sind.

„In der heutigen demokratischen Gesellschaft bedeutet die Stimmabgabe zugunsten von Ausgaben für andere offensichtlich eine Institutionalisierung des Gebens.“⁴¹ Zudem spielen in der freien Welt die Ausgaben für karitative und andere nicht auf Profit ausgerichtete Organisationen, für organisierte Philanthropie eine auch wirtschaftlich bedeutsame Rolle, die über Gewinnwirtschaft hinausweist. Viele moderne Staaten anerkennen solche Dienste durch Steuerexemption als eine Leistung für das Gemeinwohl⁴².

Die vielfältige philanthropische Tätigkeit durch die Kirchen und vielerlei anderer Institutionen und Verbände bezeugt und fördert den Altruismus in einer Weise und einem Ausmaß, daß dies nicht nur kultureller, sozialer und geistiger Bereicherung dient, sondern auch dem Wirtschaftsleben und der Vermenschlichung vieler Dimensionen politischer und wirtschaftlicher Art zugute kommt. Es ist ein Zeichen jener freiwilligen Solidarität, ohne die kein Lebensbereich blühen kann. „Die traurige Tatsache, daß manche nominell philanthropische Organisation in verschiedenem Maße zu Steuerhinterziehung und anderen un-guten Zwecken mißbraucht wurde“⁴³, berechtigt in keiner Weise den bisweilen vorgetragenen Schluß, daß philanthropisches Spenden nur in „seiner Nützlichkeitsfunktion“ oder als „Konsumentenscheidung“ anzusehen sei, als ob Leute dabei nichts anderes im Sinne hätten, als „Nutzwerte aus dem Verzicht auf Konsumgelegenheiten zu erzielen, auch wenn sie nicht unmittelbar einen Austausch vornehmen“⁴⁴. Eine sorgfältige Analyse würde wohl eine große Komplexität der Motive finden, aber jeder Versuch, das Vorhandensein eines echten Altruismus zu leugnen, ist vorgefaßte Theorie.

Fördert der Staat philanthropische Organisationen und Tätigkeiten in seinem eigenen Selbstinteresse, so ist nichts dagegen einzuwenden, falls sich die Politiker bewußt sind, daß das recht verstandene Selbstinteresse des Staates nichts anderes sein kann als das Allgemeinwohl. Darüber darf jedoch nicht übersehen werden, daß der größte Beitrag freiwilligen Spendens für echte Bedürfnisse als Ausdruck des Altruismus als solchen für die menschliche Kultur und Gesellschaft mehr bedeutet als einen bloß wirtschaftlich meßbaren Wert. Diese ethische Seite ist auch bedeutsam für jene, die sich für philanthropische

⁴¹ K. J. Arrow, Gifts and Exchanges, in: E. S. Phelps, a. a. O. 15.

⁴² Vgl. W. Vikrey, Private Philanthropy and the Public Finance, in: E. S. Phelps, a. a. O. 149-169.

⁴³ Ebd. 166.

⁴⁴ B. Bolnick, Toward a Behavioral Theory of Philanthropic Activity, in: E. S. Phelps, a. a. O. 197-223, Zitat 197 f.

Organisationen und Spenden einsetzen. Sie müssen stets bedenken, daß die Förderung der Hochherzigkeit, Hilfsbereitschaft und Solidarität in sich selbst wichtiger ist als der Erfolg einer Sammlung oder eines Aufrufs.

III. Die Kirche als Wirtschaftsfaktor und als Lehrerin

Die Kirche des menschengewordenen Wortes erfährt ihre Verflochtenheit mit den wirtschaftlichen Gegebenheiten und Nöten in vielfältiger Weise. Die wechselnde Gestalt der Produktivkräfte, der wirtschaftlichen Strukturen, Beziehungen und Prozesse wirkt sich auch auf das kirchliche Leben aus. Umgekehrt beeinflusst das Gesamt der kirchlichen Lebensäußerungen (also nicht nur das Wirtschaftsgebaren der Kirche) die Ökonomie und das wirtschaftliche Denken und Verhalten vieler Menschen⁴⁵.

Dabei müssen die Verantwortlichen stets wissen, daß das Verhalten der Kirche und die Wirksamkeit ihrer Lehre nicht zu trennen sind.

1. Modell oder Ärgernis?

Die Kirche war früher einmal an vielen Orten eine Wirtschaftsmacht mit bedeutendem Großgrundbesitz und Tausenden höriger Bauern, die von Diözesen, Klöstern und Pfarreien abhingen. Sie war maßgebend als Bauherr wie im gesamten Erziehungswesen. Über ihren einzigartigen Einfluß auf die bildenden Künste kann kein Zweifel bestehen. Und das bedeutet selbstverständlich auch, daß sie auf allen diesen Gebieten ein Wirtschaftsfaktor war.

Die Kirche braucht bedeutende wirtschaftliche Hilfsquellen zur Erfüllung ihrer höchst eigenen Aufgabe in den Pfarreien, Seminaren, für ihre Missionstätigkeit usw. Sie ist einer der größten Arbeitgeber nicht nur für eine Million Ordensleute und Priester, sondern für eine noch größere Zahl von Laien, die in Katechese, Caritas und Verwaltung und sonstwie mitarbeiten. Die Auslagen werden zum größten Teil durch Abgaben der Gläubigen gedeckt, die außerdem hohe Summen für die karitative Tätigkeit der Kirche und für Entwicklungshilfe spenden.

Die Art und Weise, in welcher die Kirche diese Belange wahrnimmt, sind sowohl für die Glaubwürdigkeit ihres Zeugnisses wie besonders für ihre Soziallehre von nicht geringer Bedeutung. Dabei stellt sich auch direkt eine ganze

⁴⁵ J. Stamp, Christian Ethics as an Economic Factor (London 1939); J. Y. Calvez - J. Perrin, Die Kirche als Wirtschaftsgesellschaft, 2 Bde. (Recklinghausen 1964/65); H. Weber, Theologie, Wirtschaft. Die Sozial- und Wirtschaftsethik in der evangelischen Theologie der Gegenwart (Göttingen 1970); J. C. Bennett, The Radical Imperative. From Theology to Social Ethics (Philadelphia 1975); O. von Nell-Breuning, Soziallehre der Kirche. Erläuterung der lehramtlichen Dokumente (Wien 1977).

Reihe von sittlich bedeutsamen Fragen, z. B. auf welche Weise die Kirche die Summen aufbringt, welche Prioritäten sie im Spenden setzt, wie viele Gelder sie anlegt, wo und wie sie sie anlegt, wie und ob bei wichtigen finanziellen Entscheidungen das Prinzip der Subsidiarität zur Geltung kommt, ob der Rat von Sachverständigen angenommen wird, wie sie es mit der Befolgung der sozialen Gerechtigkeit in ihren Arbeitsverträgen und der Observanz der gerechten Gesetze des Staates hält.

Die wirtschaftlichen Strukturen und die Praxis der Kirche müssen nicht notwendig ein Abklatsch der vorwaltenden Modelle der wirtschaftlichen Welt sein. Schlimm ist es jedoch, wenn sie an unzumutbaren und wenig vorbildlichen Modellen der Vergangenheit hängt. Man sollte von der Kirche vielmehr schöpferische, in die Zukunft weisende Initiativen erwarten.

Jene Christen, die sich in den Dienst des Evangeliums, der Liturgie, der Seelsorge stellen, sollten auch in ihrer Lebensführung hilfreiches „Modell“ sein, und nicht für alles, was sie leisten, genau nach dem Vorbild einer ins Maßlose fallenden Wettbewerbsgesellschaft bezahlt werden wollen. Klerus und Laien, die im Dienste der Kirche stehen, machen sich an einem weltweiten Ärgernismitschuldig, wenn sie den Lebensstandard jener zehn Prozent der Weltbevölkerung verlangen, die über zwei Drittel der Ressourcen der Erde verbrauchen. Kirchliche Autoritäten, die durch ihren eigenen Lebensstil, durch Wort und Leistung um Priesterberufe werben, indem sie ihnen zusichern, daß sie in ihrer „Erwerbstätigkeit“ wirtschaftlich ebensogut gestellt sind wie die Oberklasse ihres reichen Landes, leisten dem priesterlichen Beruf und der Aufgabe der Kirche einen denkbar schlechten Dienst. Alle, die im kirchlichen Dienst stehen, vor allem aber Ordensleute und Priester und die höchsten Autoritäten, sollten von sich selbst erwarten, daß sie mit der Gnade Gottes in ihrem Leben die „Ökonomie der Seligpreisungen“ einigermaßen verkörpern und stets besser anstreben können. Hier müssen wir alle uns stets hinterfragen lassen.

Kirchenmänner, die über dem Standard des Durchschnitts leben, können vernünftigerweise von Gläubigen nicht verlangen oder erwarten, daß sie unentgeltlich oder für unterdurchschnittliches Entgelt für ihre Kirche arbeiten. Andererseits ist es weder ungerecht noch ein schlechtes Beispiel, wenn eine Kirche mit vorbildlicher Verwaltung der Finanzen auch unentgeltliche Leistungen oder Dienste gegen minimale Bezahlung annimmt, wenn dies auf wirklich freiwilliger Basis geschieht.

Als Arbeitgeber müssen kirchliche Institutionen sorgsam auf die Beobachtung der katholischen Soziallehre achten, vorbildliche menschliche Beziehungen pflegen und ihre Versprechungen treu erfüllen. Das gleiche darf dann auch von den für die Kirche Beschäftigten erwartet werden.

In der kritischen Welt von heute kann es der Kirche nur abträglich sein, wenn kirchliche Institutionen nicht die in der weltlichen Welt allgemein übliche Praxis übernehmen, einen öffentlichen Rechenschaftsbericht über ihre Finanzen abzulegen. Zum Zweck einer sinnvollen Anpassung der kirchlichen

Gesetzgebung und Praxis an neue Bedürfnisse und vernünftige Erwartungen bedarf der Klerus der Mitarbeit kompetenter Laien. So könnten viele Rollenkonflikte vermieden oder entschärft werden⁴⁶.

Im Blick auf die weltweite wirtschaftliche Ungleichheit und gegenseitige Abhängigkeit können die Ortskirchen hilfreiche Wege weisen für gegenseitige Hilfe unter voller Respektierung des wirtschaftlich schwächeren Partners. Die vom Episkopat der Bundesrepublik Deutschland initiierte Aktion „Misereor“ und eine ganze Reihe ähnlicher Initiativen verschiedener Kirchen mehrerer Länder weisen in diese Richtung, auch in bezug auf politische Initiativen. Von Zeit zu Zeit vorgenommene kritische Überprüfungen gehören mit zu ihrer Vorbildlichkeit und dienen, wie die Aktion selber, auch dazu, das Gewissen der Gesellschaft wachzurütteln. „Es geht darum, aus dem Selbstverständnis unseres eigenen Weges zu einem Weltverständnis zu kommen, das unsere Bereitschaft zur weltweiten Kooperation herausfordert. Für die Kirchen ist die Herstellung gleichberechtigter Partnerschaft ein Erfordernis internationaler Gerechtigkeit.“⁴⁷

2. Die Lebrautorität der Kirche in diesem Bereich

Die Kirche hat aufgrund ihrer Sendung keine Autorität oder Macht über die Welt der Politik und der Wirtschaft als solche. Ihre Vollmacht liegt im Rahmen der Verkündigung des Evangeliums und dem Appell an das Gewissen aller Menschen, auch der Menschen im wirtschaftlichen und politischen Leben. Als Ursakrament des Heiles findet sie ihre Identität im Evangelium vom Ostergeheimnis. Dazu gehört es aber auch, „präsent zu sein inmitten der Welt, indem sie den Armen die Frohe Botschaft, den Unterdrückten die Befreiung und den Niedergeschlagenen Freude verkündet . . . Von daher erscheinen uns das aktive Engagement für die Gerechtigkeit und die Mitwirkung an der Umwandlung der Welt durchaus als konstitutive Dimension der Verkündigung des Evangeliums, nämlich der Sendung der Kirche zur Erlösung und Befreiung der Menschheit von jeglicher Unterdrückungssituation.“⁴⁸ Dieser wohlformulierte Text der römischen Bischofssynode 1971 über Gerechtigkeit macht klar, daß es der Kirche dabei in keiner Weise um Machtansprüche, wohl aber einen pflichtgemäßen Dienst an der Welt geht, in der Hoffnung, die Gewissen der Menschen zu erreichen, und daß dabei das Wort Hand in Hand gehen muß mit vorbildlichem Verhalten.

Dieser Dienst der Kirche besteht also darin, die „Freuden und Hoffnungen, die Trauer und Angst der Menschen“ in das befreiende Licht des Evangeliums

⁴⁶ Vgl. H. Ludwig, Die Kirche im Prozeß der gesellschaftlichen Differenzierung. Perspektiven für eine neue sozialethische Diskussion (München – Mainz 1976).

⁴⁷ H. Kunst – H. Tenhumberg (Hrsg.), a. a. O. 9.

⁴⁸ Bischofssynode 1971, Gerechtigkeit in der Welt, in: Herder-Korrespondenz 26 (1972) 36 f.

zu bringen und an den guten Willen aller zu appellieren. Dabei ist das demütige Zugeständnis des eigenen teilweisen Versagens ein integraler Teil der kirchlichen Aufgabe und „Autorität“, die Gewissen zu erleuchten. In ganz besonderer und direkter Weise spricht sie zu dem Gewissen der Gläubigen, die ihrerseits im Suchen mit dem Gewissen der anderen verbunden sind.

Selbstverständlich ist der Autorität und der Sendung der Kirche in keiner Weise Genüge getan durch eine rein theoretische Zustimmung zu allgemeinsten Prinzipien. Jene ehren ihre Lehrautorität, die aus innerster Gewissensüberzeugung versuchen, diese Lehren in ihrem persönlichen Verhalten und in der aktiven Teilnahme an der Erneuerung der Verhältnisse anzuwenden. Mit Papst Johannes XXIII. muß nachdrücklich gesagt werden⁴⁹, daß jene, die meinen, nur die Normen der Individualmoral verpflichten im Gewissen, auf dem Holzweg sind. Die kirchliche Soziallehre ist nicht weniger wichtig als ihre Lehre in Fragen der Individualmoral.

Zielsinn und Berechtigung der katholischen Soziallehre folgen dem Wesen der Kirche des menschengewordenen Wortes, des Erlösers der Welt. Ihre Soziallehre „muß soziale Tatsachen und Erwartungen in Bezug setzen zu dem in Christus uns gewordenen Heil und zu dem kommenden Endheil. Das Bewußtsein dieser Beziehung muß in einer sittlich sozialen Verkündigung wachgehalten werden. Ob dies geschieht durch eine soziale Prophetie, durch Forderung einer sozialen Metanoia, durch sozial befreiende Kritik oder durch eine Soziallehre kann dahingestellt bleiben. Es scheint zunächst allein wichtig, daß auch soziale Phänomene in das Licht der Heilsbotschaft gerückt sind.“⁵⁰

3. Innerhalb der Grenzen der Zuständigkeit

Die moralische Autorität der Kirche steht unter dem Anspruch und dem Urteil des Evangeliums. Die Wirksamkeit ihrer Lehre steht in Entsprechung zu der Reinheit und Tiefe des Heilswissens derer, die sprechen (lehren) und in ihrem Namen handeln, zu dem Einbringen der Erfahrung und Sachkenntnis, zu überzeugenden Gründen und zu einer klaren Einordnung des Herrschaftswissens in die Gesamtsicht des Evangeliums.

Die Lehrautorität der Kirche wendet sich mit direkter Zuständigkeit an jene, die durch Glaube und Taufe ihre Glieder sind. Doch insofern ihre Soziallehre und ihr soziales Engagement ein organischer Teil der Verkündigung des Evangeliums und seiner sittlichen Botschaft sind, darf und muß die Kirche versuchen,

⁴⁹ Mater et magistra 239, zu finden in: Texte zur katholischen Soziallehre, mit einer Einführung von O. von Nell-Breuning, hrsg. von der KAB, 263; vgl. W. Weber, Wirksamkeit und Unwirksamkeit der katholischen Soziallehre, in: Internat. kath. Zeitschrift 10 (1981) 122-129.

⁵⁰ J. Giers, Der Weg der katholischen Soziallehre, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaft 13 (1973) 11; vgl. H. Ludwig, a. a. O. 187; L. Roos, Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft. Grundlagen und Grundsätze der Wirtschaftsethik nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Köln 1971) 12 ff.

das Gewissen aller Menschen guten Willens anzusprechen. Zunächst gilt: Die Kirche ist Mutter und Lehrerin (mater et magistra) für jene, die ihre göttliche Sendung kennen. Doch sie hat die Sendung, allen die Frohbotschaft vom Reiche Gottes zu verkünden. Darum muß es ihre Sorge sein, wenn sie zu sozioökonomischen Fragen spricht, es so zu tun, daß man leicht sehen kann, was dies mit ihrer Sendung zu tun hat, oder aber so, daß ihre Begründung aus Vernunft und Erfahrung überzeugend ist. In Dingen, die nicht aus der Offenbarung stammen und nicht direkt vom Evangelium beleuchtet werden oder sich auf es beziehen, gibt es keine moralische Autorität, die etwas ohne Bezug auf gemeinsame Erfahrung und Überlegung und ohne Ausweis der Vernünftigkeit als Gesetz auferlegen kann.

In Fragen der Wirtschafts- und Sozialpolitik, die die verantwortliche Mitarbeit aller erfordern, geht es vor allem um die Begegnung von drei Faktoren bzw. Elementen: „gesellschaftliche Bedürfnisse, Durchführbarkeit und Wertvorzug . . . Es ist das Feld des Wertvorzugs, auf dem die Kirche eine wichtige Rolle spielen kann und sollte.“⁵¹

Damit die Kirche heilsam auf die Fragen des wirtschaftlich-gesellschaftlichen Lebens eingehen kann, muß sich die Amtskompetenz vereinen mit der Sachkompetenz und der Erfahrung des Volkes. Die Vertreter der zuständigen Wissenschaften erforschen die Bedürfnisse und realen Möglichkeiten; sie können auf die dringendsten Probleme hinweisen. Doch ihre berufliche Kompetenz erlaubt als solche kein Werturteil, also keine Wahl jener Werte, die für das Wohl und die Würde des sittlichen Menschen entscheidend sind. In der Kirche gibt es kein Lehren ohne Lernen. Wer am meisten lernbereit und lernfähig ist, und zwar sowohl in bezug auf die konkrete Situation wie auch in bezug auf die auf dem Spiele stehenden menschlichen Werte, hat die größte moralische Autorität. Diese fällt nicht eo ipso mit der Amtsauctorität zusammen.

Eine konkrete Wirtschafts- und Sozialethik ergibt sich nicht unmittelbar aus der Offenbarung. Letztere bietet freilich den Verstehenshorizont, um den die Kirche vor allem besorgt sein muß. Werden aber konkrete Normen als Erfordernis des natürlichen Sittengesetzes vorgelegt, dann gilt, was Peter Knauer präzise so formuliert hat: „Wenn man den Glauben verkünden will, muß man gegebenenfalls auch eigens für die Normen der Menschlichkeit eintreten und auf sie aufmerksam machen, wo sie übersehen werden. Das ‚Gesetz‘ kann aber nach seinen inhaltlichen Forderungen nur mit Vernunftgründen zur Geltung gebracht werden. Wer sich auf ‚natürliches Sittengesetz‘ beruft, macht sich anheischig, mit Vernunftgründen zu überzeugen. Diese unterliegen immer dem Vorbehalt besserer Einsicht.“⁵²

⁵¹ P. S. J. Cafferty, The Church in the Public Policy Making: The Need for Professional Competence, in: D. Tracy (Hrsg.), Toward Vatican III, 297.

⁵² P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie (Graz 1979) 224; vgl. Mater et magistra 220; Pacem in terris 36. Diese Komplementarität zwischen den Hirten der Kirche und der Sachkompetenz von Laien kommt klassisch zum Ausdruck in GS 43.

Im Wissen darum, daß der Geist Gottes wirkt, wo er will, und im Blick auf das Geschenk der Vernunft, die Gott allen verliehen hat und die in allen Menschen guten Willens auf das Gute und Wahre hinweist, muß die Kirche in einen geduldigen Dialog mit Menschen aller Religionen und Weltanschauungen eintreten. Dabei ist die „dringlichste Askese die eines redlichen Vernunftgebrauches, besonders wenn es sich um Bereiche handelt, wo Sachwelt und Menschlichkeit untrennbar verflochten sind“. Die Chancen der Kirche, „von Sachfragen weiterzuführen zu den Sinnfragen, bis dorthin, wo diese religiös werden“, liegen nicht zuletzt „im geduldigen argumentierenden Werben um ein radikal ehrliches Ethos der Vernunft“⁵³.

Aus dieser absoluten Redlichkeit im Einbringen der Sachkenntnis und Erfahrung und im ehrfürchtigen Dialog wird sich innerhalb der Weltkirche unvermeidlich ein gewisser Pluralismus ergeben, der der Verschiedenheit der Situationen entspringt und ihr Rechnung trägt, jedoch ein Pluralismus, der einer tieferen Erkenntnis des Gemeinsamen und damit auch der Einheit dient. Äußert sich die Zentralregierung der Kirche zu diesbezüglichen Fragen, so sollte deutlich werden, ob es sich um eine Stellungnahme für ein Land, einen Kulturkreis oder aber für die ganze Welt handelt. Letzteres setzt dann aber voraus, daß die Erfahrung und Sicht der verschiedenen Teile der Weltkirche effektiv eingebracht sind.

4. Ein prophetischer Dienst

Die Kirche erfüllt ihre Sendung auf dem Gebiet des Wirtschaftlich-Gesellschaftlichen vor allem durch einen prophetischen Dienst für die Gläubigen, aber auch für alle Menschen guten Willens. Es ist ja durchaus möglich, daß auch Menschen, die nicht an die göttliche Sendung der Kirche im vollen Sinn glauben, in ihr eine bedeutsame Stimme für echte Menschlichkeit erkennen. Doch ein freimütiger prophetischer Dienst fordert den Preis einer ständigen Bekehrung und Erneuerung auch derer, die diesen Dienst erfüllen und zudem das Risiko tragen, Widerspruch und Verfolgung zu ernten.

Die prophetische Dimension ist vor allem durch die von Papst Johannes XXIII. so sehr betonte Sicht des Erforschens der „Zeichen der Zeit“ im Lichte des Evangeliums gekennzeichnet⁵⁴. Im Zusammenhang damit hat sich die Kirche mehr und mehr frei gemacht von einer eher statischen, abstrakten und deduktiven Lehrmethode, die früher einem weltweiten Echo im Wege stand. Papst Johannes empfiehlt die Methode von Josef Cardijn: „Beobachten, urteilen, handeln“, wobei die Normen im Blick auf die neue Situation ausge-

⁵³ D. A. Seeber in: Herder-Korrespondenz 33 (1979) 488; im gleichen Sinn: O. von Nell-Breuning, Hat die katholische Soziallehre ihre Identität verloren? in: Internat. kath. Zeitschrift 10 (1981) 107-121 (S. 121): „Die Soziallehre der Kirche geht einen mühsamen Weg. Obwohl ‚Lehr‘ ist sie kein System geschlossener, sondern ‚offener Sätze‘, ein ständiger Lernprozeß“.

⁵⁴ Vgl. GS 4. Dies ist eine entscheidende Perspektive der Pastoralkonstitution.

drückt werden, mit der Bereitschaft, die „überlieferten Normen nach Ort und Zeit anzuwenden“⁵⁵. Diese Methode hat diesen sympathischen Papst auch befähigt, nicht von oben her zu lehren, sondern als ein Glied der weltweiten Menschheitsfamilie vernünftig zu begründen und zugleich mit prophetischem Freimut zu sprechen.

Die Propheten wenden sich an das Gewissen aller, besonders aber an das der Autoritätsträger. Auch der Amtsträger, und gerade er, sucht den dringend nötigen Wandel nicht so sehr durch Einschärfung kirchlicher Normen als vielmehr durch das Wecken einer neuen Bewußtseinshaltung und einen sich bildenden Konsens über die Grundwerte, die gegenwärtigen Nöte und nie wiederkehrenden Möglichkeiten⁵⁶.

Der Prophet spricht und handelt zugunsten der Machtlosen und Entrechteten und gibt dabei acht, doch ja nicht im leisesten den Eindruck zu erwecken, als ob er Macht für sich selber suche. So macht er sich das Lebensprogramm Christi zu eigen, der in einmaliger Weise deutlich gemacht hat, daß dort, wo man sich der Gottesherrschaft öffnet, niemand mehr entwürdigt und ausgebeutet wird und alle gemeinsam gemäß Gottes rettender Gerechtigkeit und Barmherzigkeit handeln. Der Prophet verkündet die für Gott und füreinander frei machende Gnade, so daß es dem Gewissen aller klar werden sollte, daß Gerechtigkeit, wahre Mitmenschlichkeit, Friede möglich sind und sich niemand entschuldigen kann, wenn er sich nicht dafür einsetzt.

Die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit ist ein entscheidender Meilenstein für das Bewußtsein der Kirche bezüglich der Voraussetzungen und der Wesensart ihres prophetischen Dienstes. Dabei geht es immer um eine anziehende Ganzheitsschau, die freilich nichts gemein hat mit einer den verschiedenen Kulturen fremden Systematik. Die soziale Kritik im Sinne des prophetischen Amtes ist nicht das Einhämmern einer statischen Doktrin, sondern ein wuchtiger Anstoß für das Gewissen, sich der Würde der Entrechteten zu öffnen und in Solidarität mit der ganzen Menschheitsfamilie alle störenden Schranken niederzubrechen. Dabei werden Ruchlosigkeit und Torheit von Habgier und Machtgier entlarvt (vgl. Jak 2, 5-6; 4, 2).

Der Prophet vermeint nicht, er könne fertige Rezepte und magische Lösungen anbieten, aber er nennt Verirrungen und entmenschlichende Praktiken beim Namen. Weist er machtvoll auf die in Kollektivbewußtsein und Strukturen eingefleischte Sündhaftigkeit hin, so tut er es stets in der befreienden Sicht der „machtvollen Lehre von der alle und alles umfassenden Gnade“⁵⁷.

Der Prophet ist bereit, sich der Opfer persönlich anzunehmen, aber er weist auch darauf hin, daß alle zusammenstehen müssen, um die den Räubern glei-

⁵⁵ Mater et magistra 236.

⁵⁶ Vgl. die gemeinsame Erklärung der katholischen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland über „Grundwerte und Gebote“, in: Herder-Korrespondenz 33 (1979) 561-571.

⁵⁷ H. Cox, The Seduction of the Spirit (New York 1973) 75.

chenden Strukturen zu ändern und so viele wie möglich zu befreien und zu heilen und zugleich dem Mord und Raub vorzubeugen⁵⁸.

Echte soziale Kritik als prophetischer Dienst zeichnet sich aus durch eine Ganzheitsschau bezüglich des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens, in der das Schöpfungsdogma, die Lehre von Sündenfall und Erlösung, Menschwerdung, Tod und Auferstehung Christi und die Hoffnung der Menschheit auf Auferstehung und Enderfüllung in ausgeglichener Weise oder in einer Art Spannungsharmonie zur Geltung kommen. „Das Versagen, all diese Aspekte sinnvoll einzubringen, ist ein zu Kritik herausforderndes Merkmal sowohl der katholischen Naturrechtslehre als auch der Lutherischen Theorie von den zwei Reichen, des liberalen Protestantismus und der Neo-Orthodoxie.“⁵⁹

In der aufrüttelnden und befreienden Sicht dieser Dimensionen können Christen klare Zielvorstellungen und verpflichtende Ideale anbieten und durch Wort und Tat zu einem ständigen Mühen um die Vermenschlichung des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens anregen und aufrufen. Dies gehört als Wesensbestandteil zu einer spezifisch christlichen Soziallehre und Sozialkritik. Darin zeichnen sich die großen Sozialzyklen Johannes' XXIII. und seiner Nachfolger und die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils aus⁶⁰.

Wir dürfen wohl mit guten Gründen im Römischen Sekretariat für Gerechtigkeit und Frieden und seinen weltweiten Verzweigungen ein Organ prophetischer Wachsamkeit und eines entsprechenden Freimuts sehen⁶¹. Es ist ein neuer Typ von Institution zugunsten der Grundwerte und Grundrechte aller Menschen, ein Sprachrohr zur Entlarvung aller lügenhaften Aussagen über Frieden und Freiheit, und zugunsten von Strukturen und Verhaltensweisen, die wahre Freiheit fördern. Mit anderen Worten, es ist ein moderner Dienst des barmherzigen Samariters.

IV. Geschichtlichkeit und Konflikt

Die „Restauration“ in Kirche und Gesellschaft und die Allianz von Thron und Altar, von Papsttum und Ancien Régime standen Pate für eine ungeschichtliche Auffassung des „natürlichen Sittengesetzes“ und „Naturrechts“ und be-

⁵⁸ Vgl. Lukas Vischer hält Rückschau auf 18 Ökumene-Jahre, in: *Ut omnes unum sint* 42 (1979) 180-185.

⁵⁹ Ch. E. Curran, *Social Ethics. Agenda for the Future*, in: *D. Tracy* (Hrsg.), *Toward Vatican III*, 152.

⁶⁰ Vgl. *Pacem in terris* 35 38; *Populorum progressio* 13; *Octogesima adveniens* 50 und die beiden Enzykliken Johannes Pauls II., *Redemptor hominis* und *Dives in misericordia*.

⁶¹ J. Grenillon, a. a. O. 159.

sonders für die französische Schule des „Ordre Social“. Obwohl ihm so ausgeglichene katholische Männer wie Montalembert widersprachen, erhielt er im Syllabus Pius' IX. (1864) seine kirchliche Sanktionierung. Gustav Gundlach, einer der einflußreichsten Berater Pius' XII. in Fragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsethik, war in manchen Dingen einer der letzten großen Vertreter dieser Gedankenströmung⁶².

Schauen wir jedoch auf das Gesamt unserer besten Tradition, die sich in den letzten zwanzig Jahren wieder durchgesetzt hat, so finden wir, was Johannes Meßner kurz so beschreibt: „Die menschliche Natur und die menschliche Vernunft sind veränderlich, daher auch das Naturrecht . . . Die Naturrechtslehre ist als Wissenschaft stets unterwegs.“⁶³ Oswald von Nell-Breuning sieht es nicht anders. Der Sozialethik geht es darum, „die Welt mehr oder weniger zu verändern“. Dabei ist der bleibende Ausgangspunkt das Menschenbild. „Sage mir, welches Menschenbild du hast, und ich sage dir, welche Soziallehre dazu gehört.“ Der bleibende Kern bedarf jedoch stets aufs neue einer geschichtsrechtlichen Entfaltung. In diesem Sinne sagt Nell-Breuning: „die ganze Lehre von der menschlichen Gesellschaft lasse sich ‚auf einen Fingernagel schreiben‘: in dem recht geschauten, recht verstandenen Menschenbild ist alles *enthalten*; es muß nur *entfaltet* werden“⁶⁴.

Bei dieser Aufgabe der Weltveränderung und einer dementsprechenden zeitgerechten Entfaltung der Soziallehre beachten wir vor allem den Bewußtseinswandel als einen entscheidenden Faktor heutiger Kultur. Und als Christen, die durch heilsgeschichtliches Denken geformt sind, dürften wir uns hier nicht einfachhin als Fremdlinge fühlen. Doch das vorgefundene, sich rasch wandelnde kollektive Bewußtsein bedarf der Läuterung und Integration.

1. Auseinandersetzung mit dem „historischen Materialismus“⁶⁵

Es war eine einzigartige Tragik, daß in der Zeit des beginnenden Umbruchs ein allmählich selbstbewußt werdendes Proletariat und die frühen Führer der Arbeiterbewegung und des Sozialismus außer reaktionären Naturrechtstheorien und Thesen über die „bleibende Ordnung“ wenig von der Soziallehre der Kir-

⁶² In den Jahren 1949-1953 hatte ich öfter Gelegenheit, an einer Diskussionsgruppe mit G. Gundlach teilzunehmen, wo er sich heftig gegen jede Verbindung der Heilsgeschichte in der Bibel mit einer geschichtlichen Dimension des natürlichen Sittengesetzes aussprach. Andere Berater Pius' XII. waren einer dynamischen Sicht des Naturrechts zugeneigt.

⁶³ J. Messner, *Aktualität des Naturrechts*, in: *Österreichische Zeitschrift für das öffentliche Recht* 27 (1976) 43-66.

⁶⁴ O. von Nell-Breuning, *Soziale Sicherheit?* (Freiburg i. Br. 1979) 225-229.

⁶⁵ Vgl. K. Marx, *Das Kapital*, Bd. I veröffentlicht 1867, Bd. II u. III nach seinem Tod veröffentlicht und bearbeitet durch F. Engels; F. Fiedler u.a., *Dialektischer und historischer Materialismus. Lehrbuch für das marxistisch-leninistische Grundlagenstudium* (Ost-Berlin 1978); K. Polanyi, *Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen* (München 1977); J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* (Frankfurt a. M. 1976); I. P. Miranda, *Marx against the Marxists. The Christian Humanism of K. Marx* (London 1980).

che erfuhren. Prophetische Stimmen wie der weitschauende Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler (gest. 1877) fanden bei der Mehrheit der Bischöfe noch wenig Gehör und noch weniger bei jenen Moralisten, die geistige Unbeweglichkeit gern mit Treue zur Kirche verwechselten. Aus diesem Grunde konnte Karl Marx leicht die jungen Intellektuellen und einen Großteil der unruhig gewordenen Arbeiterschaft für seine Ideen gewinnen, die vor allem einer dynamischen Philosophie der Geschichte der Französischen Schule und Hegels verpflichtet waren.

Der sogenannte „historische Materialismus“ von Karl Marx ist jedoch wirklichkeitsverbundener als die Philosophie seiner geistigen Vorgänger. Er lenkt die Aufmerksamkeit entscheidend auf die Produktionsverhältnisse, die er als Infrastruktur des gesamten gesellschaftlichen und kulturellen Bereichs versteht und in denen der Dynamismus des geschichtlichen Kampfes der Arbeiterklasse seine Wurzel und Dynamik habe. Dazu kam die jüdisch-prophetische Ader von Marx: die Hoffnung auf einen radikalen Wandel zum Besten. In seinem „wissenschaftlichen Sozialismus“ will er darlegen, wie die Geschichte des wirtschaftenden, sozialen Menschen nicht nur trotz der harten Konflikte, der Ungerechtigkeiten und der Entfremdung, sondern sogar vermittels der dadurch ausgelösten Verschärfung der Konflikte innerlich auf die befreiende Synthese in einer schließlich kommenden „klassenlosen Gesellschaft“ hingebordnet ist. In einer Mischung von Wissenschaftsgläubigkeit und ererbter prophetischer Hoffnung verheißt er eine Zukunft, in der neue Produktionsverhältnisse die Solidarität in Ökonomie und Gesellschaft hervorrufen und infolgedessen alle anderen gesellschaftlichen Prozesse und menschlichen Beziehungen zum Guten umwandeln würden.

Schon Hegel sieht in seiner Philosophie der historischen Dialektik das Verhältnis zwischen Herren und Sklaven als einen dialektischen Sprung vorwärts gegenüber der vorangehenden Phase, in der „der andere“ einfach als Feind galt und vernichtet werden mußte. „Indem das Leben so wesentlich wie die Freiheit ist, so endet sich der Kampf zunächst als *einseitige* Negation mit der Ungleichheit, daß das eine der Kämpfenden das Leben vorzieht, sich als einzelnes Bewußtsein erhält, sein Anerkanntsein aber aufgibt.“ Hegel sieht in der Unterwerfung, im „Verhältnis der Herrschaft und der Knechtschaft“, zwar „ein Beginnen des Staates“, aber „nicht den Grund des Rechtes“. „Es ist das äußerliche oder *erscheinende* Anfangen der Staaten, nicht ihr substantielles Prinzip.“ Hegel erblickt in gewissem Sinn, wie es Marx später auslegt, in den Sklaven von heute die Träger der kommenden Geschichte. „Der Knecht arbeitet sich im Dienste des Herrn seinen Einzel- und Eigenwillen ab, hebt die innere Unmittelbarkeit der Begierde auf und macht in dieser Entäußerung und der Furcht des Herrn den Anfang der Weisheit. den Übergang zum allgemeinen Bewußtsein.“⁶⁶

⁶⁶ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft*, § 433 u. 435, in: *Sämtliche Werke* (Leipzig 1920) V, 377-378.

Marx drückt in seinem „historischen Materialismus“ einen unerschütterlichen Glauben an den Sinn und die endgültige Erfüllung der Geschichte aus. Aber es ist nicht wie bei Hegel eine Geschichte, in der der Gedanke und das Bewußtsein die Hauptrolle spielen. Marx kann in der Unterwerfung, im Verzicht auf Freiheit und soziale Anerkennung nicht den Anfang der Weisheit sehen. Der Durchbruch beginnt vielmehr, wenn der schaffende Mensch in der bewegten, in dialektisch mit Spannungen erfüllten Geschichte der Produktivkräfte und der Produktionsverhältnisse entdeckt, daß die Geschichte durch ihn auf eine nicht mehr entfremdende Solidarität hinarbeitet. Der entscheidende Wendepunkt ist dabei, daß sich die ausgebeutete Arbeiterschaft mit der entfremdenden Unterwerfung nicht mehr abfindet. Es bildet sich „von unten her“ und im Blick auf die materielle Basis, d. h. im Blick auf eine radikale Änderung der Produktionsverhältnisse, eine neue, kampfbereite und zuversichtliche Bewußtseinshaltung. Marx hat den Mut, für das Durchstehen dieses Wandels zunächst wachsende Ausbeutung, einen verschärften Klassenkampf und bittere Leiden der Unterdrückten vorauszusagen. Aber das den Umschlag herbeiführende neue Bewußtsein und der sich dadurch verschärfende Kampf haben von „unten her“, von der ökonomischen Dynamik her, für sich die Sicherheit, daß sich durch den Konflikt eine neue Synthese abzeichnet: die klassenlose Gesellschaft.

Vieles am Marxismus und am realen, den Marxismus auf seine Fahne schreibenden Sozialismus ist für den gläubigen Christen unannehmbar. Aber der Marxismus zwingt die Kirchen auch zu einer Neubesinnung. Allzuoft haben Christen, wie Hegel, den Verzicht der Entrechteten auf soziale Anerkennung als „Ausdruck der Furcht des Herrn und Anfang der Weisheit“ ausgelegt. Die Pilgerkirche, die demütig bekennt, daß in ihr nicht selten eine Kluft zwischen Lehre und Praxis bestand und diese Kluft sich auch ungünstig auf die soziale Doktrin ausgewirkt hat, ist bereit zu einem mehr konstruktiven Dialog, auch mit den Marxisten und anderen Vertretern des Kommunismus oder Sozialismus. Kennzeichnend für diese Wende sind Worte aus dem Apostolischen Schreiben „Octogesima adveniens“ Pauls VI., das sich zum Teil wörtlich auf die Enzyklika „Pacem in terris“ beruft: „Unbedingt sollte man bestimmte Bewegungen, die sich mit wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Fragen oder der Politik befassen, unterscheiden von falschen philosophischen Lehrmeinungen über das Wesen, den Ursprung und das Ziel des Menschen, auch wenn diese Bewegungen aus solchen Auffassungen entstanden und von ihnen angeregt sind.“ Der Papst weist dann nicht nur auf den unvermeidlichen Wandel innerhalb dieser Bewegungen hin, sondern will, daß man auch den Wahrheitskern darin suchen und anerkennen soll. „Wer könnte übrigens leugnen, daß in solchen Bewegungen, soweit sie sich den Gesetzen einer geordneten Vernunft anpassen und die gerechten Forderungen der menschlichen Person berücksichtigen, etwas Gutes und Anerkennenswertes sich finden kann?“⁶⁷

⁶⁷ Octogesima adveniens 30.

Angefangen mit Leo XIII., aber ganz besonders seit Johannes XXIII. öffnet sich die katholische Soziallehre immer mehr einer dynamischen Sicht der Geschichte und insbesondere des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens. Paul VI. spricht „von dem der katholischen Soziallehre eigenen Dynamismus beim Suchen nach Lösungen“ und betont, daß gerade die reichen Erfahrungen ihr erlauben, „die in der heutigen Zeit erforderlichen kühnen und schöpferischen Neuerungen einzubauen in das, was unveränderlich das Ziel aller Mühen und Sorgen der Kirche bleibt“⁶⁸.

Kardinal Roy beschreibt als Präsident des Sekretariates für Gerechtigkeit und Frieden anlässlich des zehnten Jahrestags von „Pacem in terris“ die Aufgabe der katholischen Soziallehre in folgender Weise: „Anthropologie und Theologie müssen in ihrer unverzichtbaren Entfaltung ständig die doppelte Dimension von Sein und Werden, von Identität und Erneuerung im Auge behalten.“⁶⁹

Die Betonung der Notwendigkeit, die Zeichen der Zeit zu erforschen und zu unterscheiden⁷⁰, ist nicht eine außerhalb des natürlichen Sittengesetzes liegende Dimension, sondern gehört zu seinem Wesen, weil es wesenhaft Ausdruck der menschlichen Natur in ihrer Geschichtlichkeit ist. Wie sich die Gesamtbedingungen menschlichen Daseins wandeln, so wandelt sich manches an der Gestalt der Moralität, insofern „die Aufgaben, menschliche Daseinsbedingungen zu verwirklichen, erhebliche Veränderungen erfahren“⁷¹. Heute kann es keineswegs mehr als gewagt erscheinen, zu behaupten, daß „die Offenheit der ethischen Ansätze den Kernbestand der katholischen Soziallehre bildet“⁷².

Treue gegenüber dem Herrn der Geschichte und Wachsamkeit für die Zeichen der Zeit als ein Leitmotiv sozialen Denkens und Verhaltens können uns vor einem gefährlichen Schock durch einen infolge von Anpassungsverzögerung hervorgerufenen „cultural lag“ bewahren. Geformt von der Sicht der Heilsgeschichte, dankbar für das überkommene Erbe und in der prophetischen Tradition verwurzelt, sollten Christen in besonderer Weise befähigt sein, jene bedeutsamen Idealbilder und Symbole zu ergreifen, die die schöpferische Einbildungskraft und den Mut zu einer erneuerten Treue gegenüber dem Herrn der Geschichte wachrufen.

Die echt christliche Sicht und Haltung sind dynamischer als die Ideologie des „geschichtlichen Materialismus“, die nur deshalb so viele Menschen faszinieren konnte, weil die Christen allzuweit hinter ihrer Berufung zurückblieben. Zwar müssen wir auch mit Karl Marx zur Kenntnis nehmen, daß die geschichtlich gewordenen ökonomischen Verhältnisse und die gegenwärtigen wirtschaftlichen Zwänge unseren Handlungsspielraum einengen, aber wir wissen uns auch einem geistigen Erbe verpflichtet, das sich nicht nur ökonomischen Prozessen verdankt. Im Glauben an die Würde und Freiheit des Menschen können und wollen wir uns und unsere Zukunft nicht dem wirtschaftlichen Trend oder den harten Gesetzmäßigkeiten überlassen, von denen der historische Materialismus spricht. Aber selbstverständlich müssen wir uns dann klar entscheiden, auch die wirtschaftlichen Gegebenheiten verantwortlich umzugestalten, und zwar in einer auch geschichtlich realistischen Weise. So stellt sich uns eine zentrale Frage: „Wie weit können wir die gesellschaftliche Wirklichkeit in Griff bekommen? Wie weit muß sich der Mensch von ihr kontrollieren lassen? Oder wie weit muß er einfach seinen Platz in ihr finden?“⁷³

Ein ideologischer „Glaube“, daß die wirtschaftlichen Kräfte und Verhältnisse aus sich selbst die Zukunft entlassen müßten, gibt uns nicht viel Raum für verantwortliche Gestaltung und nicht viel begründete Hoffnung auf die Zukunft der Freiheit. Die christliche Sicht dagegen gibt uns das entscheidende Vertrauen, daß wir, falls wir alle Kräfte der Freiheit und Treue zu Gott und zum Menschen mobilisieren, den wirtschaftlichen Trend verändern können. Doch wir sollten mit ebensoviel Leidenschaft und mit mehr Sorgfalt als Karl Marx die vergangenen und gegenwärtigen Wirtschaftsverhältnisse und ihren Einfluß auf das Leben des Menschen studieren, um die realen Möglichkeiten und den jeweils nächsten Schritt in Richtung unseres wahren Zieles zu finden. Die Richtung aber, das ist unsere heiligste Überzeugung, dürfen wir uns nicht von immanenten Gesetzmäßigkeiten des Wirtschaftslebens diktieren lassen. Dies wäre Verrat am Menschen und letztlich Untreue gegenüber dem Herrn der Geschichte, der den Menschen mit Weisheit ausgestattet hat, und zwar auch für den wirtschaftlichen Bereich.

Wir müssen uns jedoch mit der Tatsache auseinandersetzen, daß die gegenwärtige technologische Entwicklung, die Machtzusammenballung des privaten und staatlichen Kapitalismus viele Menschen in eine unwürdige Abhängigkeit von technischen und wirtschaftlichen Prozessen bringen. Diese Gefahr vervielfältigt sich infolge jener Engführung, die auch außerhalb des historischen Materialismus eine höchst bedenkliche Verselbständigung des wirtschaftlichen Bereichs gegenüber den wahren Zielen der Menschheit insinuiert. Der Mensch kann die Erde nur dann als Bild Gottes seinem wahren Wohl unterwerfen, wenn er sich auch die Technik und Wissenschaft entsprechend seinem letzten Lebenssinn „untertänig“ macht⁷⁴.

⁶⁸ Ebd. 42.

⁶⁹ Card. M. Roy, Reflections on the Occasion of the Tenth Anniversary of the Enc. Pacem in terris of John XXIII (April 1973) n. 140.

⁷⁰ Vgl. Pacem in terris 39-45, wo unter den Zeichen der Zeit vor allem der Aufstieg der Arbeiterschaft, das neue Bewußtsein der Frauen, das Verlangen der Völker nach wahrer Unabhängigkeit und die menschliche Erfahrung von unabdingbaren Rechten und Pflichten hervorgehoben werden.

⁷¹ J. M. Pohier – Cl. Geffré, Church Reform and Individual Life, in: D. Tracy (Hrsg.), Toward Vatican III, 108.

⁷² H. J. Wallraff (Hrsg.), Sozialethik im Wandel der Gesellschaft (Limburg 1974) 37.

⁷³ H. Cox, a. a. O. 61.

⁷⁴ Vgl. D. A. Seeber, Vakuum, in: Herder-Korrespondenz 33 (1979) 485-488.

2. Der dialektische Materialismus und die Rolle des Konfliktes

Der Marxismus nennt sich vor allem „dialektischer Materialismus“. Sein Interesse liegt nicht an der Materie als solcher noch in erster Linie an der Theorie, daß der leblose Stoff von sich aus der Ursprung aller Dinge ist. Atheismus und Leugnung des Geistes sind nicht so unauflöslich ein Bestandteil des Marxismus wie z. B. der Philosophie Feuerbachs. Im Brennpunkt des Marxismus stehen der den historischen Prozeß der Wirtschaftsentwicklung und, im Zusammenhang damit, der die Gesamtentwicklung des Menschen vorantreibende inhärente *Konflikt* („Dialektik“) der wirtschaftlichen Infrastruktur. Der Marxismus glaubt, daß dieser Konflikt letztlich sinnvoll und fruchtbar wird, und zwar vor allem durch bewußtes Aufgreifen und Bejahren des Konfliktes durch die Klasse der Ausgebeuteten.

Marx übernimmt die Betonung der dialektischen Geschichtsentfaltung – der Entfaltung in dialektischen Sprüngen über These und Antithese zur Synthese – von Hegel, aber er stellt, wie er selbst betont, diese Dialektik vom Kopf auf die Füße. Die Dialektik hat ihren „Sitz im Leben“ nicht im abstrakten Gedanken, sondern in den Spannungen und den Konflikten, die von der materiellen Basis, d. h. den Produktivkräften, Produktionsprozessen und Produktionsverhältnissen, ausgehen. Marx übertrifft Hegel an optimistischer Zukunftserwartung, er erwartet nämlich, daß die Dialektik, die von der Infrastruktur ausgeht, schließlich zu einer stabilen Synthese in der klassenlosen Gesellschaft führen wird, wo alles in Gemeinsamkeit produziert und benützt wird und wo alles voller Ausdruck der Solidarität sein wird. Sein Glaube beruht diesbezüglich auf einem Determinismus, wonach der Mensch diese inhärente Dynamik zwar bremsen, aber letztlich nicht aufhalten kann.

Schließlich betont Marx die Entfremdung und den Klassenhaß als Folge des Privateigentums an den Produktionsmitteln und die Bedeutung des Klassenkampfes als Weg zu einer besseren, ja vollkommenen Synthese. Von der einseitigen Fixierung auf diesen Punkt kommt es, daß der „orthodoxe“ Marxismus dazu neigt, Gewaltanwendung schnell zu rechtfertigen als unvermeidlichen Schritt der Dialektik zu einer harmonischen und gerechten Welt.

Heute gehen heftige Diskussionen unter Christen vorstatten, die in irgendeiner Form dem Sozialismus zuneigen, auch unter den Befreiungstheologen, ob das Modell des dialektischen Materialismus wenigstens für die Analyse der geschichtlichen Situation und vorhersehbarer Entwicklungen gebraucht werden kann. Dabei muß sich der Christ aber vor allem zwei delikaten Fragen stellen: 1. Stimmt man mit dem „linientreuen“ Marxismus überein, daß Klassenhaß und Gewaltanwendung einfachhin notwendig und darum kein moralisches Übel sind? 2. Wendet man die marxistische Methode der Analyse so an, daß man *alles* von der wirtschaftlichen Infrastruktur her erklärt? Hier geht es um nichts weniger als um zentrale Anliegen unseres Glaubens an den Gott der

Liebe und Versöhnung, an den Schöpfer und Erlöser der Welt, der auch im Wirtschaftsbereich die Menschen durch seine Liebe und durch den menschlichen Mitvollzug seiner Liebe führen will. Auf die erste Frage werden wir noch öfter und ausführlich zurückkommen im Blick auf die Energien gewaltfreien und haßfreien Kampfes für Gerechtigkeit und Frieden.

Eine wichtige Frage ist für uns, auch im Blick auf mögliche Zusammenarbeit auf einigen Gebieten, ob die marxistische Tradition unlöslich an den Atheismus gebunden ist. Wie viele Texte, vor allem seines Buches „Das Kapital“, bezeugen, geht die Analyse der Religion bei Marx von unleugbaren, traurigen Tatsachen aus, in denen die Religion eine höchst unrühmliche Rolle spielte: Kirchenmänner und ihre reichen Almosenspender hatten die gegebene wirtschaftlich-soziale Situation („Ordnung“) so sehr sakralisiert, daß z. B. in England anlässlich der Gesetzesvorlagen zum Verbot von Kinderarbeit und zum Schutz der Mütter durch Beschränkung ihrer Arbeitszeit öffentliche Bittgottesdienste gegen diese geplanten Schutzmaßnahmen stattfanden. Muß man bei solchen Anlässen nicht mit Karl Marx zugeben, daß *solche* „Religion“ von der Vorherrschaft des Wirtschaftlichen „determiniert“ ist? Wir widersprechen freilich, wenn man solche Abweichungen als geschichtlich notwendig, als ein notwendiges Durchgangsstadium ansehen möchte. Aber wir können wiederum eine ganze Wegstrecke mit Marx zurücklegen, wenn er bezüglich lethargischen Arbeitern in sklavenähnlichen Lebensbedingungen, die diese Situation einfachhin als „Gottes Wille und Ordnung“ hinnehmen, zornig von einer entfremdeten Religion spricht. Auch wir können nicht an einen Gott glauben, der den reichen Ausbeutern gerade in ihrem wirtschaftlichen Erfolg ein Zeichen ihrer Auserwählung gibt. Auch bezüglich der Schicht der Reichen, die der Kirche und „ihren Armen“ Almosen geben, damit sich an der gegebenen Verteilung von Eigentum und Macht nichts ändere, können wir zugeben, daß *solche* Religion und religiös begründete „Wohltätigkeit“ vom Primat des Wirtschaftlichen her zu erklären ist. Aber anders als Marx und seine Analyse lehnen wir uns gegen solchen Determinismus auf, vor allem in bezug auf jene, die sich auf diese Weise von ihrem wirtschaftlichen Eigennutz bestimmen und leiten lassen, und nicht minder in bezug auf jene, die religiöse Motive mißbrauchen, um die Ausgebeuteten in unwürdiger Abhängigkeit zu halten. Wir befinden uns in einer radikaleren Weise auf einer Linie des Konfliktes gegenüber solchem Mißbrauch und solchen Entfremdungen der Religion, eben weil wir nicht zugeben können, daß das unvermeidlich sei.

Obwohl Marx seine Analyse als streng wissenschaftlich betrachtete und keineswegs als „ethisch“ orientiert, so ist sie in Wirklichkeit ein lauter „prophetischer“, „ethischer“ Protest nicht so sehr gegen einige vereinzelte Akte der Ungerechtigkeit, sondern gegen das System des Frühkapitalismus, des Pietismus und puritanischer Religiosität. Wenn sich Marx gegen den „ethischen Sozialismus“ eines François-Charles Fourier oder Pierre-Joseph Proudhon und anderer ausspricht, so nicht aus Mangel an ethischem Eifer, sondern weil er ihre

Ethik als lebensfremd ansah. Er sah in diesem vorwiegend ethisch operierenden Frühsozialismus noch eine Verwandtschaft mit einer Form religiöser „Liebesethik“, die sich durch Almosen und freundliche Worte vom Gebot der Gerechtigkeit freikaufen will.

Die katholische Kirche des Zweiten Vatikanischen Konzils und der nachkonziliären Epoche und ebenso der Weltrat der Kirchen sind gegenüber entfremdenden und entwürdigenden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zuständen nicht weniger kritisch, als Marx es war. Man stellt sich auch mit neuer Wachheit der Frage nach der Rolle des Konflikts und der Konfliktbewältigung⁷⁵. Aber die Kirchen tun dies heute im Lichte der großen prophetischen Tradition, die in Christus ihren Höhepunkt und ihre Mitte hat. Wir wissen, daß auch der echt prophetische Protest zu Konflikten Anlaß geben kann. Es ist ein Protest, der aus der Mitte und Tiefe unseres Glaubens an den Schöpfer und Erlöser aller Menschen und der ganzen Welt kommt.

Die christliche Schau stellt sich gegen jeden Mechanismus und Fatalismus, aus dem sich notwendig Haß und haßerfüllte Gewaltanwendung ergeben würden; aber zugleich ist sie für jene, die sich an eine ungerechte und menschenunwürdige Ordnung klammern, eine laute Warnung, sich doch ja nicht dem fatalen Mechanismus ihrer Habgier und ihres Hungers nach ungerechter Macht auszuliefern – eine Warnung auch für jene, die sich nicht bemühen, die inneren Kraftquellen gewaltfreier, schöpferischer Aktion einzusetzen, um die Zustände rechtzeitig zu ändern.

Der Protest der Kirche ist wahrhaft prophetisch auch deswegen, weil sie die Theorie verwirft, wonach menschenunwürdige Wirtschaftszustände einem „Gesetz des Fortschritts“ entsprächen. Der prophetische Protest entlarvt die Sünde, der diese Zustände entspringen, und das Ärgernis, das sie darstellen. Die Kirche redet von Sünde in ihrer Frohbotschaft, daß Bekehrung und Erneuerung der Zustände möglich sind.

Andererseits wird die wahrhaft prophetische und aufrüttelnde Entlarvung der Ungerechtigkeit in ihrer Echtheit und vor Abirrung in falschen Moralismus bewahrt, indem die Humanwissenschaften und Theologen zusammen auch auf jene Dimensionen der Konflikte hinweisen, die nicht notwendig der Sünde entspringen. Die Kirche erkennt auch hierin einen Wahrheitskern im Marxismus an, aber mit scharfer Unterscheidung, d. h. ohne falsche Verallgemeinerung⁷⁶. Konflikte lassen sich oft viel menschenwürdiger, ja sogar schöpferisch ertragen und überwinden, wenn man nicht immer und überall die anderen des bösen Willens anklagt. Dies gilt gerade auch im Bereich des Wirtschaftslebens. Es gibt Zwänge und Schwierigkeiten, die von allen Beteiligten viel Geduld verlangen.

⁷⁵ Vgl. D. Hollenbach S.J., *Claims in Conflict. Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition* (Paramus/N. J. 1979).

⁷⁶ GS 6-7 9-10.

Christus ist zugleich der Erlöser der Welt und der rettende Konflikt⁷⁷. Er enthüllt die Bosheit der Sünde und lehrt zugleich liebendes Verstehen und heilende Liebe zum Irrenden. Sein Tod am Kreuz weist auf den Abgrund der Bosheit; von dort erschallt aber auch der laute Gebetsruf: „Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23, 34).

Die Kirche spricht offen von der Unvermeidbarkeit mancher sozialer Konflikte und von der Notwendigkeit der Bewußtseinsklärung in bezug auf bestehende Konflikte, aber sie kann Gewaltanwendung nicht als ein normales Mittel der Konfliktlösung anerkennen⁷⁸. Die Kirche darf selbst einem eventuellen Konflikt nicht ausweichen, wenn es gilt, die Gewissen der unbekehrten Reichen und Mächtigen aufzurütteln. Doch während sie sich auf die Seite der Armen stellt, denkt sie auch ganz besonders an das Heil derer, die aus unannehmbaren Zuständen zeitlichen Gewinn erzielen wollen. „Während einer ungeheueren Masse immer noch das absolut Notwendige fehlt, leben einige – auch in zurückgebliebenen Ländern – in Üppigkeit und treiben Verschwendung.“⁷⁹

Denen, die Haß und Gewaltanwendung fatalistisch hinnehmen oder sie gar als Gesetzmäßigkeiten eines notwendigen Fortschritts verherrlichen oder wenigstens rechtfertigen wollen, steht die zentrale Botschaft des Evangeliums gegenüber: die Versöhnung als Gottes Geschenk an alle Menschen guten Willens und darum als eine mögliche und verpflichtende Aufgabe. Es wäre jedoch ein verhängnisvolles Mißverständnis, wollte man Versöhnung im Sinn des Evangeliums als träges Hinnehmen eines unerträglich ungerechten Zustandes darstellen. Durch Erlösung und dankbares Annehmen der Gnade der Versöhnung werden die Jünger Christi zu Propheten, die, dem Sauerteig in der Masse gleich, mit Ausdauer auf einen Wandel der Zustände hinarbeiten. Die Bereitschaft dazu gehört zum Wesen einer echten Bekehrung.

Charles Curran spricht im Sinne eines sich schon deutlich abzeichnenden Wandels: „Im allgemeinen muß die katholische Soziallehre dem Konflikt mehr Aufmerksamkeit schenken, was auch einschließt, daß Ordnung und Harmonie etwas weniger betont werden.“⁸⁰ Aber dabei bedarf es einer sorgfältig gepflegten Psychologie, Ethik und Kunst der Konfliktbewältigung, des Mutes, dem Konflikt und seinen tiefsten Wurzeln die Stirn zu bieten, und dabei jeweils zu unterscheiden zu versuchen, was sich ändern läßt, was man hinnehmen muß oder was wenigstens für den Augenblick zu tolerieren ist.

Wir bedürfen einer Strategie der Versöhnung inmitten des Konflikts als Ausdruck eines unermüdlichen Einsatzes für Liebe, Gerechtigkeit und Frieden auf allen Ebenen. Dazu gehören die Moral und die Kunst eines vernünftigen *Kompromisses*, der sich klar als der hier und jetzt bestmögliche Schritt auf das er-

⁷⁷ Vgl. B. Häring, *Theologie im Protest. Kirche im Konflikt* (Salzburg 1971).

⁷⁸ *Populorum progressio* 32.

⁷⁹ GS 63. ⁸⁰ Ch. E. Curran, a.a.O. 155.

sehnte gerechte Ziel hin kennzeichnet. Dabei sollten alle Beteiligten einen Schritt aufeinander zugehen. Das zeitweise Zurückstecken von Forderungen im unermüdlichen Kampf gegen die Übel kann als „das geringere Übel“ oder als das bestmögliche Gute angesehen werden. Man erhofft dabei eine spätere Möglichkeit verbesserter Kompromißlösungen. „Versteht man unter Kompromiß eine ‚Einigung trotz des Widerstreites der Meinungen‘ (J. Messner), so ist es eben entscheidend, daß eine Einigung zustande kommt, obwohl in der einzelnen Sachfrage erhebliche Meinungsunterschiede bestehen und wohl auch im Regelfall nach erfolgter Einigung noch vorhanden sind . . . Auf jeden Fall stellt der Kompromiß die entscheidende Alternative zur Methode gewaltsamer Lösungen dar; damit kommt ihm ein hoher Wertrang für Konfliktlösungen zu.“⁸¹

Kompromiß ist auch dann möglich und moralisch bisweilen notwendig, wenn es nicht nur um Meinungsverschiedenheit bezüglich Interessen und der anzuwendenden Mittel geht, sondern auch tieferliegende Verschiedenheiten grundlegender Zielvorstellungen dabei im Spiele sind⁸². In der Strategie ehrlicher Konfliktlösung lassen die Beteiligten einander ganz offen wissen, daß es sich nur um einen (vorläufigen) Schritt in einer weitergehenden Aufgabe der Versöhnung handelt. Der Kompromiß erweist sich als gut, wenn er die Gesprächsbereitschaft für die Zukunft verbessert.

3. Christen und Sozialismus⁸³

Zur Zeit der Restauration im 19. Jahrhundert zeigten die herrschenden Kreise und auch die mit ihnen verbündete Kirche seit Beginn der modernen Arbeiterbewegung die Tendenz, alles, was nach einer gründlichen Reform der Zustände und einer Änderung der Eigentumsordnung aussah, als gottfeindlichen Sozialismus bzw. Kommunismus zu verdächtigen. Die Amtskirche von heute beweist in diesen Fragen einen hohen Grad von Unterscheidungsfähigkeit. Paul VI. schrieb zu diesem lang diskutierten Fragenkreis: „Heutzutage üben sozialistische Ideologien und deren verschiedene, im Laufe der Zeit entstandene Abwandlungen große Anziehungskraft auf Christen aus. Sie suchen darin einige Anliegen wiederzuerkennen, die ihnen von ihrem Glauben her vertraut sind. Sie sehen sich auf diesen geschichtlichen Weg gedrängt und möchten da ihre Mitarbeit leisten. Diese geschichtliche Strömung nimmt zwar unter dem-

⁸¹ A. Klose, Die katholische Sozialethik. Ihr Anspruch, ihre Aktualität (Graz 1979) 45 f.

⁸² E. H. Pleßner, Wirtschaft und Ethik, in: Renovatio 32 (1976) 53 ff.

⁸³ Vgl. J. Eagleson (Hrsg.), Christians and Socialism. Movements in Latin America (Maryknoll/N.Y. 1975); M. Speaker, Religiöser Sozialismus und Marxismus, in: Internat. Dialogzeitschrift Communio 5 (1976) 57-72; O. von Nell-Breuning, Auseinandersetzung mit dem Sozialismus. Anmerkungen zu einer Kontroverse um das Synodendokument ‚Kirche und Wirtschaft‘, in: Stimmen der Zeit 194 (1976) 261-272; W. Deresch, Religiöser Sozialismus, in: Ev. Soziallexikon (Stuttgart 1980) 1067-1072 (Bibliographie).

selben Namen je nach Kontinenten und Kulturen verschiedene Formen an, jedoch ist sie von Lehren ausgegangen und geht heute noch davon aus, die mit dem christlichen Glauben unvereinbar sind. Hier bedarf es eines genauen und scharfsichtigen Urteils.“⁸⁴ Als entscheidende Kriterien betont Paul VI. hier vor allem „die Werte der Freiheit, die Verantwortung im Gewissen und die geistigen Lebenswerte; all das sind ja Vorbedingungen einer ganzheitlichen und vollkommenen Entwicklung des Menschen.“⁸⁵

Es gab vor und neben Karl Marx sozialistische Theoretiker und Strömungen ganz verschiedener Art. Immer wieder wurde der Versuch gemacht, einen Sozialismus ganz auf der Basis christlicher Wertvorstellungen zu entwickeln.

Die Wirtschaftsgeschichte – immer verflochten mit dem Gesamt der Kultur- und Gesellschaftsformen – liefert eine Vielzahl von Modellen: Außer den verschiedenen primitiven Gesellschaften, die einerseits von Gemeinschaftsgeist und Gemeineigentum und allgemeiner Teilnahme an den Entscheidungen gekennzeichnet waren, gab es einseitige Belastungen infolge exzessiver Formen von Männerherrschaft und – seltener – von Weiberherrschaft. Es besteht ein enormer Unterschied wirtschaftlichen Denkens und Verhaltens zwischen Kulturen primitiven Hackbaus, organisierten Jägerkulturen mit kriegerischen Tendenzen, Großfamilien von Viehzüchtern, meistens Nomaden, Mischformen von sesshaften Viehzüchtern und Ackerbauern usw.

In Hochkulturen finden sich deutliche Tendenzen auf Staatskapitalismus hin. Als Beispiel kann die Geschichte des ägyptischen Josef dienen. Herodot berichtet uns, daß es in der städtischen Kultur Persiens kein Marktsystem gab⁸⁶; die Güterverteilung hing vom König ab. Die Sekte von Qumran, die frühe Christengemeinde von Jerusalem und viele religiöse Gemeinschaften im Verlauf der Geschichte waren Modelle der Gütergemeinschaft, wobei sich im Wirtschaftsleben die Solidarität in geistlichen Gütern widerspiegelte.

Die großen sozialistischen Bewegungen des letzten und des gegenwärtigen Jahrhunderts hängen zusammen mit der Zusammenballung der Produktionsmittel, mit dem Prozeß der Sozialisierung. „Wie die anderen Bereiche des gesellschaftlichen Lebens, so ist auch die heutige Wirtschaft geprägt . . . durch die steigende Dichte und Wichtigkeit der Beziehungen und wechselseitigen Abhängigkeit der Einzelnen, der Gruppen und der Völker.“⁸⁷ Die Konzentrierung der Produktionsmittel in den Händen von wenigen Privatpersonen und Gruppen bewirkte immer deutlicher, daß die Massen nicht nur vom Eigentum an den Produktionsmitteln, sondern auch von den Entscheidungsvorgängen ausgeschlossen wurden. Dies stand in einem immer stärker gefühlten Kontrast zu den sich durchsetzenden demokratischen Ideen und Formen der politischen Demokratie. „Es ist mit Händen greifbar, daß große Wirtschaftszusammen-

⁸⁴ Octogesima adveniens 31.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ J. Robinson, a.a.O. 43. ⁸⁷ Vgl. GS 63.

ballungen stets einen unverhältnismäßigen Einfluß auf die demokratischen Vorgänge ausüben.⁸⁸

Ferdinand Lassalle, Mitbegründer der deutschen Arbeiterbewegung, hatte auf den politischen Einfluß der Arbeiterschaft in einem demokratischen Staat gehofft, andere hatten auf einen radikalen politischen Umschwung durch kämpferische Gewerkschaften gesetzt. Der Frühsozialismus Frankreichs unter Saint-Simon und Proudhon rüttelte das Gewissen auf durch ethische Appelle. Für den Marxismus-Leninismus kann es hingegen keine Synthese geben zwischen dem kämpferischen und dirigistischen, auf „wissenschaftlichen“ Analysen begründeten Kommunismus und einem mehr humanistisch-ethisch ausgerichteten Sozialismus. Doch traten und treten auch innerhalb der marxistischen Tradition immer wieder Versuche auf, den „wissenschaftlichen“ mit einem ethisch begründeten und motivierten Sozialismus zu versöhnen. Die Versuche des „Prager Frühlings“ und neuerdings der polnischen Arbeiterbewegung, einen Sozialismus „von unten“, einen „Sozialismus mit einem menschlichen Antlitz“ zu verwirklichen, haben eine lange Tradition, die dem jeder Ethik widersprechenden Grundsatz des dirigistisch-zentralistischen Kommunismus: „Was immer unserem Kommunismus (gemeint ist ‚der Partei‘) dient, ist gut“, abhold ist.

Der reale Sozialismus steht auch unter ererbten nationalen Einflüssen. So setzt der russische Kommunismus weithin die autoritäre, zentralistische Verwaltung der Zarenzeit fort. Im chinesischen Kommunismus dauert der Einfluß der großen ethischen Tradition des Konfuzianismus in vielfältiger Weise an. Auch Mao betonte die Schaffung des neuen Menschen durch Moralpredigt. Wenigstens zeigt sich im chinesischen Sozialismus immer wieder eine Strömung, die man mit der allzu kurzen Ära von Dubček vergleichen kann.⁸⁹

Der „afrikanische Sozialismus“ in der Form, wie ihn Julius Nyerere in Tansania zu verwirklichen sucht, bezieht seine Kraft aus afrikanischen Traditionen und aus christlicher Sicht. „Ujamaa oder ‚Familiengeist‘ bezeichnet unseren Sozialismus. Er steht im Widerstreit zum Kapitalismus, der versucht, eine glückliche Gesellschaft auf der Basis der Ausbeutung des Menschen durch den Menschen zu bauen; er steht gleichermaßen im Widerstreit zum doktrinären Sozialismus, der versucht, seine glückliche Gesellschaft auf einer Philosophie vom unvermeidlichen Konflikt zwischen Mensch und Mensch aufzubauen. Afrikanischer Sozialismus dagegen betrachtet alle Menschen als Brüder – als Glieder einer sich stets ausweitenden Familie.“⁹⁰

Die Antwort auf die Frage, ob eine bestimmte Form von Sozialismus annehmbar oder wünschenswert sein kann, hängt davon ab, ob diese Form die größtmögliche Beteiligung aller, vor allem der arbeitenden Menschen, an den

⁸⁸ J. P. Wogaman, a. a. O. 71.

⁸⁹ Vgl. J. Robinson, a. a. O. 101.

⁹⁰ J. Nyerere, „Ujamaa“. The Basis of African Socialism. (Daressalam 1962) 8.

wichtigen Entscheidungsvorgängen des wirtschaftlichen, aber auch des kulturellen und politischen Lebens begünstigt, oder aber, ob wir es mit einem System zu tun haben, in dem die wirtschaftliche, kulturelle und politische Macht in den Händen von wenigen und einer entfremdeten Bürokratie liegt.

Der katholischen Soziallehre geht es vor allem um den Dienst an der Würde und Freiheit aller, an einer Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, die freiheitsfördernd ist und im Dienste des Gemeinwohles steht⁹¹. Danach richtet sich unser Urteil über Modelle, die sich sozialistisch nennen. Es kann nicht um einen Streit über Worte gehen.

V. Wirtschaft als gemeinsame Aufgabe

1. Ein wertfreier Raum?

Nach Machiavelli tragen politische Macht und die Jagd nach immer mehr Macht ihre Rechtfertigung in sich selbst. Adam Smith (1723-1790) und seine Schule lehrten unter dem Einfluß des Deismus (wonach Gott die Welt ihrem der Harmonie zustrebenden Lauf überlassen hat), daß der wirtschaftende Mensch und die Wirtschaft keine ethischen Imperative und Normen brauchen, solange sie sich im Selbstinteresse den Eigengesetzlichkeiten der Wirtschaft überlassen. Ihre Hauptthese war, daß der Mechanismus des freien Marktes und die Summe der Interessen der vielen von sich aus die bestmögliche Harmonie hervorbringen. „Jeder Einzelne strengt sich ständig an, die vorteilhafteste Kapitalanlage zu finden. Dabei hat er sein Selbstinteresse, und nicht das der Gesellschaft im Auge. Aber die Besorgtheit auf seinen eigenen Vorteil führt ihn natürlich oder, besser gesagt, notwendig dazu, jene Verwendung vorzuziehen, die den größten Vorteil der Gesellschaft hervorbringen wird.“⁹²

Der Neoliberalismus kommt mit Hilfe einer wertfreien und selbstgenügsamen Wirtschaftswissenschaft vielfach zu den gleichen praktischen Schlußfolgerungen wie Adam Smith. „Liberalismus stützt sich auf reine Wirtschaftswissenschaft und Soziologie, die in ihrer Sphäre sich jedes Werturteils enthalten und nichts darüber sagen, was sein sollte und was gut oder schlecht ist; im Ge-

⁹¹ Vgl. H. Ludwig, Die Kirche im Prozeß gesellschaftlicher Differenzierung (München 1976) 190. Auch ein so besonnener und maßvoller Mann wie Heinrich Pesch S.J. nannte sein System des „Solidarismus“ zeitweise auch „Sozialismus“; vgl. F. H. Mueller, Heinrich Pesch. Sein Leben und seine Lehre (Köln 1980) 145 ff.; H. Pesch, Nicht kommunistischer, sondern christlicher Sozialismus (Berlin 1918).

⁹² A. Smith, An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of the Nations 1776, Buch V, 2. Kap.

genteil, sie verweisen nur auf das, was ist und wie es dazu kommt.⁹³ Aber vermittels einer typischen Engführung wird dann aus solch wertfreier Forschung eben doch das Gesetz des Handelns.

In diesem Punkt besteht eine Ähnlichkeit zwischen dem klassischen Liberalismus und Neoliberalismus einerseits und dem „wissenschaftlichen Sozialismus“ andererseits, der ebenfalls von einer scheinbar wertfreien Forschung ausgeht, praktisch jedoch zu gegenteiligen Schlußfolgerungen kommt. Aber während Marxisten-Leninisten mit Verachtung vom ethischen („utopischen“) Sozialismus reden, für den die Veränderung der wirtschaftlichen Verhältnisse eine sittliche Aufgabe ist, hindert sie dies nicht, „ihre ökonomischen Analysen mit Ausdrücken moralischer Entrüstung“ zu verbinden⁹⁴. Wer ihre scheinbar so „wertfreien“ Analysen nicht als verbindliches Gesetz annimmt, wird des Verrates beschuldigt.

Die katholische Soziallehre muß vor allem auf dem Hintergrund dieser vom extremen Liberalismus eingeführten Häresie⁹⁵ gesehen werden, ohne die es wohl nie zum „wissenschaftlichen Sozialismus“ in seiner geschichtlichen Form gekommen wäre. Mit großer Beharrlichkeit nimmt die Kirche Stellung gegen Ideologien, die den Menschen verführen wollen, „das Beste, den Grund des Lebens zu opfern, um zu leben“⁹⁶, und betont demgegenüber eine gültige Wertordnung, die Forderungen der Gerechtigkeit, die man nicht einfach mit Berufung auf eine Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft außer Kraft setzen darf.

Eine Wertfreiheit für die Sozialwissenschaften und die Wirtschaftswissenschaft im besonderen zu behaupten und dann doch diese Wissenschaften zum Maßstab des Handelns zu erklären verfehlt nichts Geringeres als ihre menschliche Dimension. „Die Aufgabe der Generation, die jetzt rebelliert, ist es, die Autorität der Ethik wieder geltend zu machen; Sache der Sozialwissenschaften ist es, ihnen dabei zu helfen, damit sie erkennen, wie notwendig, aber auch wie schwierig es ist, diese Aufgabe zu lösen.“⁹⁷ Die kirchliche Soziallehre ist sich bewußt, daß sie auf den Beitrag der Sozialwissenschaften nicht verzichten kann. Darum ist sie auch sehr vorsichtig, wenn es gilt, konkrete sittliche Normen aufzustellen. Die konkrete Ethik braucht den Sachverstand. Aber angesichts der Fülle von aufgehäuften Einzelwissen ist es doch offenbar die dringlichste Aufgabe des modernen Menschen, auch insofern er ein wirtschaftender Mensch ist, seine Einsicht in die grundlegenden Werte zu vertiefen wie die Würde jedes Menschen, echte Freiheit, Treue und Solidarität, so daß er

⁹³ L. v. Mises, *The Free and Responsible Commonwealth. An Exposition of the Ideas of Classical Liberalism* (Princeton 1962) 88 f.; vgl. G. Myrdal, *Das Wertproblem in der Sozialwissenschaft* (Bonn-Bad Godesberg 1975); *ders.*, *Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung* (Bonn-Bad Godesberg 1976).

⁹⁴ J. Ph. Wogaman, a. a. O. 24.

⁹⁵ Vgl. Mater et magistra 11.

⁹⁶ Vgl. *Populorum progressio* 40.

⁹⁷ J. Robinson, a. a. O. 124.

schließlich auch fähig wird, mit hinreichender Zuversicht seine sittliche Aufgabe im Wirtschaftsleben in das Ganze seiner menschlichen Berufung einzuordnen⁹⁸.

Die unabdingbaren und grundlegenden Kriterien für eine ethische Bewertung von wirtschaftlichen Modellen und Verhaltensmustern sind 1) die Würde, das Wohl und die Entwicklung aller Menschen und Völker; 2) gesunde menschliche Beziehungen im Blick auf die allumgreifende Solidarität der Menschheitsfamilie; 3) Raum und Ansporn für schöpferische Teilnahme; 4) der gemeinsame Einsatz, um Autoritätsverhältnisse zu schaffen, die den genannten Werten entsprechen und sie fördern. – Ehrlichkeit im wahren Sinn ist nicht möglich ohne das Kennen und die überzeugte Anerkennung dieser grundlegenden Werte.

2. Gottes rettende Gerechtigkeit und des Menschen solidarische Antwort⁹⁹

a) Gottes Gerechtigkeit und unsere Glaubensantwort

Alle christlichen Glaubensartikel sind ein unüberhörbarer Ruf zu menschlicher Solidarität, insbesondere zu gemeinsamem Einsatz für soziale Gerechtigkeit zugunsten der Schwachen und Unterdrückten. Dabei kann der biblische Begriff der Gerechtigkeit (*dikaioyne*) Gottes als Brennpunkt dienen¹⁰⁰. Besonders bei Paulus und Matthäus liegt der Ton auf Gottes *rettender* Gerechtigkeit. In Gerechtigkeit und Treue zu seinem Vaternamen ergreift Gott die Initiative und sucht die Verlorenen und rechtfertigt den Sünder durch unverdiente Gnade.

Die Paulinische Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben und durch Gnade darf nicht individualistisch mißdeutet werden, noch erlaubt sie in irgendeiner Weise, „sich zu rühmen“ und sich über andere zu erheben, wie es jene Richtung des Calvinismus tat, die ihre wirtschaftliche Überlegenheit als Zeichen der Prädestination ansah. Gottes rettende Gerechtigkeit ist ein sammelnder Ruf. Der mich aus Gnade rettet, ist der Retter der Welt und will das Heil und Heilsein aller. Der mich zum Heil ruft und führt, ruft mich dadurch zur Heilsgemeinschaft. Dankbare Annahme der rettenden, unverdienten Gerechtigkeit Gottes, der Lobpreis seines unverdienten Erbarmens werden zu dem ins Herz geschriebenen Gesetz, sich Gottes rettendem Handeln im Verhältnis zum Mitmenschen anzuschließen.

⁹⁸ Vgl. GS 63; A. Tautscher, a. a. O. 81.

⁹⁹ Vgl. E. Jacques, *Work, Creativity and Social Justice* (New York 1970); J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge/Mass. 1971); O. von Nell-Breuning, *Gerechtigkeit und Freiheit* (Wien 1980).

¹⁰⁰ Vgl. D. Goulet, *A New Moral Order. Development Ethics and Liberation Theology* (New York 1974); B. Häring, *Gottesgerechtigkeit und Lebensgerechtigkeit*, in: J. Feiner (Hrsg.), *Mysterium Salutis* (Zürich – Einsiedeln 1976) V, 259-284.

Christen können sich demnach nicht ohne Widerspruch gegen ihren Glauben und das Heil auf bloße Tauschgerechtigkeit beschränken, die sagt: „Ich gebe nur in dem Maße, wie du mir gibst.“ Unsere dankbare Annahme der Rechtfertigung aus dem Glauben bewährt sich vielmehr vor allem in der selbstlosen Sorge für das Wohl aller, insbesondere der Entrechteten und Schwachen, der sozial Ausgestoßenen, der „hoffnungslosen Fälle“. Im Blick auf die uns unverdient rettende Gottesgerechtigkeit können sie unsere Solidarität einfordern. Wer immer dies nicht von innen heraus spürt, lebt noch in einer entfremdeten und entfremdenden Religion. Echter Glaube öffnet die Horizonte der sozialen Gerechtigkeit und ist eine Quelle zu ihrer Verwirklichung. Hierin sind der Glaube der Einzelnen und die Glaubwürdigkeit der christlichen Gemeinschaft auf die Probe gestellt. Treue zu Gottes rettender, barmherziger Gerechtigkeit spricht sich in zwischenmenschlicher Treue, ganz besonders in der Treue zu den Bedürftigen aus.

„Der biblische Begriff der Gerechtigkeit kann in dem Grundsatz zusammengefaßt werden: ‚Jedem entsprechend seiner Bedürftigkeit‘, nicht aufgrund von etwas menschlich Ansprechendem im Bedürftigen, sondern weil seine Bedürftigkeit allein das Maß der Gerechtigkeit Gottes zu ihm ist.“¹⁰¹ C. F. von Weizsäcker drückt seine Überzeugung dahingehend aus, „daß universalistische Ethik, als soziale Gerechtigkeit verstanden, und die meditative Erfahrung heute zum Sehnsuchtsziel immer größerer Kreise junger Intellektueller in der ganzen Welt werden“¹⁰². Und der einflußreiche Forscher und Erzieher Lawrence Kohlberg kommt in seinen kulturvergleichenden Studien zum Ergebnis, daß überall die Tugend umfassender Gerechtigkeit im Sinnen des Kindes angelegt ist. Er sieht eine der vornehmsten und dringendsten Aufgaben der Erziehung darin, „die Wahrnehmung des Kindes von der Gerechtigkeit aus den Schatten der Höhle Schritt für Schritt ans volle Licht der Gerechtigkeit in ihrer idealen Gestalt heraufzuführen“¹⁰³.

b) Die Dimensionen der sozialen Gerechtigkeit

Der Ausdruck „soziale Gerechtigkeit“ hat sich in der katholischen Soziallehre seit der Enzyklika „Quadragesimo anno“ Pius' XI. (1931) eingebürgert und nimmt einen erstrangigen Platz ein. Es ist jene Art der Gerechtigkeit, die sich der Menschheit als der Familie Gottes geziemt. Sie besagt nicht nur wie die Tauschgerechtigkeit: „Jedem nach seiner Leistung“, sondern vielmehr: „Jedem nach seiner Bedürftigkeit“. Sie transzendiert die Dimension des Eigeninteresses radikal und hat ihre Mitte im Gemeinwohl. Oswald von Nell-Breuning schreibt: „Für die katholische Soziallehre ist das Gemeinwohl schlechter-

¹⁰¹ P. Ramsey, *Basic Christian Ethics* (New York 1950) 14.

¹⁰² C. F. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen* (München 1979) 235.

¹⁰³ L. Kohlberg, *Education for Justice*, in: J. Gustafson u. a., *Moral Education* (Cambridge Mass, 1970) 81.

dings die oberste und umfassende Norm allen gesellschaftlichen Lebens . . . Darum fordert die soziale Gerechtigkeit genau das, nicht mehr und nicht weniger, was erforderlich ist, um das Gemeinwohl zu erhalten, soweit es schon besteht, und es herbeizuführen oder doch ihm näherzukommen, soweit es noch an ihm fehlt.“¹⁰⁴ Johannes XXIII. sagt kurz: „Das Gemeinwohl umfaßt den Inbegriff jener gesellschaftlichen Voraussetzungen, die den Menschen die volle Entfaltung ihrer Werte ermöglichen oder erleichtern.“¹⁰⁵

Der Idealtypus ist die Familie, in der das gemeinschaftliche Interesse und das Füreinander über dem Einzelinteresse steht und wo es darum selbstleuchtend ist, daß die schwächeren Glieder einen gerechten Anspruch an die Stärkeren und an die Solidarität aller haben. Die Erziehung zu den sozialen Tugenden in der Familie ist grundlegend für die Pflege des Gemeinwohls. Umgekehrt gilt auch, daß eine Gesellschaft, in der die soziale Gerechtigkeit regiert, den Familien eine klare Zielvorstellung bietet und ihnen auf vielfältige Weise hilft.¹⁰⁶

Selbstverständlich kann in einem modernen Wirtschaftsunternehmen nicht die gleiche Art der zwischenmenschlichen Beziehungen gepflegt werden wie in der Familie. Doch sollte auch dort über die Arbeitsbeziehungen und wirtschaftlichen Zielsetzungen hinaus ein Gespür für die allen gemeinsamen Lebensziele, der Geist der Mitverantwortung und Rücksicht auf die Schwächeren vorherrschen. Eben dies meint die soziale Gerechtigkeit. Doch sie kann sich nicht konsolidieren ohne das ständige gemeinsame Bemühen um Lebensbedingungen und Strukturen, die die Solidarität begünstigen.

Soziale Gerechtigkeit strebt Chancengleichheit der Lebens-, Ausbildungs- und Arbeitsbedingungen an. Dies muß wenigstens das Idealziel sein, Abweichungen müssen sich ausweisen. „Es besteht jedoch keine Ungerechtigkeit darin, daß einige mehr verdienen als die anderen, vorausgesetzt, daß dadurch die Situation der weniger Begünstigten verbessert wird.“¹⁰⁷

Die Tugend der sozialen Gerechtigkeit reicht weiter als die Möglichkeiten der sozialen Marktwirtschaft und der Sozialgesetzgebung, deren Sichtweite und Durchführbarkeit sie zugute kommt. Vieles, was der Wohlfahrtsstaat nicht leisten kann, liegt im Bereich dieser Tugend: z. B. die persönliche Sorge um die straffällig Gewordenen, Bemühungen, ihnen das Bewußtsein ihrer Menschenwürde wieder oder neu zu vermitteln, Hilfsbereitschaft und Herzlichkeit gegenüber den sozial Schwachen. Gesetze und Institutionen können zwar all dies begünstigen, doch die Unvollkommenheit der Gesellschaft und

¹⁰⁴ O. von Nell-Breuning, *Soziale Sicherheit?* (Freiburg i. Br. 1979) 232-235; vgl. U. Scheuner, *Die Menschenrechte in der ökumenischen Diskussion*, in: *Ökumenische Rundschau* 24 (1975) 152-163; H. E. Tödt, *Theologische Reflexion zu den Grundlagen der Menschenrechte*, in: *Theologische Rundschau* 27 (1977) 61-79; ders., *Menschenrechte in theologischer Perspektive*, in: *Theologie der Gegenwart* 20 (1977) 227-233; W. Kerber, *Die soziale Gerechtigkeit als Grundbegriff der katholischen Soziallehre*, in: *Civitas* 16 (1979) 80-93.

¹⁰⁵ Mater et magistra 65.

¹⁰⁶ Vgl. K. B. Clark, *Pathos and Power* (New York 1974) 57-65.

¹⁰⁷ J. Rawls, a.a.O. 15.

die Benachteiligung vieler können nicht gebessert werden, wenn die soziale Gerechtigkeit nicht als Tugend im Herzen der Bürger verwurzelt ist. Hierin darf von gläubigen Menschen ein Beitrag erwartet werden. Sind sie vorbildlich, so wird sich auch der Horizont der Gesellschaft weltweit öffnen.

Soziale Gerechtigkeit hat nicht nur mit den Beziehungen zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern zu tun, ja nicht nur mit dem Gesamt der Voraussetzungen der Arbeitsbedingungen, der Produktionsverhältnisse und der Verteilung der Erzeugnisse; darüber hinaus fördert sie die Personkultur durch Pflege gesunder mitmenschlicher Beziehungen. Doch sie erstreckt sich auch auf die internationalen Beziehungen, vor allem zwischen den reichen, hochentwickelten Ländern und den armen Entwicklungsländern.

Mahatma Gandhi hat in unserem Jahrhundert die gleiche prophetische Sprache gesprochen wie einst die Kirchenväter: „Ich gebe zu überlegen, daß wir in mancher Weise Diebe sind. Nehme ich etwas, was ich einstweilen nicht brauche, und behalte ich es, so stehle ich es vielleicht jemand anderem, der dessen dringend bedürfte. Würde jeder für sich nur nehmen, was für ihn genügt, und nicht mehr, dann wäre kein materielles Elend in der Welt, niemand würde Hungers sterben. Doch solange wir an dieser Ungleichheit festhalten, betreiben wir Diebstahl.“¹⁰⁸ Solche Warnungen sollten auch zum Nachdenken über die Beziehungen zwischen den sozialen Klassen und den Nationen anregen. Andererseits muß aber gesagt werden, daß jene, die mit Berufung auf soziale Gerechtigkeit die Hilfe der anderen in Anspruch nehmen, während sie den ihnen möglichen Beitrag für das Allgemeinwohl verweigern, in gleicher Weise auch gegen die soziale Gerechtigkeit verstoßen.

Die soziale Gerechtigkeit erhebt viele unmittelbare und unabdingbare Forderungen, aber in ihrer Idealform ist sie ein „Zielgebot“, das uns dazu verpflichtet, stets auf dem Weg zu einem besseren Verständnis und einer besseren Erfüllung zu bleiben, ohne daß wir uns je einbilden, es sei schon alles getan.

c) Die austeilende Gerechtigkeit im Lichte der sozialen Gerechtigkeit

Der moderne Wohlfahrtsstaat sucht der austeilenden Gerechtigkeit nachzukommen durch ausgeglichene Besteuerung aller gemäß ihren Möglichkeiten, wobei auf die einkommensschwächeren Bevölkerungsteile besonders Rücksicht zu nehmen ist. Über die Sozialhilfe fließt ein Teil der staatlichen Steuereinnahmen dem Kreis jener zu, die nicht in der Lage sind, auf andere Weise einen zum Überleben hinreichenden Anteil am Sozialprodukt zu erlangen. Dazu gehören jene Kranken, Behinderten, Geschädigten, für die trotz guten Willens eine Eingliederung in den Arbeitsprozeß nicht zu erreichen ist.

In der ganzen Menschheit setzt sich das Bewußtsein durch, daß jedermann Rechte hat, die Gesetzgebung und Verwaltung nicht verletzen dürfen. Die Er-

¹⁰⁸ M. K. Gandhi, *All Are Brothers. Life and Thought of Mahatma Gandhi as Told in His Own Writings* (Genf 1958) 130.

klärung der Vereinten Nationen (1948) besagt in Artikel 25: „Jedermann hat für sich selbst und für seine Familie Anspruch auf einen für Gesundheit und Wohlergehen hinreichenden Lebensstandard, einschließlich Ernährung, Kleidung, Wohnung, ärztliche Versorgung und die notwendigen sozialen Dienste, das Recht auf Sicherheit im Falle von Arbeitslosigkeit, Krankheit, Behinderung, Witwenstand oder mangelnden Unterhalts in Umständen, die seiner Kontrolle entgehen.“ Diese Sicht weitet sich auf internationale Dimensionen hin aus durch die Erklärung der Generalversammlung der Vereinten Nationen vom April 1974 über „eine neue Weltwirtschaftsordnung“ und die „Charta wirtschaftlicher Rechte und Pflichten“ vom September 1975. Obwohl die Vereinten Nationen keine alle Nationen bindende gesetzgeberische Gewalt haben, so bedeuten diese Erklärungen doch sehr viel zur Bildung eines weltweiten kollektiven Bewußtseins.

Kardinal Roy, Präsident der Päpstlichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden, sieht Bewegung „auf einen neuen Konsens zu, wobei frühere Begriffe über Wirtschaftswachstum eine Ergänzung finden durch neue Ideen der sozialen Gerechtigkeit . . . Der wirtschaftende Mensch öffnet sich allmählich einer vollen Sicht des Menschen als verantwortlich Handelnder, schöpferisch in seiner Tätigkeit, frei in seinen grundlegenden Entscheidungen, durch soziale Bande der Achtung und Freundschaft mit seinen Mitmenschen vereint und Partner im gemeinsamen Werk, eine gerechte und friedliche Welt zu bauen.“¹⁰⁹

Zwischen dieser Sicht und jener, die David Ricardo im Vorwort zu seinem berühmten Werk „*The Principles of Political Economy and Taxation*“ (London 1814) geäußert hat, besteht ein Abgrund. Ricardo spricht im Blick auf die Verteilung der Erträgnisse der Erde, des Kapitals und der Arbeit nur von „drei Klassen der Gesellschaft“, den Landbesitzern, den Kapitalbesitzern und den Besitzern von Arbeitskraft. Das Hauptziel seines Werkes ist: die dem Wirtschaftsleben innewohnenden Gesetzmäßigkeiten bezüglich der Verteilung zu studieren.

Die austeilende Gerechtigkeit im Dienste der sozialen Gerechtigkeit hat es nicht nur mit materiellen Hilfeleistungen zu tun, sondern sie respektiert vor allem das Grundrecht der Menschenwürde, das Streben nach aktiver Mitverantwortung, das Recht auf Bildung, den Willen zum Frieden¹¹⁰.

Um ein ungerechtes Erbe aufzuarbeiten, das aus der Diskriminierung unterprivilegierter sozialer Schichten, ethnischer Minderheiten, der Frauen im kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Leben stammt, haben verschiedene Staaten ein Quotensystem eingeführt, das für die Genannten allmählich den Weg zu einer Chancengleichheit ebnen soll. Es geht dabei nicht um bloße Arithmetik, sondern um die Wiederherstellung gestörter Proportionen.

¹⁰⁹ Message to U Thant, Secretary of the UNO (Nov. 19, 1970), Text in: J. Gremillion, a.a.O. 117.

¹¹⁰ Octogesima adveniens 21 22.

Das Zweite Vatikanische Konzil sieht die Überwindung von Diskriminierungen und der damit verbundenen wirtschaftlichen Ungleichheiten als Forderung der Sozialgerechtigkeit und Billigkeit an¹¹¹. Immer deutlicher tritt dabei die Frage der sozialen Gleichberechtigung der Frau in den Blick. „Es ist eine beklagenswerte Tatsache, daß jene Grundrechte der Person noch immer nicht überall unverletzlich gelten; wenn man etwa der Frau das Recht der freien Wahl des Gatten und des Lebensstandes oder die gleiche Stufe der Bildungsmöglichkeit und Kultur, wie sie dem Mann zuerkannt wird, verweigert.“¹¹²

3. Die Wirtschaft im Dienste menschlicher Bedürfnisse

Die soziale Gerechtigkeit verlangt, daß die Wirtschaftsverhältnisse so organisiert werden, daß sie den Bedürfnissen der Menschen dienen. „Die fundamentale Zweckbestimmung des Produktionsprozesses besteht aber weder in der vermehrten Produktion als solcher noch in Erzielung von Gewinn oder Ausübung von Macht, sondern im Dienst des Menschen, und zwar am ganzen Menschen im Hinblick auf seine materiellen Bedürfnisse, aber ebenso auch auf das, was er für sein geistiges, sittliches, spirituelles und religiöses Leben benötigt . . . Alle wirtschaftliche Tätigkeit ist . . . so auszuüben, daß das verwirklicht wird, was Gott mit dem Menschen vorhat.“¹¹³

Es gibt eine Hierarchie der Werte und der Dringlichkeit der Bedürfnisse. Wir unterscheiden: 1) Grundbedürfnisse für ein würdiges und einigermaßen gesichertes Leben; 2) Bedürfnisse im Blick auf das, wessen sich andere erfreuen; 3) das Verlangen nach Dingen, deren jemand zu bedürfen glaubt, um seinen Vorrang bzw. seine Zugehörigkeit zu einem „höheren Stand“ geltend zu machen. Während die zweite Kategorie verständlich ist als Verlangen nach Fairness und Gleichheit, ist die dritte Kategorie eine der Ursachen für Störungen im Gesellschafts- und Wirtschaftsleben und ein Hindernis persönlicher Reife und Freiheit. Die erste Kategorie von Bedürfnissen sollte sowohl in der Produktion wie auch in der Verteilung den absoluten Vorrang haben.

Erziehung und berufliche Ausbildung sind in einer der jeweiligen Kultur und Wirtschaftsweise entsprechenden Art ein menschliches Grundbedürfnis. Durch die Allgegenwart der Massenmedien lassen sich außerfamiliäre und außerschulische Einflüsse heute noch weniger ausschließen als früher. Um so mehr bedürfen sie der pädagogischen Aufarbeitung. Besondere Aufmerksamkeit verdient dabei die Werbung. Denn viele Menschen lassen sich verführen, immer mehr zu verlangen, mehr zu besitzen, ohne Rücksicht darauf, ob es ih-

¹¹¹ GS 66; vgl. Mater et magistra 82; Populorum progressio 9. Über Rassendiskriminierung vgl. G. Myrdal, The American Dilemma. The Negro Problem in Modern Democracy (New York 1944).

¹¹² GS 29; vgl. 9.

¹¹³ GS 64; vgl. Populorum progressio 26.

nen hilft, mehr zu sein. Daraus erklärt sich weithin die ideologische Macht des Materialismus.

In der heutigen Welt, ganz besonders in den Entwicklungsländern mit ihrer hohen Geburtenrate, so daß jährlich starke Jahrgänge in die Arbeitswelt eingliedert werden müssen, ist die Beschaffung von Arbeitsplätzen eines der dringendsten Bedürfnisse. Was die Versorgung mit Gütern betrifft, ist eine der größten Sorgen ein sinnvolles Gleichgewicht zwischen Verbrauchsgütern und Investition, mit dem Ziel, „Arbeits- und Verdienstgelegenheiten zu schaffen nicht allein für die gegenwärtige, sondern auch für die künftige Bevölkerung“¹¹⁴.

Rentabilität kann im Wirtschaftsleben nicht außer acht gelassen werden; aber der Gewinn einzelner Branchen darf nicht zu Lasten des Allgemeinwohls gehen. Es ist Aufgabe der Wirtschaftspolitik, dafür zu sorgen, daß die Grundbedürfnisse der Menschen befriedigt werden können.

4. Verantwortungsbereitschaft und Subsidiarität

Soziale Gerechtigkeit zielt auf die verantwortungsbereite Teilnahme möglichst aller im Wirtschaftsbereich wie in allen anderen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens. Aus diesem Grund betont die katholische Soziallehre das Prinzip der Subsidiarität. Es besagt vor allem folgendes: Was der Einzelne leisten kann, soll seiner Initiative vorbehalten bleiben. Was das kleinere und engere Sozialgebilde zu leisten vermag, sollen die übergeordneten Sozialgebilde nicht an sich ziehen. Ist der Einzelne oder die kleinere Einheit nicht funktionsfähig, dann kann oder muß das nächst höhere Gebilde einspringen; aber das erste Ziel dieser Hilfeleistung (subsidium) bleibt stets die Wiederherstellung oder Förderung der je eigenen Initiative und Funktion. Der größtmöglichen verantwortlichen Beteiligung möglichst vieler dient die Stärkung der vielen Zwischenglieder der Gesellschaft, so daß der Zentralismus dem föderativen Prinzip auf allen Ebenen Raum geben soll¹¹⁵. „Das Vermächtnis der katholischen Lehre von der Subsidiarität ist ein Appell für Freiheit, freie Initiative, freiwillige Zusammenschlüsse, die Bedeutung der Gemeinden und den Pluralismus von Sitte und Gebräuchen.“¹¹⁶

Durch analoge Anwendung auf die internationale Ebene kann gesagt werden, das Subsidiaritätsprinzip wirke der Versuchung der Völker entgegen, über andere Völker zu herrschen. Papst Johannes XXIII. spricht sich diesbezüglich optimistisch aus: „Da alle Völker für sich Freiheit beanspruchen, wird es wohl bald keine Völker mehr geben, die über andere herrschen, noch solche,

¹¹⁴ GS 70.

¹¹⁵ GS 31 63 65; vgl. Mater et magistra 61-67; Pacem in terris 24 34 42.

¹¹⁶ B. V. Manno, Subsidiarity and Pluralism. A Social Philosophy Perspective, in: D. Tracy (Hrsg.), Toward Vatican III (New York 1978) 319-333, Zitat 331.

die unter fremder Herrschaft stehen.¹¹⁷ Hier ist auch die Forderung nach einer vernünftigen Autonomie der verschiedenen ethnischen Minderheiten innerhalb eines souveränen Staates einzuordnen¹¹⁸.

In umgekehrter Richtung, aber ganz im Sinne des traditionellen Subsidiaritätsprinzips, muß heute von den Einzelstaaten erwartet werden, daß sie bereit sind, auf gewisse Rechte und Funktionen zu verzichten, die bislang wesentlich zu ihrer Souveränität zu gehören schienen, soweit dies nötig ist, damit den dringendsten Bedürfnissen der Weltgemeinschaft, vor allem auch durch eine neue Wirtschaftsordnung, entsprochen werden kann.

Der Fortschritt der katholischen Soziallehre und die Bemühungen um die Erneuerung der Strukturen der Kirche während der letzten Jahrzehnte „zielen darauf, an die Stelle früherer Modelle des sozialen Kontrakts, der hierarchisch gegliederten Gesellschaft oder des Austauschs nach dem Prinzip *quid pro quo* Formen des Zusammenspiels in gemeinsamer Verantwortung zu schaffen“¹¹⁹.

E. Fritz Schumachers Konzept der „mittleren Technologie“, der überschaubaren Größen usw. ist eine konsequente Durchführung des Subsidiaritätsprinzips. Er betont, daß sich Loyalität nur von den „kleineren Einheiten hin zu den größeren (und höheren) entwickeln kann, und nicht umgekehrt – und Loyalität ist ein wesentlicher Bestandteil jeglicher Organisation“¹²⁰. Für die konkrete Anwendung des Subsidiaritätsprinzips will er das „Rechtfertigungsprinzip“ angewandt sehen. „Die Beweislast liegt stets bei jenen, die einer untergeordneten Ebene Aufgaben und damit Freiheit und Verantwortung wegnehmen wollen. Sie müssen beweisen, daß die untere Ebene nicht in der Lage ist, diese Aufgabe zufriedenstellend zu erfüllen, und daß die höhere Ebene dazu weit besser geeignet ist.“¹²¹

Die konsequente Anwendung des Subsidiaritätsprinzips stößt auf viele Hindernisse. Niemand fällt es leicht, Macht aus den Händen zu geben. Dies gilt vor allem von Bürokratien. Seit allzu langer Zeit herrscht in unserer Wirtschaft und Gesellschaft eine gewisse Anonymität der Entscheidungsprozesse. Allzu viele Menschen sind durch ihre Erziehung nicht vorbereitet worden, Verantwortung zu übernehmen und mitzutragen. Fortschreitende Spezialisierung macht einen Überblick über Entscheidungsvorgänge nicht leichter. Kirche, Staat und alle Kräfte der Gesellschaft müssen zusammenhelfen, um einerseits stufenweise mehr Raum für Mitverantwortung zu schaffen, aber gleichzeitig auch zu Verantwortungsbereitschaft und Verantwortungsfähigkeit zu erziehen. Dabei fällt der Kirche vor allem die Aufgabe zu, ihren Gläubigen auf jede Weise begreifbar zu machen, daß „der Mensch nicht nur zur Verantwortung in der Welt berufen, sondern auch durch Gnade ermächtigt ist“¹²².

¹¹⁷ *Pacem in terris* 42. ¹¹⁸ Ebd. 43.

¹¹⁹ *St. A. Niel*, *The Challenge of Sociobiology* 343.

¹²⁰ *E. F. Schumacher*, a. a. O. 220 f. ¹²¹ Ebd.

¹²² *H. Cox*, a. a. O. 75.

5. Schöpferische Freiheit

Alle diese Erwägungen münden wieder in unser Leitmotiv ein. Das Subsidiaritätsprinzip will der schöpferischen Freiheit und schöpferischen Loyalität dienen. Es will strukturell dafür Raum schaffen. Es will aber auch als „Tugend“ verstanden werden, kraft deren der Mensch dankbar und mutig seine Berufung zu schöpferischer Mitverantwortung und Initiativen ergreift, die fair sind, den anderen achten und ermutigen und treu dem gemeinsamen Ziel dienen.

Im Lobpreis der Kreativität ging Paul VI. sogar so weit, die Bedeutung der Utopien hervorzuheben, soweit sie auf dem Boden mutiger Verantwortlichkeit bleiben. Dann kann „anerkannt werden, daß diese Art, an der heute bestehenden Gesellschaft Kritik zu üben, die schöpferischen Kräfte des Geistes beflügelt, sowohl gegenwärtige, aber bisher übersehene Möglichkeiten zu entdecken als auch den Sinn auf bessere künftige Lösungen zu lenken. Überdies stützt sie die soziale Dynamik durch die Zuversicht, die sie den schöpferischen Kräften des Geistes und Herzens einflößt, und wenn sie sich nach allen Seiten öffnet, kann es auch zur Begegnung mit den aus christlichen Quellen entspringenden Antrieben kommen. Denn der Geist des Herrn, der den in Christus erneuerten Menschen belebt, setzt sich ohne Unterlaß hinweg über die Grenzen, hinter denen der Mensch, um jeder Beunruhigung zu entgehen, sich zu verschanzen sucht, wie auch über die äußersten Ziele, über die hinaus er keinen Einsatz wagen möchte. In ihm ist eine Kraft, die über alle Systeme und Ideologien hinausstreibt.“¹²³

Bei aller Bedeutung der Ordnung darf die Bedeutung der Bewegungsfreiheit nicht unterschätzt werden, „die einmal errichtete Ordnung zu durchbrechen und auf diese Weise etwas Neues, Unvorhergesehenes und Unvorhersehbares, etwas Schöpferisches zu tun. Daher muß jede Organisation ständig darauf achten, die Ordnung geordnet und die schöpferische Freiheit ungeordnet zu lassen. Die besondere Gefahr großer Organisationen liegt darin, schöpferische Freiheit zugunsten der Ordnung zu vernachlässigen.“¹²⁴ Besonders zur Lösung der komplexen Umweltprobleme bedarf es einer guten Mischung von Ordnung und schöpferischer Freiheit.

Im Blick auf oberflächliche Schlagwörter über Freiheit sind die zur Zeit weltweit in Gang befindlichen Diskussionen um die Grundwerte von besonderer Bedeutung, um Sinn und Ziel der Freiheit für möglichst viele Menschen zu klären¹²⁵. Gibt man der Freiheit in der Wirtschaft entweder nicht genügend Raum oder versteht man ihre Funktion falsch, so ist ihre Zukunft auch in anderen Bereichen in Gefahr.

¹²³ *Octogesima adveniens* 37.

¹²⁴ *E. F. Schumacher*, a. a. O. 219.

¹²⁵ Vgl. *Ph. Schmitz*, Grundwertediskussion in den USA. in: *Herder-Korrespondenz* 33 (1979) 496-501.

6. Solidarität und Treue

Während Subsidiarität als Organisationsprinzip und Tugend den Raum der Freiheit sowohl für die Personentfaltung wie für die Gemeinschaft schützt und fordert, bedeutet Solidarität allumfassende Bundestreue, wiederum im Dienste sowohl der Person wie der Gemeinschaft; denn wahres Personsein entfaltet sich im Füreinander und Miteinander. Solidarität und Treue gehen zwar über die Erfüllung von Vertragspflichten hinaus, geben aber den Verträgen erst Sinn und Festigkeit.

Eine eigenartige Mischung aus psychologischer Engführung und individualistischer Philosophie hat die Idee der Selbsterfüllung, Selbstverwirklichung hervorgebracht, verbunden mit Selbstbefreiung von der Vergangenheit. Auch will leugnen nicht die Notwendigkeit, sich von Zwängen zu befreien durch Aufarbeiten unglücklicher Dimensionen der Vergangenheit. Doch die erste Blickrichtung ist die der Dankbarkeit gegenüber der vergangenen Generation, gegenüber allem Guten aus der Vergangenheit, Mitverantwortung mit den jetzt Lebenden und vorausschauende Verantwortung für die Zukunft. Diese geschichtliche Dimension der Solidarität und Treue gibt ihnen auch die nötige Weite im Hier und Heute. Loyalität, der Sinn für Kontinuität, Verantwortungsbewußtsein und Treue gehören zusammen. Auch in einer Zeit schnellen Wandels und Umbruchs und gerade in einer solchen Zeit sollten wir begreifen, daß „Selbstfindung durch Verwurzelung Voraussetzung für Kreativität und sinnvolle Weitergabe des Lebens ist“¹²⁶.

Treue und Solidarität müssen sowohl in ihrer geschichtlichen als auch in ihrer transzendentalen Dimension gesehen werden. Gottes Handeln in der Geschichte ist Offenbarung seiner Bundestreue zu allen Geschlechtern, zu allen Menschen aller Zonen. Es bedeutet für uns Menschen Gnade und Auftrag der Bundestreue auf allen Ebenen, auch der gesellschaftlichen und wirtschaftlichen. Diese Solidarität liegt nicht in unserem Belieben, so daß wir sie in Verträgen versprechen und wieder zurücknehmen könnten, sondern es geht dabei um unser innerstes Sein und unsere unkündbare Zusammengehörigkeit. Es gibt für den Menschen auch keine Selbsttreue außerhalb der Treue zu Gott und zu der von ihm gestifteten Bundestreue, die wir auch einfachhin als Solidarität bezeichnen können.

Die Idee der Gleichwertigkeit aller Menschen gehört zu dieser Weite und Tiefe der Bundestreue. Aber wie die Idee der Freiheit, so kann auch der Ruf zur Gleichheit mißverstanden werden, wenn sie außerhalb des Horizontes der Solidarität angesiedelt sind. Dies ist ein entscheidender Gesichtspunkt für die Erziehung. „Ohne Neubelebung der Solidarität kann einseitig betonte Gleichheit zu einem überspannten Individualismus führen, wo jeder nur seine eigenen Rechte geltend macht auf Kosten des Gemeinwohls.“¹²⁷

¹²⁶ J. N. Cotter, *Of Human Fertility*, in: *D. Tracy*, a. a. O. 267. ¹²⁷ *Octogesima adveniens* 23.

Christliche Solidarität bewährt sich in der Bundestreue gegenüber den Benachteiligten, Verachteten und Unterdrückten. Sie gehören zu uns und wir zu ihnen nach dem Urbild Christi, der sich freiwillig mit uns identifiziert hat. „Daran haben wir die Liebe erkannt, daß er sein Leben für uns hingegeben hat. So müssen auch wir für die Brüder das Leben hingeben. Wenn jemand Vermögen hat und sein Herz vor dem Bruder verschließt, den er in Not sieht, wie kann die Gottesliebe in ihm bleiben?“ (1 Joh 3, 16-17).

Diese allumfassende Weite der Solidarität als Ausdruck der in Schöpfung und Erlösung begründeten Bundestreue gehört zum Kern der katholischen Soziallehre. „Der Mensch muß dem Menschen begegnen. Die Völker müssen sich als Brüder und Schwestern begegnen, als Kinder Gottes. In diesem gegenseitigen Verstehen und in dieser Freundschaft, in dieser heiligen Gemeinschaft müssen wir mit dem gemeinsamen Werk der gemeinsamen Zukunft der Menschheit beginnen.“¹²⁸ Daß Paul VI. sich nicht scheut, hier von „heiliger Gemeinschaft“ zu reden, sollte nicht übersehen werden. Hier begegnen sich das „Heilige“ und das „Gute“ in einer jede enge und lebensfremde Sakralisierung sprengenden Weite. Die menschliche Solidarität ist in der Dimension des „Heiligen“ begründet, und ohne sie gibt es auch keine menschliche Heiligkeit. Eben darum kann kein Zweifel bestehen, daß sie auch auf der internationalen Ebene gilt zwischen den reichen und armen Nationen. „Sie wurzelt in der natürlichen und übernatürlichen Brüderlichkeit der Menschen, und zwar in dreifacher Hinsicht: zuerst in der Pflicht zur Solidarität, der Hilfe, die die reichen Völker den Entwicklungsländern leisten müssen, sodann in der Pflicht zur sozialen Gerechtigkeit, das, was an den Wirtschaftsbeziehungen zwischen den mächtigen und schwachen Völkern ungesund ist, abzustellen; endlich in der Pflicht zu allumfassender Liebe, zur Schaffung einer menschlicheren Welt für alle.“¹²⁹

Es gilt, sich moralisch und religiös zu rüsten für einen „langanhaltenden und erschütternden Wandel als unausweichbaren Anteil der menschlichen Gesellschaft für die kommende Ära.“¹³⁰ Dabei werden uns zweifellos nicht geringe Opfer und eine gründliche Umstellung abverlangt werden. So notwendige Verhaltensformen wie Genügsamkeit und Verzicht werden jedoch umsonst gepredigt, wenn nicht die für die Zukunft entscheidenden Eliten und Volksgruppen alles, was damit zusammenhängt, im Licht und in der Grundhaltung der Solidarität, der biblischen Grundhaltung der Bundestreue zu verwirklichen suchen und begreifen, daß es nicht nur ums Überleben, sondern vor allem um die Treue zum Grundgesetz unseres Daseins geht.

¹²⁸ *Populorum progressio* 43.

¹²⁹ *Ebd.* 44.

¹³⁰ R. L. Heilbroner, *An Inquiry into the Human Prospect* (New York 1975) 158.

7. Wirtschaftskriminalität und unmoralisches Gebaren

a) Was besagt unmoralisches Gebaren im Wirtschaftsleben?

Wollten wir einigermaßen vollständig von den im Wirtschaftsleben möglichen Sünden handeln, so müßte alles bisher Gesagte in negativer Form wiederholt werden. Die umgreifende Sünde auf diesem Gebiet ist die Leugnung der sittlichen Perspektive. Nicht viel weniger tragisch ist die Leugnung der sozialen Verantwortung der Wirtschaftspartner. In einem demokratischen, geordneten Staatswesen kann man allerdings nicht leicht an den Strafgesetzen vorbeigehen. Aber vielleicht hat sich die „Grenzmoral“ nirgends so festgesetzt wie im Wirtschaftsleben. Das heißt praktisch: man geht genau bis an die Grenze des Strafbaren und hält sich so lange für moralisch gerechtfertigt, als man nicht mit dem Strafgesetz in Konflikt gekommen ist.

Viele sind bereit, die sittlich bindende Kraft der Regeln der Tauschgerechtigkeit anzuerkennen, wenn auch oft sehr „weitherzig“ ausgelegt. Doch Ideologien kommen ihnen zu Hilfe, so daß sie mit erstaunlich „gutem Gewissen“ jede soziale Verantwortlichkeit, die über die vom Strafgesetz gezogene Grenze hinausginge, leugnen. Diese bequeme Regel ist ja in vielbenützten Textbüchern für Wirtschaftswissenschaft nachzulesen. „Der Geschäftsmann soll das Werkzeug sein, das der Marktnachfrage entspricht, indem er herstellt, was die Gesellschaft verlangt.“¹³¹ Dieser Grundsatz scheint dem Geschäftsmann aber nicht zu verbieten, künstlich Bedürfnisse zu wecken, um sie nach Marktnachfrage zu befriedigen. Man kann aus dieser Sicht sogar eine einzufordernde Pflicht des Wirtschaftsmanagers ziehen, nicht an soziale Verantwortung zu denken; denn dies sei zum ersten die Pflicht der Politiker, zum anderen würde es dem Unternehmen ungerechten Schaden zufügen und die Wettbewerbsregeln verfälschen. Doch in der Frage, ob Industrie und Handel durch unlautere Mittel eine Gesetzgebung blockieren dürfen, die ein Mindestmaß an sozialer Verantwortung einfordert, findet die negative Antwort weitgehend Zustimmung, wenigstens in der Theorie.¹³²

Man darf wohl sagen, daß im Geschäftsgebaren das Gewissen vieler nicht alles auf die Goldwaage legt. Das liegt zum Gutteil daran, daß sich die Erziehung zu Ehrlichkeit in Familie und Schule nicht oder wenigstens nicht in genügender Konkretheit auch auf die Geschäftsmoral bezieht.¹³³ Ein tieferliegender Grund dafür könnte die weitverbreitete „Erfolgsmoral“ sein. Man erwartet gesellschaftliche Anerkennung auf der Basis des Erfolgs. Man beruhigt sich allzuleicht über zweifelhafte Handlungsweise, falls man eben erfolgreich war.

¹³¹ W. J. Baumol, Business Responsibility and Economic Behavior, in: E. S. Phelps (Hrsg.), a. a. O. 45-56, Zitat 47.

¹³² Ebd. 52.

¹³³ Vgl. E. H. Sutherland, White Collar Crimes (New York 1949) 247.

b) Ein Katalog von Wirtschaftsvergehen und -sünden

Nicht jedes unethische Verhalten kann unter staatliche Strafsanktion gestellt werden. Sonst wäre ein Polizeistaat mit unerträglichen Kontrollen zu befürchten, oder aber der ausgedehnte Verbrechenskatalog bliebe von vornherein praktisch unwirksam. Der Gesetzgeber hat sich in der Strafgesetzgebung auf jene groben Formen unethischen Verhaltens zu konzentrieren, die das Gemeinwohl und die öffentliche Ordnung schwer stören und meistens aufgedeckt werden können, ohne die Bürger durch Schnüffelei ständig belästigen zu müssen. Im übrigen ist zu betonen, daß die Wirksamkeit auch eines maßvollen und gerechten Strafgesetzes weithin davon abhängt, ob die Bürger eine sittlich orientierte Erziehung zu Ehrlichkeit und Gerechtigkeit erhalten haben, die über die Furcht vor Strafsanktionen hinausgeht.

Hier versuche ich einen kurzen Katalog unethischer Verhaltensweisen im Wirtschaftsleben zu geben, der über das Strafgesetz hinausgeht, aber selbstverständlich nicht ausschließt, daß die ernstesten Formen schon im Strafgesetzbuch verboten sind oder in Zukunft als Verbrechen dort eingeschlossen werden¹³⁴. Es handelt sich um Sünden gegen die Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit in ihren verschiedenen Dimensionen, die immer zugleich Sünden gegen den Mitmenschen sind: Täuschung und Betrug in vielerlei Formen; wohlberrechnete Formen von „unbezahlten“, gebührenfreien Leistungen und Geschenken, die in unredlicher Absicht gegeben und angenommen werden bis zu offenen Formen der Bestechung; verschleierte und offene Formen von Erpressung, Einschüchterung durch eine anschwellende Serie von Racheakten; Steuerhinterziehung, Erschleichung von Zuschüssen aus öffentlichen Mitteln; Verletzung der Patentrechte oder der Rechte von Schriftstellern und Künstlern, eventuell Ausnützung ihrer Notlage; unsaubere Kredit- und Darlehenspraktiken; betrügerisch oder leichtfertig herbeigeführter Bankrott oder unredliche Bereicherung aus der Konkursmasse; Unehrlichkeit in der Werbung und bei Geschäftsabschlüssen; Ausspionieren der Geschäftsgeheimnisse konkurrierender Unternehmen mit oder ohne Bestechung von Angestellten anderer Firmen; Kartellabsprachen mit dem Ziel unlauteren Wettbewerbs; Verschwendung unersetzlicher Ressourcen, eventuell bei der Herstellung von sozial unnützen oder gar gefährlichen Dingen; mancher Waffenhandel, besonders wenn das Waffensystem zur Verteidigung nicht gut geeignet ist, seine Bedienung die Armee des Empfängerlandes überfordert, oder wenn dadurch ein Angriffskrieg provoziert werden soll; Vernachlässigung der Sicherheitsmaßnahmen und so Gefährdung der Gesundheit und des Lebens der Arbeiter oder anderer; Verfälschung von Nahrungsmitteln und Genußmitteln; Herstellung und Vertrieb

¹³⁴ Vgl. G. A. Steiner – J. F. Steiner, Issues in Business and Society (New York 1976); G. Dworak – G. Bernart – P. G. Brown (Hrsg.), Markets and Morals (Washington 1977); C. van Dan – L. M. Sallaert (Hrsg.), Trends in Business Ethics (Boston 1978).

von Rauschgiften; vielfältige Formen der Umweltschädigung zu Lasten vieler anderer.

Auf dem Gebiet der Beziehungen zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern gibt es vielfältige Verfehlungen auf beiden Seiten: ungerechte Entlohnung, entwürdigende Behandlung, ungerechtfertigte Aussperrung, Behinderung der Koalitionsfreiheit der Arbeiter und Angestellten auf der einen Seite; auf der anderen schlechte Arbeit, Werkbeschädigung, Unverträglichkeit, ungerechter Streik, erpresserische Streikdrohung, Unsachlichkeit bei Tarifverhandlungen, Nichteinhaltung der Tarifverträge von der einen oder der anderen Seite; Mißbrauch von Streik oder Aussperrung zu politischen Zwecken; Aussperrung oder Streik zu schwerem Schaden für die Öffentlichkeit; Streik öffentlicher Angestellter, wenn sich der Streik praktisch gegen das Gemeinwohl richtet.

c) Ausmaß der Wirtschaftskriminalität und ihrer Schäden

Es liegen Untersuchungen über Wirtschaftskriminalität in soziologischer Sicht vor, insbesondere auch über die Wirtschaftskriminalität leitender Angestellter¹³⁵; aber sie haben in der Öffentlichkeit und beim Gesetzgeber nicht den nötigen Widerhall gefunden. Noch mehr gilt das von unethischem Gebaren, das zwar großen Schaden anrichtet, aber im Strafgesetz nicht erfaßt ist.

Auch Inhaber leitender Posten im Wirtschaftsleben, deren Privatleben unbescholten ist, können in ihrer Stellung objektiv gewissenlos handeln. Der Schaden kann unabsehbar sein, und zwar nicht nur materieller Art. Weltweite Aufmerksamkeit haben Bestechungen auf sich gezogen, die von maßgeblichen Vertretern multinationaler Unternehmen ausgingen, und zwar so, daß sogar Regierungen dadurch zu Fall kamen. Fehlerhaftes Verhalten liegt dabei nicht nur auf seiten derer, die Bestechungsgelder zahlen, sondern vielleicht oft noch mehr auf seiten jener, die sie erwarten, erpressen und annehmen.

K.-D. Opp kommt zu dem Ergebnis, daß die Wirtschaftskriminalität in Ländern wie Deutschland und den USA ungewöhnlich hoch liegt¹³⁶. Bei einer Befragung durch die angesehenen „Harvard Business Review“ gaben zwei Drittel der 1227 Antwortenden an, daß unethisches Verhalten in ihrem Betrieb vorkomme, und die Hälfte von ihnen meinte, daß die höheren Stellen sich demgegenüber blind stellten, weil es ihnen einfach auf den Erfolg allein ankomme. „Viele Antworten klagten über Druck von seiten der Vorgesetzten mit dem Ziel, daß unzutreffende Gesichtspunkte unterstützt, falsche Dokumente unterzeichnet werden, Fehlverhalten von höheren Stellen unbeachtet bleibt und mit den Freunden der Vorgesetzten unredliche Geschäfte abgeschlossen werden.“¹³⁷

¹³⁵ Vgl. E. H. Sutherland, a. a. O.; K.-D. Opp, Soziologie der Wirtschaftskriminalität (München 1975).

¹³⁶ K.-D. Opp, a. a. O. 84.

¹³⁷ St. N. Brenner – E. A. Morlander, Is Ethics of Business Changing? in: Harvard Business Review, Jan./Febr. 1977, 60–62.

Die Schätzung der Schäden, die in der Bundesrepublik Deutschland jährlich durch Wirtschaftskriminalität entstehen, schwankt zwischen zehn und fünfzehn Milliarden DM¹³⁸. Der wirtschaftlich nicht abschätzbare Schaden anderer Art ist sehr viel ernster: Zerstörung des gegenseitigen Vertrauens, die Notwendigkeit verletzender und bisweilen entwürdigender Kontrollen, die Tendenz des „gewöhnlichen“ Kriminellen, sein Verhalten im Blick auf das der sozial hochstehenden und geehrten Persönlichkeiten zu entschuldigen. Dies trifft vor allem dann zu, wenn Wirtschaftsverbrechen, zumal von weittragenden Folgen, stillschweigend hingenommen oder doch sehr viel milder bestraft werden als relativ kleine Vergehen armer Diebe.

d) Hauptursachen der Wirtschaftskriminalität

Materielle Armut ist sicher nicht die Hauptursache der Wirtschaftskriminalität. Psychische Dispositionen mögen manches entschuldigen. In nicht seltenen Fällen lassen sich Angestellte in untergeordneten und mittleren Stellungen zur Mitwirkung verleiten aus Angst, ihren Posten zu verlieren. Bedeutsamer ist ein allgemein menschlicher Hang unethische Verhaltensweisen nachzuahmen. Wenn andere von solchen Methoden ungestraft profitieren, will man ihnen nicht nachstehen. Fast die Hälfte der Antwortenden in der schon genannten Umfrage der „Harvard Business Review“ erklären es so: „Der Konkurrenzkampf ist heute härter denn je. Deshalb finden sich viele im Geschäftsleben zu Praktiken gezwungen, die als unsauber gelten, jedoch als nötig erscheinen für das Überleben.“¹³⁹ Die Versuchung wächst, wenn diese Praktiken in der besonderen Umwelt leicht hingenommen werden und der Täter hoffen kann, nicht entdeckt oder doch nicht bestraft zu werden.

Doch läßt sich kaum beweisen, daß Geschäftsleute und leitende Angestellte der Unternehmen heute skrupelloser seien als ihre Vorgänger vor einigen Jahrzehnten. Ein Vergleich der Harvard-Business-Review-Umfrage von 1977 mit einer anderen aus dem Jahr 1961 scheint eher ein Zunehmen ethischen Bewußtseins anzuzeigen. 1977 stimmten zwei Drittel der Antwortenden dem Grundsatz zu, daß auch der Einzelne im Wirtschaftsleben sittlich gebunden sei, die soziale Dimension der Verantwortung in Rechnung zu ziehen, und sogar 83 % glaubten, daß das Unternehmen als Ganzes eine für das Ganze der Gesellschaft verantwortliche Haltung einnehmen müsse¹⁴⁰.

e) Heilmittel

Marxisten behaupten gern, daß der Kampf gegen die Wirtschaftskriminalität in einer marktwirtschaftlich orientierten Gesellschaft absolut aussichtslos sei, da sie in dem auf Profit ausgerichteten System selbst die Hauptursache dieses

¹³⁸ K.-D. Opp, a. a. O. 31 f.

¹³⁹ St. N. Brenner, a. a. O. 62.

¹⁴⁰ Ebd. 68.

Phänomens sehen. Opp findet, daß die soziologischen Untersuchungen diese These nicht erhärten. Es läßt sich auch nicht beweisen, daß Staatssozialismus automatisch Korruption und Betrug ausschaltet¹⁴¹. Besteht nicht schon eine starke sittliche Motivierung, werden sich mit dem Systemwechsel nur die Formen ändern.

Anhänger der sozialen Marktwirtschaft betonen, daß eine nachdrückliche ethische Erziehung Grundvoraussetzung für das Funktionieren dieser Wirtschaftsform ist. Es bedarf der bewußten Ausrichtung auf das Gemeinwohl und der öffentlichen Überzeugung, daß Profit kein genügender Maßstab für ein sozial sinnvolles Wirtschaftsleben ist¹⁴². Auch die Aufstellung eines Sittenkodex für das Geschäftsleben, so wertvoll das sein mag, wird nicht durchschlagend wirken, wenn nicht eine unzweideutige öffentliche Meinung durch klare Ablehnung unethischen Wirtschaftsgebarens das individuelle Gewissen stützt. Für die Bildung eines öffentlichen Bewußtseins kann die freie Annahme eines Sittenkodex durch ein Wirtschaftsunternehmen hilfreich sein, wenn man sieht, daß es ernst gemeint ist und man wirklich auf Beobachtung drängt.

Ist das öffentliche Gewissen geschärft und wissen jene, die durch die Situation in Versuchung geraten, daß viele Wirtschaftsverbrechen aufgedeckt und gebührend bestraft werden, so werden die meisten der Versuchung widerstehen. Dagegen hilft es gar nichts, wenn die Öffentlichkeit nur über das Ausmaß des Übels unterrichtet ist. Zu einer sinnvollen Unterrichtung gehört auch der Einblick in die Hauptursachen, Motive, die Konsequenzen für die Täter und für die Gesellschaft; und jedermann soll sehen, daß die Gesellschaft entschlossen ist, diesen Skandal zu bekämpfen¹⁴³.

Jene, die eine Laufbahn einschlagen wollen, die hohe sittliche Anforderungen stellt, müssen sich nicht nur durch klare Grundsätze schützen, sondern auch durch den Ausweis beruflicher Qualifikation. „Der Angestellte auf leitendem Posten, der sich seiner sozialen Verantwortung bewußt ist, muß seiner Firma überzeugend nachweisen können, daß ihr seine Tüchtigkeit kurzfristigen oder langfristigen Gewinn einbringt, um sozial verantwortliche Vorschläge durchzubringen.“¹⁴⁴

f) Wiedergutmachung

Erziehung zur Tugend der Gerechtigkeit schließt eine klare Einsicht in die Notwendigkeit der Wiedergutmachung des verursachten Schadens ein, ganz gleich, ob das Gesetz dies erzwingt oder nicht. Von seinen Missetaten aufgrund eines verschlafenen Gewissens (eines sogenannten „guten Gewissens“)

¹⁴¹ K.-D. Opp, a. a. O. 94; vgl. 121 ff.

¹⁴² K. C. Lodge, Top Priority: Renovating Our Ideology, in: Harvard Business Review, Sept./Okt. 1970, 50.

¹⁴³ Vgl. K.-D. Opp, a. a. O. 94 181 190; St. N. Brenner, a. a. O. 66 f.

¹⁴⁴ A. Z. Carr, Can an Executive Afford Conscience? in Harvard Business Review, Aug. 1970, 58; St. N. Brenner, a. a. O. 69.

profitieren zu wollen bedeutet nicht viel weniger als Verlust des Gewissens. Wer nicht wiedergutmachen will, wird sich kaum bessern.

Ein gerechtes Strafgesetz und Erzwingung der Wiedergutmachung dienen auch der Bildung des kollektiven Gewissens. Ist der Täter nicht sozial gefährlich, dann ist nichts dagegen einzuwenden, wenn das Gesetz soweit wie möglich seinen guten Namen schützt, um ihm eine soziale Chance zu belassen. Aber es ist ein Skandal, wenn wohlhabende Wirtschaftsverbrecher, die enormen Schaden angerichtet haben, milder behandelt werden als der kleine Dieb, der in Not gestohlen hat.

In Anbetracht des unberechenbaren materiellen und vor allem immateriellen Schadens, den Wirtschaftsverbrechen der Gesellschaft zufügen, sollten nicht nur abschreckende Strafen verhängt, sondern auch unerbittlich Wiedergutmachung eingefordert werden. Es ist z. B. nicht mehr als gerecht, wenn in der Bundesrepublik Deutschland ungesetzliche Kartellabsprachen mit dem Ziel überhöhter Preise nicht nur mit Strafen bis zu 100 000 DM belegt, sondern auch zu einer zusätzlichen Strafsumme verurteilt werden, die das Dreifache der durch die Absprachen erzielten Gewinne ausmacht.

VI. Jenseits des Kapitalismus¹⁴⁵

Sind unsere Hauptkriterien für die Wirtschaftsform einer Gesellschaft die Förderung personaler Verantwortung, schöpferischer Freiheit, Solidarität und gesunder Beziehungen auf allen Ebenen, dann muß gesagt werden, daß der Laissez-faire-Kapitalismus und das System des sozialistischen Staatskapitalismus versagt haben. Modelle eines Sozialismus mit menschlichem Antlitz müssen sich in der harten Wirklichkeit noch bewähren. Daß zentralistisch regierte autoritäre sozialistische Staaten solchen Versuchen keine Chancen geben wollen, sollte manchen voreiligen Optimisten nachdenklich stimmen.

In der westlichen Welt und in Japan herrscht ein Mischsystem je nach der regierenden Partei, dem Ausmaß der Verstaatlichung von Schlüsselindustrien, des Erziehungswesens, der Kommunikationsmittel usw. neben einer starken Privatwirtschaft und einer je verschiedenen Einkommensverteilung auf die sozialen Klassen und Gruppen. Fast überall in den alten Nationen der freien Welt hat der Wohlfahrtsstaat die Härten des liberalistischen Frühkapitalismus weitgehend gemildert. Der Kapitalismus, dem wir dort heute begegnen, hat ein anderes Antlitz als jener, dessen Untergang Karl Marx einst vorausgesagt hat. Doch es bestehen neoliberale Strömungen, die einer kritischen Stellungnahme bedürfen, wie wir es bei Paul VI. sehen. „Machen die Christen, die sich für die-

¹⁴⁵ Die Themen dieses Abschnittes haben nunmehr durch die Sozialenzyklika „Laborem exercens“ von Johannes Paul II. eine vorwärtsweisende Behandlung gefunden.

sen Weg entscheiden, sich nicht ein idealisiertes Bild eines in jeder Hinsicht vollkommenen Liberalismus, der so zum Herold der Freiheit aufgewertet wird? Sie wünschen sich eine neue zeitentsprechendere Form des Liberalismus, wobei sie allzuleicht vergessen, daß der philosophische Liberalismus in seiner Wurzel die Irrlehre von der Autonomie des Einzelnen ist in bezug auf sein Tun, seine Motivation und in bezug auf den Gebrauch, den er von seiner Freiheit macht. Daraus folgt, daß auch die liberalistische Ideologie vom Christen sorgsameres Urteil erfordert.“¹⁴⁶

1. Die soziale Marktwirtschaft

Der freie Markt als Regulator kann der Befriedigung der echten Bedürfnisse nur wahrhaft dienen in einem Wechselspiel mit zahlreichen staatlichen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Vorkehrungen. Der Begriff der sozialen Marktwirtschaft hat sich vor allem in der Bundesrepublik Deutschland eingebürgert, zuerst durch die Christlich-Demokratische und Christlich-Soziale Union, dann praktisch fortgeführt durch die sozialdemokratisch geführten Regierungen. „Die Idee war, den Marktmechanismus durch ein Netz von sozialen Sicherungen gleichsam abzufedern, als Beitrag zur inneren Befriedigung der Gesellschaft.“¹⁴⁷

Die Zielvorstellungen der freien sozialen Marktwirtschaft gehen weit hinaus über die Ideen von Lord Keynes, dem es im Grunde nur um Interventionen zur Überwindung von Wirtschaftskrisen ging mit dem Hauptziel des ständigen Wachstums des Sozialproduktes, der Vollbeschäftigung und der Währungsstabilität¹⁴⁸. Eine Wirtschaftsform kann sich nur dann mit Recht als sozial bezeichnen, wenn die soziale Gerechtigkeit ihr Zentralanliegen ist. Es ist sicher keine leichte Aufgabe, den freien Markt in diese Richtung zu dirigieren, ohne der Sorge für schöpferische Freiheit und Initiative untreu zu werden. Die Ziele, die die Marktwirtschaft zur sozialen Wirtschaft machen, liegen jenseits des bloßen Marktmechanismus¹⁴⁹.

Die soziale Marktwirtschaft kann nur funktionieren, wenn gegenseitiges Vertrauen, gemeinsame Ideale und soziale Ziele die Partner verbinden. Ohne einen Konsensus in entscheidenden Zielvorstellungen lassen sich keine gerechten Preise, Gehälter und Löhne erreichen, die wesentliche Elemente der sozialen Marktwirtschaft sind. Diese grundsätzliche Übereinstimmung ist noch unabdingbarer, wenn es darum geht, einen Gutteil des Sozialproduktes für sozia-

¹⁴⁶ Octogesima adveniens 35; vgl. J. V. Robinson, *Accumulation of Capital* (London 1956); ders., *Contributions to Modern Economics* (Oxford 1978); H. Rub, *Kapitalismus und Kapitalismuskritik aus christlicher Sicht*, in: *Reformatio* 27 (1978) 12-22.

¹⁴⁷ Vgl. F. U. Fack, *Soziale Marktwirtschaft* (Würzburg 1979) 47.

¹⁴⁸ L. Keynes, *General Theory of Employment, Interest and Money* (1936); vgl. J. Hickeys, *The Crisis in Keynesian Economics* (Oxford 1974).

¹⁴⁹ J. Ph. Wogaman, a. a. O. 98 f.

le und kulturelle Zwecke abzuzweigen, die nicht von den Marktinteressen bestimmt werden. Soziale Marktwirtschaft verlangt demnach ein radikales Nein zu Individual- und Kollektivegoismus.

Ein Wirtschaftssystem kann weder als frei noch als sozial bezeichnet werden, wenn die Verteilung der wirtschaftlichen Machtverhältnisse und die Beteiligung am Eigentum so ungleich sind, daß sie praktisch den Großteil der Bevölkerung von den Entscheidungsprozessen ausschließen, die Chancengleichheit illusorisch machen und einer gerechten Sozialgesetzgebung im Wege stehen. Die entscheidenden Ziele der sozialen Marktwirtschaft lassen sich auf nationaler Ebene nicht erreichen, wenn ihre Grundprinzipien und Ideale nicht auch auf die internationale Wirtschaftsordnung und auf den freien Welthandel angewandt werden. Gerade dort mußte die soziale Gerechtigkeit Priorität haben. Dies setzt freilich ein radikales Umdenken und tiefgreifende Strukturveränderungen bei allen Völkern und insbesondere bei den Eliten voraus.

Die Vorteile der Spielregel des freien Handels sind „klar, wo es sich um Partner in nicht allzu ungleicher wirtschaftlicher Lage handelt: sie fördert den weiteren Fortschritt und belohnt die Anstrengung. Deshalb sehen die Industrieländer darin in gewissem Sinn ein Gesetz der Gerechtigkeit. Aber es ist etwas anderes, wenn die Bedingungen von Land zu Land zu ungleich sind: Die Preise, die sich frei auf dem Markt bilden, können ganz verderbliche Folgen haben. Man muß es einfach zugeben: in diesem Bereich wird ein Grundprinzip des sogenannten Liberalismus als Regel des Handels überaus fragwürdig.“¹⁵⁰ So wie nun einmal die Situation aussieht, dienen die Regeln des Laissez-faire-Kapitalismus der sozialen Gerechtigkeit auf internationaler Ebene nicht, vor allem im Verhältnis zwischen den mächtigen Industrienationen, den reichen Ölländern und den armen Entwicklungsländern. „Das Modell einer sozial verpflichteten Marktwirtschaft, das freien Markt und staatliche Globalsteuerung, sozialen Schutz und gesellschaftlichen Fortschritt zur Synthese bringen soll“, könnte nach einem Memorandum der Gemeinsamen Konferenz der Kirchen für Entwicklungsfragen¹⁵¹ irgendwie analog „auch als leistungsfähige Grundlage für die Gestaltung der weltwirtschaftlichen Beziehungen angesehen werden“. Zu diesem Zweck müßte jedoch die Wettbewerbsfähigkeit der wirtschaftsschwächeren Länder „über Strukturveränderungen entscheidend verbessert werden“. Man müßte da an eine „Umverteilung der Einkommen und auch an eine Umverteilung der Macht“ denken¹⁵². Dies ist alles andere als eine leichte Aufgabe. Entscheidend wäre schon, wenn man dies als verpflichtende Zielvorstellung annehmen würde.

¹⁵⁰ *Populorum progressio* 58.

¹⁵¹ Nairobi, Mai 1976.

¹⁵² H. Kunst - H. Tenhumberg, a. a. O. 11 f.

2. Wirtschaft und Politik¹⁵³

Aus der wesenhaften Verflechtung von Wirtschaft und Politik ergibt sich die Notwendigkeit einer Wirtschaftspolitik, um die Ausrichtung auf das Gemeinwohl zu sichern. Für Länder mit freiheitlicher Demokratie ist die soziale Marktwirtschaft wohl am besten geeignet. Es bedarf jedoch einer ständigen politischen Erneuerung und Überprüfung der Programme im Dienste einer gesunden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklung.

Die katholische Soziallehre spricht sich eindeutig zugunsten einer bedeutsamen politischen Rolle auf allen Ebenen aus. „Darüber aber besteht allgemeine Übereinstimmung, daß die Entscheidungen im sozialen und wirtschaftlichen Bereich sowohl auf nationaler wie auch auf internationaler Ebene der politischen Autorität zustehen.“¹⁵⁴ Das heißt natürlich nicht, daß man alles „ausschließlich dem Machtgebot der öffentlichen Gewalt“ zusprechen möchte. Das Zweite Vatikanische Konzil warnt vor allem vor Lehren, „die um einer kollektivistischen Organisation des Produktionsprozesses willen grundlegende Rechte der Einzelpersonen und der Gruppen hintansetzen“¹⁵⁵. Aus der gleichen Besorgtheit um den Freiheitsraum warnt Paul VI.: „Man darf es nicht darauf ankommen lassen, daß der Reichtum der Reichen und die Stärke der Starken noch größer werden, während man das Elend der Völker verewigt und die Knechtschaft der Unterdrückten noch härter werden läßt. Man braucht Programme, die die Aktionen der Einzelnen und der Organisationen fördern, anregen und regeln, Programme, die Lücken schließen und Vollständigkeit gewährleisten.“¹⁵⁶

Angesichts der zunehmenden Sozialisation und der Verflechtung nationaler und internationaler Interessen bedarf es zum Schutz der sozialen Gerechtigkeit und des Friedens eines höheren Maßes an regulierendem Eingreifen als früher¹⁵⁷. Dabei stellt sich vor allem die schwierige Aufgabe, den ideologischen Trend auf bloß quantitative Ausdehnung umzuleiten in ein qualitatives Wachstum. Gerade hier macht sich die ethische Aufgabe einer vernünftigen Wirtschaftspolitik geltend. Sie kann nicht von Werturteilen absehen. Ein Finanzpolitiker betont die Bedeutung von „Werturteilen ethischen Ranges: Es gilt, die grundlegenden menschlichen Werte zu fördern.“¹⁵⁸

¹⁵³ Vgl. G. Myrdal, *Beyond the Welfare State. Planning in the Welfare States and its International Implications* (London 1960); K. Bolz, *Grundfragen moderner Wirtschaftspolitik*, 3 Bde. (München 1972); A. Campenhausen, *Kann der Staat alles besorgen? Zur Geringschätzung freier Initiative durch die öffentliche Hand* (Düsseldorf 1976); O. Sik, *Die Mängel von Markt und Plan*, in: *Evangelische Kommentare* 13 (1980) 577-580.

¹⁵⁴ *Octogesima adveniens* 46.

¹⁵⁵ GS 65.

¹⁵⁶ *Populorum progressio* 33.

¹⁵⁷ Vgl. C. F. von Weizsäcker, *Wege in der Gefahr. Eine Studie über Wirtschaft, Gesellschaft und Kriegsverhütung* (München 1976) 39 f. 47 f. 80 ff.

¹⁵⁸ A. Fazio, *Valori umani in Economia*, in: *Parlamento* 25 (1979) Nr. 12, 20-24.

Die Wirtschaft allein kann die Probleme der Umweltentsorgung und Umweltvorsorge nicht lösen; es bedarf einer staatlichen und zwischenstaatlichen Umweltpolitik, die heute ein wesentlicher Bestandteil der Wirtschaftspolitik und zugleich mehr als Wirtschaftspolitik ist. Ferner ist es klar, daß auf lange Sicht die Verteilung unersetzlicher und schwer zugänglicher Ressourcen nicht einfachhin dem Spiel des freien Marktes überlassen werden kann.

Die staatliche Autorität muß die für eine wahrhaft sozial orientierte Marktwirtschaft nötigen gesetzlichen Bestimmungen ausarbeiten. Doch alle Kräfte der Gesellschaft müssen sich um jene gemeinsamen ethischen Überzeugungen und Kriterien bemühen, ohne die weder der freie Markt noch die Gesetzgebung ihr wahres Ziel erreichen können¹⁵⁹.

Mischt sich jedoch der Staat zu weitgehend ein, vor allem in Form von Verstaatlichungen, so liegt die „Hauptgefahr in der Sucht der Planer, übermäßig zu zentralisieren“¹⁶⁰, und in einer ungesetzlichen und untragbaren Verflechtung von politischen Sonderinteressen und Wirtschaft. Bei großen Kapital- und Machtzusammenballungen in der Hand von Einzelnen und Gruppen kommt es leicht zu dem Phänomen, daß diese die Mittel haben, sich die Politiker gefügig zu machen und geradezu zu Staatseigentümern zu werden. Alle staatstragenden Kräfte haben zusammen mit der Regierung und den gesetzgebenden Organen darüber zu wachen, daß Staat und Politik dem Volke gehören und daß die Wirtschaft insgesamt dem Gemeinwohl und nicht Sonderinteressen dient.

Entsprechend dem Subsidiaritätsprinzip betonen alle politischen Kräfte, die für die sozial verpflichtete Marktwirtschaft eintreten, das folgende Prinzip: So viel Spielraum wie möglich für die freie Marktwirtschaft; und nur so viel staatliche Planung und Intervention wie notwendig¹⁶¹. Dabei sollte das Prinzip der „Rechtfertigung“ gelten, und zwar so, daß „die Vermutung so lange gegen Intervention spricht, bis eine sorgfältige Untersuchung der weiterreichenden Folgen einer solchen Intervention der Sache der Intervention ein klares Übergewicht an Gründen gibt“¹⁶².

Angesichts der dauernden Veränderung des Gleichgewichts durch Zusammenschlüsse in Industrie und Handel bestehen zwingende Gründe für ein planendes Eingreifen der Wirtschaftspolitik zugunsten der kleinen und mittelgroßen Unternehmen, des Handwerks und des landwirtschaftlichen Familienbetriebs. Gerade auf diesem Gebiet gilt es, sich für Qualität gegen Quantität zu entscheiden. Die Vormacht der übergroßen Wirtschaftsunternehmen wird zu Recht durch Kartellgesetze und andere Maßnahmen eingeschränkt. Staatssub-

¹⁵⁹ Vgl. H. F. Zacher, *Sozialrecht und soziale Marktwirtschaft*, in: *Stimmen der Zeit* 198 (1980) 319-333.

¹⁶⁰ E. F. Schumacher, a. a. O. 243.

¹⁶¹ J. Ph. Wogaman, a. a. O. 104 99.

¹⁶² D. Munby, *Christianity and Economic Growth* (London 1956) 303.

ventionen sollten nur gegeben werden, wenn dies eindeutig zugunsten des Gemeinwohls ausschlägt und der Vormacht der Mammutunternehmen nach Möglichkeit vorbeugt.

3. Eigentum und Arbeit

Sowohl die Schöpfung in sich als auch der Auftrag an die Menschen, sich die Erde nutzbar zu machen, ist ein Ruf zur Solidarität. Bei der Erfüllung dieses Auftrags geht es um nichts weniger als um die Anerkennung der göttlichen Souveränität über den Menschen und die Erde.

Eine westliche, vom Individualismus und liberalistischen Kapitalismus geprägte Kultur betonte die Institution des Privateigentums so sehr, daß es schien, kein Mißbrauch desselben könne das Besitzrecht verwirken. Die vorzüglichste Funktion des Staates schien darin zu bestehen, das Privateigentum einfachhin zu schützen, als ob seine je gegebene Aufteilung etwas „Heiliges“ wäre. Auch die christliche Ethik blieb von dieser einseitigen Sicht nicht ganz unberührt¹⁶³. Die heutige Soziallehre der katholischen Kirche und genauso des Weltrates der Kirchen haben die Bedeutung der Arbeit und die Sozialfunktion des Eigentums nachdrücklich in den Vordergrund gestellt.

a) Das Privateigentum und die Sozialfunktion der irdischen Güter

Ausgehend von dem Lehrsatz, daß Gott die Erde zum Nutzen aller Menschen und Völker bestimmt hat, lehrt das Zweite Vatikanische Konzil: „Wie immer das Eigentum und seine nähere Ausgestaltung entsprechend den verschiedenartigen und wandelbaren Umständen in die rechtlichen Institutionen der Völker eingebaut sein mag, immer gilt es, achtzuhaben auf diese allgemeine Bestimmung der Güter. Darum soll der Mensch, der sich dieser Güter bedient, die äußeren Dinge, die er rechtmäßig besitzt, nicht nur als ihm persönlich zu eigen, sondern muß er sie zugleich auch als Gemeingut ansehen in dem Sinn, daß sie nicht ihm allein, sondern auch anderen von Nutzen sein können.“¹⁶⁴ Für diese Lehre und eine Reihe mutiger Schlußfolgerungen beruft sich das Konzil auf eine Wolke von Zeugen aus der Tradition. Unter anderem verweist es auf einen Text des heiligen Thomas, in dem er lehrt: „Nach dem natürlichen Gesetz sind alle Dinge Gemeineigentum.“¹⁶⁵

Folglich müssen sich jede konkrete Eigentumsordnung und der Umgang mit Eigentum im Blick auf diese grundsätzliche Zielbestimmung der Erdengüter rechtfertigen. Dies schließt nicht das Recht auf Privateigentum aus; doch seine Verteilung und gesetzliche Regelung gehört zum „sekundären Naturrecht“.

¹⁶³ Vgl. F. Böttler, Die Eigentumsordnung in der Moraltheologie des neunzehnten Jahrhunderts (München – Paderborn 1970); W. Schwaderlapp, Eigentum und Arbeit bei O. v. Nell-Breuning (Düsseldorf 1980).

¹⁶⁴ GS 69.

¹⁶⁵ S. th. II q 66 a 2: „Secundum jus naturale omnia sunt communia.“

unterliegt demnach dem geschichtlichen Wandel zu Recht. Sinn und Wert des Wandels bemessen sich nach der Treue gegenüber der primären Zweckbestimmung, d. h. gegenüber dem Gemeinwohl.

Die auf dem Privateigentum liegende bleibende soziale Hypothek ist vom Konzil so scharf erfaßt, daß es nicht nur die Folgerung zieht, „es sei Pflicht, die Armen zu unterstützen, und zwar nicht nur vom Überfluß“, sondern auch mit dem heiligen Thomas lehrt: „Wer aber sich in äußerster Notlage befindet, hat das Recht, vom Reichtum anderer das Benötigte an sich zu nehmen.“¹⁶⁶ Der Reiche, der freiwillige Hilfe in solcher Not verweigert, sollte vor allem das Wort der Bibel bedenken: „Euer Gold und Silber verrostet; ihr Rost wird als Zeuge gegen euch auftreten und euer Fleisch verzehren wie Feuer“ (Jak 5, 3).

Die Enzyklika „Populorum progressio“ beruft sich auf eines der strengsten Worte des heiligen Ambrosius, das für das soziale Denken der Väterzeit charakteristisch ist: „Es ist nicht dein Gut, mit dem du dich gegen den Armen großzügig erweist. Du gibst ihm nur zurück, was ihm gehört. Denn du hast dir nur herausgenommen, was zu gemeinsamer Nutzung gegeben ist. Die Erde ist für alle da, nicht nur für die Reichen.“¹⁶⁷ Es stimmt zweifellos mit dem Geist der Bibel und der Kirchenväter überein, wenn ihre Aussagen heute auf das Verhältnis der extrem reichen zu den äußerst armen Völkern angewandt werden.

b) Eigentumstitel

Haupttitel für Erwerb und Besitz von Land und Produktionsmitteln ist sozial ausgerichtete Arbeit. In der ursprünglichen Kultur der Sammler gab es keine Besitzergreifung von Land. Die verschiedenen Gruppen einigten sich jedoch gegenseitig über ihre bevorzugten Plätze zum Sammeln. Unbenützte Gegenden und Felder waren frei für neue formelle oder informelle Übereinkünfte. Schon komplizierter waren die Übereinkünfte über das Weideland für die Herden der Nomaden oder gar der in Gruppen organisierten Jäger. Die Besitzergreifung bebaubaren Landes durch sesshafte oder sich sesshaft machende Ackerbauern und Viehzüchter brachte neue Formen und ein neues Bewußtsein für Dauerigentum an Grund und Boden und Werkzeugen.

In Perioden von Völkerwanderungen bis ins letzte Jahrhundert war die Landnahme oft alles andere als friedlich und gerecht. Die „Pioniere“ eigneten sich vielfach nicht nur so viel Land an, wie sie selbst bebauen konnten, sondern enteigneten die unterlegenen Gruppen und machten sie zu Sklaven oder Leibeigenen auf dem Land, das letztere dereinst besessen hatten. Die nachfolgenden Generationen verstanden es, die Geschichte der gewaltsamen Enteignung auf Kosten der Enterbten und Unterdrückten zu vergessen, um sich ein gutes Gewissen über den Status quo anzueignen. Dies geschah auch weit-

¹⁶⁶ GS 69; der Text verweist auf S. th. II q 66 a 7.

¹⁶⁷ Populorum progressio 23; Ambrosius, De Nabuthae c. 12, n. 53: PL 14, 747.

hin in der „Neuen Welt“; und die Last der Geschichte ist noch nicht aufgearbeitet.

Heutzutage bildet sich bei vielen die sittliche Überzeugung, daß die Fortsetzung früherer Landnahme und das Ergreifen wichtiger Ressourcen ungerecht werden, wenn man diesen sozial so bedeutsamen Besitz nicht durch eigene Arbeit ehren und dem Allgemeinwohl nutzbar machen will. Das Land und die Meere, die Flüsse und Ressourcen gehören Gott und gemäß seinem Mandat jenen, die sie mit dem Schweiß ihrer Arbeit dem von Gott gewollten Zweck zuführen. Privateigentum an Grund und Boden, an wichtigen Ressourcen und Produktionsmitteln muß sich stets aufs neue durch den Arbeitstitel und soziale Pflichterfüllung ausweisen¹⁶⁸.

Die Vererbung rechtmäßig erworbenen Eigentums liegt in der Linie der sozialen Natur allen Eigentums; denn jede Sozialisation hat in der Familie ihr Modell. Indem man für die Familie im weitesten Sinn arbeitet, dient man auch der Gemeinschaft. Das sinnvoll geordnete Erbrecht ist nicht nur ein Antrieb für Fleiß und sorgfältigen Umgang mit dem Besitz, sondern gibt auch ein Gefühl der Stabilität und der über Geschlechter dauernden Treue zur Grundzelle der Gesellschaft. Ist jedoch die Anhäufung von Besitz an Land, an Ressourcen und Produktionsmitteln der Ertrag früherer Ausbeutung anderer, und sei es auch gemäß den Gesetzen der damals geltenden Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung, oder wird es sonstwie ein Hindernis für Solidarität, Subsidiarität und für Möglichkeiten der Teilnahme möglichst vieler an Mitverantwortung, dann ruft die Gerechtigkeit nach einer Revision. Erbschaft sollte den Nachkommen eine Chance für ihren eigenen Lebensunterhalt und für sozial orientierte Arbeit geben, aber nicht zu einem Anlaß werden, von der Arbeit anderer zu leben, die sie in unwürdiger Abhängigkeit halten. Deshalb ist es durchaus gerecht, wenn in Fällen unverhältnismäßig großen Besitzes eine progressive Erbschaftsteuer auferlegt wird.

Übertragung von Besitztiteln durch Verträge, die die Arbeitsmöglichkeit und soziale Sicherheit anderer in Frage stellen, können äußerst ungerecht sein, auch wenn die Vertragspartner die Regeln der Tauschgerechtigkeit einhalten.

Es gibt viele neue Eigentumsformen, wie z. B. das System der Sozialversicherung, Lebensversicherung, Spareinlagen, Bausparverträge. „Immer mehr Menschen können heute aufgrund der vielfältigen wirtschafts- und sozialpolitischen Sicherungen unbesorgt und zuversichtlich in die Zukunft blicken, während früher ihre Zuversicht auf einem wenn auch bescheidenen Vermögen gründete.“¹⁶⁹ Der kostbarste Besitz, den keine Inflation verzehrt, ist jedoch eine gute menschliche und berufliche Erziehung und Ausbildung.

Eine ganzheitliche Erziehung, wozu vor allem auch der Sinn für soziale Ge-

¹⁶⁸ Mater et magistra 43; GS 34 35 67 69 71.

¹⁶⁹ Mater et magistra 105.

chtigkeit gehört, und eine Eigentumsordnung, die die sozial orientierte Arbeit als ersten Besitztitel und Ehrentitel auszeichnet, führt uns näher an das Ziel: „Bei einer sinnvoll unter Bedingungen von Menschenwürde und Freiheit getanen Arbeit, ruht Segen auf denen, die sie tun, und auf ihren Erzeugnissen.“¹⁷⁰

c) Reform des Eigentumsrechtes und Neuverteilung des Besitztums

Die guten traditionellen Argumente zugunsten der Einrichtung des Privateigentums – menschliche Würde, schöpferische Freiheit, Familienzusammenhalt, Verwurzelung und Treue, Solidarität und Subsidiarität – stehen allzuoft in schreiendem Widerspruch zur Wirklichkeit, d. h. zur gegenwärtigen Eigentumsverteilung und zur Rolle, die das Privateigentum im Gesamt des Wirtschaftslebens spielt. Die Schlußfolgerung aus dieser Tatsache ist nicht Ablehnung von Privateigentum, etwa zugunsten einer radikalen Verstaatlichung, sondern vielmehr der Ruf nach einer sinngemäßen Reform der Eigentumsordnung und in manchen Fällen nach einer entschlossenen Neuverteilung, vor allem aber auch nach Gesinnungsreform, nach einem sozial verantwortlicheren Umgang mit dem Besitz.

In der Kirche setzte sich ein verändertes Bewußtsein langsam durch gegen jene, die von der Kirche nur erwarteten, daß sie der Hort des überkommenen Zustandes sein sollte. Es ist nicht fair, wenn kirchliche Äußerungen, aus dem geschichtlichen Zusammenhang gerissen, in einer Weise für den Besitzstand verwendet werden, daß dies praktisch einer umfassenden ethischen Begründung des Privateigentums widerspricht. Die Kluft zwischen der authentischen Lehre der Kirche einerseits und der Praxis samt den Versuchen, sie im Namen der Kirche zu verteidigen, ist bisweilen so groß, daß sie die Gegner des Privateigentums zu rechtfertigen scheint.

Der Einsatz für freiheitsbegünstigende Arbeitsbedingungen und für verantwortliche Teilnahme an den wichtigen Entscheidungsvorgängen des Wirtschaftslebens verlangt eine Neugliederung der Befugnisse, die weithin in den Besitzverhältnissen gründen. Die Freiheit, die wir im Auge haben, schließt nicht das Recht ein, daß irgend jemand sein eigenes Unternehmen unter Ausschluß aller anderen Beteiligten von jeder Mitbestimmung und jeder Möglichkeit nennenswerter Initiative aufbauen darf.

Nach ernst zu nehmenden Untersuchungen ist in den USA ein Drittel des gesamten Besitzes in den Händen von 1,6 % der erwachsenen Bevölkerung¹⁷¹. Das bedeutet offensichtlich einen ganz unverhältnismäßigen Einfluß nicht nur auf das Wirtschaftsleben, sondern auch auf Kultur und Politik. Eine solche Zusammenballung wirtschaftlicher Macht zusammen mit einzelnen großen Kartellen und multinationalen Unternehmen tangiert die Grundlagen der poli-

¹⁷⁰ F. F. Schumacher, a. a. O. 50.

¹⁷¹ A. B. Atkinson, The Economics of Inequality (Oxford 1975) 38 f.

tischen Demokratie und erschwert es den politischen Kräften, auch wenn sie den besten Willen haben, alles auf das Gemeinwohl hinzuordnen¹⁷².

Eine dringende Maßnahme in vielen Ländern ist die Bodenreform. Das Zweite Vatikanische Konzil spricht sich darüber eindeutig aus. Oswald von Nell-Breuning¹⁷³ hält den folgenden Text für eine der bedeutendsten Äußerungen des Konzils: „In manchen wirtschaftlich weniger entwickelten Ländern besteht großer, ja riesengroßer Landbesitz, der nur schwach genutzt oder gar in spekulativer Absicht völlig ungenutzt liegen gelassen wird, während die Mehrheit der Bevölkerung entweder überhaupt keinen Boden besitzt oder nur äußerst geringe landwirtschaftliche Nutzflächen in Bestellung hat, während auf der anderen Seite die Steigerung der landwirtschaftlichen Erträge unverkennbar dringlich ist. Nicht selten beziehen diejenigen, die von den Eigentümern als Arbeitskräfte gedungen werden oder Teile von deren Besitz als Pächter bewirtschaften, nur einen menschenunwürdigen Lohn oder Ertragsanteil, ermangeln angemessener Unterkunft und werden von Mittelspersonen ausgebeutet . . . Hier sind Reformen geboten mit dem Ziel, je nach Lage des Falles die Bezüge zu erhöhen, die Arbeitsbedingungen zu verbessern, das Beschäftigungsverhältnis zu sichern, Anreiz zu eigener Unternehmungslust zu bieten, schließlich auch die nicht hinreichend genutzten Besitzungen aufzuteilen unter diejenigen, die imstande sind, diese Flächen ertragbringend zu machen. In letzterem Falle müssen die nötigen Sachmittel und Hilfseinrichtungen beigestellt werden, insbesondere Ausbildungsbeihilfe und organisatorischer Verbund echt genossenschaftlicher Art. Wo das Gemeinwohl die Entziehung des Eigentums erfordert, ist die Entschädigung nach Billigkeit zu bemessen unter Abwägung aller einschlägigen Gesichtspunkte.“¹⁷⁴

Bei solchen notwendigen Enteignungen kann nicht bloße Tauschgerechtigkeit über das Ausmaß der Entschädigung bestimmen. Es geht ja um eine Maßnahme im Blick auf die soziale Gerechtigkeit. Unter anderem ist in Anschlag zu bringen, inwieweit die zu Enteignenden in der Vergangenheit das Gemeinwohl beeinträchtigt und ihren Besitz und Luxus auf ungerechte Weise ermöglicht haben.

Es ist zu bedauern, daß es sehr vielen Ländern noch nicht gelungen ist, der Bodenspekulation Einhalt zu gebieten, zum großen Schaden des sozialen Wohnungsbaus und der städtischen Planung. Die Folgen sind tragisch für Millionen von Familien und für die Lebensbedingungen in modernen Städten. Wird das Land zu einem Spekulationsobjekt, so ist das ein alarmierendes Zeichen für den Zustand der Kultur¹⁷⁵.

¹⁷² Vgl. J. Ph. Wogaman, a. a. O. 96.

¹⁷³ O. von Nell-Breuning in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil III, 513 f.

¹⁷⁴ GS 71; vgl. *Populorum progressio* 24.

¹⁷⁵ Vgl. W. Kerber (Hrsg.), *Eigentum und Bodenrecht. Materialien und Stellungnahmen* (Köln 1972); D. Duwendag, *Wem gehört der Boden?* (Bonn 1974); J. von Heynitz, *Wettbewerb und Bodenrecht* (München 1974); O. von Nell-Breuning, *Bodenrecht, -politik, -reform*, in: *Katholisches Soziallexikon* (Graz - Innsbruck 1980) 307-315.

Grund und Boden sind keine Ware, sondern das von Gott gegebene Grundkapital der Menschheitsfamilie. Sie können nicht wesentlich vermehrt, wohl aber kultiviert und aufgebessert werden. Sie dürfen nicht ohne Rücksicht auf das Gemeinwohl veräußert werden. Es bedarf deshalb eines eigenen Bodenrechtes zum Schutz des Gemeinwohles, das auch eventuelle Enteignung vorsieht, wo dies aus sozialer Verantwortung notwendig ist.

Eine vieldiskutierte Frage ist die der Grundrente, des Wertzuwachses durch Unternehmen und Entscheide der öffentlichen Hand. Einerseits ist die Abschöpfung des Wertzuwachses, zu dem der Eigentümer nichts beigetragen hat, gerechtfertigt, ja manchmal notwendig; andererseits ist Vorsorge zu tragen, daß private Initiativen zu sozial bedeutsamer Wertverbesserung nicht entmutigt werden¹⁷⁶.

d) Sozialisierung und Nationalisierung

Die unaufhaltsame Vermehrung der sozialen Beziehungen im Gefolge der modernen Wissenschaft, der Technologie, der Massenmedien, des Handels und Verkehrs veranlaßt mehr und mehr Planung, politische Intervention zum Schutz der öffentlichen Gesundheit, der Freiheit sozialer Kommunikation, zu einer der neuen Situation entsprechenden Erziehung und Berufsausbildung und nicht zuletzt auch zugunsten sozialer Organisation der Schlüsselindustrien und anderer sozial bedeutsamer Unternehmen. Die katholische Soziallehre sieht diese Notwendigkeit durchaus ein: „Darum ist von der staatlichen Führung, die für das Gemeinwohl verantwortlich ist, immer wieder zu fordern, daß sie sich in vielfältiger Weise umfassender und planmäßiger als früher wirtschaftspolitisch betätigt und dafür angepasste Einrichtungen, Zuständigkeiten, Mittel und Verfahrensweisen ausbildet.“ Aber ebenso um des Gemeinwohles willen muß sich dabei die Sorge des Staates darauf konzentrieren, dabei „den Raum der Privatinitiative der einzelnen Bürger nicht nur nicht einzuschränken, sondern vielmehr auszuweiten, aber so, daß die wesentlichen Rechte jeder menschlichen Person gewahrt bleiben“¹⁷⁷. Eine sicher nicht leichte Aufgabe.

In dieser Richtung ist zu fordern, daß der Staat bei aller Vorsorge für allgemeine Erziehung und Berufsausbildung und bei Maßnahmen für den sozialen Sinn der Massenmedien nicht praktisch ein Staatsmonopol anstrebt. Der Prozeß der Sozialisation und die Sozialisierung bestimmter Dienste und Unternehmen darf nicht mit Verstaatlichung verwechselt werden. Man darf wohl sagen, daß in mehreren Ländern die politischen Kräfte z. B. ehrlich darum ringen, Institutionen für die Massenmedien zu schaffen, die alle bedeutsamen kulturellen und gesellschaftlichen Kräfte an der Mitverantwortung beteiligen sollen.

¹⁷⁶ Vgl. O. Ebnet, *Besteuerung des Wertzuwachses* (Baden-Baden 1978); W. Leisner, *Wertzuwachsbesteuerung und Eigentum* (Berlin 1978).

¹⁷⁷ Mater et magistra 55.

Die katholische Soziallehre schließt die Überführung wichtiger Produktionsmittel und Einrichtungen in Gemeineigentum nicht aus, wo dies nachweisbar dem Gemeinwohl dient. Das Konzil sagt dazu: „Das Recht auf Privateigentum schließt die Rechtmäßigkeit von Gemeineigentum in verschiedenen Formen nicht aus. Die Überführung von Gütern in Gemeineigentum kann nur von den zuständigen obrigkeitlichen Stellen entsprechend dem, was das Gemeinwohl fordert, und in dieser Begrenzung sowie gegen billige Entschädigung erfolgen.“¹⁷⁸ Schon die Enzyklika „Quadragesimo anno“ Pius' XI. spricht sich in diesem Sinne aus mit der hauptsächlichen Begründung: „Mit vollem Recht kann man ja dafür eintreten, bestimmte Arten von Gütern der öffentlichen Hand vorzubehalten, weil die mit ihnen verknüpfte übergroße Macht ohne Gefährdung des öffentlichen Wohls Privathänden nicht überantwortet bleiben kann.“¹⁷⁹

4. Der Vorrang der Arbeit

Arbeit ist nicht einfach einer von vielen Kostenfaktoren. Man darf nicht Arbeit auf dem Arbeitsmarkt kaufen wollen, wie man Rohmaterial und Maschinen kauft. Im Grund stimmt die katholische Soziallehre mit einer fundamentalen These von Karl Marx überein, nämlich, daß der Arbeiter und seine Arbeit die absolute Schlüsselstellung einnehmen müssen, und zwar so, daß die der Arbeit gebührende Ehrenstellung die Wirtschaftsbeziehungen bestimmen muß. Wir können ruhig zustimmen, wenn gesagt wird: „Die Geschichte der Befreiung beginnt bei der Befreiung der Arbeit“¹⁸⁰, solange dies als Teil der vollen Menschwerdung des Menschen in all seinen Beziehungen gesehen wird. Auch nach Marx muß die Arbeitswelt so organisiert werden, daß der Mensch sich als Mensch selbst verwirklichen kann. Das aber geschieht nicht mehr, wenn die Arbeit nur mehr Lohnarbeit ist. „Dann ist das Leben nur mehr ‚Lebensmittel‘.“¹⁸¹

a) Größtmögliche Mitbeteiligung der Arbeiter

Erst wenn der Arbeiter wirklich ein Partner ist, hört die entfremdende Situation der Arbeitswelt auf. Was die Arbeit menschlich macht, ist nicht schon die

Effektivität in der Güterproduktion, entscheidend ist die zwischenmenschliche Atmosphäre am Arbeitsplatz. Gerade deshalb ist es nicht indifferent, wer die Produktionsmittel besitzt und welche Vorrechte ihm dieser Besitz gegenüber den Arbeitern gibt, vor allem wenn es um die grundlegenden Entscheidungen über Arbeitsbedingungen und Abhängigkeitsverhältnisse geht.

Bezüglich des Privateigentums trifft E. F. Schumacher eine scharfe Unterscheidung „zwischen Besitz als Hilfe zu schöpferischem Tun und Besitz als Alternative dazu“¹⁸². Es ist müßig, etwas für oder gegen Privatbesitz zu sagen, solange man nicht zwischen den verschiedenen Formen des Besitzes unterscheidet. Der private Besitz des arbeitenden Inhabers, der seine Mitarbeiter als solche ehrt, ist anders einzuschätzen als der Privatbesitz des nominellen Eigentümers oder Miteigentümers, der nur von der Arbeit anderer lebt.

Die aktive, mitverantwortliche Teilnahme der Arbeitnehmer kann sehr verschiedene Formen und Grade haben im Kleinbetrieb, im mittelgroßen, noch überschaubaren Betrieb und im Großunternehmen. Dabei ist ferner zu unterscheiden zwischen der Rolle der Arbeiter im überbetrieblichen Bereich auf der regionalen, nationalen und internationalen Ebene.

Im Modell des klassischen Kapitalismus nimmt das Kapital die Arbeit einseitig gegen bloße Entlohnung in Dienst. Die Rolle des Arbeiters unterscheidet sich von der des Leibeigenen vor allem durch seine Unsicherheit. Doch infolge der Organisation der Arbeiter in mächtigen Gewerkschaften hat sich viel geändert. Arbeitgeber und Arbeitnehmer werden zu gleichwertigen Tarifpartnern, wobei es nicht nur um das Aushandeln von Löhnen, sondern auch um das Gesamt der Arbeitsbedingungen und der Unternehmensorganisation gehen kann. Angesichts einer selbstbewußt gewordenen Arbeitnehmerschaft müssen sich heute die leitenden Angestellten ebenso oder noch mehr um die Zufriedenheit der Arbeitnehmer bemühen wie um die der Kapitaleigner (der Aktionäre usw.).

Mit der Tarifpartnerschaft von Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverbänden ist es aber noch nicht getan. Ebenso wichtig ist die Regelung des Verhältnisses der Arbeitnehmer zu ihrem Betrieb, ihr Mitspracherecht in wichtigen Entscheidungen ihres Betriebs usw.¹⁸³ Es gibt viele Stufen von größerer oder geringerer Gewinnbeteiligung, über Mitspracherecht zu Mitbestimmungsrecht in allen wichtigen Sozial- und Personalfragen und vor allem in Fragen, die die Zukunft der Arbeitnehmerschaft in Mitleidenschaft ziehen kann. Bei größeren Betrieben ist die volle Mitbeteiligung der Arbeiterschaft wohl die ideale Lösung der „Arbeiterfrage“, der Überwindung der Klassengegensätze. E. F. Schumacher plädiert für die Form des „Gemeinwesens“, wobei Eigentum einer Gruppe

¹⁷⁸ GS 71. ¹⁷⁹ Quadragesimo anno 114, in: AAS 23 (1931) 214; Mater et magistra 116.

¹⁸⁰ W. Luyßen, Existentielle Phänomenologie (München 1971) 173; vgl. H. G. Guskri – H. J. Schneider, Betriebliche Vermögensbildung in der BRD (Köln 1977); O. von Nell-Breuning, Das Recht auf Arbeit, in: Stimmen der Zeit 196 (1978) 523-532; A. Rauscher, Möglichkeiten und Grenzen einer neuen Unternehmensverfassung, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 20 (1979) 231-250; W. Didicher, Die umstrittene Humanisierung der Arbeit. Gesellschaftspolitische und betriebliche Strategien von Staat, Gewerkschaft und Privatwirtschaft (Frankfurt a. M. 1981); O. Hoppmann u. a., Demokratie am Arbeitsplatz. Ein Modellversuch zur Mitwirkung von Arbeitnehmern an betrieblichen Entscheidungsprozessen (Frankfurt a. M. 1981).

¹⁸¹ Vgl. K. Marx, Kritik der Nationalökonomie, in: Marx-Engels, Kleine ökonomische Schriften (Berlin 1955) 104.

¹⁸² E. F. Schumacher, a. a. O. 257 ff.

¹⁸³ Vgl. D. Clurman, The Business Condominium. A New Form of Property Ownership (New York 1973); P. H. Steinbrenner, Arbeitspartizipation. Modell einer neuen Unternehmensverfassung zur Emanzipation der Mitarbeiter (Frankfurt a. M. 1974); J. Vanek, The Labour-Managed Economy (London 1977); G. Fisher, Ways to Self-Rule. Beyond Marxism and Anarchism (Hicksville/N.Y. 1978).

übertragen wird, aber so, daß die Mitglieder des Gemeinwesens als Einzelpersonen keine Art von Eigentumsrecht am Gemeinwesen haben. „In Wirklichkeit sind an die Stelle des Eigentums genaue Rechte und Pflichten bei der Verwaltung der Aktiva getreten.“¹⁸⁴

Das Ziel neuer Formen von Partnerschaft in bezug auf Gewinn, Mitbestimmung und neue Formen des Gemeineigentums und Anteilseigentums lösen nicht alle Probleme; aber sie sind bedeutungsvoll im Blick auf gesunde menschliche Beziehungen und auch bessere Voraussetzungen für höhere Ideale und Zielvorstellungen für die Wirtschaftskultur. Darum muß eine diesbezügliche Erziehung Hand in Hand gehen mit den Bemühungen um bessere Strukturen. Jedenfalls sollte allen von Anfang an klar sein, daß das eigentliche Ziel nicht höhere materielle Produktivität ist, sondern ein höheres Niveau an Menschlichkeit.

Die kirchliche Soziallehre zugunsten von Mitsprache, Mitbestimmung und Mitbeteiligung der Arbeiter am Unternehmen nahm ihren Anfang von einer Äußerung Pius' XI. in „Quadragesimo anno“, gefolgt von vorsichtigen, aber doch ermutigenden Worten Pius' XII. bis zu einer eindeutigen Stellungnahme durch Johannes XXIII. in „Mater et magistra“ und schließlich durch den folgenden eindeutigen Text des Zweiten Vatikanischen Konzils: „In den wirtschaftlichen Unternehmen stehen Personen miteinander in Verbund, d. h. freie, selbstverantwortliche, nach Gottes Bild geschaffene Menschen. Darum sollte man unter Bedachtnahme auf die besonderen Funktionen der Einzelnen, sei es der Eigentümer, der Arbeitgeber, der leitenden oder ausführenden Kräfte, und unbeschadet der erforderlichen einheitlichen Werkleitung die aktive Beteiligung aller an der Unternehmensgestaltung voranbringen; die geeignete Art und Weise der Verwirklichung wäre näher zu bestimmen. In großem Umfang werden Entscheidungen über wirtschaftliche und soziale Angelegenheiten, die für das künftige Los der Arbeiter und ihrer Nachkommenschaft von Bedeutung sind, nicht so sehr in den einzelnen Unternehmen als vielmehr an höheren Stellen getroffen; darum sollten die Arbeiter auch daran beteiligt sein, sei es unmittelbar, sei es durch frei gewählte Abgesandte.“¹⁸⁵

Zu der vor allem im deutschen Sprachraum heftig geführten Diskussion, ob die Mitbestimmung der Arbeitnehmer zum Naturrecht gehöre, gab Johannes XXIII. eine ausgeglichene Antwort: „Die weitergehende Verantwortung, die heute in verschiedenen Unternehmen den Arbeitern übertragen werden soll, entspricht durchaus der menschlichen Natur; sie liegt aber auch im Sinn der geschichtlichen Entwicklung von heute in Wirtschaft, Gesellschaft und Staat.“¹⁸⁶ Dies liegt ganz auf der Linie der von Johannes XXIII. so beton-

ten „Zeichen der Zeit“. Es gehört absolut zur Natur des Menschen, geschichtsgerecht zu handeln. Es geht nicht um ein paternalistisches Entgegenkommen. Die Arbeiterschaft hat ein Recht, ja sogar eine Pflicht, eine aktive Beteiligung in der jeweils bestmöglichen Form zu erstreben.

Schon zu Beginn der Arbeiterbewegung und des Frühsozialismus stimmte Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler mit Ferdinand Lassalle darin überein, daß sich die Entfremdung des Proletariats nicht überwinden läßt ohne die höchstmögliche Beteiligung der Arbeiter im Betrieb und darüber hinaus. Der Unterschied zwischen den Auffassungen dieser zwei Männer war vor allem der, daß Ketteler meinte, diese Forderung sei so evident, daß ein sittlicher Appell jeden rechtdenkenden Menschen überzeugen müßte, während Lassalle sehr viel mehr die Notwendigkeit politischer Aktion betonte, um eine solche Lösung schließlich zu erzwingen.¹⁸⁷

Hätte Ketteler in der Christenheit, einschließlich der Amtskirche, gebührend Gehör gefunden, dann hätte die Geschichte einen anderen Verlauf nehmen können. Auch heute noch, wo sich die amtliche Lehre klar entfaltet hat, denken viele Christen gar nicht daran, die Soziallehre der Kirche in diesen grundlegenden Fragen ins Leben zu übersetzen.

b) Gerechte Entlohnung

Die katholische Soziallehre betont über den bloßen Leistungslohn hinaus den familiengerechten Lohn. Der Lohn „muß im Verhältnis zu den zur Verfügung stehenden Mitteln dem Arbeiter und seiner Familie eine menschenwürdige Lebenshaltung gestatten“¹⁸⁸. Der Leistungslohn muß sich nach der Situation des Unternehmens und der allgemeinen Produktivität richten. Der familiengerechte Lohn hat darüber hinaus eine soziale Funktion. So ist z. B. zu bedenken, daß Mütter, die sich der Erziehung von Kleinkindern widmen, nicht unmittelbar „produktiv“ sind im Sinne des Wirtschaftsunternehmens, doch sie leisten einen höchst bedeutsamen Beitrag für die Gesellschaft in all ihren Dimensionen, einschließlich der wirtschaftlichen. Die soziale Leistung der Familie kommt nicht unmittelbar einem bestimmten Unternehmen zugute. Es kann auch nicht damit gerechnet werden, daß jedes Unternehmen fähig und gewillt ist, den sozial gerechten Lohn aufzubringen. Darum müssen insbesondere im Hinblick auf kinderreiche Familien sozialpolitische Anstrengungen gemacht werden, z. B. durch Steuerbefreiung bis zu einer gewissen Einkommensgröße und durch andere Formen.¹⁸⁹

Verhandlungen über Lohn- und Gehaltsfragen haben nicht nur die Leistungsfähigkeit des Einzelunternehmens oder der Einzelbranche, sondern auch

¹⁸⁴ E. F. Schumacher, a. a. O. 251; vgl. P. Ridder, Prozesse sozialer Macht (München 1979) 43 f.

¹⁸⁵ GS 68; vgl. Pius XI., Quadragesimo anno 65 101; Pius XII., Ansprache vom 3. Juni 1950, in: AAS 42 (1950) 487; Ansprache vom 11. März 1951, in: AAS 43 (1951) 305; Johannes XXIII., Mater et magistra 84 91-103.

¹⁸⁶ Mater et magistra 93.

¹⁸⁷ W. E. von Ketteler, Schriften, hrsg. von J. Mumbauer (Mainz 1911) III, 124 134 160.

¹⁸⁸ Pacem in terris 20.

¹⁸⁹ Vgl. A. F. Utz, Philosophische Grundlagen der Wirtschafts- und Sozial-Politik (Freiburg/Schweiz 1961) 11-16; A. Tautscher, a. a. O. 114.

soziale Aspekte ins Auge zu fassen, wie die Grenzen des Wirtschaftswachstums, das Ziel der Vollbeschäftigung und die Vermeidung einer Inflation durch Hochtreiben der Kosten, die das normale Verhältnis von Angebot und Nachfrage stören¹⁹⁰. Dabei ist auch an die Konkurrenzfähigkeit der einzelnen Unternehmen und der Volkswirtschaft als ganzer zu denken.

Bei Tarifverhandlungen müssen sich die grundlegenden Erwägungen auf die vor auszusehenden Folgen für das Unternehmen und das Gemeinwohl richten. Dann freilich kommen auch Machtfragen mit ins Spiel, nämlich ob man Aussicht hat, vollauf das zu erlangen, was man für gerecht hält, oder aber einstweilen einen erreichbaren Kompromiß auf dem Weg zu einer gerechteren Verteilung des Sozialproduktes anstreben soll.

c) Das Recht auf Arbeit

Jedermann ist entsprechend seinen Möglichkeiten verpflichtet, durch Arbeit seinen und seiner Familie Lebensunterhalt zu erwerben und dabei auch zum Gemeinwohl beizutragen. Dem Arbeitsunwilligen gilt die Warnung: „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen“ (2 Thess 3, 10). In der sozial ausgerichteten Arbeit soll der Mensch sich als Person und als soziales Wesen zunehmend verwirklichen.

Mit der Arbeitspflicht und dem allgemeinen Recht auf Arbeitsmöglichkeit „ist ohne Zweifel auch das Recht auf solche Arbeitsbedingungen verbunden, unter denen weder die Körperkräfte geschwächt noch die guten Sitten zugrunde gerichtet werden, noch dem rechten Wachsen und Gedeihen der Jugendlichen Schaden zugefügt wird. Bezüglich der Frauen gilt, daß ihnen solche Arbeitsbedingungen zugestanden werden, die den Bedürfnissen und Pflichten der Ehefrauen und Mütter entsprechen.“¹⁹¹

Es gehört zu den vornehmsten Aufgaben der Wirtschaftskultur, dafür zu sorgen, daß Arbeit zu einer Quelle der Freude, der schöpferischen Initiative wird und der Bewährung von Mitverantwortung, Solidarität und Treue dient. Wer die einer sozial ausgerichteten Arbeit innewohnende Freude zerstört, nimmt auch der Freizeit ihren Sinn und Segen.

d) Streik und Aussperrung¹⁹²

Im frühkapitalistischen Wirtschaftssystem war der einzelne Arbeiter im Zustande einer hoffnungslosen Unterlegenheit gegenüber dem Fabrikherrn. Die katholische Soziallehre betont schon seit hundert Jahren das Koalitionsrecht

¹⁹⁰ J. Ph. Wogaman, a. a. O. 108.

¹⁹¹ Pacem in terris 19.

¹⁹² Vgl. H. Streithofen, Wertmaßstäbe der Gewerkschaftspolitik (Freiburg/Schweiz 1967); W. Zöllner, Aussperrung und arbeitskampfrechtliche Parität (Düsseldorf 1974); H. Seifer, Streikrecht und Aussperrungsrecht (Bern 1977); F. Hengsbach S. J., Die Kampfparität der Tarifpartner in: Stimmen der Zeit 198 (1980) 341-350; F. Hengsbach S. J. (Hrsg.), Aussperrung und Streik -- ungleiche Mittel (Mainz 1981).

der Arbeitnehmer, d. h. das Recht, sich in Gewerkschaften zusammenzuschließen, um solidarisch für sich gerechte Entlohnung und menschenwürdige Arbeitsbedingungen durchzusetzen.

Die Gewerkschaften und entsprechende Arbeitgeberverbände haben eine wichtige Sozialfunktion als Tarifpartner, die sich vertraglich zur loyalen Erfüllung ihrer Vereinbarungen verpflichten. Sie dienen nicht nur dem Arbeitskampf, der die Rolle des Wettbewerbs auf dieser kollektiven Ebene einnimmt, sondern auch der Erhaltung von Gerechtigkeit und Frieden, wenn sie ihrer Rolle gerecht werden. In vielen freien Ländern haben die Gewerkschaften einen bedeutsamen Beitrag zur Hebung der Bildung und der sozialen Wachsamkeit der Arbeitnehmer geleistet. Viele Sozialreformen verdanken sich ihrer Initiative oder ihrem Druck.

Als schärfstes Mittel des Arbeitskampfes gebrauchen die Gewerkschaften den Streik, die Unternehmer ihrerseits rekurrieren nicht selten zur Gegenwaffe der Aussperrung. In „Gaudium et spes“ (Nr. 68) sagt das Zweite Vatikanische Konzil darüber folgendes: „Wo der Gegensatz wirtschaftlicher oder sozialer Interessen zu kämpferischen Auseinandersetzungen zu führen droht, müssen alle Bemühungen dahin zielen, eine friedliche Lösung zu finden. An erster Stelle muß immer die ehrliche Aussprache der Beteiligten stehen. Nichtsdestoweniger wird auch unter den heutigen Verhältnissen der Streik, wenn auch nur als letzter Behelf, unentbehrlich bleiben, um Rechte der Arbeiter zu verteidigen oder herechtigte Forderungen durchzusetzen. So schnell als möglich muß dann aber versucht werden, den Weg zur Wiederaufnahme von Verhandlungen und gemeinsamen Überlegungen über eine Verständigung zu finden.“

Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverbände müssen der begrifflichen Versuchung, Macht und Überbetonung der Gruppeninteressen über die Solidarität mit allen Menschen zu stellen, widerstehen. Die Mitglieder dieser Verbände müssen sich persönlich im Gewissen fragen, ob ihre Sache gerecht ist, ganz besonders wenn es um Beteiligung an Streik oder Aussperrung geht. Streiks und Aussperrungen, die notwendige öffentliche Dienste betreffen, wie Postdienst, Feuerwehr, Polizei, Transport, Schulen und ganz besonders die Versorgung von Kranken und Siechen sollen absolut vermieden werden. Es ist unerträglich zu sehen, daß Tausende von Kranken praktisch „Geiseln“ der streitenden Parteien sind¹⁹³.

Die Gesetzgebung vieler Länder schränkt das Streikrecht zum Schutz lebenswichtiger Dienste ein. Vielerorts ist der Beamtenstreik rechtswidrig. Es ist jedoch dann auch gesetzlich Vorsorge zu tragen, daß diese Gruppen insgesamt

¹⁹³ Der Leser gestatte dem Verfasser, dies mit zwei Erfahrungen zu illustrieren. Einer seiner besten Freunde wurde auf den Flugplatz von Rom gebracht, um in Zürich operiert zu werden. Ein plötzlich ausgerufen Streik auf dem Flugplatz verspätete den Abflug um Stunden, so daß die Operation zu spät kam und der Mann starb. Der Verfasser selbst hatte wochenlang auf eine dringende Kehlkopfoperation zu warten wegen eines sich hinziehenden Streiks verschiedener Kategorien der Krankenhäuser. Die Folgen waren schwerwiegend.

nicht benachteiligt sind gegenüber anderen, denen das Streikrecht zugebilligt wird. Grundsätzlich gehört das, wenn auch gesetzlich umgrenzte, Streikrecht zu den Kennzeichen eines freiheitlichen Staates. Es ist jedoch widersinnig, politische Streiks von umstürzlerischen Kräften zuzulassen, die ihrerseits, wenn sie zur Macht kommen, das Streikrecht völlig beseitigen.

Der Generalstreik ist rechtswidrig, außer wenn er der Verteidigung der Verfassungsordnung gilt. Er kann unter Umständen das äußerste Mittel gewaltfreien Widerstands gegen menschenunwürdige Unterdrückung und zum Schutz der Souveränität eines Volkes sein.

5. Die Funktion von Kapital und Zins

Kapital ist „vorgetane Arbeit“ (M. Weber). Es kommt durch Zurückhaltung im unmittelbaren Verbrauch zustande. Das volkswirtschaftlich bedeutsame Kapital ist die Gesamtheit der produzierten Produktionsmittel (Realkapital) sowie die für Investition verfügbaren Finanzierungsmittel (Geldkapital). Je nach dem Eigentümer unterscheidet man zwischen Eigenkapital und Fremdkapital. Das Erwerbkapital, das Produktivkapital, Grund und Boden und die zur Verfügung stehenden Finanzierungsmittel entscheiden über die wirtschaftlichen Möglichkeiten.

Geld war lange Zeit eine nur dem Tauschverkehr dienende Sache und damit unfruchtbar. Darum galt Zins als Wucher. So schon bei Aristoteles. Die Israeliten durften von ihren Volksgenossen keinen Zins nehmen (Ex 22, 25; Dtn 23, 20-21; Ez 18, 8; 18, 13). Erst der CIC (can. 1543) und schließlich die Enzyklika „Quadragesimo anno“ (1931) revidierten die traditionelle Lehre eindeutig. Allzu lange bedrohten Strafsanktionen nicht nur jene, die auf Zins ausliehen, sondern vor allem Theologen und Kanonisten, die es wagen sollten, Zinsnehmen auf irgendeinen Titel hin zu rechtfertigen. Moralisten und Beichtväter waren ständig im Zwiespalt zwischen der amtlichen Lehre und dem Gewissen der Gläubigen. Daß die fällige Revision einige Jahrhunderte zu spät kam, hatte auch zur Folge, daß die kirchliche Lehre insgesamt keinen konstruktiven Einfluß auf die Wirtschaftsentwicklung ausüben konnte¹⁹⁴.

Die traditionelle Lehre berief sich vor allem auf die Worte Christi: „Wenn ihr nur denen etwas leiht, von denen ihr es zurückzubekommen hofft, welchen Dank erwartet ihr dafür? . . . Ihr sollt leihen, auch wo ihr nichts dafür erhoffen könnt“ (Lk 6, 34-35). Diese Weisung des Herrn hat bleibende Geltung in ihrem ursprünglichen Sinn und in Umständen, die den gemeinten ähnlich sind. Jesus spricht von Darlehen in verderblichen Gütern oder in Geld für jene, die

¹⁹⁴ Zur Zinsfrage in der Geschichte vgl. J. Noonan jr., *The Scholastic Analysis of Usury* (Cambridge/Mass. 1957); Th. F. Divine S.J., *Interest. An Historical and Analytic Study in Economics and Modern Ethics* (Milwaukee 1959); W. Weber, *Geld und Zins in der spanischen Frühscholastik* (Münster 1962); F. Wilken, *Das Kapital* (Schaffhausen 1976); W. Stützel - H. H. Schrey, *Kapital und Zins*, in: *Evangelisches Soziallexikon* (Stuttgart 1980) 662-673 (Literatur).

sich in Not befinden. Und wie kann sich ein Jünger Christi, der über die nötigen Mittel verfügt, der harten Not seiner Mitmenschen verschließen oder gar die Not seines Nächsten gewinnsüchtig ausnützen?

Aber in der modernen Wirtschaft, wie sie sich allmählich seit dem 12. Jahrhundert ausgebildet hat, haben Gelddarlehen eine ganz andere Sinnbedeutung. Der Darlehensnehmer erzielt für sich einen Gewinn (die Kapitalrente), wovon er dem Leihgeber einen oft bescheidenen Anteil gibt, den Leihzins. Das Kapital ist fruchtbar für den Darlehensnehmer; es ist in dieser Wirtschaftsordnung nicht eine Hilfeleistung für jemand, der in bitterer Not ist. Ohne das Leihkapital wäre die ganze moderne Wirtschaftsentwicklung unmöglich gewesen. Es hat also auch moralisch eine ganz andere Bedeutung als das Darlehen, an das das kanonische Zinsverbot ursprünglich dachte.

Neben dem Leihzins zur Fremdfinanzierung von Wirtschaftsunternehmen gibt es jedoch auch heute noch Gelegenheiten, in denen ein zinsfreies Darlehen vonnöten ist, um jemand aus momentaner Not herauszuhelfen. Oder denken wir an die Entwicklungsländer, die des Fremdkapitals von den reichen Ländern dringend bedürfen, um durch Arbeitsbeschaffung der bittersten Not zu wehren. Zinslose Darlehen oder Darlehen zu ganz niedrigen Zinssätzen mit langer Amortisationsfrist sind eine wichtige Form der Entwicklungshilfe.

Ein vernünftiger Zinsfuß ist ein Ansporn für Sparsamkeit und für Investition, die stets notwendig ist, um eine Volkswirtschaft konkurrenzfähig zu halten und womöglich Vollbeschäftigung zu sichern. Der Zins ist vor allem auch für den kleinen Sparer ein wichtiges Mittel zu einer gewissen Aufbesserung der Altersversorgung.

Die Höhe des Zinsfußes kann nicht abstrakt normiert werden. Unter anderem sind die Höhe der voraussichtlichen Inflationsrate und die Auswirkung auf das Wirtschaftsleben entscheidend zur Ermittlung dessen, was ein sittlich tragbarer Zinsfuß ist.

Ein ethisch bedeutsames Problem ist die Kapital- und Machtanhäufung in den Händen einer schmalen Minorität. Zwar kann man bis zu einem gewissen Grad sagen, daß die Besitzer des Produktivkapitals praktisch nur Treuhänder sind. Aber es kann auch nicht geleugnet werden, daß sie vielfach einen allzu hohen Anteil zu persönlicher Vermögensbildung außerhalb des Betriebs herausziehen und zum Teil luxuriös verschwenden, zum Ärgernis der niederen sozialen Klassen. Das größte Problem bleibt jedoch, daß die Zusammenballung des Kapitals in privaten Händen die Prozesse sowohl der Wirtschaftsdemokratie wie der politischen Demokratie stört oder hemmt. Es ist Aufgabe des Staates und der Öffentlichkeit, gegen Mißbräuche anzugehen und nach Heilmitteln zu suchen.

Paul VI. hat eine Weise des Mißbrauchs des Kapitals gebrandmarkt, die heute gerade wirtschaftlich schwächere Länder hart trifft: die Kapitalflucht. „Es kann nicht geduldet werden, daß Bürger mit beträchtlichem Einkommen aus den Mitteln und der Arbeit des Landes davon einen großen Teil ins Aus-

land schaffen zum ausschließlichen persönlichen Nutzen, ohne sich um das offensichtliche Unrecht zu kümmern, das sie damit ihrem Lande zufügen.“¹⁹⁵ An diesem Übel kann auch eine verfehlte Wirtschaftspolitik des Staates oder der Banken mitschuldig sein.

Ein schwer zu heilendes Übel sind die hohen Inflationsraten, zum Schaden der wirtschaftlichen Beziehungen. Es ist vielfach ein großes Unrecht gegen die mittleren und kleinen Sparer. Die Inhaber des Produktivkapitals werden davon relativ wenig betroffen oder sind gar Gewinner, da sich ihre Schulden gegenüber dem Leihkapital entsprechend verringern. Die hohen Inflationsraten, die die Wirtschaftspolitik verschiedener Länder verschuldet oder hingenommen hat, sind eine ungerechte Neuverteilung des Eigentums und Einkommens, die die wirtschaftliche Aktivität teilweise desorganisiert, das Sparen verpönt, die vernünftige Kapitalanlage behindert und viele Familien schwer schädigt.¹⁹⁶

6. Die Schicht der Unternehmer und leitenden Angestellten¹⁹⁷

Im Laufe der Zeit haben sich zwei Entwicklungstendenzen in der sozialen Gliederung innerhalb der Wirtschaft und sozialen Klassen verdeutlicht. Erstens vermischt sich der Unterschied zwischen der Arbeiterschaft und der Großzahl der Angestellten infolge des Aufstiegs der Arbeiter. Andererseits hat sich aus der sozialen Klasse der Angestellten mit ihren typischen Aufstiegsmöglichkeiten eine neue, sehr einflußreiche Schicht gebildet, die der Manager (Führungskräfte, Funktionsunternehmer) und der leitenden Angestellten. Die ersteren gehören zu den Arbeitgebern, aber auch die letzteren, obwohl zu den Arbeitnehmern zählend, haben mehr oder weniger wichtige Führungsaufgaben. Die Struktur des Kapitalismus bzw. die Rolle des Kapitals im Wirtschaftsleben hat sich vor allem dadurch verändert, daß heute eine soziale Klasse von Managern mit hoher beruflicher Qualifikation in den Großbetrieben die Unternehmerfunktionen ausübt, ohne in der Regel am Kapital der von ihnen geführten Unternehmen nennenswert beteiligt zu sein. Ihnen gegenüber tritt, wenigstens in den Großbetrieben, der Eigentümerunternehmer sehr zurück. Eine der Folgen davon ist, daß sich durch diese Entwicklung zusammen mit der größeren Macht der Arbeitnehmer insbesondere die Rolle und Macht des Kapitals verringert hat. Die Manager der Unternehmensspitze sind meistens gewählte

¹⁹⁵ Populorum progressio 24; vgl. GS 65.

¹⁹⁶ A. Fazio, a. a. O. 25; F. Beutter, Zur sittlichen Beurteilung von Inflationen (Freiburg i. Br. 1965); G.-K. Kaltenbrunner, Inflation ohne Ende. Wer verliert und wer gewinnt? (Freiburg i. Br. 1977); O. Issing, Einführung in die Geldtheorie (München 1977).

¹⁹⁷ Vgl. J. Meßner, Der Funktionär. Seine Schlüsselstellung in der heutigen Gesellschaft (Innsbruck 1961); H. Proß, Der Unternehmer, in: L. Reinisch (Hrsg.), Berufsbilder heute (München 1973); C. A. Andrae – B. Freudenfeld, Sündenbock Unternehmer? Das Risiko der Freiheit im Wandel der Gesellschaft (Köln 1973); M. Stitzel, Unternehmerverhalten und Gesellschaftspolitik (Stuttgart 1977); B. Freudenfeld, Unternehmen, Unternehmer, in: Evangelisches Soziallexikon (Stuttgart 1980) 1342-1346 (Literatur).

Funktionäre der Wirtschaftsgesellschaft. Es ist nicht unwichtig, ob sie vorwiegend von den Vertretern der Kapitaleigner oder aber auch unter entscheidender Mitwirkung der Arbeitnehmerschaft insgesamt gewählt werden. Die Unternehmensleitung des modernen Großbetriebs fällt zudem meistens einem Führungsteam zu.

Diese neue Führungsgruppe kann eine bedeutende Funktion der Vermittlung zwischen Kapital und Arbeit ausüben. Aber je größer ihr Einfluß bei den Entscheidungsprozessen ist, um so verwundbarer können sie auch zwischen den Interessenkonflikten stehen.

Es hängt weithin von der Führungsspitze des Unternehmens ab, ob und wie sich das Einzelunternehmen in den Dienst des Gemeinwohls, insbesondere einer verantwortlichen Wirtschaftsplanung stellt und den wahren Interessen der Gesellschaft dient. Von der schöpferischen Verantwortung dieser Führungsspitze hängen der wirtschaftliche und soziale Fortschritt, die annähernde Vollbeschäftigung, ein Höchstmaß an Sicherheitsvorkehrungen und ein gesundes innerbetriebliches Klima ab. Diese Klasse der Unternehmer und führenden Angestellten muß zu einem Ausgleich zwischen berechtigten Erwartungen der Kapitalgeber und den sozial und wirtschaftlich notwendigen Investitionen und zudem den ökologischen Erfordernissen beitragen. Bei dieser Gruppe liegt auch die Verantwortung für einen fairen Konkurrenzkampf, wahrhaftige Information innerhalb des Betriebs und gegenüber der Öffentlichkeit, eine saubere Reklame, die Einhaltung der gesetzlichen Bestimmungen. Von ihnen hängt es ab, ob und wie weit die Aktivitäten dieser Großunternehmen für die Arbeitgeber, die Kapitalgeber und die Öffentlichkeit durchsichtig sind.¹⁹⁸

Aus alledem ergibt sich auch, wie wichtig es ist, daß die Rolle und die Machtbefugnisse dieser führenden Klasse klar bestimmt sind, daß ihr genug Raum für Planung und Initiative gelassen bleibt, daß aber andererseits auch die Beteiligung der Arbeitgeber bei grundlegenden Veränderungen gesichert wird.

Untersuchungen weisen darauf hin, daß die heutige Führungsspitze der Unternehmen mehr und mehr von dem Bewußtsein geleitet wird, daß ihr Unternehmen nicht nur eine wirtschaftliche, sondern auch eine gesellschaftliche Bedeutung hat; dementsprechend „weisen sie der Verantwortung gegenüber dem Kunden den höchsten Rang zu noch vor der gegenüber den Kapitalgebern und Beschäftigten“¹⁹⁹. Auf lange Sicht wird dies sicher auch den Arbeitgebern zugute kommen; denn die guten Beziehungen zur Kundschaft finden ein Echo in den innerbetrieblichen Beziehungen. Umgekehrt wirken sich die notorisch schlechten Beziehungen der Monopolgesellschaften zu ihren Kunden auch negativ auf das innerbetriebliche Klima aus. Alle Beteiligten gewinnen, wenn das Unternehmen ganz klar auf seinen Dienst an den Kunden und so auf das Gemeinwohl hingeeordnet ist.

¹⁹⁸ Vgl. E. H. Pleßner, Wirtschaft und Ethik, in: Renovatio 32 (1976) 56.

¹⁹⁹ R. C. Baumhart, Harvard Business Review, Jan./Febr. 1977, 68.

7. Seine Majestät, der Kunde, und gerechte Preise²⁰⁰

Produktion und Verteilung haben ihren Sinn und Zweck im Dienste der Bedürfnisse, also im Dienste derer, die die Produkte erwerben, der Kunden. Der Preis richtet sich nach dem Verhältnis von Angebot und Nachfrage, falls wir es mit einer freien Marktwirtschaft zu tun haben. Dabei spielen selbstverständlich die Herstellungskosten eine nicht unbedeutende Rolle (Amortisationskosten der Produktivmittel, Kapitalrente bzw. Verzinsung des Leihkapitals, Arbeitskosten usw.). Soweit der Mechanismus der Preisbildung zwischen Angebot und Nachfrage ungestört funktioniert, bestimmt der Kunde, was und wieviel produziert werden soll. Doch bei Knappheit der Güter, z. B. wegen Materialknappheit, mangelnder Investition in den nötigen Produktionsmitteln, Mißernte, bildet sich leicht ein Preis, der im Mißverhältnis zu den Produktionskosten steht. So ist es gerecht, wenn in Krisenzeiten ein gesetzlicher Preis zum Schutz der Grundbedürfnisse festgesetzt wird. Es ist auch sinnvoll, wenn der Staat durch hohe Besteuerung von Luxusartikeln oder gesundheitsgefährdenden Waren (z. B. Zigaretten) praktisch einen gesetzlichen Abschreckungspreis erzwingt.

Der Preis ist immer eine soziale Tatsache, ob er durch den Marktmechanismus im freien Tauschverkehr oder durch staatliche Planung zustande kommt.

In den sozialistischen Ländern Osteuropas herrscht der staatlich festgesetzte Preis vor. Theoretisch erfolgt die Bestimmung der Preise gemäß der Wertlehre von Karl Marx, wonach die gesellschaftlich notwendige Arbeit den Preis bestimmt und kein Platz für den vom Kapitalisten abgeschöpften „Mehrwert“ ist. Aber praktisch ist die gesetzliche Lenkung der Preise immer ein sehr komplizierter Vorgang im Zusammenhang mit der Einkommensverteilung und der geplanten Investition und nicht zuletzt mit den nicht-wirtschaftlichen Staatsausgaben, wie für Rüstung, politische Propaganda usw. Der Staatskapitalismus hat seine eigenen Formen, den von ihm abzuschöpfenden „Mehrwert“ zu bestimmen. Im übrigen fallen auch in den Ländern mit freier Marktwirtschaft die Ausgaben für Rüstung und Bürokratie bei der Preisbildung ins Gewicht. Die Steuern werden praktisch zu einem hohen Anteil an den Produktions- und Verteilungskosten.

Die soziale Marktwirtschaft läßt erheblichen Raum für Preislenkung durch Besteuerung bzw. höhere Besteuerung der nicht lebensnotwendigen Güterbedürfnisse (Luxussteuer), durch staatliche oder staatlich gelenkte Investitionen und dergleichen, wird jedoch dem Marktmechanismus soviel als möglich Raum lassen und sich im wesentlichen darauf beschränken, jede unfaire Beschränkung und Störung dieses Mechanismus nach Möglichkeit auszuschal-

²⁰⁰ Vgl. Mater et magistra 137-140; Th. G. Meyer, Lohn- und Preiskontrolle als Instrument der Stabilitätspolitik. Begründung und Wirksamkeit (Bochum 1978).

ten. Die Regelung durch Angebot und Nachfrage wird verfälscht durch unlautere Konkurrenz, gezielte Preismanipulation durch Kartelle, die je nach Lage niedere und dann wieder erhöhte Preise absprechen zur Ausschaltung unerwünschter Konkurrenz, durch rücksichtslose Ausnutzung einer Monopolstellung, durch trügerische und manipulative Reklame. In vielen Ländern ist die Landwirtschaft gegenüber ausländischem Angebot nicht konkurrenzfähig. So kann sich zu ihrem Schutz wie auch zum Schutz anderer für die Volkswirtschaft lebenswichtiger Branchen die Notwendigkeit staatlichen Preisschutzes durch Subventionen oder sonstwie ergeben.

Der Kunde hat ein gewichtiges Wort zu sagen zur gesamten Entwicklung der Produktion und Verteilung durch seinen freien Entscheid darüber, was, wieviel und wo er kaufen will. Es geht also auch hier um eine sozial bedeutsame Entscheidung. Die Käufer können sich auch zu gemeinsamen Aktionen zusammenschließen, um Preissteigerung wirksamer zu bekämpfen. Es ist begrüßenswert, wenn berufliche Gruppen und Vereinigungen ihre Mitglieder durch einen ethischen Kodex zu verlässlichem Dienst und gerechten Preisen gegenüber dem Kunden verpflichten²⁰¹.

VII. Die geschichtliche Stunde sozialer Probleme

Soweit wir geschichtlich zurückschauen können, gab es stets unannehmbare Mißstände sozialer Art. Sie wurden jedoch oft lange Zeit als „Schicksal“ hingenommen, bis eine kritische Einstellung sie zum vollen Bewußtsein brachte und Hoffnung auf einen möglichen Wandel entstand. Es geht jeweils um Diagnose und Therapie. Geht die Diagnose dem Übel nicht bis auf den Grund nach oder geht sie von der unkritischen Voraussetzung aus, daß im Grunde nicht viel zu ändern ist, so kommt es bloß zu einer symptomatischen Behandlung, aber nicht zur Behebung der tieferen Ursachen²⁰².

1. Die Sklavenfrage

Durch Jahrtausende war ein hoher Prozentsatz, wenn nicht gar die Mehrheit der Menschen Sklaven. Ihre Behandlung war freilich sehr unterschiedlich. Wie

²⁰¹ Vgl. I. Hill, The Meaning of Ethics, in: ders. (Hrsg.), The Ethical Basis of Economic Freedom (Chapel Hill / N. C. 1976) 276-282 359-363.

²⁰² Vgl. F. Tönnies, Die Entwicklung der sozialen Frage bis zum Weltkrieg (Berlin - Leipzig 1919); H. Geißler, Die Neue Soziale Frage (Freiburg i. Br. 1976); St.-E. Szyzik (Hrsg.), Christliches Gesellschaftsdenken im Umbruch (Regensburg 1977); H. P. Widmaier (Hrsg.), Die neue soziale Frage (Berlin 1978); M. Grosser - W. W. Veiders (Hrsg.), Die neue soziale Frage (Melle 1979).

schon Hegel betonte, war die Sklaverei an manchen Punkten der Geschichte ein Fortschritt: anstatt den Feind und den Besiegten zu töten, machte man ihn zum Sklaven und schonte ihn als nützliches Eigentum. Aber noch bis in die Zeit der Stoa hatte im Römerreich der Herr gegenüber dem Sklaven auch das Tötungsrecht. Wohl überall gab es feinfühlende Menschen, die das Los der Sklaven zu erleichtern suchten und verdiente Sklaven durch Freilassung belohnten. Aber es gab noch nicht eine eigentliche soziale Sklavenfrage, weil man die Sklaverei einfachhin als Teil der gegebenen Ordnung ansah und annahm. Aristoteles und vor und nach ihm viele andere begründeten die Institution „naturrechtlich“: Für sie waren manche Menschen und Völker so minderwertig, daß die Sklaverei ihnen den gebührenden Platz zuwies.

Auch für die Urgemeinde und die Christenheit der ersten Jahrhunderte bestand strenggenommen keine Sklavenfrage als soziale Frage im eigentlichen Sinn; denn die Institution als solche wurde nicht in Frage gestellt. Aber das Christentum brachte eine revolutionierende Sicht: Vor Gott hat der Sklave die gleiche Würde wie der freie Mann. Der Christ sollte den Sklaven wie einen Bruder oder eine Schwester im Herrn behandeln. Gute Christen gingen von dem im Römerreich schon vorgefundenen Modell der Hausklaven aus, die sie gut behandelten, oder machten von der Rechtsform der Freilassung verdienter Sklaven gern Gebrauch. Man kann es im übrigen verstehen, daß selbst der Völkerapostel Paulus, der die gleiche Würde des Sklaven wie des Freien nachdrücklich betonte und um die Freilassung des Philemon bat, die Sklaverei als Einrichtung nicht in Frage stellte. Er und die christliche Minorität der ersten Jahrhunderte konnten realistisch gar nicht an eine politische Änderung des Systems denken. Gleichwohl möchte man sich vom heutigen Standpunkt aus wünschen, daß die grundsätzliche Sicht von der gleichen Würde aller als Kinder Gottes durch so viele Jahrhunderte kräftiger als Ferment für einen gesellschaftlichen Wandel gewirkt hätte.

Selbst eine Reihe weit um sich greifender Sklavenaufstände im Altertum hatte nicht die Aufhebung der Sklaverei zum Ziel; die Sklaven rebellierten hauptsächlich gegen unerträgliche Mißbräuche.

Hätten jedoch alle Christen wenigstens die vom Völkerapostel verlangte symptomatische Therapie treu befolgt und hätte man in der Periode Konstantins und nachher den prophetischen Stimmen mehr Gewicht gegeben, so wären Männer wie der heilige Johannes Chrysostomus, die die Sklaverei als unvereinbar mit der Erlösung ansahen, nicht ungehört geblieben.

Es ist eines der traurigsten Kapitel der Christenheit, daß nach der Eroberung der Neuen Welt nicht nur die Eingeborenen in unwürdiger Weise zu Zwangsarbeit mißbraucht wurden, sondern daß die christlichen Völker Europas bis ins 19. Jahrhundert große Sklavenjagden und einen blühenden Sklavenhandel organisierten. Nach vorsichtigen Schätzungen wurden etwa dreißig Millionen Afrikaner auf den Sklavenmärkten der Weißen (Christen) Amerikas verkauft. Wohl ebenso viele, wenn nicht noch mehr, kamen beim Fang und auf dem

Transport ums Leben. Ihr Familienleben wurde ruiniert. Erst unter dem Einfluß der Aufklärung und vor allem durch die Tätigkeit der Quäker entstand zuerst in der westlichen Hemisphäre ein öffentliches Bewußtsein für die „soziale Frage“, die zur gesetzlichen Abschaffung der Sklaven führte. Es folgten dann bald auch die islamischen Länder und die übrige Welt. Die Tatsache, daß die Großkirchen und die Theologen in dieser für die Menschheit unerhörtesten sozialen Un-Ordnung nur eine unbedeutende Rolle spielten, sollte ein Anlaß zu bleibender Wachsamkeit für die Kirchen und insbesondere für die Theologen sein.

2. Die soziale Frage der Bauern

In weiten Gebieten über den ganzen Planeten Erde wurden die eingesessenen Bauern zu Leibeigenen der Eroberer. In Zeiten der Unsicherheit suchten Bauern den Schutz und die Obhut von Adeligen oder auch der Kirche. Und so entwickelten sich vielfach Formen einer zum Teil unwürdigen Abhängigkeit, die auch dann noch andauerte, als die Bauern selbst gegen Ausbeutung und Unterdrückung rebellierten. Die Bauernkriege des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Neuzeit führten jedoch zu keinem Systemwandel, auch deshalb, weil in den Köpfen der Christen, einschließlich der Theologen und anderer Kirchenmänner, eine tiefverwurzelte Tendenz bestand, die überkommene „Ordnung“ zu rechtfertigen und zu schützen, auch wenn man gleichzeitig bereit war, zur Linderung der Leiden durch Mildtätigkeit beizutragen. Erst unter dem Einfluß der Französischen Revolution wurde die soziale Lage des leibeigenen Bauern, des in Elend lebenden Pächters und der notleidenden und ungesicherten Landarbeiter allmählich eine soziale Frage. Die Leibeigenschaft wurde zwar in Europa aufgehoben; aber in Preußen und Rußland behielten die Junker oder Großgrundbesitzer weiterhin eine unberechtigte und sozial untragbare Vorrangstellung. In Rußland war dies einer der Gründe, die die Revolution und ihren Sieg ermöglichten. In Lateinamerika ist die von Europa eingeführte Unordnung noch nicht überwunden. Aber es besteht ein so hoher Grad des Bewußtseins der Dringlichkeit dieser Frage, daß jeder Widerstand gegen eine gründliche Änderung auf die Dauer aussichtslos ist.

In den hochentwickelten Industriestaaten bestand und besteht teilweise noch eine neue soziale Bauernfrage, weil die Bauern für ihre Arbeit im Vergleich zum Rest der Bevölkerung nicht entsprechend entlohnt wurden und nicht den gleichen Zugang zu den kulturellen Gütern fanden. Neue Aktualität erhält die Frage in manchen Entwicklungsländern, die die Industrialisierung forcieren, aber der Entwicklung der Landwirtschaft und des Bauernstandes nicht die genügende Aufmerksamkeit schenken, obwohl doch ihr höchste Priorität zukommen muß angesichts des Hungers und der Unterernährung, die Hunderte von Millionen von Menschen betreffen, und angesichts der Landflucht in die städtischen Gettos, die die Situation noch verschärft.

Die kirchliche Soziallehre ist sich dieser Probleme sehr wohl bewußt und mißt ihnen hohe Bedeutung und Dringlichkeit zu²⁰³.

3. Neue Dimensionen der klassischen sozialen Frage

Edelmütige Christen antworteten auf die enormen Übel, die durch Ausbeutung und Entfremdung der Arbeiterklasse hervorgerufen wurden, mit allerlei „Werken der Barmherzigkeit“, wie Sorge für Alkoholiker, Verkrüppelte, Alte, Arbeitslose, schließlich auch durch Sorge für bessere Wohnungsverhältnisse und Forderung höherer Löhne. Allmählich bildete sich jedoch bei denen, die diese symptomatische Therapie betrieben, eine feste Überzeugung, daß man den Wurzeln des Übels nachgehen muß. Innerhalb des statisch denkenden christlichen Bürgertums und auch der Theologie und Amtskirche dauerte es jedoch lange, bis man die Notwendigkeit eines tiefgreifenden Zuständewandels begriff. Erst damit erhielt die Arbeiterfrage den Rang der „sozialen Frage“. Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler hatte dies schon vor 1848 begriffen. Die Enzyklika „Rerum novarum“ (1891) tastete sich vorsichtig an den Kern der Frage heran, stieß jedoch bei vielen Katholiken auf Ablehnung. Sie waren nicht bereit, so weit zu folgen. Und doch war dies nur ein Anfang. Es bedurfte eines langen Weges bis zur Soziallehre der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ und den sozialen Äußerungen der letzten Päpste.

Die Vorgänge, die zur Gründung der Gewerkschaft „Solidarität“ in Polen führten, waren eines der vielen Zeichen, daß die Arbeiterfrage als soziale Frage durch einen zentralistischen Dirigismus des osteuropäischen Sozialismus nicht gelöst ist. Dabei geht es um sehr viel mehr als um Lohnerhöhungen. Auch in den demokratischen Industrieländern ist noch viel zu tun, bis diese soziale Frage der Arbeitnehmer als vollwertiger Partner einer ganz im Dienste des Menschen stehenden Wirtschaftsordnung überall befriedigend gelöst ist. Es zeichnen sich innerhalb der Arbeiterschaft und weit darüber hinaus neue dringliche soziale Fragen ab, wie die Rolle der Frau im Wirtschaftsleben, die Situation der Fremdarbeiter, die Lage der Alten und die Eingliederung der Jugend in den Arbeitsprozeß.

a) Rolle und Stellung der Frau als soziale Frage²⁰⁴

Kirchenmänner und Gewerkschaftssekretäre haben relativ spät begriffen, daß die Stellung und Rolle der Frau eine entscheidende soziale Frage von heute und morgen sind. Der Zugang des weiblichen Geschlechts zu den bislang den Män-

²⁰³ Mater et magistra 126-148; GS 66; B. Moore, Soziale Ursprünge von Diktatur und Demokratie. Die Rolle der Grundbesitzer und Bauern bei der Entstehung der modernen Welt (Frankfurt a. M. 1949); E. Bruckmüller, Bauerntum, in: Kathol. Soziallexikon (Graz - Innsbruck 1980) 228-239.
²⁰⁴ GS 52; vgl. Octogesima adveniens 10-12; E. Moltmann-Wendel, Menschenrecht für die Frau (München 1974); R. Nave-Herz, Das Dilemma der Frau in unserer Gesellschaft. Der Anachronismus der Rollenerwartungen (Berlin 1975); E. Beck-Gernsheim, Der geschlechtsspezifische Arbeitsmarkt (Frankfurt a. M. 1976); K. Jurczyk, Familienpolitik und Frauenerwerbstätigkeit in Deutschland 1918-1975 (Frankfurt a. M. 1977).

nern vorbehaltenen Kulturgütern, vor allem die allgemeine, auch die Mädchen umgreifende Schulpflicht, hat im Gefolge der industriellen, städtischen Kultur einen tiefgreifenden Wandel des Verhältnisses zwischen Mann und Frau und der Rolle der Frau in Wirtschaft, Gesellschaft und Politik in die Wege geleitet. Es geht unter anderem um den Übergang von einer patriarchalisch hierarchischen Überordnung des Mannes zur Partnerschaft in Ehe und Familie, aber auch weit darüber hinaus. Das entscheidende Zeichen wurde gesetzt durch jene tiefgläubigen Frauen, die sich gegen den Widerspruch von Kirchenmännern den Zugang zu höherer Bildung und öffentlichem Einfluß erkämpften. Die Amtskirche sprach in einem höchst defensiven Ton global gegen „die sogenannte Frauenemanzipation“. Um sich über den geradezu unerhörten Wandel in der Kirche ein Bild zu machen, genügt es, die Aussagen von „Quadragesimo anno“ (Nr. 119 bis 122) zu vergleichen mit den Aussagen des Konzils in „Gaudium et spes“ (Nr. 9, 29, 52, 60). Noch bestehen in kirchlichen Kreisen viele Vorurteile und Fixierungen, Verabsolutierungen geschichtlich bedingter Rollenverteilungen.

Man kann sich der Frage einer sachgerechten, den Anliegen der Frau, der Familie und Gesellschaft entsprechenden Eingliederung der Frau in das Wirtschaftsleben und einer dementsprechenden Umwandlung des Wirtschaftslebens als Christ nicht realistisch stellen, ohne auch die Frage der Stellung und des Einflusses der Frau im gesamten Leben der Kirche mutig anzugehen. Die Befreiungstheologie kann diesbezüglich einen bedeutenden Beitrag leisten; denn es ist evident, daß eine freie Gesellschaft und eine der Freiheit dienende Kirche nicht denkbar sind, solange der Mann über die Frau herrschen will.

Die noch aufzuarbeitende Problematik wird beleuchtet durch ein Dokument für die Konferenz der Vereinten Nationen von 1980 über die Stellung der Frau, wo vermerkt wird, daß die Frauen, obwohl sie mehr als die Hälfte der Erdbevölkerung ausmachen und annähernd zwei Drittel der Arbeitsstunden beitragen, nur ein Zehntel des Einkommens beziehen und nur etwa 1 % des Eigentums besitzen. (Auf der genannten Frauenkonferenz wurde die vatikanische Delegation von einem Mann angeführt!)

In der politischen Demokratie haben sich die Frauen im Verlauf dieses Jahrhunderts fast überall das Stimmrecht erkämpft, sind jedoch in den Führungsgremien noch sehr unterrepräsentiert. Im Wirtschaftsleben rücken zwar einzelne Frauen in Führungsstellen, aber insgesamt entscheiden die Männer allein alle wichtigen Fragen, die auch die Frau und die Familie bezüglich des Wechselspiels zwischen Wirtschaft und Familie betreffen.

Kennzeichnend für die gegenwärtige Situation in unseren Ländern ist der innere und äußere Konflikt zwischen theoretischer Anerkennung der Gleichberechtigung der Frau und der praktischen Weiterführung älterer Modelle. In der Arbeitswelt ist die Frau noch in vielfacher Weise benachteiligt. Die Durchschnittseinkommen der erwerbstätigen Frauen liegen auch in der Bundesrepublik Deutschland ungefähr ein Drittel unter denen der männlichen Erwerbstätigen. Ist die Frau und Mutter erwerbstätig, so fällt es dem Mann von heute

noch schwer, sich zu entschließen, einen Teil der Arbeit im Haushalt mitzutragen. Es fehlt an hinreichenden Teilzeitarbeitsplätzen. Die Wiedereingliederung in den außerhäuslichen Arbeitsprozeß nach den Jahren, in denen sich die Frau und Mutter ganz der Familie gewidmet hat, ist alles andere als leicht.

Die Lösung der Frauenfrage und der Frauenarbeit verlangt ein Umdenken und eine Umstrukturierung, ähnlich wie die soziale Frage der Arbeiterschaft nur im Zusammenhang mit tiefgreifenden Wandlungen der Wirtschaftsgesellschaft und Gesamtkultur denkbar war und ist.

b) Fremdarbeiter und Flüchtlinge²⁰⁵

Ein wichtiges Ferment geschichtlicher Entwicklung, aber auch sozialer Unruhe war und ist die Massenwanderung. Das 19. und 20. Jahrhundert hat Wanderungsbewegungen erlebt, die den großen Völkerwanderungen zur Zeitenwende kaum nachstehen. In Nordamerika und Australien sind die Ureinwohner eine verschwindende Minderheit geworden und haben enorme Schwierigkeiten der sozialen Anpassung bzw. der Bewahrung ihrer eigenen Identität gegenüber den Einwanderern, die jetzt die Herren des Landes sind. Jede neue Einwanderungswelle mit neuen Schwergewichten von ethnischen Gruppen stellt an alle hohe Anforderungen.

Europa hat seit 1933 gewaltige Flüchtlingsströme gesehen. Neben den zahllosen Flüchtlingen, die Deutschland verlassen hatten, steht das Ausmaß an Leiden der zehn Millionen displaced persons, die sich am Ende des Zweiten Weltkrieges im Gebiet des ehemaligen Deutschen Reiches befanden. Dann war das Problem der etwa zwölf Millionen Flüchtlinge zu lösen, die in der Bundesrepublik Deutschland eine neue Heimat suchten. Ähnliche Flüchtlingsströme haben Asien und Afrika gesehen, und der Strom reißt nicht ab. Das internationale Flüchtlingsproblem ist ein Feuerzeichen einer friedlosen Welt und einer politischen Unzulänglichkeit, in der der Einzelmensch nicht viel gilt. Die Entwurzelung und Neuverwurzelung stellt ständig neue soziale und wirtschaftliche Probleme.

Ähnlich schwierig, wenn auch weniger tragisch ist das Problem der Gast- bzw. Fremdarbeiter, die in den Industrieländern in die Millionen gehen. Es ist schon ein Fortschritt, wenn die aufnehmenden Länder ihre Pflicht bezüglich der Familienzusammenführung erfüllen. Es müßte von allen betroffenen Ländern zunächst alles getan werden, Industrie und andere Arbeitsmöglichkeiten dort zu schaffen, wo die Menschen zu Hause sind. Das Gastland muß solidarisch das Mögliche tun, um den Gruppen der Fremdarbeiter ihre eigene kultu-

²⁰⁵ Vgl. GS 66; J. Berger - J. Mohr, Arbeitsemigranten (Reinbek 1976); Studien zur Kommunalpolitik (Hrsg. von der Konrad-Adenauer-Stiftung), Bd. 14: Integration ausländischer Arbeitnehmer. Schulbildung ausländischer Kinder (Bonn 1976), Bd. 15: Integration ausländischer Arbeitnehmer. Verwaltung, Recht, Partizipation (Bonn 1976); L. W. Holborn, Refugees. A Problem of our Times, 2 Bde. (Metuchen 1975); Th. Veiter u. a., 25 Jahre Flüchtlingsforschung (Wien 1975).

relle Identität zu garantieren, die Infrastrukturen zu schaffen für Schulen, Weiterbildung und dergleichen und zugleich eine soziale Eingliederung zu ermöglichen, so daß sich die Einwanderer nicht als zweitklassige Menschen zu fühlen brauchen. Auch bei diesen Fragen zeigt sich, wie unlöslich Strukturwandel und Umdenken zusammengehören.

c) Das soziale Problem der Älteren²⁰⁶

Die rasche Entfaltung einer neuen Wissenschaft, der Gerontologie, zeigt, daß man sich neuerdings bewußt geworden ist, daß die soziale Lage der Älteren (Senioren) ein ernstes Problem unseres sozialen Organismus ist. Man studiert nicht nur die medizinischen Probleme des Alterns, sondern auch die kulturellen, psychologischen und sozialen Aspekte der Situation der Älteren in der industriellen Gesellschaft von heute.

Im Jahr 1900 betrug der Bevölkerungsanteil der über Sechzigjährigen in Deutschland 7,5 %, 1964 waren es 16,4 %. Die Voraussage für 1986 lautet auf 18,5 %. Nur 8 % der über Fünfundsechzigjährigen leben im Haushalt mit Kindern oder Enkeln zusammen. Eine typische Idealisierung der Jugendlichkeit geht mit einer Abwertung der Älteren Hand in Hand; es gibt eine Art psychischer Verdrängung, als ob sie nicht existierten. Viele ziehen sich freiwillig oder nicht freiwillig aus dem Berufsleben zurück, während sie sich noch voller physischer und geistiger Kraft erfreuen. Finden sie nicht neue Interessen und Tätigkeiten und mangelt es ihnen an anregenden sozialen Kontakten, so verfallen sie leicht einem Zustand der Apathie. Sie fühlen sich nicht verstanden und als unnützlich; vielfach wissen sie nicht viel anzufangen mit der Zeit der Muße.

Mit der bloßen Betreuung der Alten ist es nicht getan. Es bedarf weithin eines Umdenkens. Der Rückzug aus der Arbeitswelt muß psychologisch vorbereitet sein und sollte nicht abrupt stattfinden. Bestehen volle Arbeitsfähigkeit und Arbeitswille, sollte die Gesellschaft dieser Tatsache Rechnung tragen. Neue Möglichkeiten des sozialen Engagements in Gesellschaft und Kirche könnten geschaffen und wahrgenommen werden. Weder die Wirtschaftsgesellschaft noch die Kirche haben bislang voll entdeckt, welches wertvolle Potential die Älteren darstellen. Es sollten ihnen auch reichlich Möglichkeiten kultureller und geistiger Weiterbildung geboten werden. Schiebt man die Älteren einfach aufs Abstellgleis, so leiden nicht nur sie, sondern erkrankt die ganze Gesellschaft. Ja dies ist an sich schon ein alarmierendes Zeichen, das auf eine gefährliche Entordnung des gesamten sozialen Organismus hinweist.

²⁰⁶ Vgl. F. Coester, Entscheidungsmöglichkeit bei der Integration der Älteren, in: H. J. Wallraff (Hrsg.), Sozialethik im Wandel der Gesellschaft (Limburg 1974) 82-106; H. P. Tewes, Soziologie des Alterns (Heidelberg 1974); E. W. Marvin, Planning für Elderly (Philadelphia 1978); F. Mayer, Schöpferisch alt werden (Innsbruck 1978).

d) Integration der Jugend in die Arbeitswelt²⁰⁷

Seit Beginn der modernen Industrialisierung ist Kinder- und Jugendarbeit ein Teil des sozialen Problems. Rückblickend muß man sagen, daß es für die Menschheit eine Schande ist, daß es besonderer Gesetze bedurfte, Industriearbeit für Kinder unter zehn Jahren zu verbieten bzw. Kinderarbeit auf zehn Tagestunden zu beschränken. In Entwicklungsländern gibt es auch heute noch den Mißbrauch von Kindern zu billiger und geisttötender Arbeit. In den hochentwickelten Industrieländern ist die Situation heute anders. Die lange dauernde Ausbildung bringt jedoch nicht wenige psychische und soziale Probleme mit sich. Das gesamte Erziehungssystem ist erfolgsorientiert und vermittelt nicht die Übersicht und das Verstehen der sozialen und kulturellen Zusammenhänge. Zudem sind Ausbildung und Arbeitsplatzangebot nicht genügend aufeinander abgestimmt.

Sogar in den erfolgreichen Industrieländern, aber noch sehr viel mehr in den Entwicklungsländern mit einer hohen Geburtenquote finden auch jene, die eine gute Berufsausbildung erhalten haben, oft für lange Zeit keine oder keine befriedigende Arbeit. Daneben stehen die Massen der Jugendlichen, die keine oder eine im Hinblick auf ihre Gesellschaft unangepasste Ausbildung erhalten haben. In vielen Entwicklungsländern hört man neuerdings herbe Kritik an dem von den ehemaligen Kolonialmächten eingeführten Erziehungssystem, das den kulturellen und wirtschaftlichen Bedingungen des Landes nicht Rechnung trägt, und Klagen über den Mangel an schöpferischen Initiativen, um dies zu ändern. Dieser Zustand erschwert auch die Schaffung von neuen Arbeitsplätzen.

Mit dem Problem der Jugendarbeitslosigkeit, das meistens ernste psychische Nachwirkungen hat, hängt auch die Zunahme der Rauschgiftabhängigkeit und der Jugendkriminalität zusammen. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß wir hier vor einem höchst brennenden sozialen Problem stehen.

4. Verstädterung, städtisches Getto und Ökologie²⁰⁸

Die Liste dringender sozialer Fragen wäre unvollkommen ohne die Erwähnung einer zunehmenden Verstädterung, der Megalopolis mit ihren menschlichen und ökologischen Problemen (vgl. 5. Kap.). Es ist nicht nur das Gleichgewicht von Stadt und Land zu Lasten der allzu dicht besiedelten Wohnungs-

²⁰⁷ Vgl. H. Ch. Harten, Strukturelle Jugendarbeitslosigkeit (München 1977); B. Nibbrig, Jugendarbeitslosigkeit. Daten, Ursachen, Gefahren, pädagogische Lösungsansätze und Bildungsmaßnahmen (Trier 1977); L. Rosenmayr, Die menschlichen Lebensalter (München 1978); K. Lüscher (Hrsg.), Sozialpolitik für das Kind (Stuttgart 1979).

²⁰⁸ Vgl. Octogesima adveniens 8-10, E. Pfeil, Großstadtforschung (Hannover 1972); W. Schulz, Sozialkontakte in der Großstadt (Wien 1978); P. H. Furfey, Love and Urban Ghetto (Maryknoll 1978).

und Industriebereiche bedroht; es bilden sich innerhalb der Ballungsräume neue Formen von Gettos der ethnischen, religiösen und sozialen Gruppen, z. B. auch von Altersgruppen. Besonders die neu Zugewanderten leiden vielfach unter einer gewissen Anonymität und mangelnden Solidarität. In ungesunden städtischen Räumen überwiegt die „Teilbegegnung von Teilpersonen“ gegenüber echt menschlichen und nachbarlichen Kontakten. Eine Distanzhaltung kommt aus der Überforderung der Kontaktfähigkeit.

Die nach dem Zweiten Weltkrieg einsetzende Entwicklung der Suburbanisierung, d. h. der Verlagerung an den Stadtrand, kam der wohlhabenderen Bevölkerung zugute, kann aber zu einem bedrohlichen Zerfall von alten Stadtteilen führen.

Die Freizügigkeit wirkt sich ungünstig aus, wenn ländliche Gegenden wirtschaftlich und kulturell vernachlässigt werden, während sich die Zusammenballung von Industrie und Handel als ungesunder Sog zur Megalopolis auswirkt. Es bedarf einer umweltfreundlichen Städteerneuerung, einer wohlüberlegten Städteplanung mit aufgelockerter Wohnweise, mit familiengerechten Heimen, Grünanlagen und Lärmbekämpfung.

5. Vom Kolonialismus zu einer neuen Weltwirtschaftsordnung²⁰⁹

Der Kolonialismus ist so alt wie das System des Militärstaates mit seinen Ambitionen, andere Völker seinen Interessen dienstbar zu machen. Die meisten Christen und auch die Amtskirche haben den Kolonialismus der Neuzeit bis in unser Jahrhundert hinein nicht als eine „soziale Frage“ großen Ausmaßes erkannt und sind deshalb nicht über symptomatische Therapieversuche hinausgekommen. Männern wie Mahatma Gandhi ist es schließlich gelungen, das Weltgewissen wachzurufen. Die Entkolonialisierung ist jedoch noch lange nicht zu Ende. Zahlreiche freiheitsliebende Länder mit hohen Kulturen sind mit brutaler Waffengewalt einem ideologischen Kolonialismus unterworfen und bei jeder bedeutsamen Regung demokratisch-freiheitlicher Art von militärischem Einmarsch bedroht. Die zahllosen Entwicklungsländer, von denen die meisten früher einmal Kolonien waren, beklagen sich nicht zu Unrecht über eine sie bedrohende wirtschaftliche Abhängigkeit, die nicht selten deutliche politische Hintergründe hat. Es gehört jedoch zu den Zeichen der Zeit, daß alle damit zusammenhängenden Probleme und der Schrei nach wirklicher Freiheit einen hohen Stand weltweiten Bewußtseins erreicht haben. Die freie Welt, die sich mehr denn je ihrer Bedrohung durch ideologischen und militärischen Hegemonismus-Kolonialismus bewußt ist, beginnt auch klarer zu sehen, daß

²⁰⁹ Populorum progressio 3; vgl. W. J. Mommsen, Imperialismustheorien (Göttingen 1977); M. Böhnet (Hrsg.), Das Nord-Süd-Problem. Konflikte zwischen Industrie- und Entwicklungsländern (München 1977); W. R. Cline, Policy Alternatives for a New International Order (New York 1979); H. Gröner - A. Schüller (Hrsg.), Internationale Wirtschaftsordnung (Stuttgart 1979).

Aussicht auf Freiheit nur besteht, wenn diese sich in einer klaren Solidarität zwischen reichen Industrieländern, derzeit überreichen Erdölländern und den armen Entwicklungsländern ausdrückt.

a) Aufarbeitung des Erbes der Kolonialzeit

Die Folgen des Kolonialismus sind eine schwere Bürde für die Völker und Stämme, die ihn erdulden mußten, aber auch für die Nationen, die ihm huldigten, ihn billigten und von ihm profitierten. Es bedarf hierin auch auf kollektiver Ebene eines „zerknirschten Gedächtnisses“ und eines festen Willens zu solidarischer Haftung und Wiedergutmachung. Die katholische Soziallehre hat dies seit Papst Johannes XXIII. zu einem ihrer zentralen Themen gemacht. Paul VI. schlug den Weg bilateraler und multilateraler Abkommen vor: „Sie geben die Möglichkeit, die Abhängigkeitsverhältnisse und Bitterkeiten, die noch als Folgen der Kolonialzeit geblieben sind, durch Freundschaftsbeziehungen auf dem Boden rechtlicher und politischer Gleichheit zu ersetzen. Eingebettet in Programme weltweiter Zusammenarbeit wären sie über jeden Verdacht erhaben. Die Empfänger bräuchten kein Mißtrauen und keine Furcht zu haben vor einem sogenannten Neokolonialismus, der unter dem Schein finanzieller und technischer Hilfe politischen Druck und wirtschaftliches Übergewicht ausübt, um eine Vormachtstellung zu verteidigen oder zu erobern.“²¹⁰

Im soeben zitierten Text ist eine der tiefsten Ursachen des Kolonialismus und des Neokolonialismus mit Namen genannt: der Hegemonismus, das Streben nach einer Vormachtstellung, in der sich viele soziale und politische Übel bündeln. Diese Übel vervielfachen sich, wenn sie mit dem Bestreben verfilzt sind, allen Völkern eine Ideologie aufzuzwingen.

Das weltweite soziale Problem der nachkolonialen Ära – wenn man vom ideologischen Kolonialismus absehen will – zeigt sich vor allem in dem ungeheuren, zum Teil noch zunehmenden Abstand zwischen dem Einkommen in den Entwicklungsländern und in den Industrieländern, ein Abstand, der wenigstens teilweise aus der Kolonialpolitik herrührt, der nicht nur den Ausbau entsprechender wirtschaftlicher Infrastrukturen vernachlässigte, sondern auch bewußt Monokulturen förderte und so die Preise für Rohstoffe und Produkte dieser Länder außerordentlich verwundbar machte gegenüber Schwankungen auf dem Weltmarkt. Die Handelsbedingungen sind immer noch teilweise von der Überlegenheit der mächtigen und reichen Nationen diktiert und entsprechen nicht der internationalen Gerechtigkeit. Dazu kommen, wie es das Dokument der lateinamerikanischen Bischofsversammlung von Medellín über Gerechtigkeit und Frieden ausdrückt, „eine Flucht wirtschaftlichen und menschlichen Kapitals“²¹¹ aus den Entwicklungsländern, Steuerhinterziehung ausländischer Firmen, vor allem der multinationalen Unternehmen, die ihre Abrech-

²¹⁰ Populorum progressio 52.

²¹¹ Medellín-Dokument über Gerechtigkeit und Frieden 9, in: J. Gremillion, a. a. O. 456-458.

nungen und Gewinnerträge zugunsten des Ursprungslandes zurechtfrisieren können, progressive Verschuldung und ein sehr kostspieliger Schuldendienst und schließlich der Finanzimperialismus.

In letzter Zeit erscheinen die transnationalen Unternehmen als die Sündenböcke. Ihr Problem läßt sich nicht durch gute ethische Vorhaben und durch eine Art Selbstverpflichtung durch einen „ethischen Kodex“²¹² lösen. Ihre weltweite Tätigkeit, die hinsichtlich der Arbeitsplatzbeschaffung, Ausbildung usw. durchaus gute Seiten haben kann, hängt zum großen Teil von Entscheidungen ab, die im Mutterland, d. h. der Hauptsache nach in den USA, Japan und Westeuropa, getroffen werden. Das Problem läßt sich nur innerhalb einer neuen Weltwirtschaftsordnung lösen, die Ausdruck der Solidarität und der gemeinsamen Sorge für echte Partnerschaft in Freiheit ist.

b) Akzentverschiebung von Entwicklung zur Sicht der Befreiung

Die Äußerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Enzyklika „Populorum progressio“ Pauls VI. spiegeln die damals vorwiegende Betonung von Entwicklung wider, freilich Entwicklung im vollen Sinn des Wortes, wobei wirtschaftliche Entwicklung und entsprechende Entwicklungshilfe durch die reichen Länder zwar eine große Rolle spielen; aber dem Wirtschaftlichen wird kein Primat zuerkannt. Die harten Erfahrungen und Enttäuschungen, vor allem angesichts des ausdauernden Widerstands der überprivilegierten Klassen und Länder, führten zu einer sehr viel mehr spannungsgeladenen Sicht, die „Befreiung“ als Schlüsselwort gebraucht. Kennzeichnend ist ein lebendigeres Bewußtsein der komplexen Konfliktlage, ein prophetischer Protest und das Ringen um eine Spiritualität und Methoden befreiender Konfliktbewältigung. Dies bedeutet keineswegs eine Entwertung früherer konstruktiver Vorschläge, wie einer Organisation der Weltbank, die wirksam den schwächeren Partnern hilft, ohne sie in unwürdige Abhängigkeit zu bringen, oder einer Art Weltsteuer und einer international angenommenen Weltwirtschaftsordnung, die Ausdruck gleichberechtigter Zusammenarbeit sein soll²¹³.

Schon in „Populorum progressio“ klingt in der Sicht integraler Entwicklung das Thema der Befreiung an. „Es handelt sich nicht nur darum, den Hunger zu besiegen und die Armut einzudämmen. Der Kampf gegen das Elend, so dringend und notwendig er ist, ist zu wenig. Es geht darum, eine Welt zu bauen, wo jeder Mensch ohne Unterschied der Rasse, der Religion, der Abstammung,

²¹² Octogesima adveniens 44; vgl. J. N. Behrman, Codes for Transnational Enterprises, in: I. Hill, a. a. O. 125-158; R. J. Barnet, Global Reach. The Power of the Multinational Corporations (New York 1974); C. Hamelink, The Corporate Village. The Role of Transnational Corporations in International Communication (Rome 1977); E. H. Pleßner, Ethische Maximen multinationaler Unternehmen, in: Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften 18 (1977) 279-306.

²¹³ Th. Dams, Weltwirtschaft im Umbruch. Konfrontation oder Kooperation mit der Dritten Welt (Freiburg i. Br. 1978); Das Überleben sichern. Bericht der Nord-Süd-Kommission. Mit einer Einleitung von W. Brandt (Köln 1980); H. Zwiefelhofer, Neue Weltwirtschaftsordnung und katholische Soziallehre (München 1980).

ein voll menschliches Leben führen kann, frei von Versklavung seitens der Menschen oder einer noch nicht hinreichend gebändigten Natur; eine Welt, wo Freiheit nicht ein leeres Wort ist, wo der arme Lazarus an derselben Tafel mit dem Reichen sitzen kann.“²¹⁴ In diesem Zusammenhang fordert Paul VI. jeden Einzelnen auf, sein Gewissen zu erforschen, ob er die innere Kraft und Freiheit hat, sich entschieden dafür einzusetzen und die entscheidenden Verzicht auf sich zu nehmen. Hierin liegt in der Tat eine Kernfrage wahrer Befreiung nicht nur von überflüssigem Reichtum und Luxus, sondern auch von dem Verlangen nach Vormacht. Es geht um die Freiheit für die anderen, die Freiheit, die anderen als gleichberechtigte Partner aller gesellschaftlich-wirtschaftlichen Beziehungen anzunehmen. Da jedoch eine ungleichgewichtige Besitzverteilung stets eine Versuchung zu ungerechtem Gebrauch der Macht ist, besteht die Frage jetzt auch im Nord-Süd-Konflikt ähnlich wie in der klassischen Arbeiterfrage darin, ob wir uns aufraffen und befreien lassen können zu einer sinnvollen Verteilung der Güter der Erde und der Frucht unserer Arbeit.

6. Das schmerzliche Ende der Ideologie vom beständigen Wirtschaftswachstum

Der Kapitalismus in all seinen Formen, insbesondere auch der Staatskapitalismus, hat sich der Ideologie ständigen quantitativen Wirtschaftswachstums verschworen, mit der auch der Expansionsdrang zusammenhängt, der eine der Hauptursachen vieler Konflikte und Kriege war und ist. Auch die Schärfe der Umweltkrise und die auf uns zukommende Knappheit der Energiequellen und wichtiger Rohstoffe sind ein Appell an die Menschheit, sich von dieser äußerst gefährlichen Ideologie rechtzeitig zu befreien. Dies ist wohl die dornigste „soziale Frage“ der nächsten Jahrzehnte²¹⁵. Es besteht noch nicht das wünschenswerte, weltweite Bewußtsein bezüglich der verhängnisvollen Folgen dieser Ideologie, die ebenso das geistige Wohl, gesunde mitmenschliche Beziehungen wie den Frieden der Welt in Frage stellt.

Selbst wenn die sich abzeichnende Energiekrise durch einen neuen Durchbruch technischen Fortschritts gelöst werden könnte, z. B. eine umweltfreundliche Sonnen-Wasserstoff-Wirtschaft²¹⁶, so bleibt doch mit gleicher ethischer Dringlichkeit die Befreiung von der Manie quantitativen Wachstums der Produktion. „Läßt sich Wachstum von kulturellen und geistigen Werten ablenken, so wird es zu einer krebsartigen Sucht nach Befriedigung an der bloßen Anhäufung materieller Güter.“²¹⁷ Bändig die Einzelnen, Gruppen, Firmen,

²¹⁴ Populorum progressio 47.

²¹⁵ D. Meadows u. a., Die Grenzen des Wachstums (Hamburg 1973); R. L. Stivers, The Sustainable Society: Ethics of Economic Growth (Philadelphia 1976).

²¹⁶ Vgl. J. O. M. Bokris – W. E. Justi, Wasserstoff. Energie für alle Zeiten. Konzept einer Sonnen-Wasserstoff-Wirtschaft (München 1980).

²¹⁷ M. Lamb in: F. Lawrence, Lonergan Workshop (Missoula 1978) 289.

Nationen nicht ihren Durst nach immer mehr materiellen Gütern, nach ständiger Ausweitung des Geschäfts und damit verbunden nach mehr Macht, so kann nichts ständig zunehmende Konflikte bis hin zu verheerenden Kriegen verhindern.

Dabei müssen wir uns bewußt sein, wie schwierig der Übergang ist von einer Wirtschaftsform und Wirtschaftsweise, die von der Idee quantitativen Wachstums besessen sind, zu einer Wirtschaft der qualitativen Entfaltung und der Pflege menschlicher Werte. Diese notwendige Entwicklung ist undenkbar ohne eine neue Gesinnung in Richtung der „Ökonomie der Seligpreisungen“. Aber es bedarf auch der Sachkenntnis und Genialität vieler Menschen auf allen Gebieten des Wirtschaftslebens.

Die häufig gehörte Frage ist: Wie läßt sich diese Forderung des Wandels in Richtung auf qualitativen Fortschritt vereinen mit den drei Anliegen der Vollbeschäftigung, der Geldwertstabilität und einer ausgeglichenen Handelsbilanz, die im Wirtschaftswachstum quantitativer Art ihren Eckpfeiler suchten? Die schwierige Lösung liegt in Richtung einer Neuverteilung der Zeit auf Arbeit, Muße und kulturelle Tätigkeiten. Dabei braucht die Sorge um Vollbeschäftigung nicht vernachlässigt zu werden, aber sie würde neu definiert.

Der Verzicht auf die Wachstumsmanie hat nichts zu tun mit Stagnation. Es geht vielmehr um einen qualitativen Sprung nach vorne, um die Befreiung vieler menschlicher Energien für eine schöpferische Neugestaltung des gesamten wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Lebens und nicht zuletzt um eine Freisetzung der höchsten menschlichen Kräfte für die geistliche Sphäre des Lebens.

Um diesen Wandel realistisch in Angriff zu nehmen, bedarf es vor allem gezielter erzieherischer Anstrengungen. Dabei ist die Entlarvung dieser den Geist vieler Menschen versklavenden Manie des Immer-mehr-haben-Wollens der erste Schritt. Es gilt, in allen Menschen eine Leidenschaft zu entfachen nach Wachstum als Person in Mitmenschlichkeit und als schöpferisches soziales Wesen, so daß demgegenüber das unruhige Verlangen nach mehr Produktion und Verbrauch entbehrlicher Dinge verblaßt.

7. Kann man die Macht des Militärstaates und der Rüstungsindustrie zähmen?²¹⁸

In der gegenwärtigen Situation hängt die quantitative Wachstums- und Expansionsmentalität eng zusammen mit den Bedürfnissen der auf militärische Stärke bedachten Staaten und Machtblöcke und dem damit verbundenen Einfluß der Rüstungsindustrie. Dies sind Kernprobleme der politischen Ethik und der Friedensforschung (vgl. 8. u. 9. Kap.). Aber gerade hierin zeigt sich auch die

²¹⁸ J. K. Galbraith, How to Control the Military (Garden City / N. J. 1969) G. Mische – P. Mische, Toward a Human World Order. Beyond the National Straitjacket (New York 1977).

Verflochtenheit der Wirtschaftsordnung mit der Politik. Hier kann nur auf wenige Aspekte hingewiesen werden.

Militärische Vormachtstellung ist nicht denkbar ohne ein stetes quantitatives Wachstum der Wirtschaft, die ja die Mittel für die militärische Macht beschaffen muß. Gerade deshalb aber ist eine auf ständige Expansion ausgerichtete Wirtschaftspolitik auch stets gefährdet, in die Abhängigkeit der Rüstungsindustrie zu geraten, sowohl in der Forschung wie in der Planung. Besonders groß ist die Versuchung, die Handelsbilanz durch Waffenausfuhr aufzubessern. Ein Großteil der sogenannten Entwicklungshilfe mancher Staaten wird durch Waffenkäufe aufgezehrt. Die Verfilzung zeigt sich in manchen Ländern vor allem in der Tatsache, daß früh pensionierte Generäle und Oberste sofort in mächtige Wirtschaftspositionen aufrücken. Der Haushaltsplan wird fast Jahr für Jahr durch einen steigenden Wehretat zuungunsten sozialer und kultureller Aufgaben gestört.

Alle diese Probleme lassen sich unmöglich durch eine bloße neue Weltwirtschaftsordnung lösen, solange nicht eine neue politische Weltordnung gefunden ist, in der den Ambitionen der Nationalstaaten und vor allem der Supermächte Zügel angelegt werden und alle sich ehrlich verpflichten, auf politische Vormacht zu verzichten und alle Probleme friedlich zu lösen. Dazu bedarf es eines neuen Geistes und neuer internationaler Organisationen.

Achtes Kapitel

Aspekte zur Ethik der Politik

Wir verstehen Politik als organisierte, zielbewußte Tätigkeit für das Gemeinwohl der Gesellschaft und/oder für besondere Gruppen der Gesellschaft, aber immer im Blick auf das Gemeinwohl. Das unverfügbare Sinnziel der Politik ist das Gemeinwohl aller Völker und aller Gruppen. Gute Politik ist eine höchstbedeutsame Weise, den Völkern zu helfen, ihre Berufung zur Solidarität in schöpferischer Freiheit und Treue, in Achtung der Personwürde aller so zu leben, daß soziale Gerechtigkeit und Friede ermöglicht und gefördert werden.

Ein Zeichen und Ertrag gesunder politischer Tätigkeit ist jene gesunde öffentliche Autorität, die die Autorität der Freiheit und Bundestreue sichtbar macht. Politik darf sich niemals auf „meine Freiheit“ und „mein Interesse“ konzentrieren, es sei denn ganz und gar im Blick auf die Freiheit und das wohlverstandene Interesse aller. Politik ist Dienst an jenen geschützten Freiheitsräumen und jener Zuverlässigkeit, die das Leben in der organisierten Gesellschaft lebenswert machen. In politischer Verantwortung bringe ich meine Freiheit als Ausdruck der sozialen Gerechtigkeit und Solidarität in das Gemeinwohl ein. So verstanden, ist Politik eine andauernde Aufgabe, wobei jeder erfolgreiche Schritt eine neue Herausforderung schafft. Politische Tätigkeit setzt die Bereitschaft und Fähigkeit voraus, langfristig verantwortlich auf Freiheit in der Gesellschaft hinzuwirken zum Wohl der Familie, der verschiedenen Gemeinschaften und Gruppen, des Staates und der ganzen Menschheitsfamilie.

Die Autorität der Freiheit verlangt eine ehrliche, einführende und kraftvolle Politik in allen Bereichen, auf allen Ebenen, vor allem im Blick auf das Wechselspiel zwischen Politik einerseits und Religion, Familie, Kultur, Wirtschaft und Umweltvorsorge andererseits. Der politischen Ethik geht es um die Voraussetzungen und Dimensionen verantwortlicher Freiheit in allen Lebensbereichen, die die Politik berühren und auf die sich politische Entscheidungen auswirken, aber stets auch im Blick auf die Urtatsachen der Sünde und Erlösung, letztlich mit der Frohbotschaft, daß auch im politischen Bereich Bekehrung möglich und darum dringlich ist¹.

¹ Zum 8. Kapitel vgl.: F. Moderstein, *Menschenbild und Gesellschaftsidee*. Zur Krisis der politischen Ethik im 19. Jahrhundert (Stuttgart 1966); F. M. Schmölz, *Chance und Dilemma der politischen Ethik* (Köln 1966); R. Hauser, *Was des Kaisers ist*. Zehn Kapitel christlicher Ethik des Poli-

I. Politik im Lichte der Offenbarung

Daß die Politik mit dem Zentralgebot des Neuen Testaments viel zu tun hat, ist mit Händen zu greifen. Man braucht nur an die tragischen Folgen der politischen Entscheidung jener Deutschen zu denken, die durch ihren Stimmzettel oder durch vermeintlich bequeme Stimmhaltung Hitler 1933 an die Macht brachten. Die unmittelbaren Jünger Jesu hatten keine so schwerwiegenden politischen Entscheidungen zu treffen, jedenfalls nicht Entscheidungen, die so direkt und spürbar das Leben fast aller Menschen und Völker unseres Planeten betrafen. Aber ein sorgfältiger Blick auf das Neue Testament und die nachfolgende Geschichte bis auf unsere Tage zeigt doch, daß es auch damals um Entscheidungen ging, die zugleich religiösen und politischen Charakter trugen. Ist nicht auch das die Jahrhunderte durchziehende und heute noch andauernde Palästina-Problem im Lichte des ständigen und umfassenden Umkehrrufs aller gottgesandten Propheten zu sehen?

Wir fragen uns hier zunächst ganz allgemein, was Politik mit dem Evangelium und mit der Sendung der Kirche zu tun hat.

1. Die „Politik“ des Evangeliums

Auf den ersten Blick erscheint das Evangelium vielleicht völlig unpolitisch. Das stimmt jedoch nur in einem sehr eingeschränkten Sinn: Jesus war kein „Politiker“ im geläufigen Sinn des Wortes, noch hat er seinen Aposteln eine politische Vollmacht oder Sendung übertragen. Die Jünger Christi sind nicht eine politische Partei neben anderen, noch dürfen sie das sein wollen. Jesus hat seinen Jüngern kein Programm für politische Aktivität mitgegeben. Doch die göttliche Offenbarung wirft ein befreiendes Licht auf die Welt der Politik, auf ihr Elend und ihre Gefahren, und zeigt den Weg zur Erlösung und Befreiung

tischen (Frankfurt a. M. 1968); F. E. Oppenheim, *Moral Principles in Political Philosophy* (New York 1968); Th. Strohmer – H.-D. Wendland (Hrsg.), *Politik und Ethik* (Darmstadt 1969); M. Redding, *Politische Ethik. Eine Einführung* (Freiburg i. Br. 1972); O. von Nell-Breuning, *Grundsätzliches zur Politik* (München 1975); ders., *Gerechtigkeit und Freiheit* (Wien 1980); St. H. Pfürtner, *Politik und Gewissen. Grundsätzliche Erwägungen zum Verhältnis von Ethik und Politik* (Zürich 1976); F. Furger – W. Heierle (Hrsg.), *Die Synode zum Thema Wirtschaft und Politik* (Zürich 1976); W. Leisner, *Staatsethik* (Köln 1977); T. Rendtorff, *Politische Ethik und Christentum* (München 1978); O. Höffe, *Ethik und Politik* (Frankfurt a. M. 1979); E. König, *Wege und Irrwege in die Zukunft. Möglichkeiten und Grenzen der politischen und gesellschaftlichen Gestaltungs-freiheit* (Stuttgart 1979); P. Valadier, *Agir en politique, décision, morale et pluralisme politique* (Paris 1980); R. von Voß (Hrsg.), *Ethik und Politik. Beiträge zur politischen Ethik in der Demokratie* (Köln 1980); A. Grusatti (Hrsg.), *Soziologie und Sozialpolitik. Ausgewählte Schriften von Anton Burghardt* (Berlin 1980); R. Hennig, *Politische Ethik*, in: *Katholisches Soziallexikon* (Graz – Innsbruck 1980) 2184-2194; F. Dotter – W. Maklin – J. Sampl (Hrsg.), *Christliche Markierungen* (Wien – München – Zürich 1979); M. H. Ijendoorn, *Moralität und politisches Bewußtsein* (Weinheim – Basel 1980); M. Jakobs, *Staat*, in: *Evangelisches Soziallexikon* (Stuttgart 1980) 1248-1263 (Literatur).

von der Gier nach Macht und für jene Brüderlichkeit, die ganz neue Dimensionen in die Politik bringt².

a) Politik angesichts des kommenden Gottesreiches

Das Alte Testament hat in seiner Ganzheit und in fast allen seinen Teilen auch mit der politischen Welt zu tun, wobei es freilich immer um mehr als um Politik geht. Aber gerade dieses „Mehr“ ist für die Politik bedeutsam. Das inhaltsreiche Paradigma des Exodus umschließt auch das Zurücklassen politischer Sicherheit im Ausschreiten auf neue Horizonte und in der Begegnung mit anderen Völkern und Kulturen. Das Paradigma der Befreiung der Bedrückten, die zu Gott schreien, hat seinen unmittelbaren „Sitz im Leben“ in einer erschütternden politischen Wirklichkeit. Ferner denken wir an den Konflikt der Propheten mit den politischen Führern, wo deren Verhalten der rettenden Gerechtigkeit Gottes und den Grundrechten der Menschen widerspricht. Die Propheten verkünden die erwartete Gottesherrschaft, die aller Unterdrückung und Ausbeutung ein Ende machen wird, auch im Blick auf die weltlichen Mächte, einschließlich der Königsdynastien Israels. Die kommende Gottesherrschaft, die nicht nur Israel, sondern der ganzen Welt verheißen ist, wird in Bildern politischer Erfahrung ausgemalt. Das verheißene „neue Israel“ hat freilich nichts mit den bekannten politischen Mächten zu tun. Aber als Gottes Knecht inmitten der Völker wird es die politische Szenerie völlig verändern für Friede und Brüderlichkeit.

Dem Beispiel der Propheten Israels folgend, benützt auch Jesus, wenn er von der Königsherrschaft Gottes und seiner rettenden Gerechtigkeit redet, eine von politischer Erfahrung mitgeprägte Bildersprache, aber so, daß dadurch die Andersartigkeit des Gottesreiches deutlich wird. Es wird nicht durch politische Macht oder gar durch das Schwert herbeigeführt.

Eines der zentralen und allgegenwärtigen Themen der Evangelien ist der harte Zusammenstoß Jesu mit einer irdisch-politisch verfälschten messianischen Erwartung. Dies kommt schon ganz deutlich zum Ausdruck im Paradigma der Versuchungen Jesu. Die politische Engführung und Fehlführung der messianischen Erwartung ist die vergiftete Luft in der Umwelt Jesu. Er ist sich dessen so sehr bewußt, daß er seinen Jüngern sogar verbieten muß, ihn öffentlich den Messias zu nennen, da besonders die religiösen und politischen Führer Israels, aber auch das Volk und selbst seine Jünger dazu neigten, sich einen Messias zu erträumen, der ihnen irdische Macht und Reichtum und eine Vorrangstellung vor anderen Völkern im politischen Leben bringen sollte. Als Petrus sich weigert, das klare Selbstzeugnis Jesu anzunehmen, daß er, der Gottes

² Vgl. J. Hempel, *Politische Absicht und politische Wirkung im biblischen Schrifttum* (Leipzig 1938); E. F. Scott, *Man and Society in the New Testament* (New York 1946); R. Hori (Hrsg.), *Die Politik und das Heil* (Mainz 1968); P. Lehmann, *The Transfiguration of Politics* (New York 1975); R. J. Cassidy, *Jesus, Politics and Society. A Study of Luke's Gospel* (Maryknoll 1978).

knecht-Messias, ohne jede politische Ambition sei, nannte ihn Jesus sogar einen Satan, einen Verführer: „Weg mit dir, Satan, geh mir aus den Augen! Du willst mich zu Fall bringen; denn du hast nicht das im Sinn, was Gott will, sondern was die Menschen wollen“ (Mt 16, 23).

Nicht selten meinte man, daß die Pharisäer die Hauptfeinde Jesu waren; doch das ist ein irreführender Eindruck. Jesus tut alles, um sie für den Glauben zu gewinnen, und nach seiner Auferstehung glaubten viele Pharisäer an ihn. Seine hartnäckigen Feinde waren die Männer der führenden Schicht, der vornehmlich die Sadduzäer angehörten, die nicht an die Auferstehung und ein Leben nach dem Tod glaubten und darum das „Heil“ ganz und gar auf der politischen Bühne suchten. Besonders Lukas ist sorgsam bemüht, aufzuzeigen, daß das jüdische Volk als solches nicht am Tode Jesu schuldig ist. „Lukas schreibt keiner jüdischen Gruppe außer den Hohenpriestern und ihren Verbündeten ins Gewicht fallende Verantwortlichkeit am Tode Jesu zu.“³ Es war diese ganz einem politischen Denken verhaftete Führungsschicht der Sadduzäer, die sich in politischen Manövern sogar mit der verhaßten Macht der Römer verbündeten. Die politische Engführung ihres falschen Messianismus machte sie zu einem Teil des politischen Machtspiels. – Eine Warnung für alle Zeiten!

Aber sowenig als das Evangelium der Politik verhaftet war, so wenig ist die Kunde vom Erlöser der Welt an politischen Ereignissen uninteressiert. Lukas bringt das Kommen des Erlösers betont in den geschichtlichen Kontext politischer Ereignisse (Lk 1, 5; 2, 1; 3, 1). Die Menschwerdung und die öffentliche Tätigkeit Jesu und nicht zuletzt sein Tod sind „datiert“ im Blick auf die politischen Zustände und Ereignisse. Mehr als alle politischen Vorgänge betreffen sie die Weltgeschichte und so auch schließlich die politische Dimension.

Die Frohbotschaft Jesu vom kommenden Gottesreich und die Grundregel dieses Reiches sind sicherlich kein politisches Manifest. Aber die politischen Implikationen stellen alles andere, was in der Politik jener Zeit oder irgend einer Zeit geschah, in den Schatten. Es geht um die Erfüllung der großen Prophezeiungen, daß nach all den machtgerigen und unterdrückerischen Herrschaften die rettende Herrschaft Gottes kommen wird, die ihren Inbegriff im Gottesknecht hat, eine Herrschaft, die Unterdrückung und Ausbeutung radikal ausschließt.

Wo Gottes rettende Herrschaft dankbar angenommen wird, da ist es undenkbar, daß Mitmenschen ausgebeutet oder entwürdigt werden. Dort werden auch in den zwischenmenschlichen Beziehungen heilende Barmherzigkeit und rettende Gerechtigkeit herrschen; dort werden die gesegneten Friedensstifter wirksam am Werke sein; dort werden sogar die Verfolgten durch ihr großmütiges Verzeihen die Macht göttlicher und menschlicher Versöhnung bekunden. Wo immer Menschen radikal aus dem Glauben leben und die Weisungen der Bergpredigt annehmen, da ereignet sich die größte Umwälzung, die sich

³ Vgl. R. J. Cassidy, a. a. O. 71.

mit Notwendigkeit auch auf das Gebiet der Politik auswirkt. Die Bekehrung, die in Jesus allen angeboten ist, bezieht sich nicht nur auf den über die Welt erhabenen Gott, sondern ist Bekehrung zu dem wirklichen Gott, dem Gott der Geschichte.

Die Botschaft vom Gottesreich spricht von solchen, die den Geist des Gottesknechtes annehmen und so „im Geiste“ arm sind; aber sie handelt auch von den materiell Benachteiligten und mit einem „Wehe“ von den materiell Reichen und Mächtigen (vgl. Lk 6, 20-26). Bekehren sich die einen wie die anderen zum Gottesreich, werden sie alle am gleichen Tisch sitzen als Brüder und Schwestern, die auch im Gebrauch der Macht und des Könnens den einen himmlischen Vater ehren.

Indem er die Rolle des leidenden Gottesknechtes entschlossen annahm und der fast allgegenwärtigen Versuchung einer falschen Messiaserwartung die Stirn bot, traf Jesus die für alle Weltgeschichte einschließlich der Politik bedeutsamste Entscheidung. Jesus konnte die unmittelbaren politischen Folgen voraussehen: den von den politischen Mächten verhängten Tod und sogar die Todesart, die damals sowohl Sklaven wie politischen Feinden zugedacht war, den Tod an einem Kreuz. Und die Tatsache, daß die Christen sich ganz und gar zu dem bekannten, der von der politischen Macht Roms zum Kreuzestod verurteilt worden war, mußte schwere Folgen, auch politischer Art, nach sich ziehen⁴. Aber dabei soll nicht vergessen werden, daß so der Erlöser der Welt auch der Politik den heilsamen, erlösenden Weg weisen wollte.

b) Prophetische Entlarvung politischen Mißbrauchs durch Jesus

Jesus spricht den politischen Machthabern gegenüber die Sprache der kühnsten Propheten Israels. Er nennt den „Fuchs“ Herodes beim Namen und macht deutlich, daß diesem als einem ungerechten Politiker nicht Ehrerbietung, sondern Verachtung gebührt (Lk 13, 31-33). Machtvoll und im Wissen um seine eigene Vollmacht entlarvt er die Ehrsucht und Machtgier der politisch führenden Schicht, die für sich zugleich eine religiöse Führerrolle beansprucht. Im klaren Gegensatz zu solchen abschreckenden Beispielen gibt er seinen Jüngern eindeutige Weisung, ihr Verhalten nicht dem Gebaren irdischer, ungläubiger Machthaber anzugleichen (vgl. Lk 22, 24-27; 9, 47ff.; 14, 7-11; 17, 7-10). Warnend weist er Pilatus darauf hin, daß er den Gebrauch seiner Macht über Leben und Tod vor Gott zu verantworten habe (Joh 19, 11).

Im Lichte Jesu, des Propheten und Gottesknechtes, versteht die Urkirche, die das Magnifikat singt, auch Maria als prophetisches Zeichen, das mithilft, den Sinn der Weltgeschichte, auch der politischen Geschichte, zu verstehen: „Er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen“ (Lk 1, 52).

Würden alle Jünger Christi, vor allem auch die kirchlichen Obrigkeiten, die klaren Weisungen Jesu und sein Beispiel radikal befolgen, so würde das zwei-

⁴ Vgl. P. C. Hodgson, *New Birth of Freedom* (Philadelphia 1976) 248.

fellos auch einen tiefgreifenden Wandel in der politischen Arena mit zur Folge haben. Die Bekehrungspredigt Jesu, die sich so eindeutig dem Mißbrauch religiöser und politischer Macht entgegenstellt, gehört zu seiner Sendung als „Erlöser der Welt“. Gerade die Tatsache, daß es bei Jesus keinen Primat des Politischen gibt, gehört zum heilenden und erlösenden Wirken Jesu. Jesu Botschaft ist eine heilsame Warnung an die Adresse der Mächtigen und auch der Revolutionäre, die alles von direkter politischer Aktion unter Einsatz von Gewalt erwarten, aus ihrem politischen Programm die transzendente Dimension der eschatologischen Predigt Jesu heraushalten, den Glauben an die Auferstehung verleugnen oder als belanglos hinstellen⁵ und im Gefolge davon allzuleicht den Menschen ihren politischen Ambitionen oder Ideologien opfern.

Jesus öffnet neue Horizonte über das Politische hinaus, aber so, daß dies seine Rückwirkung auf die Sicht der Politik haben muß. Er feiert das messianische Mahl mit Ausgestoßenen, Aussätzigen und Unterdrückten. Er bricht die Enge völkischen Denkens auf, indem er auch den verachteten Samaritern seine Freundschaft zuwendet und den Glauben von „Heiden“, d. h. von Menschen aus Völkern, preist, die mit Abraham und Israel keine Verbindung haben. Er bricht in entscheidenden Fragen die „politischen“ Regeln seiner Zeit, zum Beispiel indem er den Frauen eine damals unerhörte Rolle gibt; sein prophetisches Verhalten gegenüber den Frauen und deren Teilnahme an seinem prophetischen Amt müssen, wenn sie konsequent durchgedacht werden, der Frau auf lange Sicht nicht nur ihre persönliche Identität, sondern auch ihren gebührenden sozialen Standort garantieren⁶.

Indem er die politische Macht, und ganz besonders die Machtgier und Ehrsucht, den ungerechten Reichtum und wirtschaftlichen politischen Erfolg radikal entmythologisiert, gibt uns Jesus wahre Freiheit für verantwortliches politisches Handeln und Zusammenwirken.

Hätten die Führer Israels die Botschaft Jesu und sein Grundgesetz der Königsherrschaft Gottes angenommen, so hätten sie das Volk sicher nicht in den hoffnungslosen Aufstand gegen die Römer gestürzt, der zur Zerstörung Jerusalems und zur Zerstreuung des Volkes führte. Ähnliches muß aber auch für spätere Zeiten gesagt werden: Immer wieder optierten Kirchenmänner für eine ganz und gar antiprophetische Sicht von irdischer Macht, für Reichtum und die „zwei Schwerter“ eines irdisch mißgeleiteten Messianismus. Kein Wunder, wenn dann die Revolte gegen sakralisierte Kirchenmacht im Teufelskreis der Machtkämpfe bleibt.

⁵ Die Schriften von Dorothee Solle, die ich auf weite Strecken mit Sympathie gelesen habe, verraten ein seltsames Interesse an der geschichtlichen Unwirklichkeit der Auferstehung. Auferstehung wird als „Aufstand“, als Insurrektion gedeutet. Mir scheint, daß hier der tiefere Grund für die Intoleranz und Neigung zu Gewalttätigkeit in ihrer politischen Theologie zu suchen wäre. Vgl. besonders: D. Solle, *Wählt die Wahrheit* (Stuttgart – Berlin 1980).

⁶ R. J. Cassidy, a. a. O. 37.

c) Kein politisches Programm, aber klare Richtungsweisung

Eines ist klar: Jesus trat nicht etwa in die politische Arena ein; er ist kein Teil derselben. Er steht über der Politik. Zudem haben ihn sein Leben und seine Botschaft aus dem politischen Spiel ausgeschlossen, zugleich aber auch das häßlichste politische Spiel gegen ihn heraufgerufen. Als Prophet hat er die größten Übel und Sünden der Politik beim Namen genannt. Seinen Jüngern hat er weder eine politische Vollmacht noch ein politisches Programm mitgegeben. Aber er hat allen Menschen guten Willens und für alle Bereiche des Lebens klare Zielweisungen gegeben. Seine großen, alle Menschen bindenden und befreienden Zielgebote: erlöste Liebe, Hilfsbereitschaft, absolute Ehrlichkeit, heilende und rettende Gerechtigkeit, Versöhnung, Würden, wenn sie von allen Menschen ernst genommen würden, die Heilswirklichkeit auch in das politische Leben bringen. Gelehrigkeit gegenüber dem Wirken des Gottesgeistes im Aufeinander-Hören und Wachsamkeit für die Zeichen der Zeit garantieren den für schöpferische Freiheit und Treue nötigen Raum.

Keht sich die Menschheit wahrhaftig Jesus und seiner Botschaft zu, dann erfüllen sich die großen Verheißungen der Propheten, daß in der messianischen Zeit die Gottesherrschaft das Ende ausbeuterischer Reiche bedeutet und eine Ara der Gerechtigkeit und des Friedens sichert. Es läßt sich demnach nicht übersehen, daß die Heilsbotschaft gerade auch in ihrer Transzendenz über das Bloß-Politische hinaus sehr bedeutsame Horizonte für das Politische eröffnet⁷.

Der Glaube an die in Christus gebrachte Erlösung besagt auch, daß Jesus durch die Macht seiner Wahrheit und durch den Geist der Wahrheit (den Heiligen Geist) eine Gemeinschaft ermöglicht, deren Grundgestalt von der Liebe, der Solidarität, der Ehrlichkeit, der sozialen Gerechtigkeit und dem Frieden bestimmt ist. Aber zugleich lehrt uns der Herr den Realismus, der uns jeweils den nächsten Schritt suchen läßt, der uns auf dem Weg der in Christus begründeten Hoffnung voranführt. Dieser Realismus, der auf die Gegebenheiten Rücksicht nimmt, zeigt sich z. B. darin, daß Jesus für sich und Petrus die Tempelsteuer zahlt, obwohl dies idealerweise seiner Stellung als Herr der Welt und des Tempels widerspricht (vgl. Mt 17, 24 ff.).

Die Botschaft Jesu ist ganz entschieden eschatologisch und vertikal: Sie weist uns an den transzendenten Gott und ein Leben nach dem Tod, das freilich jetzt schon grundgelegt ist. Aber diese Heilsbotschaft ist gerade so in einzigartiger Weise horizontal und sozial: Sie ist das Angebot einer neuen Gemeinschaft, eines neuen sozialen Lebens, in dem sich die Annahme der Verheißungen und der Grundregeln der Gottesherrschaft bekunden soll.

Die Verheißungen und das Heil kommen nicht „von unten“, aus den politischen Manövern einer sündhaften Welt (vgl. Joh 18, 36). Die erneuernde Kraft kommt von oben, fällt jedoch in besonderer Weise auf fruchtbaren Boden bei

⁷ Vgl. W. Pannenberg, Politische Dimensionen des Evangeliums, in: E. Hörl, a. a. O. 16-20.

denen, die unten sind, bei den Armen und Unterdrückten. Diese Dialektik ist ein Kernstück echter Befreiungstheologie. Das „Heil“ kommt nicht von der Änderung äußerer Strukturen oder gar von Gewalttätigkeit und Haß, sondern aus dem Tun Gottes und dessen dankbarer, ungeteilter Annahme. Dieses Ja setzt jedoch gerade dadurch, daß es restlos und ohne Hintergedanken zuerst Gottes Herrschaft und Ehre sucht, ungeahnte Energien sowohl für das politische wie das individuelle Leben frei (vgl. Mt 6, 33).

Wir stellen also nicht den Heilsglauben, der Gott gibt, was Gottes ist, neben die politische Tätigkeit – dem Kaiser geben, was des Kaisers ist (Lk 20, 24). Im Kontext kann das Wort Jesu nur meinen: Kümmert euch zuerst und ehrlich. Gott zu geben, was Gottes ist; dann, und nur dann, ist die Frage hilfreich, durch welche Art politischer Aktion man den politischen Bedürfnissen und Verhältnissen heilsam begegnet. Den Dienst am Gemeinwohl, aus dem der Kaiser und jegliche Obrigkeit ihre Berechtigung ziehen, und damit die „Politik des Evangeliums“ verstehen und erfüllen jene am ehesten, die sich zuerst und in allem fragen, wie sie Gott ehren können, der uns seinen eingeborenen Sohn als „Erlöser der Welt“ gesandt hat.

2. Politische Theologie^a

a) Eine neue Bewußtseinsstufe

Die zahlreichen Theologen, die einfachhin behaupteten, daß die Sendung Jesu rein geistig und eschatologisch-jenseitig und infolgedessen nicht-politisch war, kommen zu diesem Schluß, weil sie einen zu engen Begriff entweder des Heiles oder der Politik oder aber beider Wirklichkeiten haben. Wenn wir mit Recht betonen, daß Jesus weder eine politische Laufbahn wählte noch seinen Jüngern ein politisches Programm mitgab, so ist das nur die eine Seite der Medaille. Im Lichte einer neuen Bewußtseinsstufe, der die politische Theologie entspricht und der sich selbst die Gegner dieser Theologie nicht völlig entziehen können, haben wir ein geschärftes Auge für den politischen Horizont, in dem sich das Leben Jesu und sein Tod ereigneten, wie auch für die politischen Implikatio-

^a Vgl. zu diesem Abschnitt: H. Peukert (Hrsg.), Diskussion zur ‚politischen Theologie‘. Mit einer Bibliographie zum Thema (München – Mainz 1969); Concilium 1974, Heft 2, 84-158: Politik und Liturgie; Concilium 1974, Heft 6/7, 381-460: Praxis der Befreiung und christlicher Glaube; G. Bauer, Christliche Hoffnung und politischer Fortschritt. Die politische Theologie von J. B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen (Mainz 1976); A. Gonzales Montes, Razón política de la fe (Salamanca 1976); E. Schillebeeckx, Christlicher Glaube und Politik, in: ders., Christus und die Christen (Freiburg i. Br. 1980) 752-772; A. Dumas, Théologies politiques et vie de l'Église (Paris 1977); D. Solle, Theologisch-politische Traktate (Stuttgart 1979); J. B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft der christlichen Religion (Mainz – München 1980); H. Zwiefelhofer, Politische Theologien, in: Kath. Soziallexikon 2195-2205; L. Roos, Politische Theologie und katholische Soziallehre, in: Internationale Katholische Zeitschrift 10 (1981) 130-145.

nen einer ursprünglichen und echten Glaubensentscheidung für das Reich Gottes und den Erlöser der Welt.

Eine politische Theologie kann ebenso einseitig sein wie die Theologie ihrer extremsten Gegner, denen die politische Dimension der Erlösung der Welt völlig entgeht und die sich vortäuschen, ihre Wahl einer bestimmten theologischen Sicht habe nichts mit ihren politischen Vorstellungen und Interessen zu tun. Eine politische Theologie ist unheilbar krank und einseitig, wenn ihr Interesse vorzüglich politischer Art ist oder wenn ihr theologisches Anliegen und ihre Sichtweise von politischen Einstellungen bestimmt sind. Wie jeder Theologie, so ganz besonders auch der politischen Theologie gilt das Grundgesetz: Sucht zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit. Das erste muß immer der Glaube sein, der hofft, liebt, anbetet.

Viele theologische Sicht- und Sprechweisen waren unbewußt von politischen Vorstellungen und Interessen mitbestimmt. Die neue Bewußtseinsstufe, aus der die politische Theologie geboren ist, erlaubt keinen unbewußten Einfluß politischer Art. Es geht ihr ja gerade darum, dem Wechselspiel zwischen der Welt der Politik und der Welt der Religion in allen ihren Äußerungen so bewußt nachzugehen, daß sich das Ja des Glaubens und alle religiösen Äußerungen so radikal wie möglich von allen politischen Fesseln und Interessen befreien, und zwar so, daß von diesem befreiten Ja des Glaubens die echte politische Verantwortung und eine schöpferische Freiheit für die Welt politischen Zusammenlebens ermöglicht werden.

Politische Theologie lernt von der Art und Weise, wie Jesus sich in der Verkündigung der Gottesherrschaft politischer Bilder und Erfahrungen bedient und dabei vieles in einem neuen Licht zurechtrückt. Politische Theologie in der Nachfolge der Verkündigung Christi ist heilsseelsorglich und kritisch orientiert. Sie will vor allem auf die Auswirkungen jeder religiösen Entscheidung und jeglichen religiösen und kirchlichen Verhaltens auf das Zusammenleben der Menschen und den Frieden hinweisen und so den Sinn für radikale Verantwortung schärfen. Sie ist in der Tradition der Propheten kritisch besorgt um die Echtheit des Glaubens und religiöser Organisationsformen. Sie warnt im Hinblick auf konkrete geschichtliche Erfahrungen vor der Gefahr der ideologischen Verfremdung der Religion unter dem Druck politischer Interessen und Verfremdungen.

Es ist unvermeidlich, daß selbst die echte politische Theologie denen verdächtig erscheinen muß, die sich an eine einseitig individualistische, pietistische und vertikale Sichtweise gewöhnt haben und z. B. völlig ahnungslos sind bezüglich des Einflusses monarchisch-zentralistischer und autoritär-paternalistischer politischer Lebensformen auf kirchliche Einrichtungen und Formulierungen. Die politische Theologie ist, wie es die Predigt der großen Propheten Israels war, ein Ärgernis für viele, auch wohlgesonnene kirchliche Vorgesetzte und Untertanen. Dem heilsamen Schock entgeht man dann allzuleicht durch Verdammung der Einseitigkeiten der anderen Seite, z. B. des politischen Kate-

anderen, werden wir unmöglich jemand aus politischem Fanatismus als bloßes Mittel benützen, wie es politisch Mächtige und heute insbesondere Terroristen tun. Glühen wir im Gebet wirklich vom Verlangen nach dem Kommen des Gottesreiches, dann spüren wir, daß wir alles tun müssen, was in unseren Kräften steht, daß Reiche und Arme, reiche Länder und Völker und arme Völker, die früheren Ausbeuter und die Ausgebeuteten in der Glaubenserfahrung und dementsprechend im Leben auf der Ebene der Gleichheit sich neu wiederfinden. „Beten heißt: das Kommen des Reiches Gottes suchen, und das umschließt auch dessen Sichtbarwerden in der Gestalt der Gesellschaft, in der wir zusammenleben. Und das bedeutet auch ein Ja zu unserer politischen Berufung, an der Umwandlung der Gesellschaft mitzuarbeiten.“¹²

Finden wir im Gebet unsere wahre Identität in der Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes, so wird das in unserem ganzen Leben Gestalt annehmen, auch in unserem politischen Beitrag dafür, daß Gottes Wille, der uns alle nicht erst im Himmel, sondern schon auf Erden miteinander versöhnt sehen will, auf Erden wirklich geschehe. Die tägliche Brotbitte und die Bitte um das eucharistische Brot lassen uns erfahren, daß es in jedem Fall um *unser* aller Brot geht und daß uns, mir und dir, alles nur dann wirklich zur gesegneten Gabe Gottes wird, wenn wir uns für das Wohl aller einsetzen. Beten wir ernst um Überwindung von Versuchungen und Befreiung von den schlimmsten Übeln, so werden wir gegen institutionalisierte Versuchungen kämpfen und uns für gesündere menschliche Beziehungen und Verhältnisse einsetzen. Entscheidend ist dabei, daß wir im Gebet den Überstiege vom harten Müßen zu innerer Freiheit und Ermächtigung durch Gottes Gnade empfangen.

In einer Überlegung zu den Äußerungen Papst Pauls VI. zu dem Thema der „Wiedergeburt von Utopien“, wobei der Geist des Herrn in den Herzen der Menschen wirkt und sie dazu drängt, „über alle Systeme und Ideologien hinauszugehen“, spricht Joseph Gremillion von Tausenden von Gebetsgruppen allüberall auf der Welt, die sich in schöpferischem und gemeinsamem Gebet den großen Anliegen des Friedens und der weltumfassenden Gerechtigkeit öffnen und nach neuen Wegen suchen¹³.

Christliche Liturgie als Einübung der „Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit“ kann eine durchschlagende Bedeutung für die politische Wirklichkeit haben, nicht durch politische Absicht, sondern kraft ihrer Echtheit. „Wer Erfahrungen mit totalitären politischen Systemen gemacht hat, weiß, daß der christliche Gottesdienst als solcher, auch wenn kein politisches Wort darin laut wird, ein Politikum ersten Ranges ist, wenn darin wirklich das Evangelium als Ruf zur Freiheit laut wird. Hat man einmal Gelegenheit, unmittelbar aus einer politischen Kultversammlung in einen schlichten Gottes-

dienst zu gehen, so kann einem etwas davon aufgehen, was es heißt, in eine Atmosphäre der Freiheit versetzt zu werden.“¹⁴

Männer und Frauen, die die Last politischer Verantwortung spüren, mögen nicht selten ahnen, was es bedeutet, wenn sie eine Gemeinschaft in ihr Gebet einschließt. Oft können sie die Tragweite nicht ermessen. „Aber das sieht sofort anders aus, wenn im öffentlichen Gottesdienst für die Opfer staatlicher Willkür gebetet wird, wenn die Namen derer fürbittend genannt werden, die die auf Abwege geratene Staatsgewalt vergessen machen will.“¹⁵ Für eine betende Glaubensgemeinschaft gibt es niemand, auch keinen Feind, dessen Namen man einfach auslöschen dürfte.

3. Christliche Politik oder politisches Verhalten von Christen?

Im Blick auf unsere eigene Identität im Dialog und in der Mitarbeit mit allen Menschen ist es wichtig, die Frage zu stellen: Darf und soll man von „christlicher Politik“ sprechen oder nicht lieber einfach von Politik von Christen?

Wir können in einem etwas gewagten Sinn von der „Politik des Evangeliums“ sprechen im Sinne einer Richtungsweisung oder einer absoluten „Utopie“, eines uns stets in Anspruch nehmenden, aber nie voll zu erfüllenden Ideals, das immer wieder die Bildung von relativen Utopien ermöglicht und die Gläubigen für eine realistische, offen diskutierbare Politik befreit. Doch aus mehreren Gründen sollten wir als Christen vermeiden, für unsere politischen Auffassungen und Ziele die anspruchsvolle Bezeichnung „christliche Politik“ zu verwenden¹⁶. Fürs erste ist zu sagen, daß wir Christen im Bereich der Politik keine Monopolstellung einnehmen. Der Geist Gottes wirkt, wo er will, und verleiht Weisheit und Unterscheidungsgabe, wem er will. Fürs zweite sollten wir uns um der Ehre Christi willen hüten, unsere stets unvollkommene und diskutierbare Politik einfachhin als „christliche Politik“ zu bezeichnen. Und drittens ist zu betonen, daß Christen in Ehrlichkeit und Treue zu ihrem Gewis-

¹⁴ G. Ebeling, Die Notwendigkeit des christlichen Gottesdienstes, in: *ders.*, Wort und Glaube (Tübingen 1975) III 551f.

¹⁵ E. Jünger, Reden an die Stadt (München 1979) 32.

¹⁶ Vgl. A. Rich, Glaube in politischer Entscheidung. Beiträge zur Ethik des Politischen (Zürich – Stuttgart 1962); K. G. Steck, Kritik des politischen Katholizismus (Frankfurt a. M. 1963); A. Schardt, Integralismus oder Offenheit im politischen Engagement (Würzburg 1965); A. Burgmüller (Hrsg.), Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde. Barmen II (Gütersloh 1974); O. von Nell-Breuning, Sozialer Rückzug und Aufbruch. Christ und Politik (Graz 1976); H. Büchele, Christsein im gesellschaftlichen System (Wien 1976); F. Klostermann, Vor einem neuen politischen Katholizismus (Frankfurt a. M. 1978); M. Hanna, Catholics and American Politics (Cambridge/Mass. 1979); Verantwortung der Christen für Europa. Eine Erklärung des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen, in: Herder-Korrespondenz 34 (1980) 566-569; M. Honecker, Was sind die Grundwerte wert? in: Evangelische Kommentare 13 (1980) 574-577.

¹² E. McDonagh, Prayer and Politics, in: *The Furrow* 30 (1979) 543-554, Zitat S. 547.

¹³ J. Gremillion, The Gospel of Peace (Maryknoll 1976) 551f.

sen in der konkreten Politik verschiedene Optionen vorziehen können. Der christliche Glaube läßt verschiedene politische Modelle zu¹⁷.

Trutz Rendtorff wird nicht nur in seiner evangelischen Kirche, sondern auch unter Katholiken viel Zustimmung finden für die folgende Aussage: „Es gibt eine spezifisch christliche Ethik der Politik nur im Gewande einer pragmatischen, vernünftigen und humanen Ethik. Eine solche Ethik schließt den Pluralismus politischer Auseinandersetzung nicht nur ein. Er ermöglicht die Rationalität solchen Streitens. Denn der christliche Glaube befreit gerade davon, durch politisches Handeln bewirken zu wollen, was Inhalt des Glaubens und der Heilserwartung ist.“¹⁸ Ein anderer evangelischer Theologe drückt die gleiche Überzeugung noch schärfer aus: „Es gibt christliche Politik so wenig, wie es christliche Medizin gibt. Wohl aber gibt es Christen in der Politik; hier wie in der Medizin sind sie nötig.“¹⁹ Jacques Ellul gibt gute Gründe für diese Unterscheidung: „Christen christianisieren nicht den Staat. Doch sie bieten eine Reihe von Forderungen an, die mit einer anderen Sicht der Wirklichkeit zu tun haben.“²⁰ Ellul hebt überstark hervor, daß die Christen in ihrer gewissenhaften politischen Tätigkeit Zeugnis von der letzten Wirklichkeit ablegen, an die sie glauben. Er meint sogar, daß der Vollchrist nicht so sehr um der politischen Sorge willen als um des direkten Glaubenszeugnisses willen in die politische Arena eintrete. Ohne leugnen zu wollen, daß der Christ zur rechten Zeit seinen Glauben bezeugen soll, meine ich doch, daß es dem Christen wie jedem anderen verantwortungsbewußten Bürger in der Politik zunächst um richtige politische Entscheidungen im Dienste des Gemeinwohles gehen muß, und zwar so, daß er dabei seine Stellungnahme vor den anderen vernünftig zu begründen hat.

Sprechen wir im folgenden von Merkmalen politischer Tätigkeit eines erleuchteten und überzeugten Christen, so meinen wir das nicht exklusiv. Jedes Merkmal kann wohl auch unter Nichtchristen gefunden werden.

Der echte Christ wird alles aus jener Liebe und im Sinne jener Liebe tun, die Christus uns geoffenbart hat und die die Frucht seines Geistes ist. Ist der Christ ganz allgemein verpflichtet, immer und überall aus Liebe zu Gott und zum Nächsten und in Solidarität mit der ganzen Menschheit (der Familie Gottes) zu handeln, dann gilt das selbstverständlich auch für seine politische Tätigkeit. Natürlich kann er die Politik nicht in reine Liebe verwandeln, obwohl er betet, daß Gottes Liebeswille auf Erden geschehen möge wie im Himmel. Ebensovienig wie der Staat ein volles Abbild der Gottesherrschaft darstellt, kann die Politik die volle, ungebrochene Herrschaft der Liebe sein. Doch politische Tätigkeit der Christen soll sich auszeichnen durch die Kraft und Lauterkeit ihrer

¹⁷ Vgl. GS 43; Octogesima adveniens 50.

¹⁸ T. Rendtorff, Politische Ethik und Christentum (München 1978) 31.

¹⁹ H. Gollwitzer, Forderungen der Umkehr. Beiträge zur Theologie der Gesellschaft (München 1976) 15.

²⁰ J. Ellul, The Ethics of Freedom (London 1976) 396.

Liebe. Wo erlöste und erlösende Liebe am Werke ist, ist kein Platz für nackte, brutale Gewalt; doch die Liebe kann auf Erden Gewalt im Sinne von legitimer Machtausübung nicht einfachhin überflüssig machen²¹. Der rechte Gebrauch der Macht bedarf der Liebe und einer in der Liebe mitbegründeten Unterscheidungsgabe. Christen, die im Wort Gottes ihre Nahrung finden und auf die Reinheit ihrer Absicht achten, sollten am besten qualifiziert sein, zu unterscheiden, was Liebe verlangt und welche Mittel sie am besten ausdrücken und ihr dienen. Doch in einer sündhaften Welt ist dies dem Christen, der ja selbst auch erst auf dem Wege ist, durchaus nicht immer leicht.

Der Beitrag der Christen zur Politik reht sich in Mitverantwortung dem der vielen anderen ein. Dabei werden sie sich jedoch befragen, ob es sichtbar wird, daß sie jenseits aller Eigeninteressen stets dem Gemeinwohl verpflichtet sind. Können sie nicht so ohne viele Worte irgendwie spürbar machen, was das „Reich Gottes“ für die Menschheit zum Ziele hat?

Nach bester christlicher Tradition ist Glaube unendlich mehr als bloße Zustimmung zu Wahrheiten; er ist ein Überschritt auf Gott, den Vater aller, auf Christus, den Erlöser und Bruder aller, zu; er ist totale Offenheit für die Macht erlöster und erlösender Liebe in der Sicht der Heilsgeschichte. Christen, deren Glaube das ganze Leben und Tun heimbringt in das befreiende Gedächtnis des Todes und der Auferstehung Christi, werden z. B. bei ihren politischen Stellungnahmen und Entscheidungen die Unterprivilegierten in einer solchen Weise im Auge behalten, daß die politische Solidarität, die letztlich in der Heilssolidarität gründet, und die dementsprechende Sorge um das Gemeinwohl die Nöte jener zur Geltung bringen, die nicht die Macht haben, sich als Interessengruppe Gehör zu verschaffen.

Eine klare christliche Sicht des Lebens befreit von Engstirnigkeit und Fanatismus und macht so auch frei für den Dialog und das gemeinsame Suchen nach den bestmöglichen Lösungen. Der echte Christ wird sich hüten, seinen politischen Gegner zu verteufeln, und gern bereit sein, das Gute an ihm und seine vernünftigen Gründe anzuerkennen. Im vollen Bewußtsein, daß ihm selbst eine radikale Entscheidung für das Evangelium und eine reiche menschliche Erfahrung keinerlei Unfehlbarkeit verleihen, fühlt sich der Christ frei, jene Partei zu wählen, die ihm alles in allem die beste erscheint, ohne dem anderen eine andere Wahl zu verargen. Ist er ein einsichtiger Mensch, dann ist es ihm klar, daß auch seine eigenen Vorlieben und Entscheidungen nicht schlechthin aus dem Glauben kommen, sondern weithin vorbedingt sind durch seine Erziehung, sein gesellschaftliches und kulturelles Milieu und viele andere Faktoren. Darum können tolerante Christen mit Mitchristen und anderen Mitmenschen anderer politischer Gruppierungen konstruktiv und respektvoll zusammenarbeiten. „Weit entfernt vom Eindruck, daß dieser Pluralismus

²¹ Vgl. A. Rich, a. a. O. 387.

christliches Denken als inkompetent disqualifiziere, wird er gerade ein überraschender Ausdruck christlicher Freiheit sein.²²

Mit all der Liebe, Unterscheidungsgabe und Freiheit, die sie christlichem Glauben schulden, werden sich Christen vor allem für sinnvolle Bewältigung von Konflikten einsetzen und so die christlichen Grundideen von Versöhnung und Frieden fruchtbar in die Politik einbringen.

Ein reifer Christ läßt sich von niemand seine eigene Gewissensentscheidung in politischen Fragen abnehmen²³. Er weiß, daß man Christus und seine Kirche nur ehren und dem Gemeinwohl nur dienen kann in Treue zu seinem eigenen Gewissen. Das schließt selbstverständlich nicht aus, daß man sich bei anderen, die in gewissen Dingen kompetenter sind, Rat holt.

Ein Christ, der von der Sicht der Heilsgeschichte tief geprägt ist, sich in Dankbarkeit den Erfahrungen der Vergangenheit öffnet, durch Wachsamkeit und Unterscheidungsfähigkeit die Gegenwart bewältigt und in Hoffnung der Zukunft entgegenschreitet und Verantwortung für die Zukunft übernimmt, läßt sich nicht durch starre Systeme der Wirklichkeit entfremden. Seine klare Zielausrichtung wird Hand in Hand gehen mit einer wirklichkeitsnahen Abschätzung echter Möglichkeiten im Suchen nach dem nächsten Schritt in Richtung des verpflichtenden Ideals. Er wird dabei nie konkrete Personen abstrakten Idealen opfern noch versuchen, anderen zeitbedingte Lösungen aufzuzwingen, als ob sie von ewiger Gültigkeit wären. Dazu vermerkt Paul VI.: „Angesichts solch unterschiedlicher Voraussetzungen erweist es sich für Uns als unternützlich, ein für alle gültiges Wort zu sagen oder allerorts passende Lösungen vorzuschlagen, doch ist das auch weder Unsere Absicht noch Unsere Aufgabe. Das ist vielmehr Sache der einzelnen christlichen Gemeinschaften; sie müssen die Verhältnisse ihres jeweiligen Landes objektiv abklären.“²⁴

4. Kirchliche Gemeinschaft und Politik²⁵

a) Die neue Situation

Seit den Zeiten Konstantins d. Gr. neigte die Kirche dazu, in ihrer eigenen institutionellen Ausgestaltung die Strukturen und Organisationsformen des weltlichen Reiches nachzuahmen. Das führte zu der Idee und historisch bedingten

²² J. Ellul, a. a. O. 379.

²³ GS 76; vgl. Octogesima adveniens 46.

²⁴ Octogesima adveniens 4; vgl. 48-50.

²⁵ Vgl. P. Mikat, Kirche und Staat, in: Sacramentum Mundi II, 1293-1336; Hirtenbrief der deutschen Bischöfe, Die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft und im demokratischen Staat der Gegenwart (Trier 1969); E. W. Böckenförde, Kirchlicher Auftrag und politische Entscheidung (Freiburg i. Br. 1973); A. Rauscher (Hrsg.), Kirche - Politik - Parteien (Freiburg i. Br. 1975); Päpstliche Kommission für Gerechtigkeit und Frieden, Die Kirche und die Menschenrechte (München 1976); F. Furger, Hilfe zur Freiheit. Ethische Verkündigung in einer pluralistischen Gesellschaft, in: Studia Moralia 15 (1977) 713-730; P. Collmer (Hrsg.), Kirche im Spannungsfeld der

Gestalt eines „monarchischen Episkopats“ und eines zentralistischen und monarchie-artigen Papsttums. Mit der stets zunehmenden Übernahme reichsfürstlicher Aufgaben wurden die Nachfolger der Apostel zu „Fürstbischöfen“ auch in der Regierung der Kirche. So wurden Papst, Bischöfe, ein Teil des Klerus, ja sogar manche Klöster ein Teil der politischen Bühne. Die Zentralregierung der Kirche von Rom mit dem Kirchenstaat begegnete den politischen Mächten als ein Teil von ihnen, freilich mit einem erhöhten Anspruch. Und diese Kirchenregierung nannte sich einfachhin „die Kirche“. Das päpstliche „diplomatische Corps“ vertrat zugleich die weltliche und kirchliche Macht Roms, die päpstlichen Nuntien waren zugleich Dekane der diplomatischen Corps in den verschiedenen Ländern, Bischofsmacher und Aufseher der Bischöfe. Die Mächtigen der Erde erwarteten von „der Kirche“, daß sie den Status quo der irdischen Macht garantiere; diese wiederum sah im Staat den „weltlichen Arm“ (brachium saeculare) zur Durchsetzung ihrer Lehren und Gebote.

Diese geschichtlich gewordene Situation hatte einen nachdrücklichen Einfluß auf das innerkirchliche Leben und auch auf theologische Begriffe, z. B. den Sündenbegriff. Das religiöse Leben der „Untertanen der Kirche“ mußte fast unvermeidlich in einem gewissen Sinn privatisiert werden, da sie weder im Leben der Kirche noch im politischen Leben etwas mitzusagen hatten. Es ist eines der Wunder der Geschichte, daß sich trotzdem immer wieder prophetische Stimmen in der Kirche meldeten und daß trotz der Überhandnahme des „Herrschaftswissen“ bei den Kirchenfürsten das Heilswissen nicht ausstarb.

Diese Situation der nachkonstantinischen Kirche hat sich seit der Französischen Revolution und der Säkularisation gründlich geändert – trotz klerikalen Widerstandes. Das Zweite Vatikanische Konzil war ein freies und befreiendes Ja zur neuen geschichtlichen Gegebenheit. Im Blick steht auch nicht mehr das historische Modell der Beziehungen zwischen Staat und Kirche, sondern mehr das vielschichtige Zueinander und Miteinander von Kirche und Welt. Hier interessiert uns vor allem das Verhältnis der Gläubigen und gläubiger Gemeinschaften zur politischen Wirklichkeit²⁶, die ja heute wenigstens in demokratischen Staaten eine sehr weitgehende Mitbeteiligung an politischen Entscheidungen erlaubt. Heute stellt sich auch auf neue Weise die Frage: Was bedeutet es, wenn Papst und Bischöfe sich zu aktuellen politischen Fragen äußern, ohne daß die Gemeinschaft der Gläubigen an der Meinungsbildung beteiligt ist? Die neue Situation zeigt sich zum Beispiel darin, daß vor der römischen Bischofssynode über Gerechtigkeit sich fast alle teilnehmenden Bischöfe vorher mit

Politik (Göttingen 1977); M. Cordero (Hrsg.), L'autunno del concordato (Turin 1977); E. Wilkens, Politischer Dienst der Kirche (Gütersloh 1978); U. Ruh, Sich nicht vereinnahmen lassen, in: Herder-Korrespondenz 34 (1980) 425-428; Wahlhirtenbrief 1980. Eine Anfrage an die deutschen Bischöfe, in: Herder-Korrespondenz 34 (1980) 570-573; D. A. Seeber, Politik ohne Kirchen?, in: Herder-Korrespondenz 35 (1981) 269-272.

²⁶ Bezeichnend für diese Sicht ist der Titel eines bekannten Buches von K. Barth, Christengemeinde und Bürgergemeinde (Zürich 1970).

den Gläubigen ihres Landes beraten haben. Dies gehört zu den bedeutsamen Zeichen der Zeit.

Allüberall vollzieht sich in den kirchlichen Gemeinschaften eine gründliche Besinnung auf ihre „Identität“ in der Beziehung zur politischen Gemeinschaft (angefangen von der Ortsgemeinde bis zur Weltgemeinschaft). Folgendes Ergebnis wird immer deutlicher: Die Kirche versteht sich als Heilsgemeinschaft, ausgezeichnet durch das Geschenk des Heilswissens, einer ganzheitlichen Schau des Lebens, ohne politische Ansprüche oder Privilegien. Sie gibt den prophetischen Charismen innerhalb ihrer eigenen Gemeinschaft und darüber hinaus erhöhte Beachtung. Ihr Selbstverständnis ist mehr „sakramental“, d. h., sie fragt sich in allem, auch in der Erneuerung ihrer Institutionen und ihres Rechts, ob sie immer mehr zu einem sichtbaren Zeichen der Vereinigung mit Gott und der Menschen untereinander wird. Sie versteht mit geschärftem Gewissen, daß sie nicht hoffen kann, „Gott zu geben, was Gottes ist“, solange sie nicht bereit ist, die Zuständigkeit der politischen Gemeinschaft voll zu respektieren. Mit anderen Worten: sie ist sorgfältiger als in der konstantinischen Ara darauf bedacht, sich strikt innerhalb der Grenzen der ihr von Gott übertragenen Vollmacht zu halten.

Das Zweite Vatikanische Konzil spricht dies programmatisch aus: „Die Kirche, die in keiner Weise hinsichtlich ihrer Aufgabe und Zuständigkeit mit der politischen Gemeinschaft verwechselt werden darf noch auch an irgendein politisches System gebunden ist, ist zugleich Zeichen und Schutz der Transzendenz der menschlichen Person.“²⁷ Aus dieser Sicht wird auch sonnenklar, daß der christliche Bürger oder Politiker seine politischen Aufgaben nicht im Namen der kirchlichen Hirten wahrnimmt, sondern in seinem eigenen Namen als Glied der bürgerlichen Gemeinschaft²⁸.

Ebenso ist es ein Segen für die Menschheit, wenn sich die politischen Instanzen genau auf den ihnen zukommenden Bereich beschränken und allen Versuchen widerstehen, das Credo und die religiösen Aktivitäten der Bürger mitbestimmen zu wollen. Es ist befreiend, wenn sich die politischen Kräfte, die ihrerseits die Grenzen der eigenen Kompetenz sorgfältig einhalten und ganz darauf verzichten, die Kirche für ihre Zwecke einzuspannen zu wollen, dem Dialog mit einer Kirche öffnen, von der sie überzeugt sein können, daß es ihr nur um Heil und Heilsein der Menschen und die Einheit aller Klassen, Rassen und Völker in Gerechtigkeit und Frieden geht.

b) Ausbruch aus dem Teufelskreis von Klerikalismus und Antiklerikalismus
Kirche und Menschheit hatten schwer zu leiden unter ständigen Grenzüberschreitungen sowohl der kirchlichen wie der politischen Autoritäten. Im Blick auf die Geschichte kann man nicht nachdrücklich genug betonen, daß Päpste,

²⁷ GS 76.

²⁸ Vgl. den Anfang von GS 76.

Bischöfe und Priester als solche keine politische Amtskompetenz haben; und es darf wohl behauptet werden, daß sie auch als Glieder der politischen Gemeinde im allgemeinen den Mitbürgern an politischer Sachkenntnis nichts oder nicht viel voraushaben. Es mag geschichtliche Situationen geben, in denen Männer in kirchlichen Ämtern zeitweise eine politische Verantwortung wahrnehmen, um in die Bresche zu springen. Aber dann muß es ihr dringendstes Bestreben sein, sich so bald als möglich ersetzlich zu machen. Das Hängen an einer subsidiär übernommenen politischen Befugnis wäre ein Unrecht gegen Kirche und politische Gemeinde.

Aus der Überschreitung der Grenzen ihrer religiösen Autorität ergab es sich fast unvermeidlich, daß Päpste, Bischöfe und Priester einer generellen Tendenz ausgesetzt waren, die Grenzen ihrer Kompetenz nicht zu sehen und sie zu überschreiten. Der übersteigerte Anspruch und ein fast habituelles Übergreifen auf die politische Sphäre, vor allem der Mißbrauch geistlicher Macht im Streben nach Macht über andere wurde als Klerikalismus bezeichnet. Die unvermeidliche Reaktion war ein Antiklerikalismus, der weithin ein Teufelskreis blieb und weder die Grenzen der eigenen Kompetenz sah noch die echte Kompetenz der anderen Seite anzuerkennen bereit war.

Um das schwere Erbe dieser Geschichte aufzuarbeiten, genügt es nicht, daß kirchliche Lehrer und Autoritäten sich sorgsam innerhalb der Amts- und Sachkompetenz halten; es bedarf auch eines besonderen Feingefühls für die Verwundbarkeit, und dazu bedarf es eines wachen und demütigen geschichtlichen Gedächtnisses.

Im Lichte dieses Tatbestandes wird man besser verstehen, warum Johannes Paul II. den Klerus so nachdrücklich vor dem Erstreben politischer Führungsrollen warnt. Abstrakt gesprochen, kann man es durchaus hinnehmen, wenn Priester und Ordensleute, die sich durch Sachverstand und Unterscheidungsvermögen auszeichnen, in Ausnahmefällen politische Ämter annehmen, z. B. sich um einen Sitz im Parlament bemühen, solange es ihnen und allen anderen klar ist, daß sie das als Bürger auf ihr eigenes Konto nehmen und durch ihre Parteinahme die kirchliche Gemeinschaft in keiner Weise kompromittieren. Aber im geschichtlichen Kontext eines langdauernden und weitverbreiteten Klerikalismus und entsprechender Reaktionen kann man den Klerus kaum zu eindringlich warnen vor dem Verlangen, die seelsorgliche Tätigkeit gegen eine politische Karriere einzutauschen und sich nach politischer Macht zu drängen. Dem Papst geht es zu Recht um die Freiheit des Priesters von politischen Zwängen und von jedem Verdacht einseitiger Parteinahme. „Ihr seid Diener des Volkes Gottes, Diener des Glaubens und Zeugen der Liebe Christi zu den Menschen, nicht soziale und politische Führer oder Funktionäre einer weltlichen Gewalt.“²⁹

²⁹ Zitiert nach E. W. Böckenförde, Das neue politische Engagement der Kirche. Zur ‚politischen Theologie‘ Johannes Pauls II., in: Stimmen der Zeit 198 (1980) 219-234, Zitat 228.

Priester, die in sich die Neigung verspüren, den Laien gleichrangige Sachkompetenz in politischen Fragen oder moralische Qualifikation abzusprechen, sollen sich an die ganze Lawine des Klerikalismus erinnern und sich fragen, ob sie ihrerseits alles getan haben, damit die Laien ihre Rolle in die Hand nehmen und sich entsprechend dazu vorbereiten. Zudem gilt wohl generell, daß Glieder des Klerus eine größere Chance haben, wichtige Einsichten in das politische Leben einzubringen, wenn es jedem klar ist, daß sie weder als Parteigänger noch als Funktionäre handeln.

c) Der kirchliche Dienst der Versöhnung

Als Versöhnte aus Gnade haben alle Christen eine Berufung, an ihrem Platz versöhnend zu wirken. Den Nachfolgern der Apostel und ihren priesterlichen Mitarbeitern ist jedoch der Versöhnungsdienst in einer ganz spezifischen und intensiven, ausdrücklichen Weise anvertraut. Sie sollen ihre Mitchristen durch Wort und Tat anleiten, allüberall die Gabe und das Geschenk versöhnenden Handelns einzubringen, auch im Felde der Politik angesichts des Pluralismus politischer Optionen. Das Herzstück einer spezifisch christlichen politischen Ethik ist die Lehre von der Versöhnung und einer dementsprechenden Konfliktbewältigung. Die Glaubwürdigkeit dieser befreienden Lehre hängt nicht zuletzt davon ab, daß sichtbar ist, daß ihre Verkünder nicht als Vertreter von Interessengruppen sprechen, sondern über den Parteien stehen.

Die Amtskirche hat sich diesbezüglich im Zweiten Vatikanischen Konzil auf ein klares Programm festgelegt, das jeden Christen, aber insbesondere die beglaubigten Diener der Kirche betrifft: „Die Kirche setzt ihre Hoffnung nicht auf Privilegien, die ihr von der staatlichen Autorität angeboten werden. Sie wird sogar auf die Ausübung von legitim erworbenen Rechten verzichten, wenn feststeht, daß durch deren Inanspruchnahme die Lauterkeit ihres Zeugnisses in Frage gestellt ist, oder wenn veränderte Lebensverhältnisse eine andere Regelung fordern. Immer und überall nimmt sie das Recht in Anspruch, in wahrer Freiheit den Glauben zu verkünden, ihre Soziallehre kundzumachen, ihren Auftrag unter den Menschen ungehindert zu erfüllen und auch politische Angelegenheiten einer sittlichen Beurteilung zu unterstellen, wenn die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen es verlangen. Sie wendet dabei alle, aber auch nur jene Mittel an, welche dem Evangelium und dem Wohl aller je nach den verschiedenen Zeiten und Verhältnissen entsprechen.“³⁰ Diese Aussage gehört zur bleibenden Bedeutung des Konzils³¹. Sie ist ein Gelöbnis, der Versuchung zur Macht zu widerstehen und sich der politischen Mächte nicht zur Durchsetzung ihrer Lehre zu bedienen, um ja ihren Dienst für Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden glaubwürdig erfüllen zu können.

³⁰ GS 76.

³¹ Vgl. K. Rahner, Die Kirche und die säkulare Welt, in: ders., Über die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils (München 1979) 6f.

Im Namen der Mitmenschlichkeit und im Namen Christi, des Versöhners und Erlösers, drängt die Kirche die politischen Mächte, sich im Gebrauch von Zwang und Gewaltanwendung äußerst zu beschränken, um um so mehr die heilende und ausgleichende Gerechtigkeit zu pflegen und dem sozialen und internationalen Frieden dienen zu können.

d) Päpstliches Diplomatisches Corps und prophetischer Konflikt

Zu den diffizilsten Aufgaben heutiger kirchlicher Erneuerung gehört es, eine Kontrastharmonie anzustreben zwischen Kontinuität und heilsamer Diskontinuität in bezug auf die Einrichtung und Funktion des „Päpstlichen Diplomatischen Corps“ mit dem „Staatssekretär seiner Heiligkeit“ als Haupt. Name und Organisation erinnern an eine Vergangenheit, die in dieser Hinsicht kritisch ins Gedächtnis gerufen und erlöst werden muß. Die komplexe Funktion der Nuntien und des gesamten diplomatischen Corps zusammen mit einem dem Wortlaut des Evangeliums widersprechenden System von Ehrentiteln und Beförderungen sind neu zu überdenken und neu zu strukturieren im Lichte der Vaterunserbitte: „Und führe uns nicht in Versuchung“ und der prophetischen Sendung der Kirche in der Nachfolge Christi, des Gottesknechtes, des Propheten und rettenden Konfliktes.

Auf der anderen Seite darf man es sich nicht zu leicht machen und einfachhin die totale Unterdrückung einer Institution fordern, die bislang auch eine bedeutsame Rolle für den kirchlichen Zusammenhalt und den Dienst am Frieden gespielt hat und möglicherweise noch besser spielen kann. Wie sollen sich bei der Erneuerung die Akzentverschiebung auf Kollegialität hin, die sich auch in der neuen Institution der Bischofskonferenzen zu Wort meldet, und die Lösung der Kirche aus direkter Politik und politischen Ansprüchen auswirken? Bedürfen Männer, die sich ganz dem Dienste des Evangeliums und der Kirche als Zeichen der Einheit, der Kirche der Armen geweiht haben, des traditionellen Systems der Beförderung und Ehrentitel, wenn sie sich ganz vom Geiste leiten lassen wollen und über die Reinheit ihrer Intentionen wachen?

Eines ist klar, daß der Herr selbst am meisten unter jenen gelitten hat, die zu seiner Zeit die Religion im Streben nach Ehren, Macht und Reichtum mißbraucht haben, und daß er seinen Jüngern, die seine prophetische Rolle fortsetzen sollen, den Konflikt mit den Mächtigen und mit der Religion entfremdeten Vertretern vorausgesagt hat (vgl. Mk 13, 9; Mt 10, 17-22).

II. Horizonte politischer Verantwortung

Die Weite der politischen Aufgabe und die Schwierigkeit einer Ethik des Politischen werden erst einigermaßen sichtbar, wenn man an das vielschichtige Wechselspiel zwischen Politik einerseits und Religion, Familie, Kultur, Wirt-

schaft und Umweltvorsorge andererseits denkt. Die politische Ethik muß der Größe der Aufgabe, der Analyse, der Synthese, Koordination und Integration, ohne die heute gute Politik nicht mehr möglich ist, Rechnung tragen. Dazu kommen noch subsidiäre Aufgaben, die heute zeitweise der Politik zufallen und eine gefährliche Versuchung in Richtung eines totalitären Staates darstellen können.

Hier denken wir nicht bloß an den Staat und schon gar nicht an den Staat im Sinne der klassischen Souveränität und eines Hanges zu Zentralismus, sondern an politische Verantwortung auf allen Ebenen der Dorf- oder Stadtgemeinde, der Kreise und Länder, der Staaten und nicht zuletzt der sich herausbildenden Weltorganisation und einer sich abzeichnenden Weltautorität. Wir denken an die Ebene der mitverantwortlichen Bürger, der Gesetzgeber, Regierenden und Verwaltungsbeamten. Auf all diesen Ebenen ist das Wechselverhältnis zu beachten, dem wir hier einige Aufmerksamkeit schenken. Vom Wechselbezug zwischen Religion und Politik haben wir soeben gesprochen. Nicht weniger bedeutsam sind die Grundbezüge, die hier nochmals systematisch erwähnt werden³².

1. Politik und Familie

Die Familie ist die Grundzelle der Gesellschaft. Ihre Struktur, sei sie patriarchal oder matriarchal oder mehr von der Partnerschaft und Gleichheit zwischen Mann und Frau gekennzeichnet, spiegelt sich unvermeidlich in der politischen Organisation und den politischen Optionen und Präferenzen wider. Umgekehrt wirken sich die politische Verfassung und fast alle politischen Entscheidungen auf die Familie, ihre Stabilität und ihren Frieden aus. Aus diesem Grund haben heute viele Staaten ein eigenes Familienministerium, dessen Aufgabe nicht nur die Vorbereitung von Gesetzesentwürfen und die Überwachung der Ausführung von Gesetzen, die die Familie direkt betreffen, ist; vielleicht noch wichtiger ist die sorgfältige Überprüfung aller politischen Maßnahmen oder Pläne bezüglich ihrer voraussichtlichen Auswirkung auf Ehe und Familie. Die staatliche Autorität trägt auch Mitverantwortung dafür, daß das Wirtschaftsleben, die Entwicklung kultureller Formen und dergleichen der Familie möglichst förderlich und nicht schädlich werden.

Es ist eine Pflicht sozialer Gerechtigkeit im Interesse der Gesamtgesellschaft und der politischen Gemeinschaft, die Stabilität von Ehe und Familie zu schützen und zu fördern. Es geht dabei um mehr als um ein bloßes Verbot oder eine Einschränkung der Ehescheidungsmöglichkeit. Es gilt auch, nach Möglichkeit die Hauptursachen für das Zerbrechen von Familien zu beseitigen. Die staatliche Autorität hat das Mögliche zu tun, um das Erziehungsrecht und die Erzie-

³² Vgl. H. Maier, *Der Katholik als Bürger*, in: *Evangelische Kommentare* 13 (1980) 29-32; G. Becker u. a., *Sozialpolitik. Eine problemorientierte Einführung* (Köln 1980).

hungspflicht der Familie zu sichern. Gerade auf diesem Gebiet ist das Subsidiaritätsprinzip von hoher Bedeutung.

Der Staat trägt auch Verantwortung für die Bevölkerungsentwicklung. Länder, die infolge zunehmender Kinderscheu Gastarbeiter brauchen, um das Defizit auszugleichen, und sich erst allmählich vortasten, wie sie ihre Pflichten gegenüber den Familien dieser Gastarbeiter bewältigen können, tun gut daran, überbevölkerten Ländern oder Ländern mit einer verhältnismäßig sehr hohen Geburtenrate keine Rezepte über Geburtenverhinderung, Sterilisation und Abtreibung zu erteilen. Sie sollen ihnen sinnvolle Entwicklungshilfe bieten, ohne sich in diese delikaten Fragen einzumischen. Durch die Ermöglichung der Frauenbildung und gesunder Arbeitsmöglichkeiten auch für Frauen wird indirekt die wirksamste und annehmbarste Hilfe zur Lösung des Bevölkerungsproblems der Entwicklungsländer geleistet.

In den deutschsprachigen Gebieten gibt es zur Zeit einen Trend zur Ein-Kind-Familie, und immer mehr Ehen bleiben sogar kinderlos. Zum Teil hängt das auch von einer sozialen und wirtschaftlichen Benachteiligung der kinderreichen Familien und der Mütter ab, die sich ganz der Erziehung der Kinder widmen. Die bloße Erhöhung des Kindergeldes löst die Frage nicht, zumal wenn es eine weitverbreitete Meinung gibt, jene, die sich den „Luxus“ von drei und mehr Kindern leisten, sollten selbst zusehen, wie sie die Mittel beschaffen oder mit den vorhandenen Mitteln auskommen. Alle gesellschaftlichen Kräfte müssen positiv dazu beitragen, daß alle Bürger den Sinn und die Implikationen des „Generationenvertrags“ einsehen. Und dies bedeutet unter anderem, daß die jetzt arbeitsfähige Bevölkerung genauso für den nötigen Zuwachs an Jugend bereitwillig aufkommt wie für die Versorgung der Alten, die ihren Arbeitsbeitrag schon eingebracht haben. Die Familie, die die Zukunft der Gesellschaft und des Staates durch Kinderfreudigkeit und gute Erziehung der Kinder sichert, muß in der öffentlichen Meinung und durch sozialpolitische Maßnahmen im Blick auf den Generationenvertrag entsprechend anerkannt und gefördert werden.

2. Politik und Kultur

Vernünftige und weise Politik ist in sich schon ein höchst bedeutsamer Ausdruck der Kultur und der Kulturförderung. Politik hängt in all ihren Dimensionen von der Gesundheit und dem Wachstum der Kultur ab. Einer der wichtigsten Beiträge der Politik für das Gedeihen der Kultur ist der kohärente Ausdruck der Hochschätzung für die Kultur als solche, ganz besonders der Personkultur, und das konsequente Bemühen, allen Bürgern und allen Gruppen gleiche Chancen und gleiche Freiheit im Bereich kultureller Tätigkeiten und Initiativen zu sichern.

In der Mißachtung der ethnischen, sozialen und anderen Subkulturen zugunsten eines kulturellen Schmelzriegels bestand eine der Verfehlungen des

zentralistischen Nationalstaates vergangener Jahrhunderte. Das Ja zu einem gewissen kulturellen Pluralismus ist ein Segen für Gesellschaft und Staat und gehört zum Wesen eines freiheitlich verfaßten Staates. Die Rolle des Staates gegenüber dem kulturellen Leben ist subsidiärer Natur, noch mehr als gegenüber dem Wirtschaftsleben.

3. Politik und Wirtschaft³³

Im vorausgehenden Kapitel kam die Rolle des Staates in der freien, sozialen Marktwirtschaft und im modernen Wohlfahrtsstaat schon zur Sprache. Wir haben gesehen, daß sich das Verhältnis zwischen Politik und Wirtschaft grundlegend unterscheidet je nach den Ideologien oder Systemen, die das Wirtschaftsleben bestimmen. Der extreme kapitalistische Liberalismus beschränkt nicht nur die Rolle des Staates bezüglich der Wirtschaftspolitik, sondern scheidet die einzelnen Bereiche des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens so sehr als autonome, sich selbst regulierende Räume aus, daß praktisch wenig Raum für eine konstruktive und integrierende Tätigkeit politischer oder anderer Art besteht.

Ganz anders sieht es die marxistische Ideologie. Nach Friedrich Engels und anderen Auslegern des Marxismus bestimmen die Produktionskräfte und Produktionsverhältnisse das Ganze des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Lebens. Marxisten deuten die Politik der kapitalistischen Länder als Epiphänomen des Klassenkampfes der privilegierten Schichten. Sie predigten lange Zeit die Hoffnung bzw. „wissenschaftliche“ Voraussage, daß in der von ihnen erstrebten klassenlosen Gesellschaft mit dem Aufhören des Klassenkampfes auch kein Platz mehr für Politik sei. Durch die Produktionsverhältnisse der klassenlosen Gesellschaft wären angeblich alle Probleme so radikal gelöst, daß es des Staates nicht mehr bedürfte. In einer wissenschaftlichen, sich selbst regulierenden klassenlosen Wirtschaft würden alle lernen, sich um das Wohl der Gesamtheit zu kümmern. Der Staat würde demnach von selbst verschwinden.

Es war eines der großen Dilemmas nach der kommunistischen Revolution in Rußland, daß sich die Verwirklichung dieser Voraussage in keiner Weise ankündigte. Die Antwort erfolgte in zwei Schritten: erstens als kategorischer Imperativ, die Weltrevolution so schnell als möglich herbeizuführen; denn erst, wenn der Kommunismus allüberall an die Macht komme, erfülle sich die wissenschaftliche Voraussage. Der zweite Schritt war das Kernstück der Stalinschen Theorie, wonach das gesellschaftliche und kulturelle Bewußtsein – der Überbau –

³³ Vgl. U. Teichmann, *Wirtschaftspolitik* (München 1979); O. Schlecht, *Wirtschaftspolitik*, in: *Evangelisches Soziallexikon* (Stuttgart 1980) 1458-1467 (Bibliographie); W. Schmitz, *Wirtschaftspolitik*, in: *Katholisches Soziallexikon* (Graz – Innsbruck 1980) 3392-3400 (Bibliographie).

hinter dem Wandel der Produktionsverhältnisse herhinke und es deshalb die Pflicht der kommunistischen Partei – praktisch der politischen Macht – sei, die Beschleunigung der Bewußtseinsbildung notfalls zu erzwingen³⁴.

Das gemischte System der sozialen Marktwirtschaft besagt in politischer Hinsicht, daß die Politik unter Wahrung der Subsidiarität den Freiraum für eine gesunde Konkurrenz und Initiative sichert, aber auch dafür sorgt, daß die wirtschaftlichen Kräfte sich dem Gemeinwohl unterordnen. Die Politik hat also eine korrektive und ergänzende Funktion. Als Beispiel kann die politische Förderung von Forschungsprogrammen wirtschaftlicher Art genannt werden, etwa zur Entwicklung einer „mittleren Technologie“ und von arbeitsintensiven Technologien (in Entwicklungsländern und anderswo), soweit private Initiative nicht ausreicht.

4. Politik und Ökologie³⁵

Die Umweltentsorgung und Umweltvorsorge wird in Zukunft die Politik immer mehr in Anspruch nehmen, und zwar weit über das Wechselspiel zwischen Politik und Wirtschaft hinaus. Alle politischen Kräfte und Körperschaften von der Stadt und dem Landkreis bis hinauf zu den internationalen Organisationen haben sich den neu auf uns zukommenden Problemen der Ökologie mit erhöhter Bewußtseinschärfe zu stellen. Vielleicht verlangt nichts so gebieterisch eine politische Koordination der Kräfte und verbietet nichts so eindeutig den Laissez-faire-Kapitalismus und die Aufspaltung in sogenannte sich selbst regulierende Bereiche wie die weltweiten ökologischen Probleme. Wenn sich nicht alle gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Kräfte diesem Problemkreis, zu dem auch die Verknappung unersetzlicher Ressourcen gehört, zuwenden, wird die Verschärfung dieser Probleme aller Voraussicht nach zu totalitären Regimen und Kriegen führen. So mündet diese Aufgabe in die höchste Aufgabe der Politik von heute, die der Friedenssicherung.

III. Möglichkeit und Notwendigkeit einer politischen Ethik

Auch in der Politik stoßen wir nicht selten auf Moralismus³⁶. Denn Politiker neigen nicht weniger als andere Menschen dazu, dem Gruppenegoismus oder ihren eigenen Ambitionen ein moralisches Mäntelchen umzuhängen. Kaiser

³⁴ Vgl. H. O. Vetter, *Die dritte industrielle Revolution*, in: *Evangelische Kommentare* 13 (1980) 193-195.

³⁵ Vgl. 6. Kapitel mit Fußnoten 92-97 ebendort.

³⁶ Vgl. G. Leclercq, *Morale ou moralisme?* (Paris 1979) 198; J. Habermas, *Über das Verhältnis von Politik und Moral*, in: *Th. Strohm – H.-D. Wendland, a. a. O.* 61-90.

der alten Zeit, die in ihren Mitteln skrupellos waren, ließen sich als Götter, Wohltäter der Menschheit und sittliche Heroen preisen. In sogenannten Volksdemokratien werden alle, die anders denken, als Schurken und Verräter angeprangert; und selbst in Demokratien arten, besonders vor Wahlen, Werturteile über Programme und Persönlichkeiten anderer Parteien in Demagogie und Feindseligkeit aus. Dann bekommen die Bürger eine moralistische Phraseologie zu hören, hinter der keine ernstesten sittlichen Absichten stehen. So bedauernd wertvoll all das ist, so verweist es doch auf die fast allgemeine Überzeugung, daß Politik mit Gut und Böse zu tun hat.

1. Gegen die Leugnung der Möglichkeit einer politischen Ethik

Es gibt auch in der Politik einen Positivismus verschiedenster Schattierungen, der keinen Platz läßt für schöpferische Freiheit und moralische Verantwortung. Zur Rechtfertigung dient die Idee der „wertfreien“ Forschung der Geschichtswissenschaft und Soziologie. Wertfreie empirische Untersuchung kann den guten Sinn von vorurteilsloser Erforschung der Tatsachen meinen und verdient alles Lob. Man sollte den empirischen Nachweis von Wechselbeziehungen, Trends und überhaupt jegliches Tatsachenmaterial nicht dazu benützen oder gar zurechtstutzen, um sittliche oder religiöse Wahrheiten und Grundsätze zu beweisen. Doch eine unvoreingenommene Untersuchung der politischen Wirklichkeit muß die Tatsache zur Kenntnis nehmen, daß die Menschen gemeinhin überzeugt sind, daß gewisse Verhaltensweisen und Entscheidungen in der Politik sehr viel mit Recht und Unrecht zu tun haben, und daß sie im Verhalten der einen Politiker unter Umständen Unaufrichtigkeit, Herrschsucht und andere negative Eigenschaften erkennen, während sie das Verhalten anderer Politiker bewundern.

Auf jeden Fall kann nur eine unangebrachte Engführung dazu verleiten, die Methodologie vorurteilsfreier Forschung so zu deuten, als ob daraus der Schluß zu ziehen wäre, daß politisches Handeln keiner moralischen Beurteilung unterliege. Auch wenn wissenschaftlich nachgewiesen werden kann, daß viele politische Untaten und Verbrechen nicht ohne einen Verweis auf das jeweilige Niveau des öffentlichen Bewußtseins und der vorherrschenden Ideologie voll verstanden werden können, so heißt das noch lange nicht, daß der Einzelne und die Gemeinschaft als Ganzes keine sittliche Verantwortung tragen.

Der „wissenschaftliche Sozialismus“ des Marxismus, wenigstens in der Interpretation von Friedrich Engels und kommunistischer Machthaber, läßt keinen Raum für eine politische Wertethik als solche³⁷. Die wirtschaftliche und politische Theorie des Marxismus geht zurück auf den Positivismus des letzten

³⁷ Vgl. R. T. George, *Soviet Ethics and Morality* (Ann Arbor 1969); E. Kamenka, *Marxism and Ethics* (New York 1969); ders., *The Ethical Foundations of Marxism* (London 1971).

Jahrhunderts, der glaubte, es sei Sache der Wissenschaft, alles gemäß den naturwissenschaftlichen Gesetzen notwendiger Kausalität zu erklären. Der Marxismus kam zu dem von ihm als wissenschaftlich angesehenen Schluß, daß die Dynamik der Entwicklung der Produktivkräfte und der entsprechenden Produktionsverhältnisse aus innerer kausaler Notwendigkeit zur klassenlosen Gesellschaft führen müsse, in der es keiner moralischen Normen bedürfe, weil aufgrund heilsträchtiger Strukturen der klassenlosen Gesellschaft nach der Revolution des Proletariats alle aus innerer, von den wirtschaftlichen Strukturen her bestimmter Notwendigkeit sich um das Allgemeinwohl kümmern würden. Will man innerhalb des so verstandenen marxistischen Systems dennoch – in einem uneigentlichen Sinn – von moralischen Normen sprechen, so lassen sich alle auf den Imperativ zurückführen: „Werdet durch wissenschaftliche Analysen der soziologischen Bedingtheiten und Gesetzmäßigkeiten inne und handelt dementsprechend!“³⁸ In diesem System gilt die Maxime „Der Zweck heiligt die Mittel“ in dem spezifischen Sinne, daß ein Handeln in der Richtung des „wissenschaftlich“ festgestellten Zieles der Entwicklung keiner weiteren ethischen Rechtfertigung bedarf. Der Stalinismus war die konsequente Anwendung dieser Maxime, wobei es den politischen Machthabern allein vorbehalten war, das Ziel und die jeweilige Phase der Hinentwicklung zum Ziel „wissenschaftlich“ zu bestimmen.

Es kann jedoch andererseits nicht geleugnet werden, daß sich bei Karl Marx und vielen Marxisten eine Hoffnung allgemeiner Solidarität und sozialer Gerechtigkeit als Leitmotiv geltend gemacht hat, also ein Ideal mit hohen sittlichen Werten, auch wenn sie sich positivistisch im Gewande „wissenschaftlicher“ Analyse darbot und wenn in unseren Augen die Mittel zur Verwirklichung dieser Hoffnung verheerend und absolut irreführend sind³⁹.

In der politischen Theorie des Niccolò Machiavelli haben Moral und Religion praktisch nur eine Funktion im Dienste des Herrschers, dem sie dienen sollen, um willfähige Untertanen heranzuziehen. Für den Herrscher selbst gilt als oberste Maxime die Bewahrung und Ausweitung seiner Macht; von dort her rechtfertigen sich die Mittel. Als Tugend der Fürsten erscheinen Mut im Kampf und erfolgreicher Umgang mit Macht⁴⁰.

2. Politische Ethik der Konformisten und der Nonkonformisten

Eine Polarisierung ethischer Konzepte der Politik in Konformisten und Nonkonformisten ist nicht eine Angelegenheit reiner Spekulation und bewußter

³⁸ W. Dirks, Hat der Marxismus Raum für eine Moral, in: ders., *Das schmutzige Geschäft. Politik und die Verantwortung der Christen* (Freiburg i. Br. 1964) 135.

³⁹ Ebd. 154.

⁴⁰ Vgl. Fußnote 20 des 9. Kapitels. Niccolò Machiavelli schrieb sein Buch „Il principe“ 1513 und veröffentlichte es 1531; vgl. G. Ritter, *Politische Ethik. Der historische Ursprung der Problematik*, in: Th. Strohm – H.-D. Wendland, a. a. O. 12-27.

Begründung, sondern weithin das Ergebnis des Charakters, der Erziehung und der politischen Konstellation; es handelt sich weithin um unbewußte und unkritische Voraussetzungen. Eine kritische Auseinandersetzung verlangt jedoch ein bewußtes Aufspüren der Grundtendenz, ohne die sich auch die ethische Argumentation oft nicht verstehen läßt. Die Grundwerte des Konformisten sind: Sicherheit, Stabilität, Ordnung, Untertänigkeit der Bürger und Vertrauen in die Herrschenden, die Bewahrung des Status quo; für den Herrscher bzw. die herrschende Schicht das Pochen auf ihre Autorität, oft allzuleicht mit dem „Willen Gottes identifiziert.

In bezug auf den Nonkonformisten bietet sich eine Typologie an: die einen bleiben im Teufelskreis des bloßen Protests und der Reaktion gegen den Konformismus; andere aber streben nach kraftvoller Unterscheidung im Sinne der prophetischen Geschichte.

Die gesunde Tradition innerhalb der katholischen Kirche bezüglich der Lehre vom Naturrecht war an sich dynamisch genug, einem ungunstigen politischen Konformismus zu widersprechen. Es war ein bedeutsamer Versuch, die politischen Entscheidungen und teilweise sogar die geltende politische Ordnung einer eindeutigen moralischen Wertung zu unterwerfen. Aber in Zeiten des Interessenbündnisses kirchlicher und weltlicher Macht mit dem Ziel der Bewahrung des Status quo zeigten sich deutliche Tendenzen, die Lehre vom Naturrecht in Richtung einer statischen Ordnung einer konformistischen Mentalität umzudeuten.

3. Die Rolle der Theologie in der politischen Ethik

Wer immer vorurteilsfrei die Geschichte der alttestamentlichen Propheten und prophetischer Männer und Frauen in der Religionsgeschichte studiert, dem kann der Einfluß des Glaubens auf die politische Ethik nicht verborgen bleiben. Wir können demnach von einer „Politik des Evangeliums“ reden, nämlich von einer politischen Ethik und Praxis von Männern und Frauen, die ganz vom Geist des Evangeliums durchdrungen sind. Die Fruchtbarkeit religiöser Symbole und Lehren für das politische Leben hängt ganz von der Glaubenskraft ab. In diesem Sinne können wir mit Reinhold Niebuhr sagen: „Der prophetische Glaube an Gott, der sowohl der Ugrund wie die letzte Erfüllung der Existenz ist, der sowohl der Schöpfer wie der Richter der Welt ist, wirkt sich in jeder moralischen Situation aus.“⁴¹

Darüber hinaus glaubt Niebuhr, daß die Grundeinsicht in das allumfassende Prinzip der Gerechtigkeit der ganzen Menschheit gemeinsam ist. „Jede menschliche Gesellschaft hat etwas wie einen Naturrechtsbegriff; denn sie lebt von der Voraussetzung, daß es unwandelbarere und reinere Grundsätze der Gerechtigkeit gibt als jene, die sich aktuell in den offenbar relativen Gesetzen

⁴¹ R. Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics* (New York 1935) 105.

verkörpern.“⁴² Sinnvolle Bemühungen um Verbesserung der bürgerlichen Gesetzgebung und der gegebenen Sitten wären nicht denkbar, wenn die Menschen keine tiefere Einsicht in Gerechtigkeit und Billigkeit hätten. „Jede Gesellschaft bedarf wirksamer Grundsätze von Gerechtigkeit als Kriterien ihrer gegebenen Gesetze und ihres Systems der Sanktionen. Die tiefsten dieser Grundsätze transzendieren die bloße Vernunft und sind in religiösen Vorstellungen vom Sinn der Existenz verwurzelt.“⁴³

Die Grundrechte der menschlichen Person, die von jeder politischen Autorität respektiert und gefördert werden müssen, wie z. B. ausgesprochen in der Erklärung der Vereinten Nationen von 1948 über die Menschenrechte, sind eine gute Plattform, auf der sich alle großen Weltreligionen mit echten Humanisten allüberall in der Definition der grundlegenden Prinzipien einer politischen Ethik treffen können. Der Ausgangspunkt ist hierbei das Verständnis menschlicher Existenz im Blick auf die Wir-du-ich-Beziehungen und von dort her auf die Strukturbeziehungen.

Im Jahre 1516, fast zur gleichen Zeit, als Machiavelli seine Lehre über politische Macht niederschrieb, veröffentlichten zwei große christliche Humanisten einen Grundriß politischer Ethik: Thomas Morus in seiner „Utopia“ und Erasmus von Rotterdam in seiner „Institutio principis christiani“⁴⁴. Thomas Morus glaubt an die Kraft einer ganzheitlichen Bildung aller Bürger als Garantie von Gerechtigkeit und Friede. Er ist überzeugt, daß sich auf der Grundlage einer wirklich humanistischen Erziehung alle Interessenkonflikte der Einzelnen, der Gruppen und Nationen überwinden lassen. Für Erasmus ist das verpflichtende Ideal eines zugleich christlichen und humanistischen Pazifismus zentral. Der radikale Einsatz für den Frieden, der jedem Menschen einsichtig gemacht werden kann, nimmt eine christliche Gestalt und Dringlichkeit an durch das Kennen der erlösenden und befreienden Liebe Christi zu allen Menschen und die christliche Grundüberzeugung, daß Gerechtigkeit und Friede die ursprünglichsten und unabdingbarsten Forderungen erlöster Liebe sind. Erasmus ist ferner überzeugt, daß die Christenheit alle Menschen guten Willens gewinnen könnte, wenn sie sich entschlossen auf den Weg einer Politik machen würde, der dem Geist der Bergpredigt und so wahrer Menschlichkeit entspricht.

4. Pluralismus politischer Ethiken

Ein gewisser Pluralismus politischer Ethiken ist unvermeidlich, ja sogar unerläßlich im Blick auf die Verschiedenheit der geschichtlichen Situationen, der je besonderen politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Nöte und Möglich-

⁴² R. Niebuhr, *The Children of Light and the Children of Darkness* (New York 1944) 68.

⁴³ Ebd. 71.

⁴⁴ Vgl. G. Ritter, a.a.O. 25ff.

keiten. Die Echtheit eines solchen Pluralismus erweist sich daran, daß er einen konstruktiven und sich gegenseitig bereichernden Dialog ermöglicht. Dieser wäre besonders fruchtbar, wenn allüberall die Erziehung den Sinn für kulturelle Verschiedenheit erschließen würde. Auch innerhalb der gleichen Kultur und gleicher oder ähnlicher politischer Konstellationen gibt es einen legitimen Pluralismus politischer Ethiken, weil keine die ganze Wirklichkeit erfassen und in ethische Formeln und Wertungen einfangen kann und je verschiedene Ansatzpunkte denkbar sind. Auch dieser Pluralismus ist nur echt im Füreinander und in sinnvoller Auseinandersetzung und Ergänzung. Wo der politisch Andersdenkende dagegen von vornherein nicht ernst genommen wird, gibt es auch keinen konstruktiven Pluralismus.

Die Geschichte konfrontiert uns mit den Hintergründen und erschreckenden Formen eines destruktiven Pluralismus auf dem Hintergrund eines politisch orientierten Polytheismus und mit Tendenzen politischer Ethiken, die auf einen praktischen Polytheismus hinauslaufen. Im heidnischen Altertum Europas und des Mittleren Ostens hatte jede politische Macht ihre eigenen Götter, die als die Schutzherren der Konflikte und Kriege angerufen und ins Feld geführt wurden. Im Ideen- und Motivhintergrund stand ein Krieg zwischen den verschiedenen Gottheiten.

Glauben Völker wirklich und ehrlich an den *einen* Gott, Schöpfer und Erhalter aller Völker, dann werden die Konflikte und das gegenseitige Verhältnis unvermeidlich andere Formen annehmen als unter der Herrschaft politisch-polytheistischer Religionen. Lebendiger Glaube an den einen Gott ist in sich ein ständiger Mahner zu Gerechtigkeit, Solidarität und Versöhnung. Im Verlauf der Geschichte ging jedoch theoretischer Monotheismus oft Hand in Hand mit einem praktischen Polytheismus der politischen Ethik. Christen, Juden und Muslime lieferten sich gegenseitig erbarmungslose „heilige Kriege“ im Namen Gottes, wobei jeder Teil den einen Gott für seine nationalen und ideologischen Interessen in Anspruch nahm. So müssen wir uns z. B. fragen, was das für ein Gottesbild war, das die grausamen Kreuzzüge um heilige Orte zu rechtfertigen schien. Gab es verborgene politische oder wirtschaftliche Interessen und Leidenschaften, die den Ein-Gott-Glauben zu einem Schlachtruf herabwürdigten? Und entsprangen nicht die nationalistischen Kriege unter nominell christlichen Nationen mit christlichen Herrschern einem häretischen politischen „Polytheismus“, der es ihnen „erlaubte“, im Namen Gottes unmenschliche Kriege gegeneinander zu führen? Die demütigendste Tatsache dabei ist, daß mächtige Kirchenmänner und kirchliche Gemeinschaften jeweils auf beiden Seiten Gott für ihren sinnlosen Patriotismus in Beschlag nahmen.

Eine der Wurzeln dieser erschreckenden Verirrung war die Tendenz, Glaube und Frömmigkeit zunächst zu privatisieren, so daß die meisten Christen nicht direkt und unmittelbar sahen, daß ihr Glaube Konsequenzen auch für das öffentliche Leben und politische Verantwortung verlange. Hand in Hand damit

ging jedoch die andere Tendenz, die Träger politischer Autorität zu „vergöttlichen“. So konnten sich dann politische Unreife und aufgepeitschte Leidenschaft im Spektrum blinder Treue gegenüber den eigenen Führern zu einem praktischen Polytheismus im politischen Verhalten verbinden.

Solche Verirrungen gingen auch den wahnwitzigen Theorien eines Hitler und Rosenberg voraus, die sie zur Rechtfertigung für die Ausrottung von Juden und Zigeunern konstruierten. So trat schließlich die politische Irrlehre nackt und grausam zutage. Schon 1935 hörte ich Kardinal Faulhaber zu einer Gruppe von Theologiestudenten sagen, daß sich in Hitlers Nationalsozialismus alle Häresien der Vergangenheit vereinigen.

Alle Machtkriege, vor allem auch die Kolonialkriege, waren, wenn sie im Namen Gottes und des christlichen Glaubens geführt und gerechtfertigt wurden, ein gotteslästerlicher Versuch, einen politischen Polytheismus in die christliche Religion einzuschmuggeln, wenn nicht durch abstrakte Theorien, so doch im konkreten Tun und dessen Verteidigung.

IV. Politik im Spannungsfeld von Schöpfung, Sünde und Erlösung

Politische Ethik und politisches Handeln aus dem Glauben dürfen die Komplexität des Lebens und der gesamten Geschichte nie aus dem Auge verlieren. Der Haupthandelnde ist Gott, der Schöpfer, Richter und Erlöser. Aber konkret wird die Geschichte gestaltet durch Menschen, die einerseits Gottes Meisterwerk sind, die aber andererseits in die lange und verwirrt Geschichte persönlicher Sünden und kollektiver Sündhaftigkeit, einschließlich des Niederschlags der Sünden im kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Raum, verstrickt sind. Doch das letzte Wort ist für Christen nie Sünde, sondern Erlösung, Vergebung und Versöhnung. So sollte es wenigstens sein, und zwar in Theorie und Praxis.

Einer der Gründe eines nicht ganz gesunden Pluralismus politischer Ethiken unter Christen ist die verschiedene Sichtweise und Akzentsetzung bezüglich des Spannungsverhältnisses zwischen Sünde und Erlösung.

1. Heilende und befreiende Erlösung und Versöhnung inmitten der Konflikte

Der ewige Pessimist gefällt sich darin, sich als Realisten vorzustellen, während er ständig nur von der sündhaften Welt und insbesondere von der unverbesserlichen Bosheit seiner Feinde redet. Das Gute im anderen – oder sagen wir: die Zeichen der Erlösung – liegt außerhalb seines Gesichtsfeldes. Das andere Ex-

trem ist der oberflächliche Optimist, dem der Mut fehlt, sich dem Bösen in seinem eigenen Leben und in der Welt bewußt zu stellen. Der authentische und ausgeglichene Christ dagegen sieht alles hauptsächlich im Lichte der Erlösung und der Gutheit der aus Gottes Hand kommenden Schöpfung. Darum gilt dem Guten in sich selbst, im Mitmenschen und in der Welt stets seine erste Aufmerksamkeit. Dabei vergißt er jedoch die erschütternde Wirklichkeit des Kreuzestodes Christi keineswegs, in dessen Licht der ganze Abgrund der Sündengeschichte und auch politischer Perversität offenkundig wird. Doch auch in bezug auf das Kreuz ist die Botschaft Jesu vom Vergeben und Versöhnen, die er letztlich in seinem Tode sichtbar macht, entscheidend. Den Tod Christi und sein letztes Gebet am Kreuz sehen wir ganz und gar im Lichte der Auferstehung, die die Besiegelung der Erlösung, die absolute Verheißung der Gnade der Versöhnung und der Sendung der Christen ist, Boten und Werkzeuge der Versöhnung zu sein – auch auf dem Felde der Politik. Der ganzheitliche Glaube an den Tod und die Auferstehung Christi und die zuversichtliche Ausschau nach Christi Wiederkunft und Vollendung überwinden sowohl heillosen Pessimismus wie auch oberflächlichen Optimismus.

Politischer Integralismus und Fanatismus von manchen Christen ist meistens eine seltsame Mischung aus Selbstgerechtigkeit und einem abgrundtiefen Pessimismus in bezug auf die anderen und die sündhafte Welt, besonders der Gegner. Der Integralist kommt so leicht zu dem Schluß, daß ein ernsthafter, verheißungsvoller Dialog mit der anderen Seite nicht möglich ist; er nimmt von sich aus die endzeitliche Scheidung zwischen Schafen und Böcken voraus.

Der lebendige Erlösungsglaube hilft dem Christen, das unerlöste Schema des Denkens in harten Freund-Feind-Kategorien zu überwinden und das Gute im Gegner, auch im politischen Gegner, eindeutig anzuerkennen und von dorther auf Versöhnung hinzuarbeiten. Vielleicht können wir in dieser Sicht an den christlichen Humanisten denken, der die humanistischen Züge in jeder Form des Sozialismus, auch des marxistischen, hervorhebt und sich in geduldigem Dialog um allmähliche Zusammenarbeit in Fragen der Menschenrechte, der Gerechtigkeit und des Friedens bemüht.

Unser fester Glaube an den endgültigen Sieg der Erlösung hat jedoch nichts mit Ideologien zu tun, die den Fortschritt der Menschheit als notwendiges Gesetz der Geschichte behaupten. Mißbrauch menschlicher Freiheit kann auf weite Strecken die von Christus angebotene Erlösung und Befreiung verraten. Und wir können die massiven Kräfte eingefleischter Sündensolidarität nur überwinden durch eine persönliche und gemeinsame Entscheidung für die Heilssolidarität in Christus, welche die zentrale Wahrheit unseres Glaubens ist. Die Heilssolidarität muß sich gerade auch auf dem Gebiet der Politik bewähren. Der Kampf für das Gute und die Versöhnung gegen Bosheit und Haß in uns und in der Welt sind eine ständige Aufgabe. „Der Fortschritt im Guten – oder sagen wir: der Zivilisation als Verminderung der Spur der Erbsünde – ist

nie ein für allemal garantiert; das Gegenteil zu behaupten heißt auf den Mythos des Fortschritts hereinfallen.“⁴⁵

Eine kennzeichnend christliche Sicht der Spannung zwischen dem Dogma von einer guten Schöpfung, vom Sündenfall-Sündenstrom und der Erlösung entscheidet über die spezifische Gegenwart des Christen in der Politik. Echte Christen geben ihre Fehler und Sünden zu, suchen sie wiedergutzumachen, stemmen sich offen gegen den Kollektivegoismus ihrer eigenen Gruppe und Nation; sie widersetzen sich der Sünde des Nationalismus, der Verirrung eines irdisch-politischen Messianismus und verurteilen Kriegsverbrechen auf der eigenen Seite nicht minder als auf der Seite der anderen. Sie bekämpfen unermüdlich gefährliche Tendenzen wie z. B. den Antisemitismus. So suchen sie Vergebung und Lösung aus der Sündenverstrickung in solidarischer Umkehr, und zugleich bieten sie der anderen Seite Vergebung und Versöhnung an und setzen Zeichen für die Glaubwürdigkeit des einen und des anderen Schrittes.

Die bewußte und volle Anerkennung des Grundwertes und Auftrags der Vergebung und Versöhnung im Lichte der von Christus gewirkten Erlösung verändert die Wertskala politischer Ethik und politischen Handelns von Grund auf. Das Auf-der-Hut-Sein, der Eifer für Gerechtigkeit und eine vernünftige Sorge um Sicherheit sind damit nicht eliminiert, wohl aber umgestaltet und in eine heilende Sicht integriert. In uns selbst und im kollektiven Bewußtsein sterben verletzter Stolz, Ressentiment, Groll und das Ungeheuer der „rächenden Gerechtigkeit“, insofern sie in Wirklichkeit nicht viel anderes ist als verkleidete rachsüchtige Selbstgerechtigkeit. Der feste und konsequente Glaube an die Versöhnung kann auch in der politischen Arena den Teufelskreis des Hasses sprengen. „Haß ist keine schöpferische Macht“, sagte Pater Maximilian Kolbe im Konzentrationslager zu seinen Leidensgefährten – und durch sein Verhalten auch seinen Quälern und Henkern. Er hinterließ an der Stätte des Grauens das Testament der Versöhnung⁴⁶.

2. Rolle des Staates im Blick auf Sündenfall und Erlösung

Die Rolle des Staates kann nicht für alle Zeiten und Kulturen die gleiche sein. Aber jede Spekulation, die der Spannung zwischen Sünde und Erlösung keine Aufmerksamkeit schenkt, ist lebensfremd und geschichts entfremdend. Schrift und Tradition enthalten viele zeitbedingte Aussagen und Modelle, aber sie geben uns wertvolle Einsichten von bleibendem Wert gerade dadurch, daß sie das Spannungsfeld zwischen Sünde und Erlösung aufhellen.

⁴⁵ A. L. Burns, On Justice and Evil in the Politics of the Powers, in: R. Pittman, a. a. O. 125; vgl. J. Scharfenberg – H. Kämpfer, Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktverarbeitung (Freiburg i. Br. – Olten 1980).

⁴⁶ H. Dietzfelbinger, Veränderung durch Vergebung. Über eine elementare Lebensfunktion der Gesellschaft, in: Evangelische Kommentare 12 (1979) 390.

a) Hinweise des Neuen Testaments

Viele Aussagen des Neuen Testaments über den Staat und seine Rolle sind in einer eschatologischen Perspektive zu sehen. „Wir, die wir in der Kirche inmitten der wahren *polis* und ihren Gesetzen leben, können gar nicht mehr den irdischen Staat wie diese Erde überhaupt als den Grund unseres Daseins anerkennen. So weit er in Frage kommt, ist er nur Zelt, das wieder abgebrochen wird . . . Vaterland und Staat sind nicht der Boden, in dem wir letztlich wurzeln, sondern unser Leben gründet in der himmlischen Heimat. Staat und Politik sind nicht grundsätzlich verneint oder gar als gottwidrig und teuflisch erklärt; aber sie sind der Gottähnlichkeit entkleidet und relativiert.“⁴⁷

Der Umstand, daß die frühe Christenheit weithin die Wiederkunft Christi in einer nahen Zukunft erwartete, war nicht ohne Einfluß auf ihr politisches Verständnis und erklärt wenigstens teilweise, warum sie der Politik reserviert gegenüberstand. Aber der gläubige Ausblick auf die endzeitliche Vollendung in Christus sollte für alle Zeiten unser Verhältnis zum Staat irgendwie beeinflussen. Das Wissen um das Ende des irdischen Staates erlaubt uns, die Welt, einschließlich des Staates als den Bereich politischen Handelns, als das zu erkennen, was sie ist: als Schöpfung Gottes, von der Sünde betroffen und durch die Erlösung zur Wahrheit zurückgerufen.

Die Christen schätzen Ordnung, Ruhe und Sicherheit, die von fähigen Regierungen garantiert werden. Darum die Aufforderung: „Vor allem fordere ich zu Bitten . . . und Danksagung auf, und zwar für alle Menschen, für die Herrscher und für alle, die Macht ausüben, damit wir in aller Frömmigkeit und Rechtschaffenheit ungestört und ruhig leben können“ (1 Tim 2, 1-2). Die Gläubigen werden aufgefordert: „Unterwerft euch um des Herrn willen jeder menschlichen Ordnung: dem Kaiser, weil er über allen steht, den Statthaltern, weil sie von ihm entsandt sind, um die zu bestrafen, die Böses tun, und die auszuzeichnen, die Gutes tun. Denn es ist der Wille Gottes, daß ihr durch eure guten Taten die Unwissenheit unverständiger Menschen zum Schweigen bringt“ (1 Petr 2, 13-15). Die innere Begründung für diesen Appell liegt im Dienste am Gemeinwohl, vor allem an der äußeren Ordnung, worin der Sinn staatlicher Autorität liegt. Aber der Hauptakzent scheint auf der Glaubwürdigkeit der Christen als guter Staatsbürger zu liegen. Die Christen sollen auch im bürgerlichen Leben und zwischenmenschlichen Verhalten ein Zeichen sein für die Menschenfreundlichkeit Gottes (Tit 3, 1-4).

Der am meisten zitierte Schrifttext über die Einstellung der Christen zur staatlichen Ordnung findet sich wohl nicht zufällig im Brief an die Römer (13, 1-7). Es geht dabei sicher nicht um eine Billigung der konkreten Politik des Rö-

⁴⁷ H. Schlier, Die Beurteilung des Staates im Neuen Testament, in: *ders.*, Die Zeit der Kirche (Freiburg i. Br. 1956) 3; vgl. O. Cullmann, Der Staat im Neuen Testament (Tübingen 1961); *ders.*, Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit. Gottesdienst. Gesellschaft. Politik (Tübingen 1970); R. Notzik, Anarchy, State and Utopia (New York 1974).

merreiches, sondern um eine grundsätzliche Anerkennung der Rolle des Staates und der politischen Autoritäten für Gerechtigkeit und Sicherheit. Die „Träger der Macht“ werden hier letztlich anerkannt, weil „sie im Dienste Gottes stehen“ (13, 4). Der Apostel verlangt nicht eine absolute Gleichschaltung, wohl aber verbietet er ein rebellisches Verhalten (13, 2). Er spricht vom „schuldigen Gehorsam“, nicht von einer unkritischen Unterwerfung (13, 1). Der Gehorsam wird also mit Unterscheidungsgabe im Blick auf die gottgewollten Funktionen des Staates gefordert. So wird auch das bürgerliche, staatstragende Verhalten in die Sicht erlöster Liebe heimgeholt (vgl. Röm 13, 8 ff.).

Man darf die einzelnen Texte nicht isoliert betrachten. Das Neue Testament hat auch scharfe prophetische Texte, die die anmaßenden und götzendienerischen Züge der römischen Politik entlarven (vgl. Offb 13, 1-18). Wenn Christen so nachdrücklich ihre Bereitschaft zur Erfüllung ihrer staatsbürgerlichen Aufgaben betonen, so wird ihr Widerstand gegen den Kaiserkult und die Vergötzung der Macht ins rechte Licht gerückt. Auch das Nein gegen Staats- und Machtvergötzung ist ein Dienst am Gemeinwohl.

b) Ja zur Autorität, nein zum autoritären Staat

Aristoteles definiert den Menschen mit Vorliebe als *zoon politikón*, als politisches Lebewesen oder, drastisch übersetzt, als Staatstier. Er gab dem Staat zuviel, und seine Kommentatoren verfielen oft der Versuchung, den Menschen ganz dem Staat auszuliefern. Gegen solche Tendenzen betont Thomas von Aquin: „Die Hinordnung des Menschen auf die politische Gemeinschaft betrifft nicht seine Ganzheit und nicht alles, was zu ihm gehört.“⁴⁸

Die katholische sozial-politische Tradition sucht bezüglich der Rolle des Staates einen Ausgleich bzw. ein Gleichgewicht durch die sich ergänzenden und sich gegenseitig einschränkenden Begriffe der Solidarität und Subsidiarität. Was die Solidarität anbelangt, so umgreift sie die ganze Menschheitsfamilie in erlösender Liebe und rettender Gerechtigkeit; sie weist damit auch den Staat und jede politische Gemeinschaft in die Grenzen eines umfassenderen Gemeinwohls und erlaubt keine Verengung durch Gruppenegoismus. Der Staat hat dafür zu sorgen, daß alle politischen, kulturellen und wirtschaftlichen Tätigkeiten und Institutionen letztlich dem Gemeinwohl dienen. Diese Aufgabe der Koordination wird mit der zunehmenden Komplexität der Sozialisation immer stärker gefühlt. Paul VI. bringt diese Rolle mit starken Worten zum Ausdruck: „Der Schritt von der Wirtschaft zur Politik erweist sich als unerläßlich. Ganz gewiß kann, wenn von ‚Politik‘ die Rede ist, vielerlei darunter verstanden werden, woraus Verwirrung entsteht und das darum klar auseinandergehalten werden muß; darüber aber besteht allgemeine Übereinstimmung, daß die (letzten) Entscheidungen im sozialen und wirtschaftlichen Be-

⁴⁸ S. th. I II 21, 4 ad 3: „Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se et secundum omnia sua.“

reich sowohl auf nationaler wie auf internationaler Ebene der politischen Autorität zustehen.⁴⁹

Subsidiarität besagt vor allem drei Dinge: erstens soll sich der Staat keine wirtschaftlichen, kulturellen und sozialen Aufgaben anmaßen, die von den Einzelnen und von Gruppen auf niedrigerer Ebene sinnvoll erfüllt werden können; zweitens soll der zentralistische Staat vermieden werden; besonders auch im Blick auf eine nötig werdende Weltautorität muß das föderative Prinzip allüberall gepflegt werden; drittens soll der Staat vor allem die Grundrechte und den Freiheitsraum der Einzelnen und der Familien schützen.

Die politische Gemeinschaft bedarf einer beglaubigten und glaubwürdigen Vertretung in inneren und äußeren Angelegenheiten. Voraussetzung für die sinnvolle Erfüllung dieser Funktion ist ein möglichst breiter Konsens jener, die die Autorität zu vertreten hat. Der Konsens betrifft nicht nur die Legitimität, sondern auch die Grundwerte, die der Politik und dem Gemeinwesen Sinn und Ziel weisen. Die entscheidenden Grundwerte sind die Würde jeder Person, Solidarität und Raum für schöpferische, verantwortungsbereite Freiheit. Die grundsätzliche Anerkennung des Staates und der politischen Autoritäten, von denen in Röm 13, 1 die Rede ist, schließt unter anderem indirekt den Verzicht auf jene Freiheitsäußerungen ein, die konkret und praktisch die Gleichheit, die Chancenähnlichkeit und Freiheit der anderen leugnen oder einschnüren und vermindern würden.

Die öffentlichen Autoritäten sollten sich auszeichnen durch Maßhalten, nicht nur indem sie sich strikt innerhalb der Grenzen ihrer Amtskompetenz halten, sondern auch indem sie sich vor unnötiger Vermehrung von Gesetzen und Verordnungen hüten, und zwar so, daß sich jede Maßnahme durch ihre Notwendigkeit oder offensichtliche Nützlichkeit für das Gemeinwohl rechtfertigt. Eine unnütze Gesetzesflut führt entweder zu einem intoleranten Polizeistaat oder aber zu einer radikalen Abwertung der Gesetze. Thomas von Aquin warnt: „Niemand kann zu unmöglichen Dingen verpflichtet werden. Wenn demnach eine Autorität so viele Gesetze einführt oder auferlegt, daß der Bürger sie nicht erfüllen kann, so ist er von Sünde entschuldigt.“⁵⁰ Unnötige und nutzlose Gesetze können das Gewissen nicht binden. Das grundsätzliche Ja zur staatlichen Ordnung und Autorität kann kein Verzicht auf die Möglichkeit zu schöpferischem Ausdruck der Freiheit sein.

c) Der moderne Wohlfahrtsstaat

Die Kirche bejaht den modernen Wohlfahrtsstaat, der nicht nur die Produktion der dringend nötigen Güter begünstigt, sondern auch durch seine Sozialgesetzgebung dafür sorgt, daß die Unterprivilegierten und Behinderten ihren Anteil am Sozialprodukt erhalten, den sie sich nach den Spielregeln des freien

⁴⁹ Octogesima adveniens 46.

⁵⁰ S. th. II II 105, 1.

Marktes sonst nicht erwerben könnten. Mit einer gewissen Begeisterung spricht Johannes XXIII. vom idealen Wohlfahrtsstaat; denn die Kirche „bemüht sich nicht nur um das Lebensnotwendige. Sie kümmert sich auch um der Menschen Wohlstand und Wohlergehen in den verschiedensten Kulturbereichen, so wie es jeweils die Zeit erfordert.“⁵¹

Über das Lebensnotwendige hinaus kümmert sich der Wohlfahrtsstaat um die Garantie der Gesundheitsversorgung, um Erziehung, gesunde Wohnung, Berufsausbildung und Sozialversicherung⁵². Paul VI. preist den Wohlfahrtsstaat, insofern er nicht nur die materielle Entwicklung, sondern auch die ganzheitliche Entfaltung fördert, die nach seiner Auffassung ein „neuer Name für Frieden“ ist⁵³.

3. Steuermoral

Wer Wohlfahrtsstaat sagt, sagt notwendig auch Steuerstaat⁵⁴. Steuern oder ähnliche Abgaben waren schon immer eine beachtliche Last für einen Großteil der Bürger. Doch Ausdehnung des Steuerwesens, die Art der Eintreibung und die hauptsächlichliche Verwendung von Steuern und Zöllen haben sich im Verlauf der Geschichte nicht unwesentlich geändert. Das Wenige, das uns die Bibel diesbezüglich sagt, muß im geschichtlichen Kontext gesehen werden.

Im theokratischen Israel war der zu zahlende Zehnte zugleich Staats- und Kirchensteuer. Mit der Einführung des Königtums kamen nicht unbedeutende Änderungen. Der Prophet Samuel drückt sich in scharfen Worten über das Ausmaß und die Art aus, in denen die Herrscher der Völker Abgaben eintrieben und ihre Untertanen zur Fronarbeit zwangen, und er warnte Israel, das nach Einführung des Königtums rief, es werde bei seinen Königen nicht viel anders sein (1 Sam 8, 9-18). Spätere Propheten verurteilten immer wieder den Mißbrauch der politischen Macht zur Ausbeutung der Bürger.

Zur Zeit Jesu herrschte das Steuerpachtwesen, das Anlaß zu Mißbrauch gab. Die Zöllner, d. h. die Steuerpächter, galten allgemein als öffentliche Sünder, und zwar nicht nur wegen der Kollaboration mit den Kolonialherren, sondern auch deswegen, weil sie ihren eigenen Anteil maßlos und willkürlich an hoben. Dem Oberzöllner Zachäus kamen bei der Begegnung mit Jesus, der ihm gütig entgegengekommen war, spontan das Schuldbewußtsein und das Versprechen, Wiedergutmachung zu leisten (Lk 19, 8).

⁵¹ Mater et magistra 3.

⁵² Ebd. 61 79 105 127.

⁵³ Vgl. J. Gremillion, a. a. O. 5-7.

⁵⁴ Vgl. O. von Nell-Breuning, Steuermoral, in: Sacramentum Mundi IV, 733-737; K. Tipke, Steuerrecht – ein systematischer Grundriß (Köln 1973); B. Tretter, Die Steuermentalität. Ein internationaler Vergleich (Berlin 1974); G. H. Udias, Implicaciones éticas del fraude tributario, in: Pentecostes 17 (1978) 111-132; K.-H. Mönch, Steuerkriminalität und Sanktionswahrscheinlichkeit (Frankfurt a. M. 1978).

Für viele Zeitgenossen Jesu bestand die Gewissensfrage, ob es recht und erlaubt sei, dem römischen Kaiser Steuern zu zahlen (Mk 12, 17); denn die römische Fremdherrschaft – die Herrschaft eines Heiden – widersprach der theokratischen Tradition Israels. Die Antwort Jesu auf diese Frage: „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!“ (Mk 12, 17), hat verschiedene Auslegungen erfahren. War es vielleicht vor allem eine Zurückweisung an die Adresse der Fragesteller, die die Frage in hinterhältiger Absicht gestellt hatten? Der Ton der Antwort Jesu liegt auf der treuen und ehrlichen Anbetung Gottes, die auch Voraussetzung des Verständnisses der bürgerlichen Pflichten ist; aber es läßt sich doch wohl nicht leugnen, daß Jesus indirekt aus dem Faktum der Oberherrschaft und Schutzherrschaft des Kaisers die Folgerung zieht, daß es legitim sei, ihm Steuern zu zahlen⁵⁵.

Paulus, der selbst römischer Bürger war, spricht direkt von der Pflicht, Steuern zu zahlen. Nachdem er betont hat, daß der schuldige Gehorsam gegenüber der staatlichen Autorität eine Gewissenspflicht ist, fährt er fort: „Das ist auch der Grund, weshalb ihr Steuern zahlt; denn in Gottes Auftrag handeln jene, die Steuern einzuziehen haben. Gebt allen, was ihr ihnen schuldig seid, sei es Steuer oder Zoll, sei es Furcht oder Ehre“ (Röm 13, 6-7). Der Steuerbeitrag ist eine ehrende Anerkennung des Dienstes für Gemeinwohl und Sicherheit.

Die Frage, ob alle Steuerforderungen gerecht waren, wird von Paulus nicht ausdrücklich gestellt. Sicher war die Fragwürdigkeit der Methoden der Steuereintreibung durch die Zöllner (Steuer- und Zollpächter) allen bewußt. Aber die kleine Christengemeinde konnte gar nicht daran denken, das System, das den Eintreibern einen allzu weiten Spielraum ließ, ihren eigenen Gewinn bzw. Anteil zu bestimmen, radikal zu ändern. Unter den heutigen Verhältnissen würden wir uns angesichts eines solchen Systems nicht damit begnügen, den Zöllnern ins Gewissen zu reden, sondern vielmehr eine Änderung der Spielregeln verlangen.

Vom 17. bis 19. Jahrhundert waren sehr viele Moralisten in ihrem Herzen äußerst kritisch gegenüber dem Steuer- und Zollsystem der absolutistischen Herrscher, die nicht nur die Einnahmen aus ihren großen Besitztümern, sondern auch die Steuereinnahmen weithin für ihre kostspielige Hofhaltung und für sinnlose Kriege verschwendeten. Bei der strengen Handhabung der staatlichen Zensur konnten die Theologen in ihren Lehrbüchern und anderen Veröffentlichungen nicht wagen, diese Ungerechtigkeit offen anzuprangern, wollten jedoch den vielfach ausgebeuteten Bürgern nach Möglichkeit zu Hilfe kommen. Darum lehrten sie, daß die Steuer- und Zollgesetze bloße „Pönalgesetze“ seien, also nicht im Gewissen verpflichteten; der Steuerzahler müsse jedoch selbst das Risiko der Strafe auf sich nehmen, wenn er ihm ungerecht erscheinende Steuern zurückbehalten habe.

Die heutige Lage, wenigstens in den freien demokratischen Staaten, ist von

der Situation damals völlig verschieden. Die ethische Frage betrifft nicht nur die Gerechtigkeit der gegebenen Steuergesetzgebung und dementsprechend die Gewissenspflicht, die Steuer zu bezahlen; die grundlegendere Frage ist für den Bürger, welche Art der Steuergesetzgebung und Verwendung der Steuergelder er durch seinen Stimmzettel befürworten soll.

Während dem Arbeitnehmer seine Steuern automatisch abgezogen werden, haben verschiedene Gruppen von Reichen nicht nur viele Möglichkeiten der Steuerhinterziehung, sondern mächtige Interessengruppen können auch versuchen, durch unredliche Einflußnahme die Steuergesetzgebung ungerecht zu ihren eigenen Gunsten zu verändern.

Eine besonders große sittliche Verantwortung haben die Regierungen und gesetzgeberischen Körperschaften, die über die Höhe der Besteuerung für die verschiedenen Gruppen der Bevölkerung und über die Verwendung der Steuergelder zu befinden haben. Hierbei können schwere Sünden des individuellen und des Gruppenegoismus begangen werden, verhängnisvolle Sünden gegen das Gemeinwohl. Hier fallen gewichtige Entscheidungen bezüglich der distributiven und sozialen Gerechtigkeit sowie der Sorge für den inneren und äußeren Frieden. Es handelt sich hier um ganz entscheidende Gewissensfragen, freilich auch um Fragen, die viel Sachkenntnis voraussetzen.

Es kann keinem verantwortlichen Bürger gleichgültig sein, wie die Steuergesetzgebung ausfällt, und vor allem, wie die Steuergelder verwendet werden: Wie ist in den reichen industrialisierten Ländern das Verhältnis der Ausgaben für Entwicklungshilfe, für ärztliche Versorgung und Bildung zu den Rüstungsausgaben? Es soll hier nicht geleugnet werden, daß ehrliche Politiker die Erhöhung des Verteidigungsetats unter besonderen Umständen für gerecht und dringlich ansehen. Aber die Entscheidung kann nie losgelöst werden von der Gewissensfrage an alle, was getan werden sollte, um weltweit dem unsinnigen Rüstungswettlauf ein Ende zu setzen.

In einer freien demokratischen Gesellschaft kann man im allgemeinen sagen, daß das grundsätzliche Ja zu den demokratischen Spielregeln auch die Verpflichtung nach sich zieht, sich der geltenden Steuergesetzgebung zu unterwerfen, d. h. die Steuerpflicht gewissenhaft zu erfüllen. Dies schließt jedoch keineswegs aus, daß man sich energisch für gesetzliche Änderungen einsetzt, wo es die Gerechtigkeit verlangt. Steuerbetrug sollte mit allen rechtsstaatlichen Mitteln aufgedeckt werden, auch und vor allem dort, wo Männer in öffentlicher Verantwortung betroffen sind. Bei ganz offensichtlich ungerechter Verwendung von Steuergeldern, z. B. zur Finanzierung von „Abtreibung auf Verlangen“, kann ein Steuerstreik nicht kategorisch ausgeschlossen werden.

Der Steuerstörer muß nach Möglichkeit und auf die bestmögliche Weise Wiedergutmachung leisten.

⁵⁵ R. Hauser, a.a.O. 19ff.

4. Macht: erlöst oder unerlöst?⁵⁶

Schon vor Jahrzehnten hat Romano Guardini vorausgesagt, daß ein Grundproblem des heraufkommenden Zeitalters das der Macht sein werde: Wird die Menschheit genug Weisheit und Geschick haben, die immer größer werdende Macht unter Kontrolle zu bringen zum Dienste an Gerechtigkeit und Frieden? Oder wird es eine Ära der Vorherrschaft der Macht sein, in der die Menschheit sich von einer irrationalen Macht kontrollieren läßt?⁵⁷ Jacob Burckhardt sah die staatliche Macht einfachhin als böse an. Friedrich Nietzsche setzte alles in die Verherrlichung der Macht, und zwar auch als Macht über andere⁵⁸. Beide Positionen führen, wenn auch auf verschiedenen Wegen, zur Verteufelung der Macht. Wir fragen uns hier, wie auch die Macht in die Erlösung einbezogen ist.

a) Die Macht und die Herrlichkeit

Wir verherrlichen Gott als den Allmächtigen. Er offenbart im Werk der Schöpfung und Erlösung seine All-Macht als den Glanz seiner Wahrheit, Güte, Liebe und Herrlichkeit. Die Liebe zwischen Vater und Sohn im Heiligen Geist ist die innerste Quelle der Macht und Herrlichkeit, die Gott in Schöpfung und Geschichte offenbart.

Gott schuf Mann und Frau nach seinem Bild und Gleichnis und gab ihnen dabei Macht über die Erde. Er befähigt und ermächtigt sie nicht nur zur Herrschaft über die Erde, sondern auch zur Entdeckung und gegenseitigen Offenbarung der Macht frei geschenkter und empfangener Liebe. Doch sie essen vom verbotenen Baum, indem sie Macht aus sich selbst, unabhängig von Gott, suchen. Die Sünde offenbart sich vor allem in der Lust Adams, des Mannes, am Herrschen, an der Macht über die Frau (vgl. Gen 3, 16). Der selbstherrliche und selbstische Gebrauch der Macht zerstört so das zwischenmenschliche Verhältnis, bringt aber zugleich auch Unordnung in das Verhältnis zur Natur, zur Umwelt und in die ganze menschliche Geschichte.

Gemäß der Schöpferabsicht und kraft der Erlösung können Mann und Frau in ehrfurchtsvoller Mitmenschlichkeit gemeinsam die Macht der Liebe pfle-

⁵⁶ Vgl. H. Schlier, Mächte und Gewalten im Neuen Testament (Freiburg i. Br. 1958); W. Weber (Hrsg.), Macht – Dienst – Herrschaft in Kirche und Gesellschaft (Freiburg i. Br. 1974); M. Hengel, Christus und die Macht (Stuttgart 1974); U. Matz, Politik und Gewalt (Freiburg i. Br. 1975); E. J. M. Kroker (Hrsg.), Die Gewalt in Politik, Religion und Gesellschaft (Stuttgart 1976); P. Tournier, Violence et puissance (Paris 1977); M. Parenti, Power and the Powerless (New York 1978); R. von Voß (Hrsg.), Von der Legitimität der Gewalt (Bonn 1978); H. B. Streithofen, Macht und Moral. Die Grundwerte in der Politik (Stuttgart 1979); F. Hammer, Macht. Wesen, Formen, Grenzen (Königstein 1979); F. Laub, Der Christ und die staatliche Gewalt – zum Verständnis der ‚politischen‘ Paränese Röm 13, 1-7 in der gegenwärtigen Diskussion, in: Münchner Theol. Zeitschrift 30 (1979) 257-266.

⁵⁷ R. Guardini, Der unvollendete Mensch und die Macht (Würzburg 1956); ders., Die Macht. Versuch einer Wegweisung (Würzburg 1965).

⁵⁸ R. Hauser, a. a. O. 79.

gen: Gott zu lieben aus allen ihren Kräften; und dazu gehört auch die Macht der Leidenschaften in ehrlicher gegenseitiger Liebe, in der Liebe zu allem Schönen und Guten, in ihrem Zorn gegen das Böse, vor allem im Zorn gegen den Mißbrauch der Macht zum Schaden anderer. Der vornehme Sinn und Zweck der Macht, zu der Gott die Menschen ermächtigt, ist, für das Gute, für die Gerechtigkeit, die Liebe einzutreten.

Erlöste Macht ist dankbar von Gott empfangene Macht, die Menschen miteinander teilen; es ist Macht, in der Wahrheit festzustehen und einander dazu zu helfen. Durch den Gebrauch der Macht im Dienste Gottes und der Mitmenschen nimmt der Mensch an der Herrlichkeit Gottes teil und gibt ihm alle Verherrlichung.

Aber die Macht, die Gott dem Menschen zu freier Verantwortung und Mitverantwortung anvertraut, kann schrecklich mißbraucht und pervertiert werden. Der Versuchung zur Selbstverherrlichung der Macht zu widerstehen ist ein wesentlicher Teil des ersten Gebotes, aber auch des Gebotes der Nächstenliebe. Am Gebrauch der Macht entscheidet sich die Echtheit der Liebe zu Gott, der Anbetung und der gegenseitigen Liebe. Macht darf nicht zur Übermacht werden. „Es gibt nur eine Legitimierung von Macht, und das ist, sie mit anderen zu teilen. Macht, die nicht geteilt ist, die in anderen Worten nicht in Liebe verwandelt ist, ist reine Herrschaft und Unterdrückung.“⁵⁹

b) Der Dämon Macht

Macht, insofern sie von Gott kommt und in der Wahrhaftigkeit ihres eigentlichen Zweckes, ist gut. Nur der böse Mensch macht sie zu einem Dämon, wenn er auf die „Schlange“ hört und sich Macht anmaßt ohne Rücksicht auf Gott und die Mitmenschen. Wie das Herrschaftswissen, so wird Macht dämonisiert, wenn man sie vom Heilswissen, von der Liebe und vom Gemeinwohl trennt.

Macht gerät in Kirche und Welt in Entfremdung und entartet, wenn man sie monopolisieren will. Dann wird sie zur Tyrannei. Wo Herrscher sich weigern, anderen Anteil an der Autorität und an der Ausübung der Macht zu geben, wenn sie meinen, sie bedürften der anderen nicht, um den vollen Sinn und die jeweilig sinnvolle Weise der Machtausübung zu verstehen, dann versuchen die monopolisierenden Monarchen oder Machtcliquen, anderen „ihre Wahrheit“ aufzuzwingen, die in Wirklichkeit eine aus ihrem Eigeninteresse und ihrer Herrschsucht gewobene Ideologie ist⁶⁰. So wird Macht, losgelöst vom gemeinsamen Suchen nach dem Wahren und Guten und vom selbstlosen Dienst am Gemeinwohl, zu Vorherrschaft und Unterdrückung. Lord Acton sagte dies prägnant: „Macht hat ein Gefälle zur Verderbnis; absolute Macht verdirbt absolut.“

⁵⁹ D. Solle, Wählt die Wahrheit (Stuttgart – Berlin 1980) 134.

⁶⁰ Vgl. C. F. von Weizsäcker, Wege in der Gefahr (München 1976) 251f.

Das Bewußtsein von unserer kollektiven Sündhaftigkeit verpflichtet uns, nicht nur unsere eigene Machtausübung sorgfältig zu überwachen, sondern auch für die bestmögliche soziale Kontrolle öffentlicher Macht mitzusorgen. Der Staat bedarf der Macht, um die Mächte des Bösen in Schach zu halten. Dient jedoch die staatliche Macht hauptsächlich dem Eigennutz und der Machtgier der herrschenden Klasse, dann steht sie in scharfem Widerspruch zur Macht und Herrschaft Gottes, den nur die selbstlose Ausübung der Macht im Dienste des Gemeinwohles ehren kann.

Soweit wir heute sehen können, ist eine gesunde demokratische Ordnung die bestmögliche Staatsform, was die Kontrolle der Machtausübung betrifft. Aber selbst in demokratischen Ländern muß man sich der Gefahr bewußt sein, daß sich praktisch eine Art Oligarchie herausbilden kann, d. h. eine Minderheit ihren Einfluß zu mißbrauchen sucht und die Macht in den Dienst ihrer Interessen stellt. Die saubere Gewaltenteilung in gesetzgebende, ausführende und richterliche Gewalt ist ein guter demokratischer Mechanismus zum Zweck, die Machtausübung unter Kontrolle zu halten.

Doch keine Verfassung oder Struktur bewirkt automatisch Freiheit und Gerechtigkeit in sinnvollem Gebrauch der Macht. Wir alle als Einzelne und in Gemeinschaft bedürfen der Erlösung und Befreiung von Machtgier und Selbstherrlichkeit. Die Erde bedarf dringend jener, die lebenswahr an den Gottesknecht glauben, der durch sein Wort und Leben und noch in seinem Sterben den Satan der Übermacht und herzloser Gewalt entlarvt hat.

Unser Kampf geht nicht nur gegen Geister im luftleeren Raum und bloße Ideen oder gegen menschliche Schwachheit, „sondern gegen die Fürsten und Gewalten, gegen die Beherrscher dieser finsternen Welt“ (Eph 6, 12). Die übermenschlichen Mächte des Bösen kämpfen gegen die rettende Gottesherrschaft und gegen uns vermittelt jener, die im Machtbesitz und Machtgebrauch Macht und Autorität durch Selbstsucht und Herrschsucht verderben. Wer immer die ihm von Gott verliehenen Kräfte und insbesondere die Macht mißbraucht, um andere zu bloßen Werkzeugen oder Sklaven seiner Machtgelüste zu machen, liefert sich selbst den dämonischen Mächten aus. Kampf gegen die Dämonen ist auch ein ganzheitlicher Kampf gegen Machtmißbrauch.

c) Vernünftiger Umgang mit der Macht

Der Glaube an die Erlösung ermutigt und verpflichtet uns im Streben, den Gebrauch der Macht unter die Kontrolle der Vernunft zu bringen. Macht ist wahrhaft erlöst und freigesetzt, wenn sie vor allem die Machtlosen der Erde mit gebührender Rücksicht behandelt. In einer alle vernünftige Berechnung übersteigenden Weise hat Gott seine höchste und erlösende Macht am Kreuze Jesu geoffenbart, der sich um unserer willen selbst machtlos gemacht hat sogar angesichts des äußersten Mißbrauchs politischer Autorität und Macht.

In diesem Lichte sehen wir die Seligpreisung jener, die in der scheinbaren

Machtlosigkeit gewaltfreien Handelns den Teufelskreis blinder Gewalt und Macht sprengen. Selig sind die Täter gewaltfreier Liebe, die sogar die Mächtigen und Gewalttäter zu einem sinnvollen Gebrauch der irdischen Macht bekehren und befreien können. Selig sind die reichen Völker, die die armen Entwicklungsländer als ihresgleichen behandeln und ohne unehrliche Nebenabsichten ihnen zu Hilfe kommen. Doch Supermächte, die den Trumpf ihrer Übermacht durch Bedrohung anderer Staaten mit Vernichtungswaffen auspielen, sind weder „selig“ noch vernünftig. Unvernünftiges und drohendes Zur-Schau-Stellen der Übermacht in der Außenpolitik hat unvermeidlich seine bedrohliche Resonanz innerhalb des eigenen Landes.

Einer kleinen Machtgruppe, einer elitären Partei und ihrer Bürokratie unkontrollierte Vollmacht für die gesamte Planung der Volkswirtschaft, der Rüstung und der Außenpolitik einzuräumen ist höchst unvernünftiger Umgang mit politischer Macht und öffnet der Versuchung zu Mißbrauch der Macht und Ausbeutung alle Schleusen. Eine zu große Machtkonzentration innerhalb des militärischen Nationalstaates führt unvermeidlich auch zu unvernünftigem Machtgebrauch in der Außenpolitik.

Machtgebrauch ist vernünftig, wenn er sich dem Gemeinwohl radikal unterwirft und bereit ist, Rechenschaft abzulegen und sich so der Kontrolle des Volkes zu stellen. Macht steht im Zeichen der Vernunft, wenn sie die Grenzen des strikt Notwendigen nicht überschreitet. Der maßvolle Gebrauch der Macht zur Durchsetzung von Gerechtigkeit und Ordnung ist ein, wenn auch bisweilen paradox erscheinendes, Mittel der Liebe.

Die Solidarität, die sich im Konsens über die Grundrechte und im gemeinsamen Streben nach sozialer Gerechtigkeit und in fairem Rechtsvorgehen ausdrückt, ist der Boden, auf dem ein vernünftiger Umgang mit Macht möglich ist. Das Prinzip der Subsidiarität, das die Konzentration aller Macht auf höchster Ebene verbietet und eine weite Streuung der Kompetenzen verlangt, ist ein unersetzlicher Schutzwall zugunsten vernünftigen Machtgebrauchs und selbst schon Ausdruck von Vernunft.

Die Rationalität der Macht setzt klare und gerechte Zielvorstellungen voraus zusammen mit dem festen Entschluß, keine Mittel zu benützen, die den Grundrechten jedes Menschen und dem Gemeinwohl widersprechen. Doch die anerkannt guten und klugen Zielvorstellungen verlangen auf dem bisweilen langen und schwierigen Weg der Verwirklichung die Bereitschaft zu einem vernünftigen, nach vorne offenen Kompromiß. Zu dieser Kompromißbereitschaft gehört z. B. auch die Sicherung jenes Minimums an realer Macht, das in einer bösen Welt unerlässlich ist zur Sicherung von Gerechtigkeit, Sicherheit und Frieden. Selbst wenn die Zielvorstellungen eindeutig von den Werten der umfassenden Liebe, der Gerechtigkeit, absoluter Ehrlichkeit und schöpferischer Freiheit bestimmt sind, so muß politische Klugheit doch zeitweise Verbündete annehmen, deren Verhalten hinter diesen Grundwerten zurückbleibt. Andererseits kann es notwendig sein, sich gewissen unklugen oder integralistischen

Bestrebungen von Menschen zu widersetzen, deren Motive alle Bewunderung verdienen.

Der härteste und vielleicht gefährlichste Kompromiß kann sich im eigenen Herzen abspielen, z. B. wenn man im ehrlich gemeinten Dienst an einer guten Sache sein eigenes ehrgeiziges Streben zum Alliierten nimmt, um alle Energien wachzurufen. Man liefert sich jedoch der Sklaverei unvernünftigen Ehrgeizes oder des Machtstrebens aus, sobald man in einem faulen Kompromiß die klaren Zielvorstellungen der Wahrheit und Gerechtigkeit teilweise verrät und/oder Mittel gebraucht, die im Widerspruch zu den verkündeten Zielvorstellungen stehen.

d) Macht und Gewaltanwendung

Kein Volk und keine politische Autorität darf nach einem Machtmonopol streben und zu diesem unvernünftigen Ziel versuchen, so viele Gruppen und Völker als möglich der Macht zu berauben. In diesem Sinne ist jedes Machtmonopol verabscheuungswürdig. Aber die politischen Autoritäten auf den verschiedenen Ebenen haben im Bereich ihrer Zuständigkeit das Monopol der Gewaltanwendung zur machtvollen Abwehr von ungerechter Gewalt, soweit keine anderen Mittel zur Verfügung stehen. Mit den Worten des Apostels könnte man sagen: „Wenn du Böses tust, fürchte dich! Denn nicht ohne Grund trägt die staatliche Macht das Schwert“ (Röm 13, 4). Es ist ein Zeichen einer hohen Kultur und einer authentischen Autorität, wenn die gewalttätigen Machtmittel, wie die Verhängung der Todesstrafe und harte Freiheitsstrafen, fast unnötig werden.

Nach der Lehre der Kirche haben staatliche Autoritäten unter keinen Umständen das Recht zur Folter, zu leiblicher und psychischer Quälerei. Der grausamste Gebrauch moderner Machtmittel ist der Krieg. Wir müssen uns allen Ernstes fragen: Kann dieses Machtmittel unter den heutigen Umständen überhaupt noch gerechtfertigt sein? (Vgl. nächstes Kapitel!)

Bei äußerstem Maßhalten kann auch die Anwendung von Gewalt ein Akt der Liebe sein, wie ja wahre Gerechtigkeit eine Modalität der Liebe ist. Der Gebrauch von Zwangsmitteln darf jedoch nie darauf zielen, den Freiheitswillen der Person zu brechen und sie zu veranlassen, gegen das eigene ehrliche Gewissen zu handeln. Die Rechtfertigung und die Grenze von Gewaltanwendung liegen im Ziel, einen Missetäter zu hindern oder davon abzuschrecken, sich gegen andere oder gegen das Gemeinwohl zu vergehen. Der Staat kann ihn in diesem Rahmen auch daran hindern, etwas gegen andere oder gegen den Staat zu tun, wenn der Täter vielleicht in seinem Gewissen meint, er dürfe dies tun. Dies ist zu unterscheiden vom Versuch, ihn zu zwingen, positiv etwas gegen sein Gewissen zu tun.

Die Ordnungskräfte sollten die bestmögliche Ausbildung im Gebrauch gewaltloser Mittel oder doch zu äußerstem Maßhalten im Gebrauch gewaltsamer Mittel erhalten. Doch in gefährlichen Situationen gilt der Grundsatz, daß

die Lage der Ordnungskräfte besser sein muß als die der Rechtsbrecher. Halten sich einerseits die Ordnungskräfte im Gebrauch von Gewalt und Schußwaffen zurück, so ist es andererseits nicht mehr als gerecht, wenn tätliche Angriffe gegen sie besonders schwer bestraft werden.

Die aktive Gegenwart von Christen in der Politik und innerhalb der Ordnungskräfte sollte ein Verweis auf das Ideal gewaltfreien Gebrauchs der Macht sein. Und wo in äußersten Fällen legitime Gewalt gegen kriminelle Gewalt gesetzt werden muß, sollten Christen im herben Vollzug ein tiefes Bedauern verspüren und deutlich machen, wie sehr sie gewaltfreie Lösungen vorziehen möchten und daß ihre liebende Sorge auch noch denen gilt, die sie mit Mitteln der Gewalt in Schach halten müssen.

Gebraucht die staatliche Macht Gewalt oder befiehlt sie Gewalt für eine ungerechte Sache, so muß jedermann die Mitarbeit verweigern und das jeweils Mögliche tun, um die Machthaber von dem Unrecht abzubringen. Der Staat ist angewiesen auf Männer und Frauen, die nicht nur kritisch über den sparsamen und nur gerechten Gebrauch von Gewalt wachen, sondern auch das Ideal gewaltfreier Ausübung der Macht glaubhaft machen, auch wenn gewissenhafte Inhaber der Macht und die Ordnungskräfte überzeugt sind, daß sich dieses Ideal nur bis zu einer gewissen Grenze verwirklichen läßt.

5. Strafgesetz: Erzwingung und Rehabilitierung⁶¹

a) Macht und Strafgerechtigkeit in einer sündhaften Welt

In einer entordneten Welt, in der kriminelle Elemente das Leben, die Freiheit und das Eigentum und andere Grundrechte ihrer Mitmenschen bedrohen, kann selbst ein Minimum an Gerechtigkeit und Sicherheit nur garantiert werden, wenn die politische Autorität fähig und gewillt ist, falls notwendig, durchgreifende Mittel zur Erzwingung gerechter Strafgesetze anzuwenden. Doch Christen werden nicht vergessen, daß Gottes entscheidendes Wort für uns und für die Welt Erlösung, Vergebung, Versöhnung und Heilung ist. Diese Wahrheit sollte auch Einfluß auf Gesetzgeber, Gerichtshöfe und insbesondere auf das System des Strafvollzugs und der Rehabilitation haben.

Es ist sehr traurig, zugeben zu müssen, daß es in allen Kirchen Christen gibt, deren Gottesbild hauptsächlich nach dem Bilde harter menschlicher Richter geprägt ist und die entgegen der Botschaft Jesu Christi der Reaktion der Rache

⁶¹ Vgl. K. Kriech, Der Christ und die Strafe, in: Theologie der Gegenwart 18 (1975) 129-140; A. Auer, Sittlichkeit und Strafrecht, in: Renovatio 32 (1976) 156-163; St. S. Nagel, The Criminal Justice System (London 1977); Ch. Meister, Aussöhnung statt Strafe. Plädoyer für einen christlichen Umgang mit Kriminellen, in: Reformatio 28 (1979) 217-230; W. Molinski (Hrsg.), Versöhnen oder Bestrafen? Perspektiven für Straffälligenhilfe (Freiburg i. Br. – Göttingen 1979); I. Müller, Rechtsstaat und Strafverfahren (Frankfurt a. M. 1980); Ch. Mayerhofer, Strafrecht, in: Katholisches Soziallexikon (1980) 2970-2984; L. Raiser, Recht und Sittlichkeit, in: Evangelisches Soziallexikon (1980) 1048-1051.

nachgeben. Sie sind mehr an rächender Gerechtigkeit als an heilenden Maßnahmen interessiert. Die Folgen sind gleich verhängnisvoll für die Gesellschaft wie für die Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens. Dagegen werden Gläubige, deren Leben von der Botschaft von der Versöhnung durch Christus tief geprägt ist, selbst noch im Bereich des Strafgesetzes und des Strafvollzugs eine therapeutische Mission erfüllen.

In bezug auf das Strafgesetz unterscheiden wir drei Phasen: 1) die Strafgesetzgebung als solche, 2) den Strafprozeß und 3) den Strafvollzug.

1) Die Strafgesetzgebung sollte sich durch Maßhalten auszeichnen und Hand in Hand gehen mit konstruktiven Gesetzen, deren Hauptziel es ist, die Ursachen der Kriminalität soweit als möglich zu beseitigen. Um gerecht und wirksam zu sein, müssen Strafgesetze klar, überzeugend begründet und motiviert sein und die Armen und Machtlosen nicht härter treffen als die Reichen und Mächtigen.

2) Strafprozeß und Strafverhängung müssen fair und unparteiisch sein. Sie setzen eine gründliche Kenntnis psychologischer Faktoren und des Einflusses der Umwelt voraus. Das Hauptziel des Urteils sollte die Versöhnung des Täters mit der Gesellschaft sein, die sich durch Sühne (Strafe) ausdrückt. Das Strafgericht, dem es vor allem um das Allgemeinwohl, aber im Blick darauf auch um das Wohl des Straftäters gehen muß, sollte nach Möglichkeit jene Arten von Strafe vermeiden, die die Wiedereingliederung des Bestraften in die Gesellschaft sehr schwer oder gar unmöglich machen, wie z. B. Beraubung der bürgerlichen Rechte auf Lebenszeit oder Zuchthausstrafen. Denn Strafe soll ja eine dauerhafte Versöhnung mit der Gesellschaft nicht verhindern. Dies gilt ganz besonders für Jugendgerichte.

3) Der Strafvollzug sollte von jedem Geruch der Rache frei sein. Sein Hauptziel gilt der Heilung und Besserung. Freiheitsentzug sollte nach Möglichkeit nur verhängt werden, wenn dies notwendig ist zum Schutz der Bürger und des Staates. Ist er jedoch verhängt, so sollte alles getan werden, daß das Ziel der Heilung deutlich im Vordergrund steht. Wenn die Vereinigten Staaten von Amerika in einem Jahr insgesamt 1250 Millionen Dollars für Zuchthäuser ausgeben, für Rehabilitation jedoch nur zwischen 30 und 40 Millionen, so ist das ein tragischer Mangel an Einbildungskraft und Zielstrebigkeit im Dienste des Allgemeinwohles. Leider steht es in vielen anderen Staaten nicht viel besser. Verlassen nicht die meisten die „Strafanstalt“ nicht nur unge bessert, sondern mehr verhärtet? Bei aller Verschiedenheit der Strafrechtstheorien wird es heute immer mehr zu einem Allgemeingut, daß im Rahmen des Strafvollzugs zum mindesten kein verbrechenförderndes Unwesen aufrechtzuerhalten ist.

Regierungen sollten dafür sorgen, daß das Strafvollzugspersonal sorgsam ausgewählt und im Blick auf Resozialisierung der Betroffenen gut geschult ist. Christen, die vom Glauben an die unverdiente Versöhnung in Christus tief ergriffen sind, sollten sich prüfen, ob sie nicht den Beruf haben, an den Orten des Strafvollzugs „den Dienst der Versöhnung“ (vgl. 2 Kor 5, 18) ausüben zu kön-

nen, um die Strafgefängnisse von innen her zu humanisieren und aus gründlicher Erfahrung die öffentliche Meinung und die Gesetzgeber in Bewegung zu setzen. Alle, die an Christus, den göttlichen Heiler und Versöhner, glauben, sollen sich fragen, was sie, von diesem Glauben beseelt, für die Straffälligen tun können, und zwar sowohl im Einzelkontakt wie im Bemühen um eine Vermenschlichung des Systems des Strafvollzugs und im Blick auf Einrichtungen der Resozialisierung. Die Insassen unserer Strafvollzugsanstalten bedürfen weithin professioneller Hilfe, um sich selbst zu finden. Vor allem aber bedürfen sie der Freundschaft von Menschen, die an das verschüttete Gute in ihnen glauben und ihnen helfen können, ihre inneren Kraftquellen zu entdecken. Nach der Entlassung brauchen sie Menschen, die ihnen spürbar einen Vorstoß des Vertrauens geben, um ihnen den Neuanfang und die Resozialisierung zu erleichtern.

b) Nicht jede Sünde gehört ins Strafgesetzbuch

Die absolute Strafrechtstheorie oder Vergeltungstheorien, die auch in einigen kirchlichen Dokumenten aufscheinen⁶², sahen in der staatlichen Strafe eine Teilverwirklichung der göttlichen Ordnung auf Erden. Gestraft würde demnach, „quia peccatum est“. Hier wird Vergeltung durch den Staat mit Sühne gleichgesetzt, auch wenn der Bestrafte sich nicht bekehrt.

Das Strafgesetz, vor allem wenn es die rein äußere Abgeltung von Heilung, Resozialisierung löst, schafft sicher keine Heiligen. Es ist aber überhaupt nicht dazu da. Besonders unter den heutigen Verhältnissen dient ein einseitig an der Vergeltung orientiertes Strafrecht und ein nicht auf Heilung bedachter Strafvollzug nicht der Bekehrung, der Abkehr von der Sünde und der Zukehr zum Guten. Politik hat auch sozial wünschenswertes Verhalten zu fördern, aber Erziehung durch Strafsanktionen sollte dabei den letzten Platz einnehmen, da konstruktive Maßnahmen zur Weckung des Sinnes für Gerechtigkeit und Mitverantwortung, ethische Erziehung und Verbesserung des Milieus wirksamer sind und der Würde des Menschen besser entsprechen. Ein Polizeistaat mit allzu vielen und allzu harten Strafmaßnahmen und mit einem dem Rachegeist entspringenden Strafvollzug kann die weniger gefährlichen potentiellen Straftäter einschüchtern, wird aber meistens um so heftigere Reaktionen und eine größere „Gerissenheit“ der wirklich sozial gefährlichen Verbrecher auslösen und das sittliche Niveau nicht heben, sondern drücken.

⁶² Vgl. Ansprache Pius' XII. an italienische Juristen 1954, in: Herder-Korrespondenz 1954, 266; ganz besonders deutlich kommt diese Sicht bei Pius XI. zum Ausdruck in „Casti connubii“, wo er über die Koordinierung der staatlichen Gesetzgebung spricht: „Denn viel vermögen der Kirche zur Erfüllung dieser überaus schweren Pflicht die Staatsgesetze zu helfen, wenn sie bei Erlaß von Vorschriften berücksichtigen, was durch göttliches und kirchliches Gesetz verordnet ist, und wenn sie mit Strafen gegen die Fehlenden vorgehen. Es mangelt ja nicht an solchen, die glauben, daß alles, was die staatlichen Gesetze gestatten oder wenigstens nicht bestrafen, ihnen auch nach dem Sittengesetz erlaubt sei.“ Text nach A. F. Utz, Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung (Aachen 1976) II, 1279.

Gesetz und Moral decken sich nicht, stehen aber auch nicht beziehungslos nebeneinander. Es besteht vielmehr eine polare Beziehung. Jedes Gesetz muß den moralischen Erfordernissen der Gerechtigkeit entsprechen. Es soll Ausdruck der gesellschaftlichen Zusammengehörigkeit sein und sie fördern. Das Gesetz kann im Grunde nicht viel mehr tun, als den Raum zu garantieren, in dem die Einzelnen und Gemeinschaften den Sinn für verantwortlichen Gebrauch der Freiheit entfalten können. Es besteht zweifellos eine moralische Verpflichtung für alle Bürger, vor allem aber für jene in führenden Stellen, für eine gute Gesetzgebung und eine sinnvolle Anwendung der Gesetze im Dienste des Allgemeinwohles mitzusorgen. Aber es wäre ein Verhängnis, zu meinen, daß dieser Pflicht am besten entsprochen wird durch den Versuch, einen vollständigen Moralkodex guten Verhaltens durch Strafgesetzgebung und Strafvollzug zu erzwingen.

Das staatliche Strafrecht hat sein Objekt in sozialschädlichem Verhalten. Damit es sich als eine Art Friedensrecht erfolgreich durchsetzen kann, sollte es nur jene Verstöße einschließen, deren Sozialschädlichkeit von einem entscheidenden Teil der Bevölkerung anerkannt wird oder wenn wenigstens zu hoffen ist, daß sich der maßgebliche Teil der Bevölkerung bei angemessenem Bemühen davon überzeugen lassen wird. Die öffentliche Meinung und insbesondere jene Gruppen, die als moralische Stimme Gehör finden, sollten stets darüber wachen, daß der Erlaß von Strafgesetzen nicht eine Art Flucht vor konstruktiven Maßnahmen im Kampf gegen die tieferen Ursachen der Kriminalität bzw. eines sozialschädlichen Verhaltens ist.

c) Nicht-Bestrafung bedeutet nicht Billigung

Das Strafgesetz hat eine nicht unbedeutende, aber doch nur subsidiäre Funktion im Kampf gegen sozialschädliches Verhalten. Es kann eventuell auch Menschen mit einem sittlich stumpfen Gewissen noch deutlich machen, daß ein solches Verhalten so sozialschädlich ist, daß eine zivilisierte staatliche Gesellschaft es nicht hingehen lassen kann. Es ist jedoch höchst bedauernd, wenn Staatsbürger oder gar der Gesetzgeber selbst meinen, daß alles, was nicht unter Strafsanktion steht, vom Staat gebilligt oder als erlaubt angesehen werde. Der Staat kann auf vielerlei Weisen kundtun, daß er gewisse Verhaltensweisen als sozialschädlich mißbilligt und nach Möglichkeiten sucht, dagegen konstruktiv anzukämpfen.

Als Beispiel kann wohl die gegenwärtig geltende Gesetzgebung bezüglich Abtreibung in der Bundesrepublik Deutschland ausgelegt werden. Wie das Verfassungsgericht festgestellt hat, ist der Staat verpflichtet, das ungeborene Leben zu schützen. Hielte sich die Anwendung des Gesetzes streng im Rahmen der höchstrichterlichen Auslegung, so ergäbe sich aus dem Vorgehen der Beratungsstellen, die Alternativen erfahrbar zur Sprache bringen sollen, in der Öffentlichkeit kein Anschein einer Billigung der Abtreibung, auch nicht in den Fällen, in denen eine schwangere Frau sich dennoch zur – nunmehr straffreien

– Abtreibung entschließt. Dieser Auslegung des Gesetzes im Sinne bloßer Straffreiheit in genau umschriebenen Grenzfällen und nach Annahme der Beratung widerspricht es jedoch, wenn von einem „Recht“ dieser Frauen auf Abtreibung gesprochen wird. Kein Arzt kann verpflichtet werden, sie durchzuführen, es sei denn im Falle einer lebensrettenden, streng therapeutischen Schwangerschaftsunterbrechung.

Ganz anders versteht sich die Freigabe der Abtreibung in den USA bis zum Ende des sechsten Monats der Schwangerschaft. Sie wurde zunächst so sehr als ein Recht auf Abtreibung angesehen, daß sogar die Kosten nicht der abtreibungswilligen Frau, sondern dem Steuerzahler auferlegt wurden. Bedeutet das nicht damit auch ein Recht auf unverantwortliche sexuelle Betätigung, bei der die Beseitigung unerwünschter Folgen von vornherein zu Lasten des Steuerzahlers gehen soll? Auch in der Bundesrepublik Deutschland muß hierin noch eine eindeutige Lösung verlangt werden.

Ein deutlicheres Beispiel von Strafexemption bei klarer gesetzlicher Mißbilligung sind zahlreiche Gesetzgebungen, die ungesetzlichen Drogenmißbrauch für straffrei erklären, wenn die Betroffenen Therapie suchen oder annehmen. Solche Gesetze sind sinnvoll, wenn zugleich größere Anstrengungen unternommen werden, die Bevölkerung über die persönlichen und sozialschädlichen Folgen des Drogenmißbrauchs aufzuklären, und die Strafen gegen jene verschärft werden, die sich am Unglück und der Zerstörung anderer bereichern wollen. Die neuere Entwicklung der Gesetzgebung zur Behebung oder Verminderung der Drogensüchtigkeit zeigt ein weltweites Bewußtsein, daß eine Strafgesetzgebung nicht nur unwirksam, sondern auch ungerecht ist, wenn sie nicht Teil eines ganzen Paketes von Maßnahmen für wirksamere Therapie und Bekämpfung der Ursachen des Übels ist.

In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, daß sich die meisten Strafgesetze der Kirche auf „Heilstrafen“ (poenae medicales) beziehen. Sie treffen jene nicht, die subjektiv keine schwer schuldhaft Tat begangen haben. Die Heilstrafe, die fast ausschließlich den Ausschluß von den Sakramenten bedeutet, muß nach dem Kirchenrecht zurückgenommen werden, sobald der Betroffene guten Willen bezeugt; eben weil das Ziel nichts anderes ist als Bekehrung und Heilung. Die sogenannten „Bußstrafen“ (auf Lateinisch mit dem unglücklichen Namen poenae vindicativae bezeichnet) bedeuten nicht eine Art Rache, sondern wollen die Notwendigkeit der Wiedergutmachung eines schwer kirchenschädlichen Verhaltens unterstreichen. Sie lassen sich mit einem teilweisen Entzug der bürgerlichen Rechte vergleichen. Es ist kennzeichnend für den Wandel im Selbstverständnis der Kirche, daß Bedeutung und Häufigkeit dieser Strafart im Leben der heutigen Kirche sichtlich zurücktreten.

Der Ausschluß von Geschiedenen, die in einer ungültigen Zweit- oder Drittehe leben, von den Sakramenten der Buße und der Kommunion ist im Falle jener, die böswillig den rechtmäßigen Gatten verlassen haben und zu ihm schuldhaft nicht zurückkehren, deutlich als dringende Heilstrafe gekennzeichnet.

net. Anders liegt dagegen das Problem im Falle jener Typizität, in der der Geschiedene bisweilen bis an die Grenzen des Heroismus seine gültig erscheinende Ehe zu retten versuchte und schließlich ohne seine Schuld scheiterte, dann wieder (zivil) heiratete, um seinen erziehungsbedürftigen Kindern wieder einen Vater bzw. eine Mutter zu geben, und nun in einer glücklichen Familie lebt, die aufzulösen ihm das Gewissen eindeutig verbietet. In einem solchen Fall erhebt sich die Frage, welchen Sinn der Ausschluß von den Sakramenten haben kann, ob als Bußstrafe oder als Heilstrafe oder als Abschreckung für andere. Eine Bußstrafe wäre doch offensichtlich ungerecht, zumal die Kirche auf anderen Gebieten bei eindeutig schriftwidrigem und kirchenwidrigem Verhalten sehr nachsichtig ist. Eine „Heilstrafe“ könnte nur zur Erzwingung sexueller Totalabstinenz in Frage kommen, die jedoch in den meisten Fällen dem Gewissen der Betroffenen nicht verständlich zu machen ist und leicht familienzerstörend wirken könnte. Auch eine „Präventivstrafe“, d. h. eine Strafe zur Abschreckung anderer vor Ehescheidung und Wiederverheiratung, dürfte hier nicht sinnvoll erscheinen, da es ja bei diesem modellhaften Beispiel nicht um leichtfertige Scheidung oder ehezerstörendes Verhalten ging oder geht. Es ist bezeichnend für den weit fortgeschrittenen Bewußtseinswandel im Gesamt der Kirche, daß auf der römischen Bischofssynode von 1980 die Synodalen fast einstimmig zu einer gründlichen Unterscheidung zwischen unschuldig Geschiedenen bzw. Verlassenen und, auf der anderen Seite, von offensichtlich schuldhaft Geschiedenen aufforderten und daß die Synodalen mit sehr großer Mehrheit den Papst ersuchten, ernstlich in Erwägung zu ziehen, ob diesbezüglich die römisch-katholische Kirche nicht von der Sicht der *oikonomia* (der Pastoral einer auf Heilung bedachten Verwaltung der Sakramente) der Ostkirchen lernen könnte. Konkrete vorsichtige Lösungen brauchen freilich Zeit und Geduld.

d) Kampf gegen politische Korruption⁶³

Eine von den politischen Autoritäten verordnete und durchgeführte Strafgesetzgebung wird widersinnig, wenn schwer sozialschädliches Verhalten von Politikern und Staatsbeamten nicht entsprechend geahndet wird. David Hume begründet Strafrecht und Strafverfolgung mit dem Hinweis, daß trotz des meist guten Verhaltens der meisten Bürger damit gerechnet werden muß, daß ohne wirksame Kontrollmechanismen viele Bürger nicht selten durch egoistisches Verhalten das Gemeinwohl schädigen würden. Ist diese Annahme realistisch, dann ist es ganz besonders dringend, möglichst wirksame Kontrollmechanismen zu suchen, um dem Mißbrauch politischer Gewalt auf den verschiedenen Ebenen einen Riegel vorzuschieben⁶⁴.

⁶³ Vgl. A. S. Rose, *Corruption. A Study in Political Economy* (New York 1978); G. S. Benson, *Political Corruption in America* (Lexington/Mass. 1978).

⁶⁴ R. E. Goodin, *The Politics of Rational Man* (New York 1976) 16 18.

Durchblättert man die Moraltraktate der absolutistischen Ära, so kann man nur erstaunt sein, wie sich dort ein abgründiger Pessimismus bezüglich der moralischen Qualitäten der „Untertanen“ mit einem geradezu mythologischen Optimismus bezüglich des moralischen Standards und der Weisheit der Regierenden verbindet. Die Geschichte beweist jedoch zur Genüge, wie unbegründet jener Optimismus ist, zumal wenn die Mächtigen von weisen, nicht an der Macht beteiligten Bürgern keinen Rat suchen, ihre Macht als Monopol ansehen und keine Kontrollmechanismen für ihr eigenes politisches Verhalten dulden.

Heutzutage besteht weltweit die Überzeugung, daß die Strafverfolgung der kleinen Diebe und Hehler reine Heuchelei ist, wenn die politische Korruption nicht entsprechend der viel größeren Sozialschädlichkeit schärfer und wirksamer belangt wird. Fragt man nach den Unterarten und der Zahl der politischen Verbrechen, so könnte der Teufel, der in die Schweineherde einfahren möchte, antworten: „Mein Name ist Legion; denn wir sind viele“ (Mk 5, 9). Im Verlauf der Geschichte wurden die schlimmsten dieser Dämonen selten mit Namen genannt: jene, die Haß säen gegen andere Nationen, völkische Gruppen und soziale Klassen; die sich am Ausbruch und an der Unmenschlichkeit von Kriegen mitschuldig machen; jene, die zugunsten ihres ungerechten Regimes Menschen grausam unterdrücken, oder auch jene, die in sinnlosen Revolutionen und Terrorakten Schuldige und Unschuldige gleichermaßen mißbrauchen. Heutzutage sprechen endlich kirchliche Autoritäten, Journalisten und Amnesty International – um nur einige zu nennen – eine klare Sprache gegen eines der abscheulichsten politischen Verbrechen: die physische und psychische Folterung politischer Gegner und das Anheuern von Verbrechern, die jene Männer und Frauen ermorden sollen, denen man keinen Prozeß machen kann, weil ihnen nichts anderes vorzuwerfen ist als der gewaltlose Kampf gegen Unmenschlichkeit und für Respektierung der grundlegenden Menschenrechte.

Männer und Frauen in einflußreichen politischen Positionen sind der Gefahr der Bestechung durch Interessengruppen und soziale Schmarotzer ganz besonders ausgesetzt. Es ist unerhört, wenn Jugendliche z. B. wegen geringfügiger Diebstähle ins Gefängnis wandern, während Männer in hohen Stellungen sich ungestraft zum Schaden des Gemeinwesens durch unehrliche Praktiken bereichern können. Genügt es, wenn Politiker, die überführt sind, Bezahlung für politische Begünstigung von Unternehmen oder Interessengruppen angenommen zu haben, mit der bloßen Veröffentlichung ihres Falles wegkommen? Ist die Sozialschädlichkeit ein Hauptmotiv und Maßstab der Strafgesetzgebung, so ist die Disproportion offensichtlich.

Auch auf diesem Gebiet gilt, daß gegenüber bloßem Strafen die Beseitigung der Ursachen und die Verringerung der Versuchung einen gewissen Vorrang haben. „Es bedarf gesetzlicher Maßnahmen, um bezüglich der Interessenkonflikte Situationen zu entfernen, aus denen besondere Versuchungen entste-

hen.“⁶⁵ Als ein konkretes Beispiel wird vorgeschlagen, daß Männer und Frauen in einflußreichen Stellungen der gesetzgebenden und ausführenden politischen Gewalt vor Antritt ihres Amtes öffentlich ihre finanziellen Anlagen und Tätigkeiten offenlegen⁶⁶.

Da Verfehlungen auf internationaler Ebene ganz besonders sozialschädigend sind, wäre ein internationaler Gerichtshof wünschenswert, vor dem sich Politiker oder hohe Militärs wegen Verfehlungen gegen das friedliche und gerechte Zusammenleben der Völker, insbesondere wegen schwerer Kriegsverbrechen, zu verantworten hätten. Dabei dürfte es nicht um die „Gerechtigkeit des Siegers“ gegen die Besiegten gehen, sondern um eine unparteiische internationale Institution, die dazu beizutragen hätte, das Gewissen der Regierenden und der Militärs zu schärfen. Eine solche Einrichtung, die weit über die gegenwärtige Institution für Schiedssprüche hinausgehen müßte, könnte vor allem dem „Präventivzweck“ der Strafgesetzgebung dienen.

V. Für Beteiligung möglichst aller an politischer Mitverantwortung

Schöpferische Freiheit und Treue in Mitverantwortung sind Grundwerte nicht nur für die Verwirklichung gesunder Ich-du-Beziehungen, sondern ganz besonders für die Gestaltung des politischen Lebens. Wir wenden uns deshalb der Frage zu, wie die politische Gemeinschaft strukturiert sein soll, damit diese Werte wirksam anerkannt und gefördert werden. „Beteiligung, Verantwortung, Gewissen und Freiheit sind Begriffe, die ineinandergreifen.“⁶⁷

Dokumente des Weltrates der Kirchen und des Lehramtes der katholischen Kirche legen mit wachsender Dringlichkeit das Ideal einer Gesellschaftsstruktur vor, die ein Maximum an Mitbeteiligung aller erlaubt und fördert (das Ideal der „participatory society“). Dieses Ideal trifft für die Partnerschaftsfamilie zu wie für alle Ebenen des kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Lebens. Es geht dabei ebenso um die Förderung der Personkultur wie um die Gesundheit des öffentlichen Lebens.

Wahrung und Förderung der Grundrechte der Person und eine Gesellschaftsstruktur, die möglichst viel Raum für aktive Mitverantwortung aller bietet, gehören unzertrennlich zusammen. „Aus dem lebendigeren Bewußtsein

⁶⁵ A. Kneier, *Ethics in Government Service. A Critical Look at Federal Conflict of Interest Regulations*, in: I. Hill (Hrsg.), *The Ethical Basis of Economic Freedom* (Chapel Hill/N. C. 1976) 218.

⁶⁶ Ebd. 229.

⁶⁷ M.-D. Chenu, *Vox populi – vox Dei. Die öffentliche Meinung in dem Volke Gottes*, in: R. Hörl (Hrsg.), *Politik und das Heil* (Mainz 1968) 66; vgl. G. Gorschenek (Hrsg.), *Grundwerte in Staat und Gesellschaft* (München 1977); O. Kimmenich (Hrsg.), *Was sind die Grundwerte* (Düsseldorf 1977).

der menschlichen Würde wächst ja in den verschiedenen Teilen der Welt das Bestreben, eine neue politisch-rechtliche Ordnung zu schaffen, in der die Rechte der menschlichen Person im öffentlichen Leben besser geschützt sind . . . Der Schutz dieser Personenrechte ist nämlich die notwendige Bedingung dafür, daß die Bürger einzeln oder im Verbund am Leben und der Leitung des Staates tätigen Anteil nehmen können.“⁶⁸ Paul VI., der sich der Komplexität der Frage nach der besten Staatsform sehr bewußt war, sieht es als ein Zeichen der Zeit an, daß „der heutige Mensch nach mehr Mitverantwortung und Mitentscheidung verlangt.“ Und er hebt hervor, daß dies gerade auch für den staatlichen Raum zutrifft. „Je höher die Kultur steht, je stärker der Sinn für Freiheit wird und je mehr der Mensch zu der Einsicht kommt, wie schwerwiegend die unter den Ungewißheitsbedingungen von heute getroffenen Entscheidungen sich auf die Lebensbedingungen der Zukunft auswirken können, um so dringender wird dieses Verlangen.“⁶⁹

Es kann leicht vorausgesehen werden, daß diese starke Betonung des legitimen Verlangens aller nach möglichst weitreichender Mitentscheidung auf lange Sicht einen großen Einfluß auf die Strukturen der Kirche und die ökumenische Bewegung haben wird, ähnlich wie die Allianz mit politischen Monarchien stark auf die institutionellen Formen der Kirche abfärbte. Das biblische Kirchenverständnis der Kirche als Gottesvolk, das durch die vielfältigen Gaben und Charismen des Heiligen Geistes zu lebensvoller Einheit vereint wird (vgl. Apg 2, 16-17), läßt hier der Anpassung sicher viel mehr Raum als etwa eine Kirchenverfassung in Richtung eines absolutistischen Zentralismus.

1. Demokratie: Wo und wie sie funktioniert⁷⁰

Kirchliche Dokumente sehen in der Entwicklung in Richtung demokratischer Mitentscheidung im wirtschaftlichen und ganz besonders im politischen Raum ein Zeichen der ganzheitlichen Entfaltung von Mensch und Gesellschaft und zugleich ein notwendiges Heilmittel gegen depersonalisierende Tendenzen. „Mögen auch hier und da unübersteigbare Grenzen bestehen, so dürfen diese Schwierigkeiten doch auf keinen Fall verzögern, daß immer mehr Menschen an der Vorbereitung von Entscheidungen, an den Entscheidungen selbst und an deren Ausführung beteiligt werden. Um gegen die um sich greifende Technokratie ein Gegengewicht zu schaffen, müssen neue, dem heutigen Leben angepaßte Formen einer echten Demokratie gefunden werden, die dem einzelnen Menschen Möglichkeit zur Information und Meinungsäußerung geben und

⁶⁸ GS 73; vgl. 75.

⁶⁹ Octogesima adveniensi 47.

⁷⁰ Vgl. M. Imboden, *Die politischen Systeme* (Basel 1961); R. H. Horwitz, *The Moral Foundation of the American Republic* (Charlottesville 1977); L. F. Neumann (Hrsg.), *Sozialforschung und soziale Demokratie* (Bonn 1979); W. Kerber S. J., *Subsidiarität und Demokratie*, in: *Die neue Ordnung* 34 (1980) 286-294.

ihn auch zur Übernahme von Verantwortung verpflichtet.⁷¹ So finden wir also bei Papst Paul VI. ein ganz entschiedenes, unzweideutiges Wort zugunsten einer echten Demokratie und der Verpflichtung, eine solche zu ermöglichen.

Diktatur und alle totalitären Systeme, in denen Einzelne durch einen Club oder einen Parteiklügel über andere wie über bloße Werkzeuge verfügen, widersprechen der menschlichen Würde und dem inneren Zielsinn der öffentlichen Autorität. Das Zweite Vatikanische Konzil sagt dazu: „Überall, wo die Ausübung von Rechten um des Gemeinwohls willen zeitweise beschränkt wird, muß die Freiheit, sobald die Voraussetzungen für diese Beschränkung wegfallen, unverzüglich wiederhergestellt werden. Unmenschlich ist es, wenn eine Regierung auf totalitäre oder diktatorische Formen verfällt, die die Rechte der Person und der gesellschaftlichen Gruppen verletzen.“⁷²

Was Johannes XXIII. gegen die Versuche von mächtigen Völkern, anderen ein Regime aufzuerlegen, gesagt hat, hat heute noch seine volle, brennende Aktualität. „Deshalb unterstehen politische Gemeinschaften mit Recht nur unwillig einer Gewalt, die ihnen entweder aufgebürdet wurde oder die sie nicht mitbegründet haben oder der sie sich nicht freiwillig gebeugt haben.“⁷³ Politische Autorität findet ihren Sinn und Wert nur im freien Konsens des Staatsvolkes.

Volksherrschaft verlangt und bedeutet eine eindeutige Option für Gleichheit aller und, soweit als möglich und wenigstens als ein stets anzustrebendes Ziel, Chancengleichheit aller zur Mitbeteiligung an grundlegenden Entscheidungen vor allem aber ein Recht auf Versammlungsfreiheit und freie Meinungsäußerung. Obwohl wir alle wissen, daß demokratische Mehrheitsentscheidungen durchaus nicht unfehlbar sind, so verlangt die demokratische Spielregel doch ihnen gegenüber Loyalität, freilich so, daß die Minderheit stets das Recht hat, offen Kritik zu üben und auf eine andersgeartete Mehrheitsentscheidung hinzuwirken. Eine demokratisch gewählte Mehrheit hört auf, demokratisch und legitim zu sein, wenn sie die Opposition daran hindert.

Eine echte Demokratie ermutigt ethnische und andere Minderheitsgruppen, in voller Gleichberechtigung mitzuarbeiten und ihre Rechte geltend zu machen. Demokratie funktioniert unter der Voraussetzung, daß Pluralismus als solcher nicht antagonistisch ist, sondern vielmehr als eine bereichernde Komplementarität verstanden wird, also als Gelegenheit konstruktiver Auseinandersetzung und Mitarbeit⁷⁴. So gesehen, ist Demokratie auf lange Sicht die größte Chance, im aufrichtigen Miteinander und in lebendiger Spannung die bestmöglichen Lösungen zum Wohle aller zu finden.

Die Demokratie bedarf nicht nur angemessener Institutionen und Traditio-

⁷¹ Octogesima adveniens 47.

⁷² GS 75.

⁷³ Vgl. Pacem in terris 138.

⁷⁴ Vgl. Frei in Christus II, 161-166: Neue Dimensionen des Pluralismus.

nen, sondern vor allem einer Bürgerschaft, die sich durch Unterscheidungsfähigkeit und Entschlußbereitschaft auszeichnet. Die gegebenen Strukturen und vor allem andauernde erzieherische Bemühungen müssen darauf hinarbeiten, daß möglichst viele Bürger in ihrer Reifung jene Phase erreichen, die Lorenz Kohlberg und andere als die „nach-konventionelle Gewissensphase“ bezeichnen⁷⁵.

Das bedeutet selbstverständlich, daß Demokratie nie ein für allemal gesichert ist. Es muß ständig um ihre Verbesserung und Verankerung in der Bürgerschaft gerungen werden. Sehr viel hängt davon ab, ob es sowohl der jeweiligen Majorität wie der Opposition mehr um die Grundsätze und den Geist der Demokratie als um den eigenen Sieg in den nächsten Wahlen geht.

Ein nicht leichtzunehmendes Problem der Demokratie ist die anzustrebende Synthese einer kritischen Einstellung und der Offenheit für den Wandel mit einer loyalen Bereitschaft zur Mitarbeit auch angesichts weniger befriedigender Lösungen, besonders wenn sie von anderen Parteien durchgesetzt sind. Während ein reifer Bürger auf keinen Fall bereit sein wird, sein Gewissen und seine Überzeugung zu verraten, so wird er doch willens sein, innerhalb unvollkommener Strukturen für bessere mitzuarbeiten.

Demokratie verlangt ein Ethos kritischer Toleranz und respektvoller Offenheit angesichts der Vielfalt von Meinungen und Überzeugungen. Doch demokratische Kräfte werden sich gemeinsam jeder Form von Libertinismus widersetzen, der auf dem Weg zur Anarchie ist, wie auch totalitären Bestrebungen, die aus ideologischer Verhärtung, Rassismus oder anderen Formen der Engstirnigkeit die Substanz der Demokratie auszuhöhlen drohen.

Ein entschlossener Widerstand gegen Terrorismus und lautstarke außerparlamentarische Gruppen verlangt ehrliche Zusammenarbeit zwischen Regierungsparteien und Opposition. Ein solcher Widerstand wird auch ohne wesentliche Beschneidung normaler Rechte und Freiheiten aller Bürger erfolgreich sein, wenn im Lande ein unzweideutiger Konsens zugunsten demokratischer Einrichtungen, Werte und Zielvorstellungen herrscht.

Die Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika ist ein sprechendes Beispiel für die Kraft demokratischer Grundüberzeugungen: Trotz zeitweise harter Enttäuschung und mißlicher Lage widerstand die Arbeiterschaft dem Werden umstürzlerischer Kräfte, weil die Überzeugung vorherrschte, daß das bestehende demokratische System, auf lange Sicht gesehen, die größten Chancen biete, ein Mindestmaß – vielleicht sogar ein Höchstmaß – an sozialer Gerechtigkeit durchzusetzen.

Aus der Geschichte können wir lernen, daß die Wahrung demokratischer Freiheit und Verfassung im direkten Verhältnis steht zur Festigkeit des Konsensus, den eine demokratische Regierung ohne degradierende Manipulation

⁷⁵ Vgl. H. Schelsky, Der selbständige und der betreute Mensch (Stuttgart 1976) 34ff.; C. F. von Weizsäcker, Wege in der Gefahr, 264.

erreicht und durch ihre Maßnahmen fortlaufend zu stärken weiß⁷⁶. Der Fortbestand und die Blüte der politischen Demokratie können zuversichtlich erhofft werden, wenn das Gesamt des Erziehungswesens, angefangen von der Erziehung in Familie und Kirche, und der vopolitische Raum des kulturellen und wirtschaftlichen Lebens vom Geist der Mitverantwortung gekennzeichnet sind und genügend Raum für Mitentscheidung geben.

Eines der demokratischen Grundrechte ist die Teilnahme an freien Wahlen auf allen Ebenen. Wahlen ritualisieren die Verantwortlichkeit und Rechenschaftsablage der politischen Kräfte. Kein System garantiert automatisch politische Vernunft. Die Kriterien, nach denen die Bürger ihre Wahlpflicht erfüllen, an der Meinungsbildung mitwirken, ihre Kandidaten wählen, ihr Programm und ihre Aktivität kritisch beurteilen, sind der Test für demokratische Bewußtseinsbildung und Reife. An sich besteht eine Gewissenspflicht zur Teilnahme an den Wahlen. Dieser geht jedoch die Pflicht einer sorgfältigen Information und Urteilsfindung voraus. Es mag noch eher zu verantworten sein, nicht an der Wahl teilzunehmen, als es ohne sorgfältige Urteilsbildung zu tun. Eines der zugänglichsten Kriterien für den Wähler sollte die Fairneß, Sachlichkeit und Friedfertigkeit sein, womit der Kandidat sich und seine Absichten darstellt und sich mit den Gegenspielern auseinandersetzt. Wer andere grob und ungerecht verunglimpft, sollte sicher sein, nicht gewählt zu werden.

Es besteht eine ins Auge fallende Interdependenz zwischen der totalitären, unduldsamen Art, mit der man in der Innenpolitik politische Gegner zu erledigen sucht, und der feindseligen Art, fremde Länder mit anderer Kultur, Ideologie und politischen Zielen abzutun und einfachhin unveränderbar als Feinde abzustempeln. Zeigt ein Kandidat in der Auseinandersetzung mit der Gegenpartei oder gar innerhalb seiner eigenen Partei ein Verhalten, das dem totalitären Systeme ähnlich ist, so wird er aller Wahrscheinlichkeit nach für die Friedensarbeit nicht genügend qualifiziert sein.

2. Geschichtliche Vorgegebenheiten politischer Organisationsformen

Es zeugt nicht für politische und demokratische Reife, wenn eine Nation sich so sehr als verpflichtendes Beispiel einer demokratischen Regierungsform ansieht, daß sie sich intolerant beträgt gegen andere Regierungsformen und Traditionen fremder Staaten. Keine Demokratie kann der anderen aufs Haar gleichen. Und nicht jedes Volk ist geschichtlich für eine ganz bestimmte Form von Demokratie vorbereitet. Die relativ stabilsten Demokratien Englands und Nordamerikas entfalteten sich unter besonders günstigen geschichtlichen Ge-

⁷⁶ Vgl. R. Niebuhr, Consensus in einer demokratischen Gesellschaft, in: Th. Strohm – H.-D. Wendland, a. a. O. 201 208.

gebenheiten und auch nicht ohne Krisen. Die Demokratien, die aus der blutigen Französischen Revolution hervorgingen, sind verschiedener Art und weisen einen höheren Grad von Instabilität auf.

Jeder Versuch, anderen Nationen die eigene Ideologie und das eigene Regierungssystem aufzuerlegen, ist nicht nur undemokratisch, sondern auch widersinnig. Echte Demokraten und Friedensfreunde gestehen anderen Völkern das Recht zu, sich nach ihren eigenen Traditionen und Idealen zu organisieren. Etwas anderes ist es jedoch, wenn man einem fried- und freiheitsliebenden Volke hilft, sich gegen Fremdherrschaft oder eine von außen aufgezwungene Diktatur zur Wehr zu setzen. Die beste Werbung für das demokratische System ist die vorbildlich funktionierende Demokratie eines friedlichen, die Freiheit anderer Völker achtenden Volkes, das sich vor jeder Einmischung in die inneren Angelegenheiten anderer Staaten hütet. Dazu gehört auch, daß man nicht Zwangsherrschaften in fremden Ländern politisch oder militärisch stützt.

In einer Ära gründlicher Geschichtsforschung und weltweiter Kommunikation bestehen zahllose und kostbare Möglichkeiten, aus der Vergangenheit des eigenen Volkes und von anderen Völkern zu lernen, um in weit gestreuter und freier Willensbildung die bestmögliche Regierungsform zu schaffen. Das Zweite Vatikanische Konzil, das eine klare Option für die größtmögliche Beteiligung aller an den Entscheidungsprozessen ausdrückt, warnt in weiser Sicht: „Die konkrete Art und Weise, wie die politische Gemeinschaft ihre eigene Verfassung und Ausübung der öffentlichen Gewalt ordnet, kann entsprechend der Eigenart der verschiedenen Völker und der geschichtlichen Entwicklung verschieden sein. Immer aber muß sie im Dienst der Formung eines gebildeten, friedliebenden und gegenüber allen anderen wohlwollenden Menschen stehen, zum Vorteil der gesamten Menschheitsfamilie.“⁷⁷

3. Verantworteter Gehorsam und bürgerliche Gehorsamsverweigerung⁷⁸

Mit großer Sorgfalt legt Johannes XXIII. dar, was es besagt, wenn gelehrt wird, daß die rechtmäßige Autorität von Gott kommt. Dabei schieben sich zwei Anliegen in den Vordergrund: Erstens betont der Papst, daß eine demokratische Regierungsform durchaus im Einklang mit dieser Lehre stehen kann, wonach die Bürger das Recht haben, „diejenigen zu wählen, die an der Spitze des Staates stehen sollen, die Staatsform zu bestimmen sowie Umfang, Art und Weise der Gewaltausübung zu bestimmen“⁷⁹. Das zweite nicht minder wichti-

⁷⁷ GS 74.

⁷⁸ Vgl. E. Weisband – Th. Frank, Resignation in Protest. Political and Ethical Choices between Loyalty to Team and Loyalty to Conscience in American Political Life (New York 1975); D. Holtenbach S. J., Claims in Conflict (Paramus/N. J. 1979); M. Kriele, Befreiung und politische Aufklärung (Freiburg i. Br. 1980).

⁷⁹ Pacem in terris 52.

ge Anliegen ist, Sinn und Grenzen des Gehorsams gegenüber der staatlichen Autorität auszudeuten: „Da die staatliche Gewalt von der Ordnung der geistigen Wirklichkeit gefordert wird und von Gott ausgeht, können Gesetze oder Anordnungen die Staatsbürger innerlich nicht verpflichten, wenn die Staatslenker gegen diese Ordnung und deshalb gegen Gottes Willen Gesetze erlassen oder etwas vorschreiben; denn ‚man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen‘ (Apg 5, 29); in diesem Fall hört die Autorität ganz auf.“⁸⁰ In diesem Zusammenhang zitiert Johannes XXIII. eine der schärfsten Äußerungen des Thomas von Aquin: „Das menschliche Gesetz hat nur insoweit die Beschaffenheit eines Gesetzes, als es der rechten Ordnung gemäß ist. Insofern es aber von der Vernunft abweicht, wird es als ungerechtes Gesetz bezeichnet und hat nicht die Bewandnis eines Gesetzes, sondern eher einer Gewalttätigkeit.“⁸¹

Kraft der Unterscheidungsgabe, die sorgfältig zu pflegen ist, kann der Bürger einen vernünftigen Gehorsam leisten und, wenn es nötig ist, durch vernünftige Gehorsamsverweigerung den moralischen Zusammenbruch der Autorität und „schändliches Unrecht“ verhindern. Indem Johannes XXIII. dies kraftvoll betont, wehrt er dem Mißverständnis oder Mißbrauch von Schriftworten. Wer stets Gott gibt, was Gott gebührt, gibt im Falle von Gehorsamsverweigerung aus Gewissensgründen dem Kaiser, was ihm gebührt, und leistet auch dem Gemeinwesen einen pflichtgemäßen Dienst.

Wenn Paulus (Röm 13, 5) betont, daß Gehorsam um des Gewissens willen zu leisten ist, dann schließt das auch ein, daß man eben nur so weit gehorchen kann, als es ein ehrliches und reifes Gewissen erlaubt. Widersteht man ungerechten Gesetzen und dem Mißbrauch der politischen Macht zur rechten Zeit durch wohlbegründete Kritik und notfalls durch offenen Protest und Gehorsamsverweigerung, so ist dies der dem Einzelnen mögliche Beitrag, Verhängnisse abzuwenden.⁸²

Es besteht freilich die Problematik, daß sowohl Inhaber der staatlichen Autorität wie auch kritische Bürger zu sich widersprechenden Gewissensüberzeugungen kommen können. Daraus ergibt sich eine doppelte Notwendigkeit: einerseits haben Gesetzgeber und Regierende nicht nur vor sich selbst, sondern auch vor dem Volk ihr Vorgehen mit einsichtigen Gründen zu rechtfertigen und dabei auch auf kritische Stimmen zu hören; andererseits müssen Bürger, die von der Unvernünftigkeit eines Gesetzes oder einer Maßnahme überzeugt sind, das in ihren Kräften Stehende tun, um ihr Gewissensurteil zu klären.

Glauben an Christus, den Erlöser der Welt, und Treue zu ihrer Sendung, „Licht der Welt“ zu sein, sollte Christen sowohl vor selbstischem Ungehorsam wie vor unerleuchtetem Gehorsam bewahren. Der mündige Christ kann ge-

⁸⁰ Ebd. 51.

⁸¹ S. th. I II 93,3 ad 2; vgl. II II 104,6 ad 3: „Der Mensch hat der bürgerlichen Autorität nur so weit zu gehorchen, als die Ordnung der Gerechtigkeit es verlangt.“

⁸² E. Jünger, Reden für die Stadt (München 1979) 36.

horchen, ohne ein blinder Mitläufer oder sklavischer Untertan zu sein; er kann Ehrfurcht und Treue erweisen, ohne ein System, eine Partei oder einen Herrscher zu vergötzen.

4. Friedlicher Wandel, Konflikt und Revolution⁸³

Hohe menschliche Erwartungen, die im Licht und Feuer christlicher Hoffnung gereinigt und gestärkt sind, verbieten es dem Christen, sich untätig mit einem ungerechten und entfremdenden wirtschaftlichen und politischen Status quo abzufinden. Das ganz persönliche Ja zum Evangelium und Gebot der ständigen Bekehrung und ein von der prophetischen Tradition geprägtes Leben müssen sich auch als Sauerteig des sozialen und politischen Bereiches auswirken, zumal in der heutigen geschichtlichen Situation, die infolge der industriellen Revolution, der Massenmedien und des geschärften Geschichtsbewußtseins neue Vergleichsmöglichkeiten gibt und erhöhte Aufgaben stellt.

In der Vergangenheit hinderte ein verbreiteter Hang zum Fatalismus und demzufolge oft auch ein falsches Verständnis des Willens Gottes den kulturellen, sozialen und politischen Fortschritt. Dem modernen Menschen fällt es leichter, die uralte Intoleranz gegen alles Neue und gegen allen Wandel zu überwinden. Jürgen Moltmann drückt das neue Bewußtsein in einer typisch christlichen Weise aus: „Umkehr zur Zukunft“⁸⁴. Als Christen sind wir nicht nur Reparaturarbeiter oder theoretische Ausleger der Zukunft. Wir arbeiten konstruktiv für die Zukunft im Vertrauen auf die Macht und Treue des Gottes der Verheißungen. Das bedeutet, daß sich die Christen kraft der Bekehrung zu Gott, der war, der kommt und der kommen wird, in schöpferischer und einsatzbereiter Hoffnung ihrer und ihrer Mitmenschen Hoffnung zuwenden.

Die Kunst, diese neue Bewußtseinshaltung zu erleuchten, zu vertiefen und zu verstärken, scheint ein ganz entscheidender Schritt der Umkehr zur Zukunft zu sein⁸⁵. Eine vor allem von Lateinamerika ausgehende Methode der Erwachsenenbildung, die Methode der Bewußtseinserhellung, beruht auf Klärung der Zielvorstellungen und des Vorgangs des sozialen, kulturellen und politischen Wandels und eines jeden Rolle in diesem Prozeß. Eine Richtung der Befrei-

⁸³ Zum Thema Revolution und Gewalt und Gewaltlosigkeit vgl.: T. Rendtorff, Christentum zwischen Revolution und Restauration. Politische Wirkung neuzeitlicher Theologie (München 1970); J. Ellul, Contre les violents (Paris 1972); W. Becker – H. Mater – M. Spicker, Revolution, Demokratie, Kirche (Paderborn 1975); P. L. Berger, Welt der Reichen – Welt der Armen. Politische Ethik – sozialer Wandel (München 1976); E. J. Hobsbawm, Revolution und Revolte (Frankfurt a. M. 1977); N. Lohfink – R. Pesch, Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit (Düsseldorf 1978); H. Goss-Mayr (Hrsg.), Geschenk der Armen an die Reichen (Wien 1979); M. Vidal, Moral dos Actitudes (Madrid 1980) III, 581-641; A. Hortelano, La violencia, in: ders., Problemas Actuales de la moral (Salamanca 1980) II, 9-223.

⁸⁴ J. Moltmann, Umkehr zur Zukunft (München – Hamburg 1970).

⁸⁵ Vgl. P. Freire, Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit (Reinbek 1973).

ungstheologie betont dabei vor allem die „Revolution zu einer neuen Daseinsstufe“⁸⁶. Setzt sich eine solche Bewußtseinshaltung weltweit durch, so werden alle Strategien von Reformern und Revolutionären, denen es hauptsächlich um das „Haben“ geht, in den Schatten gestellt. Die volle Revolution zu einer höheren Daseinsstufe wäre die „Revolution der Heiligen“⁸⁷. Sie ist die Voraussetzung zu einem tiefgreifenden und gesunden Wandel des Ordnungsgefüges.

Wie nach christlicher Sicht die Bekehrung des Einzelnen und der kleinen Gruppe ein nie abgeschlossener Prozeß, sondern eine sich stets intensivierende Aufgabe ist, so ähnlich ist die wirtschaftliche, kulturelle und politische Umwandlung der Gesellschaft ein nie endender Auftrag. Der dauerhafte Erfolg der neuen Bewußtseinsbildung und eines solidarischen Einsatzes in der Bekehrung zur Zukunft hängt nicht zuletzt davon ab, ob es gelingt, den Willen zum Wandel, Geduld und Offenheit für Diskontinuität mit einem gesunden Sinn für eine tiefere Kontinuität zu verbinden, die eine Synthese von schöpferischer Freiheit und schöpferischer Treue ist.

Christliche Hoffnung und christlicher Realismus verlangen eine stets neue Bereitschaft, sorgfältig zu unterscheiden zwischen dem, was geändert werden muß und kann, dem, was wenigstens zeitweise geduldet oder erduldet werden muß, und dem, was aufgrund seines inneren Wertes inmitten allen Wandels als bleibendes Erbe zu bewahren ist. Auf dem langen Weg des Exodus aus einer ungerechten Welt, der sich aus der Kraft des Glaubens an das Kommen des Gottesreiches nährt, haben auch „absolute Utopien“ einen Platz, insofern sie eine Quintessenz christlicher Hoffnung sind und wenn sie mithelfen zur Bildung von wirklichkeitsnahen, zeitgemäßen „relativen Utopien“, d. h. zu einer klaren Vorstellung von Zielvorstellungen bezüglich der jeweils bestmöglichen Ordnung in einer Welt für Menschen, die Sünder und Erlöste zugleich sind. Die relative, stufenweise zu verwirklichende Utopie ist Zielbegriff des gesellschaftlichen Handelns von Christen gemäß dem Menschenbild, das sich aus der Botschaft vom Reiche Gottes ergibt; hier kann es auch bisweilen partielle Überschneidungen mit sozialrevolutionären Programmen geben, insofern diese das Produkt vernünftiger Überlegungen sind. Die relative Utopie ist weder eine Gleichung mit dem Reich Gottes noch auch schlechthin eine Ungleichung, „wohl aber ein Gleichnis, eine Entsprechung, ein Analogon zu dem in der Kirche geglaubten und verkündeten Reich Gottes“⁸⁸.

Sollten wir Christen „Revolutionäre“ sein? Die Antwort hängt davon ab, was wir unter Revolution verstehen. Versteht man darunter einen tiefen, grundlegenden geschichtlichen Wandel im Gegensatz zu kleineren Modifika-

tionen, so müssen Christen in Treue zum Schöpfer und Erlöser der Welt die eigentlichen Revolutionäre sein. Gerade in einem Zeitalter des Umbruchs ist es Aufgabe der Kirche, durch Wort und Beispiel auf die große „Revolution des Evangeliums“ zu verweisen, die, wenn sie radikal in Angriff genommen würde, alle jene Revolten und Revolutionen, die im Teufelskreis von Habsucht, Machtgier und Unterdrückung bleiben, in ihrer Sinnlosigkeit entlarven würde. Jedem, der das Evangelium kennt, ist sonnenklar, daß der von ihm angestrebte Wandel nichts zu tun hat mit dem blinden Eifer z. B. jener, die meinen, durch Anarchie, Chaos und Zerstörung sei eine bessere Gesellschaftsform zu erzwingen. Umsturzfanatiker dieser Art, die alles von einem plötzlichen, gewaltsamen Eingriff erwarten, werden jeden, der geduldig auf einen tiefgreifenden Wandel hinarbeitet, als „Revisionisten“ abtun.

Die sich orthodox nennenden Marxisten widerstanden vor der Revolution allen sozialpolitischen Reformplänen, selbst wenn die einzelnen Schritte auf einen tiefgehenden Wandel zielten; denn ihre Ideologie lehrte sie, daß durch die sich verschärfenden Gegensätze die totale Revolution vorbereitet werde, die die klassenlose, vollkommene Gesellschaft hervorbringen werde. Lange Zeit verfolgten Marxisten alle als Abweichler, die an eine allmähliche gründliche Umgestaltung dachten. Die deutsche und österreichische Sozialdemokratie hatte einen langen und mühsamen Weg zurückzulegen vom Revolutionsglauben der Anfangszeit bis zu einem maßvollen Revisionismus. Einige kommunistische Parteien der westlichen Welt bekennen sich neuestens theoretisch zu stufenweise vorzunehmenden Reformen innerhalb der demokratischen Institutionen, ohne jedoch die Hoffnung auf den sozialistischen Staat bzw. die sozialistische Gesellschaft aufzugeben. Wie diese Zukunft näherhin ausschauen soll, darüber sind sie sich selbst nicht einig.

Der Revisionist kann der Versuchung zum Opfer fallen, sich mit halben Maßnahmen und einem Flickwerk von Reformen zufriedenzugeben. Aber es gibt auch einen „Revisionismus“, der die höchstgesteckten Ideale mit einer guten Portion von Realismus vereinigt und zielbewußt auf einen viel tieferegreifenden Wandel zustrebt als der eigentliche Revolutionär.

Zweifellos zielt die Sicht von einer Volksherrschaft, die unter möglichst weitgehender Mitentscheidung aller zur Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit auf allen Ebenen und zur Pflege schöpferischer Freiheit und Versöhnung verpflichtet, auf einen radikaleren und vor allem viel menschlicheren Wandel im Vergleich zu dem Ertrag, den die revolutionären Ideologien des Marxismus bislang erbracht haben oder in Zukunft erhoffen lassen. Es ist freilich auch zu erwähnen, daß christliche Gruppen, wenn sie politisch an die Macht kommen, nicht selten in jener Art von Reformismus steckenbleiben, der durch viele unzusammenhängende kleine Schritte den mangelnden Willen zu gründlichen Reformen verbergen will. Verlieren die Christen ihre klare Sicht und Dynamik, dann werden sie mitverantwortlich für das Chaos gewaltsamer Revolutionen, die aus gefährlichen Ideologien geboren werden.

⁸⁶ Vgl. G. Lagos, *Revolution for Being* (New York 1977).

⁸⁷ Vgl. M. Walzer, *The Revolution of the Saints* (New York 1969).

⁸⁸ K. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde* (Zürich 1946) 23; vgl. H. Gollwitzer, *Forderungen der Umkehr* (München 1976) 35ff.; R. Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie* (Stuttgart 1977); W. Dreier, *Der Mut zur Utopie für eine zukunftsorientierte christliche Sozialethik*, in: *Katechetische Blätter* 103 (1978) 263-277.

Traditionell hat sich die katholische Moraltheologie sorgsam an das Problem herangetastet, ob es Umstände geben kann, die eine gewaltsame Revolution rechtfertigen können. Nur wenn ein Tyrann oder ein autoritäres politisches System die Untertanen ihrer Grundrechte beraubt und/oder sie in einer unerträglichen Weise ausbeutet, können oder müssen die verantwortlichen gesellschaftlichen Gruppen eventuell auch an einen gewaltsamen Umsturz denken. Sie müssen dabei jedoch Rechenschaft vor sich selbst ablegen, ob begründete Aussicht auf Erfolg besteht und die etwaige Revolution nicht noch größere Leiden und Übel bringen wird als die bestehenden Zustände.

Es ist meine feste Überzeugung, daß man sich vor jedem Gedanken an einen gewaltsamen, bewaffneten Umsturz gründlich auf die gewaltfreien Wege des Wandels besinnen muß. Dieses Mittel muß genau erforscht werden. Man muß sich die entsprechende Geistesart erwerben und aus ihr schöpferische Wege suchen. Jene, die sich auf die gewaltsame Revolution einstellen, ohne alle Möglichkeiten schöpferischer, solidarischer und gewaltfreier Aktionen zu erproben, geben wenig Garantie, daß sie nach einem gelungenen gewaltsamen Umsturz die neu gewonnene Macht verantwortlich und schöpferisch gebrauchen werden.

Die Vertreter der gewaltsamen Mittel der Revolution verweisen vor allem auf die Gewalttätigkeit der Unterdrücker durch ein unwürdiges Polizeisystem, durch Tortur und gewaltsame, ausbeuterische und entfremdende Strukturen. Es kann nicht geleugnet werden, daß es in der heutigen Welt Diktatoren und politische Systeme gibt, die Freiheit und Würde der Menschen in unerträglicher Weise verletzen und jede kritische Willensäußerung, auch die maßvollste, mit roher Gewalt und Unterdrückung beantworten. Aber die bloße Idee, daß solche Zustände nur durch ähnliche Gewaltanwendung beseitigt werden können, hat sich bereits im Teufelskreis von Revolution und Gegenrevolution, Gewalt und Gegengewalt verfangen.

Wir haben Ungerechtigkeit, Ausbeutung, Unterdrückung und Gewalttat bei ihrem wahren Namen zu nennen. Es gilt, die öffentliche Meinung zu alarmieren und das Gewissen jener wachzurütteln, die sich direkt an diesen Verbrechen beteiligen oder aus dieser Situation Gewinn schlagen. Jene, die mütig ihre Stimme erheben und sich an gewaltfreien schöpferischen Aktionen beteiligen, mögen nicht wenig zu leiden haben. Die entscheidende Frage ist jedoch, ob wir an die Macht gewaltfreier solidarischer Liebe glauben, an die Macht ehrlicher Gewissen, das Gewissen anderer wachzurufen und ein neues öffentliches Bewußtsein zu schaffen, dem auf die Dauer auch ein brutales Gewaltsystem nicht zu widerstehen vermag. Geht uns dieses Vertrauen ab, so besteht auch wenig Hoffnung, daß wir durch gewaltsame Aufstände die Welt zum Besseren wandeln können.

Mehrere demokratische Länder werden zur Zeit durch einen Terrorismus beunruhigt, der auf nationaler und internationaler Ebene organisiert ist und wenigstens teilweise von fremden politischen Mächten gefördert wird, die für

ihre oppressiven Praktiken wohlbekannt sind. Die Terroristen und ihre Ziehväter wissen genau, daß sie keine Aussicht haben, durch freie Meinungsbildung Einfluß zu gewinnen oder gar auf demokratische Weise an die Macht zu kommen, und entscheiden sich deshalb für gewalttätige Mittel. Kämen sie auf diese Weise zur Macht, so ist vorauszusehen, daß sie fortfahren würden, die Mehrheit zu terrorisieren. Beschuldigen sie in ihren Deklamationen die modernen Demokratien oppressiver Strukturen und Methoden, so sollten sich sogar die Terroristen selbst darüber im klaren sein, daß ihr schonungsloser Krieg gegen die demokratische Mehrheit aus innerer Logik nur zu einem Regime totaler Unterdrückung führen kann⁸⁹.

Daß Terroristen Geiseln nehmen und sie mit dem Tod bedrohen, ihre „Gefangenen“ psychischen Torturen unterziehen, beweist, daß sie sich um die Grundrechte der Person nicht kümmern. Selbst wenn jemand in ihren pathetischen Äußerungen ein echtes Anliegen zu entdecken meint, so kann er doch nicht übersehen, daß die angewandten Mittel diese Absichtserklärungen Lügen strafen. Durch ihre Versuche, Freilassung von Gesinnungsgenossen durch Mordandrohung zu erpressen und gezielt entscheidende Vertreter der Ordnungskräfte zu ermorden, unterminieren sie ganz bewußt die demokratische Ordnung. Gerade aber um dieser demokratischen Ordnung willen darf sich keine Demokratie dazu hinreißen lassen, Terroristen mit anderen als den rechtsstaatlichen Mitteln zu verfolgen und nach anderen als den die Menschenwürde achtenden Gesetzen zu verurteilen. Diese moralische Forderung steht der wirksamen Verteidigung der Demokratie und der Freiheit aller nicht im Wege.

Das Revolutionsproblem in der heutigen Welt ist äußerst dornig. Einerseits werden revolutionäre Gruppen organisiert oder unterstützt durch ausländische Mächte, die die revolutionären Ideologien und Gruppen in den Dienst ihrer politischen Ambitionen stellen. Andererseits entwickeln konkurrierende politische Mächte gegenrevolutionäre Strategien, die unter anderem auch militärische Hilfe für autoritäre Regime einschließen, die durch schreiende Ungerechtigkeiten Menschen in revolutionäre Stimmung treiben. Die Situation wird weiter kompliziert durch jene Hersteller von Waffen, die ohne Rücksicht auf die Frage nach Gerechtigkeit mit der einen und der anderen Seite ihre Geschäfte machen. Das Dringendste, was dagegen getan werden kann, ist die Weckung einer weltweiten und starken öffentlichen Meinung, die diese Mißbräuche anprangert und Wege zur Abhilfe aufzeigt.

⁸⁹ Vgl. H. Dichgans, *Die Welt verändern. Reform oder Revolution* (Düsseldorf 1974) 225ff.; D. A. Seeber, *Gedanken zum Terrorismus und seiner Bekämpfung*, in: *Herder-Korrespondenz* 31 (1977) 485-489; *Der Terrorismus und seine Überwindung. Eine Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz*, Text in: *Herder-Korrespondenz* 32 (1978) 234-238; Th. Strohm, *Aspekte des Terrorismus in sozialetischer Sicht*, in: *Zeitschr. für evangel. Ethik* 23 (1979) 118-132; H. Glaser, *Jugend zwischen Aggression und Apathie. Diagnose der Terrorismus-Diskussion* (Heidelberg 1980).

5. Politische Erziehung

Politische Erziehung ist ebenso notwendig wie zweischneidig⁹⁰. Der grandiose Ausbau des modernen Erziehungswesens und die Massenmedien machen heutzutage eine weitreichende, ständige und nachhaltige politische Erziehung möglich⁹¹. Die Moral interessiert sich bezüglich der Qualität, der echten Möglichkeiten und der Risiken der zeitgenössischen politischen Erziehung.

Bis in die jüngste Zeit war in vielen Nationen die politische Erziehung triumphalistisch, nationalistisch und selbstgerecht. Sie vernachlässigte nicht nur eine weltweite Sicht, die Friedenserziehung, sondern auch die Heranbildung des Bürgers zu Verantwortungsbewußtsein und Unterscheidungsfähigkeit.

Es ist Aufgabe der politischen Erziehung, allen die grundlegenden Kenntnisse über die bürgerlichen Rechte und Pflichten zu vermitteln. Jedermann sollte die Verfassung des eigenen Landes, seine Tradition und Kultur im Vergleich zu den politischen und kulturellen Traditionen anderer Länder, vor allem aber die internationalen Beziehungen und die Aufgaben und Möglichkeiten für sozialen und internationalen Frieden kennenlernen. Kernstück der politischen Erziehung sollte die Heranbildung von Staatsangehörigen sein, die die Qualitäten schöpferischer Treue und Freiheit schätzen, auch in Fragen der Politik vernünftig und ruhig denken können und sich von niemand Gewissensentscheidungen abnehmen lassen. Alle sollten zur Erkenntnis kommen, daß politische Indifferenz und Unwissenheit nichts weniger bedeutet als Verrat an den Mitmenschen, die auf unsere verantwortungsfähige Teilnahme an der politischen Willensbildung und an uns alle betreffenden Entscheidungen angewiesen sind, wie auch wir selbst zutiefst vom Ausdruck der Solidarität der anderen abhängen.

Der Mensch schuldet es seiner eigenen Würde, sich als Mitträger politischen Lebens zu qualifizieren, statt sich als bloßes Objekt gebrauchen zu lassen. Für Aristoteles gilt nur der Vollbürger ganz als Mensch. Wir sehen die Sache heute von einem anderen Gesichtspunkt aus: Alle, Mann und Frau, haben ein Recht darauf, als Vollbürger anerkannt zu werden. Daraus erwächst für jeden die Pflicht, sich je nach seinen Fähigkeiten und Kräften die notwendige Kompetenz zu erwerben.

Auch das Zweite Vatikanische Konzil hebt die Notwendigkeit politischer Erziehung hervor: „Die heute dem Volk und besonders der Jugend so notwendige staatsbürgerliche und politische Erziehung ist eifrig zu pflegen, so daß alle

⁹⁰ Vgl. B. Sutor, Politische Bildung, in: Katholisches Soziallexikon (Graz – Innsbruck 1980) 2178-2184; H. Oberreiter (Hrsg.), Freiheitliches Verfassungsdenken und politische Bildung (Stuttgart 1980).

⁹¹ Vgl. Ch. Zimmer, Cinema et politique (Paris 1974); M. Tracey, The Production of Political Television (London 1977); P. Nau, Zur Kritik des politischen Films (Köln 1978).

Bürger am Leben der politischen Gemeinschaft aktiv teilnehmen können.“⁹² In diesem Zusammenhang betont das Konzil vor allem, daß eine Erziehung zu echter Vaterlandsliebe eine geistige Weite verlangt, so daß alle lernen, „das Wohl der ganzen Menschheitsfamilie im Auge zu behalten, die ja durch die mannigfachen Bande zwischen den Rassen, Völkern und Nationen miteinander verbunden ist“⁹³. Von den Christen aber wird erwartet, daß sie durch die Tat zeigen können, „wie sich Autorität und Freiheit, persönliche Initiative mit solidarischer Verbundenheit zum gemeinsamen Ganzen, gebotene Einheit mit fruchtbarer Vielfalt verbinden lassen“⁹⁴.

Wird diese Art von staatsbürgerlicher Erziehung vermittelt, dann können wir mit dem Konzil auch erhoffen, daß sich authentische Berufe für die politische Laufbahn ergeben. „Wer dazu geeignet ist oder sich dazu ausbilden kann, soll sich darauf vorbereiten, den schweren, aber zugleich ehrenvollen Beruf des Politikers (artem politicam difficilem et nobilissimam) auszuüben und sich diesem Beruf unter Hintansetzung des eigenen Vorteils und materiellen Gewinns widmen . . . Redlich und gerecht, voll Liebe und politischen Muts soll er sich dem Wohl aller widmen.“⁹⁵ Der politische Beruf wird im lateinischen Urtext ausdrücklich als „Kunst“ bezeichnet, und zwar als eine „äußerst vornehme“ Kunst. Diese betont hohe Wertung soll nicht nur der Werbung für politische Berufe dienen, sondern auch auf die schöpferischen Kräfte, die Ganzheitssicht des Künstlers und das Motiv des Ehrenwerten hinweisen.

Einerseits gehört es zum Aufgabenbereich der politischen Autoritäten, für hinreichende Möglichkeiten zu politischer Erziehung zu sorgen und sie verpflichtend zu machen. Andererseits müssen sie sich hüten, die politische Erziehung in ihrem Inhalt und Vollzug zu einem Staatsmonopol zu machen. Es handelt sich schlechthin um eine öffentliche Angelegenheit der Gesamtgesellschaft; darum sollten auch alle Teile und Schichten der Gesellschaft daran teilnehmen, um ihre Freiheit, Weite und die Ganzheitssicht sicherzustellen. Die Religionsgemeinschaften und ihre erleuchtetsten Glieder sollten dieser Aufgabe die ihr gebührende Aufmerksamkeit schenken.

Ein Staatsmonopol auf diesem delikaten Gebiet, besonders wenn es praktisch zu einem Parteimonopol oder zum Geschäft einer Interessengruppe artet, würde zur Indoktrination, zu einer großangelegten Manipulation der noch unmündigen Bürger. So würde diese Erziehung nicht der schöpferischen Freiheit, der Unterscheidungsfähigkeit, dem sozialen und internationalen Frieden dienen. Eine demokratische Gesellschaft kann nicht ohne einen gewissen Pluralismus auf dem Felde der politischen Erziehung auskommen, bedarf aber auch zugleich jener Dialogfähigkeit und Bereitschaft, die den wahren Pluralismus auszeichnet. Selbstverständlich kann die politische Autorität die politische Erziehung in ihren Bildungsstätten nicht subversiven, antidemokratischen

⁹² GS 75. ⁹³ Ebd. ⁹⁴ Ebd. ⁹⁵ Ebd.

Kräften anvertrauen, die die Jugend zugunsten ihrer intoleranten Ideologien manipulieren möchten. Aber ebenso ist zu betonen, daß politische Erziehung nicht „wertfrei“ vermittelt werden kann. Christen und Humanisten, die eine gesunde Ethik in diese Erziehung einbringen, leisten dem Gemeinwohl einen unersetzlichen Dienst.

VI. Auf dem Weg zur Weltgemeinschaft

Die kirchliche Soziallehre der letzten Jahrzehnte ist vor allem durch die Weitung der Sicht auf die planetarische Gesellschaft gekennzeichnet⁹⁶. Die Menschheit hat jenen geschichtlichen Moment erreicht, in dem man nicht mehr sinnvoll vom Glauben an den einen Schöpfer und Erlöser sprechen kann, ohne ein waches Gewissen für die weltweite Solidarität, für die Bildung einer Weltgemeinschaft in Gerechtigkeit, gegenseitiger Hilfe und Frieden, einer Weltgemeinschaft, in der alle solidarisch für die Würde und Rechte jedes Menschen eintreten und in der man nicht mehr von Gemeinwohl reden kann, ohne an das Gemeinwohl aller Völker zu denken⁹⁷. Alle Zeichen der Zeit deuten darauf hin, daß die Zukunft der Menschheit entscheidend abhängt von der Weckung und Vertiefung eines weltweiten Bewußtseins und dessen Eingestaltung in entsprechende Strukturen, die die neu entdeckte und unausweichliche Solidarität der ganzen Menschheit ausdrücken und fördern.

1. Neue Horizonte des Naturrechts und Völkerrechts

Die Römer studierten das Völkerrecht (*jus gentium*) im Blick auf die Aufrechterhaltung und Ordnung ihres Kolonialreiches. Nach sorgfältiger Erforschung der Sitten und Rechtsgebräuche der unterworfenen Völker suchten sie diese auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Das Kennzeichen dieser Auffassung von Völkerrecht besteht darin, daß nur die römischen Bürger im engen Sinn des Wortes als Träger des Staatsvolkes privilegiert waren, während alle anderen Völkernschaften zu bloßen Objekten dieser Art von internationaler Politik wurden. Immerhin garantierte das *jus gentium* der Römer eine politische Ordnung und schützte auch die unterworfenen Völker gegen extreme Willkür der Kolonialbeamten.

⁹⁶ Vgl. P. Graf Kielmansegg, *Volkssouveränität* (Stuttgart 1977); G. und P. Mische, *Toward a Human World Order: Beyond the National Security Straitjacket* (New York 1977); R. Pittman (Hrsg.), *Moral Claims in World Affairs* (London 1979); E. O. Czempiel, *Internationale Politik* (Paderborn 1981).

⁹⁷ *Pacem in terris* 98.

Die klassischen Werke der spanischen Moraltheologen des 16. Jahrhunderts, vor allem ihres bedeutendsten Vertreters, Francisco de Vitoria, wendeten dem Völkerrecht im Blick auf die spanische Kolonialpolitik in Amerika und Asien besondere Aufmerksamkeit zu. Es ging ihnen dabei mehr um die Rechte aller Menschen und Völker als um die Ausweitung und Aufrechterhaltung des Kolonialreiches, dem sie freilich bisweilen Zugeständnisse machten, die wir heute nicht verantworten könnten. Die Naturrechtstheorien seit der Französischen Revolution hatten bei allem Antagonismus zwischen dynamischen und restaurativen Tendenzen eine nationalstaatliche und weithin innerhalb derselben eine individualistische Sicht. Das sich allmählich entwickelnde „internationale Recht“ anerkannte nur die souveränen Nationalstaaten als Träger; es verfestigte diesen Zustand.

Mit der Gründung des Völkerbundes (1919) und noch mehr mit der Organisation der Vereinten Nationen nach dem Zweiten Weltkrieg begann eine Weitung des Horizontes. Ein entscheidender Durchbruch war die Erklärung der Menschenrechte durch die Vollversammlung der UNO vom 10. Dezember 1948. Sie ist zwar im Sinn des positiven Rechtes nicht „rechtsverbindlich“ für die Mitgliedsstaaten, die sie nicht ausdrücklich in ihre eigene Gesetzgebung aufnehmen; aber sie ist Ausdruck eines sich stärkenden weltweiten Bewußtseins, daß diese allgemeinen Menschenrechte der Gesetzgebung der Völker vorgegeben sind und daß diese sich selbst entwürdigen, wenn sie sie nicht respektieren. Ihrer Durchsetzung steht allerdings noch der allzu enge Begriff der souveränen Nationalstaaten im Wege.

Was wir heute brauchen, ist eine bewußte und strukturierte „Welt-Innenpolitik“, die wirksamer Ausdruck der Weltgemeinschaft sein sollte und der die Möglichkeit gegeben werden müßte, die allgemeinen Menschenrechte so auszulegen und durchzusetzen, daß niemand, ganz gleich welcher Religion, Rasse oder Gruppe er oder sie angehören mag, innerhalb der Weltgemeinschaft ein Fremder oder Ausländer wäre, dessen Rechte nicht überall voll und ganz anzuerkennen wären. Die Menschheit als ganze hat sich der Verwirklichung der sozialen Gerechtigkeit anzunehmen, die in der Sicht einer Weltinnenpolitik alle Gruppen und Völker umspannt. Alle Menschen aller Gruppierungen und Stämme müssen sich in die Lage versetzt sehen, an dieser Weltinnenpolitik als Mitträger beteiligt zu werden auf der Basis der Einheit in der Vielfalt.

2. Die souveränen Staaten und die Supermächte

Die Welt, die sich zwei mörderische und moralzerstörende Weltkriege geleistet hat und immer wieder am Abgrund des „kalten Krieges“ landet, war und ist die Welt der souveränen Staaten, unter denen sich einige als „Großmächte“ besondere Rechte zuschreiben und weithin die anderen „Mächte“ sich abhängig machen. Solange das nicht anders wird, besteht stets die unmittelbare Ge-

fahr, daß die Einzelnen, die Gruppen und die schwächeren Staaten bloße Objekte der Politik bleiben⁹⁸. Am deutlichsten wird dies im durchgängigen Streben der Supermächte, Innen- und Außenpolitik ihrer Machtpolitik unterzuordnen.

Viele einsichtige Menschen meinen, daß die Welt heute in Geburtswehen auf eine Weltgemeinschaft hin lebt, die die Menschheit von den vielen Behinderungen infolge eines engen und falschen Begriffs des souveränen Staates und den verhängnisvollen Ambitionen von sogenannten Großmächten befreien soll. Trotz allem Gerede von Entkolonialisierung sind sowohl die in Blöcke eingebundenen wie die sich als „blockfrei“ bezeichnenden schwächeren Nationen nicht wirklich frei und souverän, solange die Politik von der Konkurrenz und den Machtkämpfen der Supermächte bestimmt wird. Zwei oder drei Großmächte mit Hegemonieansprüchen, die bis zu der „brüderlichen Hilfe“ durch gewaltsame Niederwerfung von sogar bescheidenen Freiheitsansprüchen „verbündeter“ Völker gehen, machen sich als Garanten des Weltfriedens groß, während sie durch ihre Konkurrenz in Rüstung, im Waffenhandel, in den Wirtschaftsbeziehungen und vor allem im Anspruch auf die entscheidenden Rohstoff- und Energiequellen die Konflikte unter sich und auch zwischen vielen anderen Ländern ständig verschärfen.

Ein entscheidendes moralisches Ziel aller wachen Menschen und Gruppen ist ein geduldiges und beständiges Bemühen um eine weltweite öffentliche Meinung und Gewissensbildung mit dem ausgesprochenen Ziel, das gemeinsame Interesse an Friede, Freiheit und Überleben, die Bande der Solidarität gegenüber dem uralten nationalen Sicherheitskomplex und rücksichtslosen Machtstreben von Nationalstaaten und vor allem von Großmächten durchzusetzen. Dazu bedarf es der schöpferischen Verantwortung von Millionen von Menschen aller Länder, die in lebendigem Gedankenaustausch Klarheit über das gemeinsame Ziel, die bestmöglichen Modelle und den jeweils möglichen Schritt suchen.

Solange Nationalstaaten in unbegrenzter, aber keineswegs realistischer Souveränität mit ungezügelter Selbstsucht ihre Interessenkämpfe um wirtschaftliche und politische Vorherrschaft, um den Vorsprung in der massiven Rüstungsindustrie, in der Zahlungsbilanz und um die knapper werdenden Rohstoffe austragen, wird das Interesse an Würde und Recht jeder Person nicht den ersten Platz einnehmen; und der Friede wird dadurch dauernd aufs äußerste gefährdet. Auch bedeutsame internationale Erklärungen, wie z. B. die von Helsinki, werden die Situation nicht von Grund auf ändern, solange sich nicht ein neues weltweites Bewußtsein durchsetzt, daß mit absoluter Entschlossenheit auf die Schaffung von weltumspannenden Organisationsformen hinzuwirken ist, die Ausdruck und Schutz der vorgegebenen Solidarität sind. Die Interessenkonflikte können vernünftig und friedlich gelöst werden, wenn sich die entscheidenden Eliten aller Völker viel mehr für planetarische Gerechtigkeit

⁹⁸ H. Boll, Human Rights and World Politics, in: R. Pittman, a. a. O. 82.

und Solidarität als für überaltete Ideen des souveränen National- und Militärstaates interessieren.

Der Kommunismus der UdSSR preist ein Modell für die Einigung der ganzen Menschheit an, das wir nicht nur als äußerst gefährlich, sondern auch als völlig irrig ansehen⁹⁹. Doch bloßer Antikommunismus löst das Problem keineswegs, solange die noch nicht der sowjetischen Vorherrschaft unterworfenen Welt an dem Modell konkurrierender nationaler Militärstaaten festhält. Die Furcht vor dem Sowjetkommunismus kann die Lage nur verschlimmern, wenn befreiende Modelle fehlen oder verschmäht werden. Es scheint, daß der Weltkommunismus zwar nicht seine kämpferischen Ziele zur weltweiten Durchsetzung seiner Ideologie aufgegeben, aber die anziehende Kraft eines „Glaubens“, seines irdischen Messianismus weithin verloren hat, sogar unter den eigenen Anhängern. Weiterhin besteht einerseits ein zäher Wille des Sowjetimperialismus, seine Macht allen Völkern aufzuerlegen, andererseits ein Antikommunismus als lähmende Furcht vor kommunistischer Macht. Und eben diese unvernünftige Furcht besorgt das, was früher die gläubige Hoffnung auf der anderen Seite besorgt hat. All dies steht der schöpferischen Einbildung und Verwirklichung einer lebenswahren Menschheitssolidarität und der Befreiung der Großmächte von ihren unsinnigen und gefährlichen Ambitionen im Wege.

3. Das Tier aus der Tiefe: nein zum allmächtigen Weltstaat

Glauben wir an den Wert der von Gott geschenkten Freiheit und an Treue zu Gottes Heilsplan, so können wir uns nicht energisch genug der Idee eines Weltstaates widersetzen, der mit absoluter Macht ausgestattet, allen seine Ideologie und seine Diktate auferlegen könnte. Sehen wir die Notwendigkeit einer weltweiten Einigung und eine dementsprechende Autorität, die den Frieden sichern kann, so müssen wir uns daranmachen, diesen Zustand durch freie Zustimmung und mit allen Sicherungen für den Geist der Freiheit und den Raum der möglichst breiten Mitentscheidung herbeizuführen. Kommen wir nicht zur Einigung auf dem Weg freier Zustimmung und mit Vorsorge für das Überleben der Freiheit, so müssen wir sehr befürchten, daß es zur allgemeinen Unterwerfung durch eine Supermacht kommt, die von einer freiheitsfeindlichen Ideologie getrieben ist. Wir dürfen nicht tatenlos auf den Aufstieg des „Tieres aus der Tiefe“ warten.

Eine freiheits- und friedenschützende Weltautorität darf nicht nach dem Bild und Gleichnis eines zentralistischen Nationalstaates oder gar einer nach Weltherrschaft strebenden Supermacht geschaffen sein. Es gilt also, *schöpferisch* im Sinne der Freiheit und Treue in solidarischer Mitverantwortung auf eine Weltautorität hinzuwirken, die in der Lage sein soll, das traurige Blatt

⁹⁹ Vgl. V. Kubálková, Moral Precepts of Contemporary Soviet Politics, in: R. Pittman, a. a. O. 170-193.

einer sechstausendjährigen Geschichte von kriegführenden Nationalstaaten und Kolonialmächten zu wenden¹⁰⁰. Der rapide Fortschritt in der Kriegstechnik und die zunehmende weltweite Verflochtenheit des Wirtschaftslebens drängen die Menschheit zur Beschleunigung dieses Prozesses auf eine freiheitsliebende Weltautorität. Aber, so fragt jedermann, wie soll sie beschaffen sein?

4. Das föderative Prinzip als universales Ordnungsprinzip

Das Subsidiaritätsprinzip und eine ihm entsprechende Geisteshaltung ist aus sich heraus notwendig für die Entfaltung der Verantwortungsfähigkeit und Verantwortungsbereitschaft der Einzelnen und Gruppen; es ist eine notwendige Ergänzung des Grundprinzips der Solidarität in Freiheit. Im Hinblick auf eine notwendige Weltautorität und die Frage, wie sie beschaffen sein soll, gewinnt das Strukturprinzip der Subsidiarität eine erhöhte Aktualität. Wir können im gleichen Sinne auch von einem föderativen Prinzip reden. Wird es auf allen Ebenen wirksam verwirklicht und wird sein Sinn von allen verstanden, dann brauchen wir uns vor dem Gedanken an eine Weltautorität nicht zu fürchten; sie wird nicht das „Tier aus der Tiefe“ sein. Aber vom zentralistischen, die Funktionen der Mittelglieder der Gesellschaft untergrabenden Militärstaat oder gar von einer Parteidiktatur, in der alles von einem kleinen Klüngel bestimmt wird und wo die Masse nur Objekt der Manipulation ist, wäre es nur ein kleiner Schritt zur Weltautorität, die wie ein Moloch ihre Kinder verschlingen würde.

Wenn wir die Alternativen klar sehen und daraus unsere Folgerungen ziehen für die gesamte Organisation und Beseelung des kulturellen, wirtschaftlichen, staatsbürgerlichen und politischen Lebens, dann brauchen wir uns vor der Idee einer Weltautorität nicht zu fürchten. Die letzten Päpste haben sich zur Notwendigkeit von weltumspannenden, mit der nötigen Autorität ausgestatteten Organisationen durchaus positiv geäußert. Aus dieser Einsicht heraus haben sie auch der bestehenden Organisation der Vereinten Nationen ihre moralische Autorität geliehen. Sehr deutlich hat sich Papst Paul VI. in seiner historischen Ansprache an die Vollversammlung der Vereinten Nationen am 4. Oktober 1965 ausgedrückt: „Ihre Berufung ist es, nicht nur einige, sondern alle Völker zu verbrüdern. Ein schwieriges Unterfangen? Ganz sicher. Aber das ist nun einmal Ihre Sache, Ihr edles Bemühen. Wer sähe nicht die Notwendigkeit, allmählich dazu zu kommen, eine Weltautorität einzusetzen, die in der Lage ist, im rechtlichen und politischen Bereich wirksam tätig zu sein? Wir wiederholen nochmals unseren Wunsch: Schreiten Sie voran!“¹⁰¹

Bezüglich des rechtlichen Bereichs wie auch auf anderen Gebieten internationalen Lebens bestehen embryonale Anfänge in einem Welt-Gerichtshof. Aber die Entscheidungen dieses angesehenen Gerichtshofes sind nicht im strengen Sinne bindend und können nicht erzwungen werden, wie es in der Auseinandersetzung um die Geiselnahme amerikanischer Diplomaten im Iran überdeutlich in Erscheinung trat. Es bedarf in allen Weltorganisationen, die für die Durchsetzung internationaler Gerechtigkeit und des Friedens notwendig sind, sowohl einer starken weltweiten Zustimmung wie auch der entsprechenden Mechanismen.

¹⁰⁰ C. F. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen* (München 1978) 103.

¹⁰¹ Paul VI., *Ansprache an die Vollversammlung der Vereinten Nationen*, Text in: A. F. Utz, *Die katholische Sozialdoktrin in ihrer geschichtlichen Entfaltung* IV, 3029.

Neuntes Kapitel

Friede auf Erden

Auf allen Seiten der mit diesem Kapitel abschließenden Bände kehrte die Idee des Friedens zugleich mit Liebe, Gerechtigkeit, Verantwortung, Freiheit und Treue beständig wieder. Keines anderen Geschenkes Gottes bedarf die Menschheit dringender, und kein Auftrag ist drängender. Darum scheint es mir angemessen, die Sicht des Friedens und der Friedenssendung der Christen Seite an Seite mit allen Menschen hier systematisch zusammenzufassen¹.

Schalom – Friede – ist ein Grundbegriff der Bibel (I). Krieg ist der unmenschlichste Zug der Menschheitsgeschichte und der offensichtlichste Widerspruch zur Gabe und Aufgabe des Friedens (II). Das Wetterleuchten der herausfordernden Zeichen der Zeit zeigt uns an, daß es höchste Zeit ist für die Menschheitsfamilie, sich von dieser uralten Sklaverei des Kriegführens zu befreien (III). Ein Teil der Antwort auf dieses Zeichen der Zeit sind Friedensforschung und Friedenspolitik (IV). Der Schlüssel zum Überleben des Menschengeschlechtes heißt Friedenserziehung (V).

I. Friede: Verheißung, Geschenk und Aufgabe

Friede ist die alles umfassende Verheißung Gottes an sein Volk. In der Fülle der Zeiten schenkt uns der Vater Jesus Christus als das wirksame Zeichen der Versöhnung und des Friedens. An der treuen Erfüllung der Friedensaufgabe erkennt man die wahren Söhne und Töchter Gottes. „Friede ist die umfassendste christliche Tugend . . . Friede ist Liebe, die sich in gesellschaftliche und

¹ Allgemeine Bibliographie zum 9. Kapitel: R. Schneider, Der Friede der Welt (Wiesbaden 1956); E. Biser, Der Sinn des Friedens (München 1960); J. Comblin, Théologie de la paix (Paris 1960); A. Sustar (Hrsg.), Papst Paul VI.: Friede als Auftrag (Luzern 1968); H. H. Schmid, Frieden ohne Illusionen. Die Bedeutung des Begriffs ‚Schalom‘ als Grundlage für eine Theologie des Friedens (Zürich 1971); G. Liedke (Hrsg.), Frieden, Bibel, Kirche (Stuttgart 1972); J. Macquarrie, The Concept of Peace (New York 1973); V. Zsifkovits, Der Friede als Wert (München 1973); Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Für Entwicklung und Friede vom 19.11.1975; Christen und Marxisten im Friedensgespräch. 2. Bd. (Wien 1976 und 1979); F. M. Schmitz (Hrsg.), Christlicher Friedensbegriff und europäische Friedensordnung (Frankfurt a. M. 1977).

weltumspannende Verantwortung umsetzt. Friede vereinigt alle Tugenden und bringt sie zur Vollständigkeit in planetarischer Umformung.“² Friedensbereitschaft und solidarischer Friedenseinsatz inmitten von Kampf und Konflikt ist Zeichen des Ja zu Erlösung und Bundestreue. Der unentwegte Einsatz für den Frieden auf allen Ebenen wird heutzutage zum Glaubenstest. „Wenn ich an den Frieden Gottes nicht glaubte, wäre mir der Friede der Zukunft nicht mehr als ein Schatten über einem Abgrund.“³

1. Die Verheißung des Friedens

In allen uns bekannten Kulturen des Altertums ist Friede in ausgezeichnetem Maße ein religiöser Begriff. Man darf wohl sagen, daß in Israel der Friede als Verheißung Gottes und als Hoffnung seines Volkes Zentralbegriff der Religion war.

Das Hauptwort *Schalom* (Friede) ist vom Zeitwort **schalem* abgeleitet, das bedeuten kann: vollenden, zu Harmonie und Erfüllung bringen. Wo Friede herrscht, „da haben sowohl das Ganze wie die Wesensbestandteile das Maximum und Optimum ihres Seins erreicht“⁴. *Schalom* ist die Harmonie und das Glück einer Gemeinschaft, in der gegenseitige Liebe und Sorge herrschen aufgrund eines alles beherrschenden Bewußtseins der Gabe und des Rufes Gottes⁵. Von Anbeginn der Schöpfung steht der Plan des Friedens in Gott fest. Aufgrund der Verheißungen sieht Israel in Gott, dem Schöpfer und Befreier, den Garanten einer schließlichen Erfüllung der Geschichte in Friede und Heil.

„Friede ist in biblischer Lehre sowohl endzeitliche Verheißung wie urzeitliche Grundlegung. Er ist endzeitlich in dem Sinn, daß die volle Verwirklichung der Erfüllung der Zeiten vorbehalten ist.“⁶ Der Friede ist aber Gottes Plan vor allen Zeiten. Die ganze Schöpfung drängt von Anfang an auf ihn hin. Gott rüstete die Menschheit von allem Anfang an mit der Gabe der Friedensfähigkeit aus und gab ihr so einen unverletzlichen Auftrag (Gen 1-2). Der Sündenfall ist vor allem Verrat an dieser Aufgabe (Gen 3-4). Die Menschheit scheidet sich in zwei Linien, in die des Brudermörders Kain, die im mörderischen und herrschsüchtigen Lamech gipfelt (Gen 4), und die des friedfertigen Set, die in Noach einen gottesfürchtigen Sprößling hat. Als die unfriedfertige Menschheit die Oberhand gewann, rettete Gott Noach und seine Nachkommen aus der Sintflut und dem Chaos der Unfriedfertigkeit in seinen *Schalom*. Der Bund Gottes mit Adam, Noach, Abraham und Mose ist ein Friedensbund, ein Bund auf Frieden hin. Alles hängt von der Treue zu diesem Bunde ab.

² J. Macquarrie, a. a. O. 1 f.

³ C. F. von Weizsäcker, Der ungesicherte Friede (Göttingen ²1979) 24.

⁴ J. Macquarrie, a. a. O. 15.

⁵ J. V. Taylor, Enough is Enough (London ²1976) 41.

⁶ J. Macquarrie, a. a. O. 19.

Schalom ist Ausdruck des Heils und des Heilseins. Es ist ganz und gar Gottes Gabe. Wer sie dankbar empfängt und Gott dafür die Ehre gibt, lebt im Frieden mit Gott, trägt den Frieden in sich selbst, strahlt Frieden aus und ist ganz und gar in Pflicht genommen für die Friedensverwirklichung. Daß Gott selbst der Urheber des Friedens ist, gehört zu den Kennzeichen der Bibel sowohl des Alten wie des Neuen Testaments. Gideon drückt das bezeichnend aus, indem er den für Gott, den Retter und Befreier, gebauten Altar „Gott-ist-Friede“ nennt (Ri 6, 24). Sowohl im Dank- wie im Bittgebet anerkennt der Gläubige, daß Gott allein Frieden schaffen kann (vgl. Jes 54, 5-8). Scharf entlarven die wahren Propheten des Gottesvolkes die falschen Propheten, die von Frieden schwätzen, ohne die radikale Hinkehr zu Gott, dem Ursprung des Friedens, einzufordern.

Die Tatsache, daß die Rückverweisung auf Gott als Geber des Friedens das vorzügliche Kennzeichen des *Schalom* ist, schwächt nicht, sondern stärkt auf einzigartige Weise die horizontale Perspektive: die soziale und politische Dimension des Friedens. Durch den *Schalom*-Gruß preisen die Israeliten den Friedensgott und verpflichten sich gegenseitig, ihn durch ein Leben in Frieden und Gerechtigkeit zu ehren. Die Verheißung des endzeitlichen Friedens weist das Volk hier und jetzt auf den Weg des Friedens (vgl. Hos 2, 20; Am 9, 13; Jes 9, 5; Sach 9, 9ff.; Mi 5, 4).

Diesen Aussagen scheint die Kriegsgeschichte Israels und Judas zu widersprechen. Diese ist jedoch im Lichte der stufenweise ergangenen Offenbarung und der prophetischen Deutung zu sehen: Das Volk wird dem Schwert der Feinde überliefert, weil es dem Friedensbund nicht treu ist und sich von Gott abkehrt; es wird nicht infolge der eigenen militärischen Stärke gerettet, sondern durch demütige Rückkehr zu Gott und inniges Gebet. Das Volk geriet völlig ins Unheil, wenn es dem Beispiel der damaligen Kriegsmächte folgte.

Seit etwa 597 und besonders seit 587 vor Christi Geburt wird die Friedensbotschaft zum Herzstück der prophetischen Verheißungen, ganz besonders in Deuterocesaja. Heil, Herrlichkeit, Befreiung, Hinkehr zur wahren Gerechtigkeit sind die Kennzeichen des erwarteten endgültigen „Friedensbundes“ (Jes 54, 10; 62, 1-2). Die Mitte aller Friedensverheißungen wird hier deutlich sichtbar: der kommende leidende Gottesknecht, „der Fürst des Friedens“ (Jes 9, 6; 61, 12), der in seiner Person den Friedenspreis zahlen wird (Jes 53, 5). „Und er wird der Friede sein“ (Mi 5, 4).

2. Christus, der Friede: der Friede Christi

Vom Weihnachtsgesang der Engel, „Friede auf Erden“ (Lk 2, 14), bis zum feierlichen Einzug Jesu in Jerusalem (Lk 19, 38) präsentiert Lukas Christus als den verheißenen „Friedensfürsten“. Mit dem *Schalom*-Gruß heilt Jesus die Kranken (Lk 8, 48) und vergibt Sünden (Lk 7, 50). Auf dem Höhepunkt weist

das Johannesevangelium auf Christus, den Quell des Friedens: „Frieden hinterlasse ich euch, meinen Frieden gebe ich euch“ (Joh 14, 27). Dies ist gesagt im Zusammenhang mit der Verheißung des Heiligen Geistes, dem höchsten Geschenk des Vaters und Christi (Joh 14, 26). *Schalom* ist Gruß und Geschenk des Auferstandenen an seine Jünger (Joh 20, 19.26; Lk 24, 36), denen er den Geist verleiht und die er gleichzeitig mit einer Aufgabe betraut, die der seinigen ähnlich ist: mit einer Aufgabe der Versöhnung und des Friedens.

Die gleiche Sicht finden wir bei Paulus. Zwölfmal spricht er vom Frieden im Zusammenhang mit *châris*, der uns an sich ziehenden Gnade des Geistes. Mit Liebe, Freundlichkeit und Sanftmut gehört Friede zu den Früchten des Heiligen Geistes (Gal 5, 22; Röm 14, 17), an denen man den wahren Jünger Jesu erkennt. Der Friede Christi bedeutet für Paulus vor allem Teilnahme am Leben Christi, an seinem Frieden. „Der Friede Gottes, der alles Verstehen übersteigt, wird eure Herzen und eure Gedanken in der Gemeinschaft mit Jesus Christus bewahren“ (Phil 4, 7).

Hier erinnern wir uns an das Leitmotiv dieser Moralthologie: „in Christus“. Unser Friede und unser Freisein für unsere Friedensaufgabe erfließen aus unserem „Leben in Christus“. Denn „er ist unser Friede“ (Eph 2, 14). Bei Paulus verbindet sich mit dieser zentralen Sicht sein großes, von Christus ihm besonders anvertrautes Anliegen: die Versöhnung des jüdischen Volkes und der anderen Völker im Blute des Erlösers. Schon nach den Evangelien deutet Jesus in seinem Umgang mit Menschen aus Samaria die Erfüllung der messianischen Zeit an, die bisweilen im Bilde der Versöhnung zwischen den getrennten Teilen Israels verkündet wurde⁷. Aber auch schon Jesus greift über Juda und Samaria hinaus. Für Paulus ist die Versöhnung und Vereinigung der getrennten Teile der Menschheit, ihre Einheit im Leibe Christi (Kol 3, 15) das große sakramentale Realsymbol des messianischen Friedens. In alldem offenbart uns Jesus „den Gott der Liebe und des Friedens“ (2 Kor 13, 11)⁸.

3. Friedensboten

Indem Christus seinen Jüngern Anteil an seinem eigenen Frieden verleiht, schenkt er ihnen zugleich auch Anteil an seiner Friedenssendung: er macht sie zu Boten und Architekten des Friedens, zu bevollmächtigten Gesandten der Versöhnung. Alle Menschen sollen wissen, daß Friede möglich ist, wenn sie seine Friedensbotschaft und sein Geschenk des Friedens dankbar und gläubig annehmen. Damit macht er die Friedfertigen zugleich auch zu Friedensbringern. Dies gehört zum Grundgesetz des Reiches, das er verkündet und verkörpert.

⁷ Könnten wir nicht die ersehnte Versöhnung zwischen dem heutigen Israel und den Palästinensern als teilweises Symbol der Erfüllung einer messianischen Verheißung ansehen?

⁸ Das Zweite Vatikanische Konzil bezieht sich häufig auf diese und andere biblische Texte über Christus, den Frieden und Bringer des Friedens; vgl. LG 9; GS 38 77 78.

pert. „Selig, die Frieden stiften, denn sie werden Söhne und Töchter Gottes genannt werden“ (Mt 5, 9).

Der römische Kaiser nannte sich „Sohn Gottes: Friedensstifter“; doch er zwang seinen Frieden den Völkern mit starkem Arm auf⁹. Ganz anders bei Christus: „Nicht einen Frieden, wie die Welt ihn gibt, gebe ich euch“ (Joh 14, 27). Seine Jünger und Boten können die Welt für den Frieden Christi und sein Reich nur gewinnen, wenn sie, auf die anziehende Kraft der Liebe und des Friedens vertrauend, auf Gewalt verzichten (Mt 5, 5). Er, der die Sünder durch sein Leiden erlöst und durch seine geduldige, erbarmende Liebe an sich gezogen hat, gibt mit dem Geschenk seines Friedens seinen Boten den Auftrag: „Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch“ (Joh 20, 21).

Der Dienst und die Botschaft der Jünger Christi können kurz zusammengefaßt „das Evangelium des Friedens“ genannt werden (Eph 6, 15; vgl. Eph 2, 17; Apg 10, 36). Der Friede ist Kennzeichen sowohl des Boten selbst wie seiner Botschaft und seines Dienstes. „Der Friede wohnt im Träger der Botschaft. Er ist sein Tun.“¹⁰

Gerechtigkeit ist der Weg des Friedens und zugleich seine Frucht. „Wo Frieden herrscht, wird von Gott für die Menschen, die Frieden stiften, die Saat der Gerechtigkeit ausgestreut“ (Jak 3, 18). Die Jünger Christi sollen mit Wort und Tat den Gruß, die Gabe und den Segen des Friedens überall hinbringen (Lk 10, 5-6). In Christus kann der Jünger sozusagen Mitschöpfer des Friedens werden. Ist das nicht die vornehmste Bekundung der schöpferischen Freiheit und Treue? „Der Friedensstifter (auctor pacis) geht gerade seinen Weg, entzündet die Freude und verbreitet Licht und Gnade in den Herzen der Menschen auf der ganzen Welt und lehrt sie über alle Grenzen hinweg das Antlitz von Brüdern, das Antlitz von Freunden zu entdecken.“¹¹ Und dabei ist er wahrhaft erfinderisch im Kampf gegen die Ursachen des Unfriedens und im Aufbau einer Atmosphäre gegenseitigen Vertrauens.

Die Welt braucht nichts nötiger als Männer und Frauen, die, ganz erfüllt vom Frieden Christi, „in sie den Geist ausgießen, der jene Armen, Sanftmütigen und Friedfertigen beseelt, die der Herr im Evangelium selig pries. Was die Seele im Leibe ist, das sollen in der Welt die Christen sein.“¹² Das Werk des Friedens ist allen, Frauen sowohl wie Männern, anvertraut. Dies wird nunmehr auch von höchster Stelle in der Kirche anerkannt. „Wir freuen uns über die stets zunehmende Teilnahme der Frauen am öffentlichen Leben. Sie bringen einen eigenständigen Beitrag von großer Bedeutung. Dank der ihnen von Gott verlie-

⁹ Vgl. H. Beck, *citens - Friede*, in: L. Coenen (Hrsg.), *Begriffslexikon zum Neuen Testament* (Wuppertal 1967) I. 388.

¹⁰ Kard. M. Roy, *Überlegungen zu Pacem in terris*, 11. 4. 1973, Nr. 120, Text in: J. Gremillion, a. a. O. 555.

¹¹ Paul VI., *Populorum progressio* 75; Zitat aus der Ansprache Johannes' XXIII. anlässlich des Empfangs des Balzan-Friedenspreises am 19. 5. 1963, in: AAS 55 (1963) 455.

¹² I G 38.

henen Eigenschaften: der Intuition, der Kreativität, der Feinfühligkeit, ihres Gemeinschaftsgeistes und ihres Mitgefühls, ihrer umgreifenden Fähigkeit des Verstehens und der Liebe, sind die Frauen in ganz besonderer Weise fähig, Baumeister der Versöhnung in den Familien und in der Gesellschaft zu sein.“¹³

Jacques Ellul betont mit Recht, „daß es eine der bedeutendsten Funktionen der Christen ist, eine zur Vernunft rufende, friedensstiftende Kraft unter den Menschen zu sein“¹⁴. Leidenschaftlich bekennt sich der Friedensforscher Carl Friedrich von Weizsäcker zu dem Glauben, daß die Bergpredigt, die den Weg des Friedens weist, für alle verbindend ist. Die Tatsache, daß so viele Christen diese Weisung nicht ernst nehmen, beweist nicht, daß die Bergpredigt unrecht habe und daß der Mensch sich nicht in dieser Richtung verändern könnte. „Der Text der Bergpredigt hätte nicht geschrieben werden können, wenn da nicht jemand gewesen wäre, der das wirklich gelebt hat, der aus seinem wirklichen Leben geschrieben hat, nicht aus einer abstrakten Forderung.“¹⁵ Heute wird es immer deutlicher, daß sich die Zukunft der Christenheit und ihre Glaubwürdigkeit daran entscheiden wird, ob die Jünger Christi das Evangelium des Friedens leben und der Welt vermitteln.

4. Frieden inmitten der Konflikte

Erneuert durch den Frieden Christi, ergreifen wir unsere Friedenssendung, doch nicht ohne Bangigkeit; denn wir haben den Frieden zu retten und zu festigen in einem doppelten Kampf: im Kampf gegen unsere eigene Sündhaftigkeit und in der heftigen Auseinandersetzung mit einer friedlosen Welt, die sich weithin dem Angebot der Erlösung und des Friedens verschließt. Als Friedensboten stehen wir mitten im Konflikt.

Christus selbst stieß in seiner Friedenssendung auf den heftigsten Konflikt und grausame Verwerfung. In seinem Leiden und Tod, die ihm von den Gewalttätern und Mächtigen angetan wurden, ist Gottes eigene gewaltlose Liebe in unbegreiflicher Weise in die Konflikte der gefallenen Welt eingetreten. Wie Jesus vom Vater in diese konfliktgeladene Welt gesandt ist, so sendet er seine Jünger mit dem Evangelium des Friedens, das ein zweischneidiges Schwert ist und die Abgründe des Menschen offenlegt. Der Friedensdienst in einer zerrissenen Welt geht nicht ohne Schmerzen und bitteren Widerstand ab. Er, der unser Friede und unsere Versöhnung ist, sagt uns warnend: „Denkt nicht, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert“ (Mt 10, 34). An der Entscheidung für oder gegen das Evangelium scheiden sich sogar die Hausgenossen (Mt 10, 35).

¹³ Paul VI., *Versöhnung als Weg des Friedens, Botschaft zum Friedenstag*, 1. 1. 1975, in: AAS 67 (1975) 65.

¹⁴ J. Ellul, *The Ethic of Freedom* (London - Oxford 1976) 383.

¹⁵ C. F. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen* (München 1978) 544 f.

„Meint ihr, ich sei gekommen, um Frieden auf die Erde zu bringen? Nein, sage ich euch, nicht Frieden, sondern Spaltung. Denn von nun an wird es so sein: Wenn fünf Menschen im gleichen Hause leben, wird Zwietracht herrschen: drei werden gegen zwei stehen und zwei gegen drei“ (Lk 12, 51). In der Entscheidung für oder gegen das Evangelium des Friedens kommen die tieferliegenden Konflikte und Hindernisse gegen den Frieden zum Vorschein. Der Weg zum Frieden führt über eine schmerzvolle Krisis. Der Widerstand, den wir bei der Verkündigung des Evangeliums des Friedens finden, ist für uns eine scharfe Herausforderung, in uns selbst alles auszumerzen, was dem wahren Frieden im Wege steht. Es ist unvermeidlich, daß dort, wo jemand mit dem Evangelium Ernst macht, „die Gedanken vieler Menschen offenbar werden“ (Lk 2, 35).

Das Verhängnis Jerusalems, das sich gegen den Frieden des Gottesknechtes für die gewalttätige Idee von einem Macht-Messias entschied, ist gerade angesichts des Friedensangebots und der Friedensweisung Christi so erschütternd. Jerusalem hatte eine wirkliche Friedenschance (vgl. Lk 19, 42-44). Die Vertreibung der Händler aus dem Tempel ist eine drastische prophetische Geste, die alle Anstrengungen Jesu deutet, dem Mißbrauch der Religion ein Ende zu setzen (vgl. Lk 19, 45f.), um der Wahrheit und dem wahren Frieden eine Bahn zu brechen.

Jene, die geneigt sind, Konflikte mit gewaltsamen Mitteln zu lösen, berufen sich gern auf die Rede Jesu über das Schwert (vgl. Mt 10, 34; Lk 22, 35-38). Lukas 12, 51 redet von „Spaltung“, nicht von Schwert; und das ist es, was Jesus wirklich voraussagte. Es ist eines der unbegreiflichsten und tragischsten Mißverständnisse bis auf Bonifaz VIII. und darüber hinaus, wenn Anhänger Jesu meinten, daß er, der ihnen das Evangelium des Friedens vorlebte und übertrug, sie auffordere, irdische Gewaltmittel zu gebrauchen. Das schmerzliche Mißverständnis begann schon im Abendmahlssaal. In symbolischen Worten sprach Jesus von der bevorstehenden Entscheidungsstunde: „Jetzt aber soll der, der einen Geldbeutel hat, ihn mitnehmen. Wer aber kein Geld hat, soll seinen Mantel verkaufen und sich dafür ein Schwert kaufen“ (Lk 22, 26). Als die Jünger in ihrem Mißverstehen antworteten: „Herr, hier sind zwei Schwerter“, erwiderte er: „Genug davon!“ (Lk 22, 37), offenbar im Sinne: Genug! Davon will ich nichts mehr hören¹⁶. Die Worte, mit denen Jesus nach Mt 26, 52 dem Petrus wehrte, als dieser trotz aller Warnung zum Schwert gegriffen hatte, zeigen deutlich, wie sehr Jesus unter dem auftauchenden Mißverständnis litt: „Steck dein Schwert in die Scheide; denn alle, die zum Schwert greifen, werden durch das Schwert umkommen.“

Während der Tod Jesu am Kreuze und viele Texte des Neuen Testaments uns verbieten, den Ernst des Konflikts abzuschwächen, so ist doch durch die Auferstehung und die Gesamtbotschaft Jesu sonnenklar, daß sein letztes und entscheidendes Wort nicht Konflikt ist – schon gar nicht eine Ermächtigung zu

¹⁶ R. J. Cassidy, *Jesus, Politics and Society. A Study of Luke's Gospel* (Maryknoll 1978) 45.

Gewalttätigkeit –, sondern die Erfüllung aller Friedensverheißungen in Christus und die Friedensbotschaft, die nur friedfertige Jünger leben und verkünden können.

Man darf nicht übersehen, wie sehr die biblische Botschaft vom Frieden, trotz Konflikt und inmitten von Konflikt, jener Tradition widerspricht, die seit den Zeiten von Heraklit den „Krieg als Vater von allem“ verherrlichte und aus der heraus Thomas Hobbes den Menschen als reißenden Wolf unter Mitwölfen sieht.

Nach Mao Tse-tung und vielen anderen „lehrt marxistische Philosophie, daß die Einheit der Pole ein Grundgesetz des Universums ist“¹⁷. Wäre das das entscheidende Wort, so möchten wir es wohl im Sinne des Nikolaus Cusanus als „Komplementarität der Gegensätze“ auslegen. Doch Mao sagt nachdrücklich, wie er es versteht: „In jedem Phänomen und jedem Ding ist die Einheit der Pole bedingt, begrenzt und vorübergehend und infolgedessen relativ, während der Kampf der Gegensätze absolut ist.“¹⁸

Friedrich Nietzsche gibt die folgende Wegweisung: „Euren Feind sollt ihr suchen, euren Krieg sollt ihr führen. Ihr sollt den Frieden lieben als Mittel zu neuen Kriegen. Und den kurzen Frieden mehr als den langen!“¹⁹ Im gleichen Geist lehrt Machiavelli: „Der Herrscher soll kein anderes Ziel und keinen anderen Gedanken kennen, noch sich um irgendeine andere Kunst kümmern als allein den Krieg, seine Organisation und seine Durchführung; denn das ist die einzige Kunst, die man vom Herrscher erwartet.“²⁰ Die Religion aber soll er nur fördern, soweit sie dieser Sache dient.

Wollen wir dem Evangelium des Friedens weise dienen, so müssen wir uns dieser ausgesprochenen und bisweilen unausgesprochenen Ideologien voll bewußt sein und uns in jeder Weise gegen sie wappnen. Um Welten verschieden ist das Bewußtsein der unvermeidlichen Konfliktsituation, je nachdem ob man an den Primat des Friedens glaubt oder ob man Konflikt und Gewaltlösungen bewußt ersehnt. „Manche interpretieren sie als das Gesetz der Geschichte. Man behauptet, daß der Konflikt zum Wesen der Gesellschaft gehöre. Und oft vertraut man dem Kampf zwischen den Kulturen, den Klassen und Ideologien als dem Mittel, die Umwandlung des gesellschaftlichen Lebens zu sichern.“²¹

Angesichts der gegenwärtigen geschichtlichen Situation sollte es jedem denkenden Menschen klar werden, daß eine Menschheit, die dem klassischen Schema der Machtpolitik so sehr anhängt, daß die Bejahung des gewaltsamen Konflikts geradezu zum absoluten Gesetz der Geschichte erklärt wird, eine nicht wiedergutzumachende Katastrophe vorbereitet. Es wäre naiv, zu hoffen,

¹⁷ J. Macquarrie, a. a. O. 16.

¹⁸ Quotations from Chairman Mao Tse-Tung (Peking 1966) 214.

¹⁹ F. Nietzsche, Also sprach Zarathustra (Leipzig 1919) VI, 67; vgl. 359.

²⁰ N. Machiavelli, *Il Principe*, cap. XIV (Florenz 1857) 43; vgl. *ders.*, *Dei discorsi*, cap. XI-XIV (Florenz 1857) 117-129.

²¹ Kard. M. Roy, a. a. O. Nr. 93, in: J. Gremillion, a. a. O. 548.

daß jene, die in einer Psychologie und Weltanschauung gemäß den Ideologien von Hobbes, Machiavelli, Nietzsche, Stalin und Mao Tse-tung eingeschult und eingeübt sind, nach einem gewaltsamen Sieg eine Ära des Friedens herbeiführen könnten²².

Eine Grundentscheidung für die Wahrheit, daß Friede möglich ist und daß die ganze Schöpfung auf diese Hoffnung angelegt ist, verpflichtet uns zu einer kritischen Überprüfung der geistigen Art unserer Kultur, unserer Wirtschaftsordnung und Politik. Widersprechen sie nicht der von uns geglaubten Wahrheit vom Frieden? Folgen sie nicht auf weite Strecken der lebensgefährlichen Häresie, die in Haß, Kampf und Krieg „den Vater von allem“ sieht? Emil F. Schumacher unterwirft das vorherrschende Wissenschaftsmodell und die entsprechende Technologie einer solchen Besinnung: „Der Friede ist, wie schon oft gesagt wurde, unteilbar – wie also ließe Frieden sich auf rücksichtslose Wissenschaft und gewalttätige Technik gründen?“²³

II. Der Fluch des Krieges²⁴

1. Krieg und Friede im Neuen Testament

Roland Bainton beurteilt die christliche Ethik in der Zeit nach Konstantin d. Gr. wohl richtig, wenn er behauptet: „Die christliche Kriegsethik war nicht spezifisch christlich, sondern entweder hebräisch oder griechisch mit einigen christlichen Anpassungen.“²⁵ Sucht man im Neuen Testament z. B. nach näheren Angaben über den „gerechten Krieg“, so kann man nur enttäuscht aufgeben. Es bedarf auch in dieser Frage einer sorgfältig überprüften hermeneutischen Methode im Gebrauch der Bibel. Dann ergeben sich klare Perspektiven, eine höchst bedeutsame Sichtweise und auch ganz grundsätzliche Prinzipien.

In der Geschichte Israels und auch in den Schriften des Alten Testaments ist

²² C. F. von Weizsäcker, *Wege in der Gefahr* (München 1976) 115.

²³ E. F. Schumacher, *Rückkehr zum menschlichen Maß*, 30.

²⁴ Zu diesem Abschnitt vgl.: R. H. Bainton, *Christian Attitudes toward War and Peace. A Historical and Critical Survey and Evaluation* (New York 1960); H. Asmussen, *Krieg und Frieden* (Osnabrück 1961); K. Drobisch, *Wider den Krieg* (Berlin 1970); B. V. A. Roeling, *Einführung in die Wissenschaft von Krieg und Frieden* (Neunkirchen 1970); K. Hörmann, *Wehrdienst, Kriegsdienstverweigerung, gerechter Krieg* (Augsburg 1971); C. F. von Weizsäcker (Hrsg.), *Kriegsfolgen und Kriegsverhütung?* (München 1971); K. Hammer, *Christen, Krieg und Frieden* (Olten 1972); W. Huber, *Christentum und Militarismus* (München 1974); ders. (Hrsg.), *Kirche zwischen Krieg und Frieden* (Stuttgart 1976); L. L. Farrar jr. (Hrsg.), *War, A Historical, Political and Social Study* (Oxford 1978).

²⁵ R. H. Bainton, a. a. O. 14.

wohl das Bedeutsamste für unsere Frage ein tiefgehender Konflikt zwischen der Geistesart der Kriegerstämme, die sich auf Mose beriefen, und der großen Linie der Friedenspropheten. Auf der einen Seite finden wir die Kapitel über „heilige Kriege“ mit Geschichten über grausame Vernichtung von Feindvölkern, auf der anderen Seite eine aufsteigende Linie der Offenbarung, die zu einem wachsenden Bewußtsein führt, daß die Spirale der Kriege, des Tötens und des Hasses ein erschreckendes Zeichen der menschlichen Sündhaftigkeit ist und daß Gott der Flut der Grausamkeit einen Riegel vorschieben will (vgl. Gen 4, 6-16: die Kain-Geschichte, und Gen 4, 19-24: die Lamech-Geschichte). Die von Gott gesandten und beglaubigten Propheten wecken ein großes Verlangen nach Frieden und Friedfertigkeit und der unzertrennlich damit verbundenen Gerechtigkeit. „Das Werk der Gerechtigkeit wird der Friede sein, der Ertrag der Gerechtigkeit sind Ruhe und Sicherheit für immer“ (Jes 32, 17). Es wird immer deutlicher, daß Gottes Heilsplan ein Friedensplan ist. „Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen. Man zieht nicht mehr das Schwert, Volk gegen Volk, und übt nicht mehr für den Krieg“ (Jes 2, 4).

Allüberall in den Evangelien zeigt sich noch die das Alte Testament kennzeichnende Spannung zwischen Kriegertradition und prophetischer Friedensoffenbarung. Jesus war sozusagen umlauert von der Versuchung einer nationalistisch verfälschten Messias-Erwartung. In Wort und Tat, in Leben und Tod offenbart sich demgegenüber Jesus als der demütige Gottesknecht und Friedensfürst, der nichts mehr verabscheut als Machtgier und Vertrauen auf Gewalttat. Die Grundverfassung des von ihm verkündeten Gottesreiches weist auf Sanftmut und Friedfertigkeit. Als seine Jünger weisen sich jene aus, die wie er sogar ihre Feinde lieben, die, wie Paulus es ausdrückt, soweit es möglich ist, mit allen Menschen in Frieden leben und das Böse durch das Gute überwinden (Röm 12, 18-21).

Das Neue Testament gibt klare Zielweisungen, die bedeutsamer sind als etwa ein gelegentlicher Hinweis auf politischen Realismus in der Parabel, die davon ausgeht, daß sich nur ein Tor in ein Kriegsabenteuer stürzt, bevor er die Chancen genau überdenkt (Lk 14, 31f.). Solch ein Realismus, der vor allem angesichts der schrecklichen Folgen eines modernen Krieges noch dringlicher ist, ist prekär im Vergleich zu der Gesamtsicht des Evangeliums, das ein radikales Umdenken und eine völlige Befreiung von dem Feind-Freund-Schema verlangt.

2. Zur Geschichte des Pazifismus

In einer sorgfältig dokumentierten Studie kommt Roland Bainton zu dem Schluß, daß „die frühe Kirche bis zur Zeit Konstantins pazifistisch war“. Dabei ist er überzeugt, daß diese Grundentscheidung der Kirche nichts zu tun hatte mit einem legalistischen Gebrauch von Bibeltexten, sondern „sich dem Bemühen verdankt, sich nach dem Geist Christi zu richten. Die Christenheit

brachte für soziale Fragen nicht einen ausgearbeiteten ethischen Kodex noch eine neue politische Theorie, sondern eine neue Wertskala.²⁶

In einer militaristisch durchsetzten Kultur begreift man, daß auch katholische Schriftsteller versuchen, den unleugbaren Pazifismus der ersten christlichen Jahrhunderte seiner Beschaffenheit als grundsätzliche Entscheidung zu entkleiden und ihn auf nicht pazifistische Überlegungen zurückzuführen²⁷. Man verweist darauf, daß Militärdienst die Gefahr des heidnischen Kaiserkults und andere Gelegenheiten zur Sünde mit sich brachte. Ferner scheint es, daß die Kirche insbesondere an den von feindlichen Einfällen gefährdeten Reichsgrenzen einigermaßen tolerant war gegen den Militärdienst. Auch Bainton gibt zu, daß das fast durchgehend der Fall war bezüglich der Ostgrenzen. Aber „grundsätzlich verurteilten alle bedeutenden christlichen Schriftsteller von Ost und West die Teilnahme an Kriegszügen“²⁸. Militärdienst als solcher war geduldet, insofern man ihn als eine Art Polizeidienst auffassen konnte. Aktive Beteiligung an kriegerischen Aktionen wurde dagegen ganz anders beurteilt.

Während des ersten Jahrhunderts der nachkonstantinischen Ära begannen die Kirchenväter allmählich, sich mit Theorien vom „gerechten Krieg“ zu befassen, hielten jedoch den Pazifismus als absolute Norm für Mönche und Angehörige des Klerus aufrecht. Ebenso strikt verlangten sie von allen Christen für das Privatleben Beobachtung der Gewaltlosigkeit. Ambrosius und Augustinus lehnten Selbstverteidigung bis zur Tötung des ungerechten Angreifers ab, während sie es als Abwehrrecht der Ordnungskräfte im Dienste des Staates für statthaft fanden²⁹. Mit der frühen Kirche spricht Basilius den Abscheu vor dem Blutvergießen aus, gab jedoch die grundsätzliche Verwerfung des Kriegsdienstes auf. „Unsere Väter unterschieden das Töten im Krieg vom Mord. Dennoch wäre es wohl angemessen, daß jene, deren Hände vom Krieg unrein sind, sich für drei Jahre der Kommunion enthalten.“³⁰

In scharfem Protest gegen eine kriegerische Kirche vertraten die Sekten des späten Mittelalters den Pazifismus, der die frühe Kirche gekennzeichnet hatte. Innerhalb des Protestantismus blieben Mennoniten und Quäker der pazifistischen Tradition treu, jedoch mit einem beachtlichen Unterschied zwischen diesen beiden kirchlichen Gemeinschaften. Während die Mennoniten sich ganz vom politischen Leben zurückzogen, verbinden die Quäker eine ausgesprochene politische Verantwortungsbereitschaft mit systematischer Aktivität zugunsten des Pazifismus oder wenigstens zugunsten einer erhöhten Friedensbereitschaft. Durch ihre anerkannte Loyalität und ihre Toleranz gegen jene, die anders den-

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd. 53-54.

²⁸ Vgl. E. E. Ryan, The Rejection of Military Service by the Early Christians, in: Theol. Studies 13 (1952) 1-32.

²⁹ R. H. Bainton, a. a. O. 70-73.

³⁰ Basilius, Epist. 101; PG 32, 682.

ken, konnten sie von der englischen Regierung die Anerkennung des Rechtes auf Gewissensfreiheit erlangen; und aufgrund dessen wurde ihnen 1802 zum erstenmal grundsätzlich die Exemption vom Militärdienst gewährt. „Der englische Staat stimmte schließlich zu, einer inneren Überzeugung, die vom Staat als irrig betrachtet wird, einen bürgerlichen Status zuzugestehen.“³¹

Obwohl auch in den Großkirchen vereinzelt viele pazifistisch dachten und es ganz überzeugte Friedensfreunde gab, so trifft man doch selten unter ihnen Männer, die den Optimismus des Quäkers William Smith teilten, der eine geistliche Armee unter dem Banner der Liebe im Vormarsch voraussah, die eine solche Stärke erreichen würde, „daß Kriege aufhören, Grausamkeit enden und Liebe die Oberhand gewinnen würde“³².

3. Die Theorie vom „gerechten Krieg“ und ihre Geschichte

Obwohl die Grundintention des Zweiten Vatikanischen Konzils sich in einem flammenden Aufruf an die Menschheit ausdrückt, sich endlich von der uralten Sklaverei des Krieges zu befreien, nimmt es dennoch, wenn auch in einer vorsichtigen, restriktiven Formulierung, die traditionelle Theorie vom „gerechten Krieg“ auf: „Solange die Gefahr von Krieg besteht und solange es noch keine zuständige internationale Autorität gibt, die mit entsprechenden Mitteln ausgestattet ist, kann man, wenn alle Möglichkeiten einer friedlichen Regelung erschöpft sind, einer Regierung das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung nicht absprechen. . . . Der Einsatz militärischer Mittel, um ein Volk rechtmäßig zu verteidigen, hat jedoch nichts zu tun mit dem Bestreben, andere Nationen zu unterjochen.“³³

Die Geschichte der Theorien vom „gerechten Krieg“ gibt uns wertvolle Einsichten, die zu einer besseren Unterscheidungsgabe führen können.

Infolge des Bündnisses zwischen Kirche und Staat seit Konstantin und auch angesichts drohender Invasionen von rohen Kriegsvölkern übernahmen Christen des 4. und 5. Jahrhunderts vom klassischen Altertum die Theorie vom gerechten Krieg, deren ausgesprochenes Ziel es war, „Gerechtigkeit durchzusetzen und Frieden wiederherzustellen“³⁴.

Aristoteles, der den Ausdruck „gerechter Krieg“ geprägt hat, dachte vor allem an den Frieden unter den hellenistischen Stadtstaaten, und zwar so, daß auch inmitten einer kriegerischen Auseinandersetzung das übergreifende Prinzip der Solidarität innerhalb der hellenistischen Kultur gewahrt bleiben sollte. Gegenüber anderen Völkern, die nicht zur griechischen Kultur gehörten, galten offenbar andere Gesichtspunkte und Normen. Griechische Staaten konn-

³¹ R. H. Bainton, a. a. O. 161.

³² M. E. Hirst, The Quakers in War and Peace (London 1923) 130.

³³ GS 79.

³⁴ R. H. Bainton, a. a. O. 14.

ten nach Aristoteles andere Völkerschaften, die durch ihre niedriger stehende Natur für Knechtschaft bestimmt waren, durch Krieg zwingen, sich in den ihnen zugedachten sozialen Status zu fügen³⁵. Cicero leistete einen beachtlichen konstruktiven Beitrag zur Theorie vom gerechten Krieg, indem er betonte, daß ein Krieg nur gerecht sein kann, wenn sein Ziel der Friede ist. Selbstverständlich ging es ihm hauptsächlich um die Pax Romana, die friedliche Ordnung in einem allumfassenden Römischen Weltreich. Es lag ihm viel an einer menschlichen Behandlung der besiegten Stämme und Völker, denn nur ein hochherziger Friede ist die gesunde Grundlage zum Aufbau eines Reiches. Im Rückblick auf die Geschichte Roms kam Cicero zum Urteil, daß Rom die Welt durch gerechten Krieg und großzügige Friedenspolitik erobert habe³⁶.

Von Cicero beeinflusst, formulierte Ambrosius als erster Kirchenvater eine christliche Ethik vom gerechten Krieg. Durch die Forderung, daß Mönche und Kleriker sich absolut vom Kriege fernzuhalten haben, unterstrich er seine Auffassung, daß Krieg immer ein großes Übel sei. Nur Gründe, die im Verhältnis zu einem solchen Übel stünden, könnten ihn rechtfertigen, und man könne von gerechtem Krieg nur reden, wenn auch das Verhalten im Verlauf des Krieges gerecht sei. „Nicht Raubvögel, sondern Singvögel sollten die Armeen im Namen der Religion anführen.“³⁷

Augustinus stellt fünf Grundregeln für einen gerechten Krieg auf: 1) Das Ziel muß stets die Wiederherstellung des Friedens sein; 2) dabei geht es um die Durchsetzung der Gerechtigkeit mit Maßhalten; 3) Krieg kann nicht gerecht sein ohne die Wahrung der inneren Haltung christlicher Liebe; Liebe schließt freilich nicht aus, daß die Guten Kriege aus Erbarmen führen; 4) Krieg kann nur gerecht sein, wenn er von der zuständigen Autorität beschlossen und durchgeführt wird; 5) die Kriegführung muß gerecht sein: auch dem Feind muß man die Treue wahren; Rache, Grausamkeiten und Repressalien sind absolut auszuschließen³⁸. Thomas von Aquin griff diese Grundsätze des heiligen Augustinus auf und verstärkte so deren Autorität³⁹.

Francisco de Vitoria übte einen nachhaltigen Einfluß auf die Weiterbildung der Theorie vom gerechten Krieg aus⁴⁰. Er schrieb zwei Werke zu diesem The-

³⁵ Aristoteles, Politik I, 1256; vgl. R. H. Bainton, a. a. O. 23-26.

³⁶ Cicero, De re publica III, 35.

³⁷ Ambrosius, De fide christiana II, 16: PL 16, 587-590.

³⁸ R. H. Bainton, a. a. O. 95-99; vgl. G. Combès, La doctrine politique de Saint Augustin (Paris 1927).

³⁹ S. th. II II q 40.

⁴⁰ Vgl. L.-J. Hiebel, Forces armées et Églises. Bibliographie internationale (Strasbourg 1973); J. T. Johnson, Morality and Force in Statecraft, in: J. T. Johnson - D. Smith (Hrsg.), Love and Society: Essays in the Ethics of Paul Ramsey (Missoula 1976) 93-114; L. Walter, Historical Applications of the Just War Theory. Four Case Studies in Normative Ethics, in: ebd. 115-138; M. Walzer, Just and Unjust War: A Moral Argument with Historical Illustrations (New York 1977); J. P. Childress, Just War Theories: The Basis, Interrelations, Priorities and Foundations of their Criteria, in: Theol. Studies 39 (1978) 427-445.

ma: „De Indis“ und „De jure belli“. Nach ihm konnte ein Krieg, der der Menschheit und insbesondere der christlichen Bevölkerung großen Schaden zufügt, auf keinen Fall ein gerechter Krieg genannt werden. Doch selbst Vitoria, der zahlreiche religiöse Motive für einen Krieg energisch ablehnte, billigte die Verteidigung christlicher Missionare und deren Konvertiten als Kriegsgrund⁴¹. Man kann ruhig sagen, daß die gesamte christliche Tradition bezüglich des gerechten Krieges Vernichtungskriege und Kriege bis zur bedingungslosen Übergabe schlechthin ausschließt⁴².

Zusammenfassend dürfen wir wohl festhalten, daß das ausgesprochene Ziel der Theorie vom gerechten Krieg bei allen großen Theologen eindeutig die Einschränkung des Krieges war. Erasmus von Rotterdam, der grundsätzlich diese Theorie bejahte, kommt in einer kritischen Prüfung der europäischen Kriege zu dem Schluß, daß bei keinem einzigen die angeführten Bedingungen für einen gerechten Krieg erfüllt waren⁴³. Aber unglücklicherweise fehlte es Kirchenmännern und Moralisten oft an Unterscheidungsgabe. LeRoy Walter, der die Stellungnahmen zu einer Reihe von Kriegen untersuchte, zieht den schockierenden Schluß, daß „alle Theoretiker die Kategorien vom gerechten Krieg in den untersuchten Fällen dazu benützten, um zu beweisen, daß ihr eigenes Land einen gerechten Krieg führe“⁴⁴.

Ähnlich ist die Schlußfolgerung Roland Baintons. Während des Ersten Weltkrieges „gaben alle Kirchen den Regierungen ihres Landes Rückendeckung . . . Der Katholik Mausbach und der Protestant Holl schauten auf Deutschland als belagert von Feinden, denen es um seine Vernichtung ging. In England schwankte die Stimmung zwischen gerechtem Krieg und Kreuzzug . . . Amerikanische Kirchenmänner waren nie so einig miteinander und mit der Stimmung im Lande als darin, daß ‚dies ein heiliger Krieg ist‘.“⁴⁵ Wir können uns nur erschüttert fragen, wo denn der prophetische Geist geblieben war, der doch die Christenheit auszeichnen sollte.

4. Gerechtigkeit und Maßhalten im Krieg

Mit der deutlichen Betonung des gerechten Verhaltens in der Kriegführung (jus in bello) stellt das Zweite Vatikanische Konzil einen Punkt heraus, der in den besten kirchlichen Äußerungen auch früher schon hervorgehoben worden ist. Entscheidung für den Krieg ist immer schon nur dann als tragbar erachtet worden, insofern alles auf baldmöglichsten Frieden und Versöhnung in Gerechtigkeit abgestellt ist. Beharrlich betont die authentische Tradition, daß die we-

⁴¹ Vgl. L. Walter, a. a. O. 133.

⁴² Vgl. J. T. Johnson, a. a. O. 107; Th. Merton, On Peace (London 1976) 22.

⁴³ R. H. Bainton, a. a. O. 131.

⁴⁴ L. Walter, a. a. O. 135.

⁴⁵ R. H. Bainton, a. a. O. 207-209; J. Mausbach, Vom gerechten Krieg (Münster 1914); K. Holl, Gesammelte Werke III (1928) 147-170 (Text einer Ansprache von 1917).

senhafte Liebe alles daransetzen muß, um das Töten auf ein Mindestmaß zu beschränken, und daß es nur mit tiefstem Bedauern in Kauf genommen werden kann. Jede bewußte Schädigung der nicht-kämpfenden Bevölkerung muß vermieden werden; selbst indirekte und unabsichtliche Tötung unter der Zivilbevölkerung ist nach Kräften zu vermeiden. Vergeltungsmaßnahmen an Unschuldigen sind ein Kriegsverbrechen. Der Versuch, die eigene Bevölkerung zum Haß gegen die andere Seite aufzuwiegeln, ist, ganz besonders wenn dabei auch Verleumdungen ausgestreut werden, eine verabscheuungswürdige und folgenschwere Sünde, die in der Geschichte oft dazu geführt hat, daß mit einem eingeschlaferten und verderbten Gewissen entsetzliche Kriegsverbrechen begangen wurden.

Roland Bainton beschreibt die Spirale des Hasses und der Vergeltung im Zweiten Weltkrieg: „Hitler begann mit der Bombardierung von Warschau und Rotterdam, wobei die Zivilbevölkerung mit vernichtet wurde. Im Mai 1940 gab Großbritannien durch Ausdehnung seiner alten Seekriegspolitik dem Luftkrieg eine neue Wende durch Bombardierung offener Städte – nicht mehr um Truppenbewegungen zu erleichtern, sondern um den Widerstandswillen der Feindbevölkerung zu brechen. Im September führte Deutschland einen Vergeltungsschlag gegen Coventry und Birmingham. Churchill erklärte: „Unsere Gewaltanwendung wird keine Grenzen kennen.“⁴⁶

Der Höhepunkt des Krieges gegen die Zivilbevölkerung waren die Atombomben auf Nagasaki und Hiroshima, durch die die sogenannte freie Welt zusammen mit Hunderttausenden von Kindern, Frauen und alten Leuten ihre eigene Glaubwürdigkeit ermordete. Man kann nicht einfach sagen, daß Präsident Truman diese Untat verübte; denn eine schockierend hohe Prozentzahl der Bevölkerung machte sie möglich oder billigte sie. All jene, einschließlich Kirchenmänner und Theologen, die nichts gegen die Bombardierung offener Städte zu sagen hatten, machten sich an dieser letzten Ausweitung des Krieges gegen die Zivilbevölkerung mitschuldig. Hätten sich alle christlichen Ethiker zusammen mit den kirchlichen Autoritäten aller Länder einmütig und kraftvoll gegen die massive Bombardierung offener Städte gewandt, wie es die Zeitschrift „Christian Century“ und der katholische Moraltheologe John C. Ford vorbildlich getan haben⁴⁷, wäre es vielleicht nie zum Atomkrieg gegen Wehrlose gekommen. Bedenkt man die Verschwörung des Schweigens und das Ausmaß direkter Billigung von Seiten jener, die einen Chor von prophetischen Stimmen hätten bilden müssen, so versteht man auch die anhaltende Verblendung eines Großteils des Volkes. Thomas Merton berichtete mit großem Schmerz: „Noch nach Beendigung des Krieges offenbarte eine von der Zeitschrift ‚Fortune‘ durchgeführte Befragung, daß die Hälfte der Antwortenden

⁴⁶ R. H. Bainton, a. a. O. 225; V. Brittain, *Seeds of Chaos* (London 1944) 15.

⁴⁷ *Christian Century*, 22. März 1944, 361; J. C. Ford S.J., *The Morality of Obliteration Bombing*, in: *Theol. Studies* (Sept. 1944) 261-309.

die Anwendung der Atombomben auf Hiroshima und Nagasaki für richtig hielten. Und etwa ein Viertel von ihnen bedauerte, daß nicht mehr Atombomben auf japanische Städte abgeworfen wurden.“⁴⁸

Hoffentlich bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil eine bleibende Wende. Es sprach sich mit unzweideutigen Worten gegen den Barbarismus moderner Kriegführung und ganz besonders gegen die Kriegsverbrechen durch Bombardierung offener Städte aus. „Jede Kriegshandlung, die auf die Vernichtung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Bevölkerung unterschiedslos abstellt, ist ein Verbrechen gegen Gott und gegen den Menschen, das fest und entschieden zu verwerfen ist.“⁴⁹ Daß sich anlässlich der Abstimmung über diesen Text eine Anzahl mächtiger Kirchenmänner hochgerüsteter Länder zusammensetzte, um diesen Text zu blockieren, verwies auf eine unbewältigte Vergangenheit. Um so tröstlicher war bei diesem Anlaß die Festigkeit von Paul VI. und der großen Mehrheit der Konzilsväter.

5. „Heilige Kriege“ und Kreuzzüge

Es ist eine allbekannte Tatsache, daß viele fromme Christen, wenn sie das erste Mal im Buch Numeri und im Buch der Richter die Geschichten von „heiligen Kriegen“ zur völligen Ausrottung von ganzen Völkern im Namen Gottes lesen, tief erschüttert und bisweilen sogar gegen den Glauben an die Bibel versucht sind. Wie kann der allheilige und gütige Gott, der sich in Jesus Christus offenbart hat, der gleiche sein wie der Gott, der den Israeliten befahl, ganze Stämme und Völker auszurotten?

Exegeten belehren uns, daß jene Kriege höchstwahrscheinlich nie stattgefunden haben; daß vielmehr der Deuteronomist in jenen Erzählungen seine eigenen Ideen zurückdatieren wollte. Es handelt sich demnach um Geschichten „romantischer Reformer, deren Programm nie ausgeführt wurde“⁵⁰. Diese Seiten der Bibel zeigen jedoch, wie unvollkommen die Auffassungskraft auch religiös eifriger Männer sein kann. Vielleicht können wir sagen, daß diese Dinge in der Bibel stehen, damit wir sehen, wie Gottes Offenbarung sich nur langsam durchgesetzt hat und wir Gott um so mehr danken müssen für seine volle Offenbarung in Christus, der uns gerade auch in diesen Fragen eine klare Weisung gibt. Es ist tief zu bedauern, daß in der Zeit der Kreuzzugsideen, ja bis auf die moderne Zeit kritischer Exegese die Kirche nicht wußte, daß jene schauerlichen „heiligen Kriege“ nie stattgefunden haben. Hätte man jedoch das Alte Testament immer ganz bewußt im Lichte des Neuen Testaments gelesen und hätten Theologen und mächtige Kirchenmänner den Geist eines heiligen Franziskus von Assisi gehabt, dann hätten sich die Kreuzzüge entweder ganz ver-

⁴⁸ Th. Merton, a. a. O. 31. ⁴⁹ GS 80; vgl. 79.

⁵⁰ R. H. Bainton, a. a. O. 51; vgl. G. von Rad, *Der heilige Krieg im Alten Israel* (Göttingen 1965).

meiden lassen oder wären wenigstens nicht so schrecklich ausgeartet. Die Kreuzzugsstimmung war eine seltsame Mischung aus barbarischer Lust am Kampf und einem unerleuchteten Eifer für heilige Stätten.

Die häretischsten Ideen über Kreuzzüge und die damit verbundene Rechtfertigung der verabscheuungswürdigsten Verbrechen wurden in den Religionskriegen nach der Reformation des 16. Jahrhunderts und in den Vernichtungskriegen gegen die Eingeborenen in Nord- und Südamerika wieder aufgegriffen. Auch in den modernen Kriegen, deren wahres Motiv Machtgier und Wirtschaftsinteressen waren, wurde der Gegner vielfach so verteufelt, daß ein auf Vernichtung ausgehender Krieg oder das Bestehen auf bedingungsloser Übergabe ähnlich wie in den Religionskriegen gerechtfertigt werden konnte, sei es mit oder ohne „religiöse“ Ideologien. Die Menschheit ist offenbar noch nicht mit der unheilvollen Tradition der „heiligen Kriege“ fertig geworden, gerade dort nicht, wo der Glaube geschwunden ist.

Das Zweite Vatikanische Konzil spricht in diesem Zusammenhang von „ideologischer Verhärtung“, die alle Friedensbemühungen zum Scheitern bringen kann⁵¹. Da brauchen wir nicht nur an extremistische Marxisten zu denken. Es gibt ebenso auch antikommunistische Fanatiker und andere, die in wütender Stimmung von einer Art „heiligem Krieg“ fähig wären, das ganze Waffenarsenal, das die Menschheit vernichten könnte, zu gebrauchen.

Vor allem uns Christen und allen, die wirklich an den einen Gott und Vater aller glauben, sollte es klar sein, daß einer der dringlichsten Beiträge zur Friedenssicherung darin besteht, daß wir uns selbst und die ganze Menschheit von jeder Art von Mentalität befreien, die der Tradition der „heiligen Kriege“ ähnlich ist. Dazu gehört auch nach Roland Bainton die „Gerechtigkeit des Siegers“, der über die Besiegten zu Gericht sitzt, ohne auch nur die geringsten Zeichen von Reue über die eigenen Verbrechen zu zeigen⁵².

6. Die Kriege gegen die Eingeborenen

In ihren Raub- und Vernichtungskriegen gegen die Indianer Amerikas beriefen sich die Spanier auf eine grob verfälschte Version der Tradition vom gerechten Krieg. Die wirklichen Triebkräfte waren ein unglaublicher Überlegenheitskomplex sowie Macht- und Habgier. Die ruchlosesten Conquistadores versuchten sie hinter der Maske eines religiösen Sendungsbewußtseins zu verbergen.

Francisco de Vitoria lehrte, daß es unrecht sei, zu versuchen, die Eingeborenen mit Gewalt zu bekehren oder gar sie zu töten, weil sie das Evangelium zurückweisen. Doch in der Einschätzung der Situation hatte er nicht den Realismus von Las Casas; sonst hätte er wohl kaum die überlieferte Lehre vom gerechten Krieg gegen die Indianer angewandt, falls diese den Spaniern verboten,

⁵¹ GS 82. ⁵² R. H. Bainton, a. a. O. 243.

durch ihr Land zu reisen und ihnen die Predigt des Evangeliums nicht erlauben. Denn die Eingeborenen hatten gute Gründe für beides, da beides praktisch allzuoft mit der Absicht der Spanier verbunden war, die Indianer, die den christlichen Namen annahmen, nicht nur dem Kolonialreich einzuverleiben, sondern sie auch zu hartem Fronddienst zu zwingen. Der einflußreiche Kanonikus Juan Ginés Sepúlveda, Publizist im Dienste Karls V. und Übersetzer der Werke des Aristoteles, gab eine gern aufgegriffene Begründung, die den wahren Motiven der Conquistadores entsprach, indem er auf diese Situation die Theorie des Aristoteles anwandte, wonach es gerecht sei, einen Krieg gegen minderwertige Völker zu führen, die sich weigern, die ihnen von der Natur zugewiesene Rolle als Sklaven anzunehmen⁵³. Las Casas, der heftige Gegner von Sepúlveda, konnte hier anknüpfen, und zwar im gegenteiligen Sinne, indem er die unmenschliche Handlungsweise und das unchristliche Denken der Eroberer an den Pranger stellte. Er beeindruckte Karl V. so sehr, daß dieser weiteren Kolonialkriegen Einhalt gebot, bis Theologen die Angelegenheit gründlicher studiert hätten.

In Nordamerika belebten die Puritaner ausdrücklich die alte Idee vom „heiligen Krieg“, während gleichzeitig in Pennsylvanien die Quäker standfest die Bergpredigt auf die Situation anwandten. Die Calvinisten von New England hielten sich von Gott selbst beauftragt, die von Gott verdamnten Ureinwohner auszurotten⁵⁴.

Das Unheiligste an alledem war zweifellos, daß man dieses gottlose Tun mit dem Namen Gottes begründen wollte.

7. Verkehrter Messianismus und Rüstung für „heilige Kriege“

Das Erwähltsein von Gott, wie es in Christus voll sichtbar wird, ist ein Erwähltsein für die anderen. Gott hat auch Israel dazu erwählt, daß es ihm ein Diener und Zeuge des Ein-Gott-Glaubens unter den Völkern sei. Die häretische Idee des Erwählseins über und gegen andere führt zu Knechtung oder Ausrottung anderer, im religiösen Bereich zum Versuch, den anderen die eigene „Wahrheit“ aufzuzwingen. Dies war eine der Wurzeln der religiösen und gesellschaftlichen Intoleranz und vieler Kriege.

Falscher Messianismus zeigt sich in vielen Gewändern. Er hat nicht nur das Leben der Kirche bisweilen vergiftet und sie an der Erfüllung ihrer Friedenssendung gehindert, sondern zerrüttet auch das gesellschaftliche und politische Leben. Die Idee der Puritaner, daß wirtschaftlicher Erfolg ein Zeichen der Prädestination sei, war eine Ursache ihrer wirtschaftlichen Tüchtigkeit, jedoch zum Schaden eines friedvollen und ausgeglichene[n] Wirtschaftslebens und zum Schaden des Friedens. Hitler und seine Gefolgschaft hatten eine an Wahnsinn grenzende Idee, Werkzeuge einer geschichtlichen Aufgabe zu sein. In den Mar-

⁵³ Ebd. 166. ⁵⁴ Ebd. 168.

xismus floß von Anfang an ein Traditionsstrom eines irdischen Messianismus ein, der bei Karl Marx zunächst die Rolle des Proletariats meinte, in Lenin und noch mehr in Stalin und seinen geistigen Erben jedoch zu einer seltsamen Verschmelzung mit einem pseudomystischen russischen Imperialismus und zur ideologischen Besessenheit eines begrenzten Parteigremiums führte, das meint, dazu berufen zu sein, weltweit und im eigenen Land der kommunistischen Partei die „orthodoxe“ Auslegung des Marxismus und allen Ländern eben diese Form des Marxismus aufzuzwingen. Dazu kommt noch die Verschmelzung mit dem ideologischen Glauben, daß das Schüren der Gegensätze und des Kampfes die verheißene „messianische“ Ära herbeiführen müsse.

Irgendwie zeichnet sich die falsche Idee des Erwähltseins über die anderen in allen sogenannten sozialen und politischen Eliten ab, die sich über die anderen absolut erhaben fühlen und gar meinen, die anderen seien für sie da. Solche fehlgeleiteten Eliten brauchen oft in der Geschichte den Mythos des Krieges, als ob er von dem ganzen Volk gewollt sei. Dieser Mythos muß, wenn wir einen beständigen Frieden auf Erden wollen, gründlich entlarvt werden.

Die Kirche hat oft der Sache des Friedens gedient. Doch infolge von Ansteckung durch irdischen Messianismus, der sich besonders in der irreführenden Lehre von den „zwei Schwertern“ zeigte, wurde sie nicht selten in Kriegshysterie verwickelt. Eine radikale Hinkehr zu dem ihr anvertrauten Evangelium des Friedens ist undenkbar ohne eine ebenso entschiedene Bekehrung zum Gottesknecht-Messias. Das ganze Leben der Kirche, alle ihre Strukturen und das Leben jedes Christen und jeder kirchlichen Gemeinschaft müssen in dieser Sicht erforscht und erneuert werden – für das Leben der Welt.

III. Befreiung von der Sklaverei des Krieges

Im Zweiten Weltkrieg erreichte die Verwilderung ihren bisherigen Höhepunkt. Seit Beendigung desselben spielten sich in der Welt etwa 150 bewaffnete Konflikte ab. Mehr als 25 Millionen Menschen stehen im aktiven Waffendienst, und wenigstens 15 Millionen Reservisten können über Nacht mobilisiert werden. Mehr als 60 % gehören zu den Entwicklungsländern. Zwischen 6 % und 10 % des Welt-Brutto-Einkommens wird für Kriegsrüstung verschwendet⁵⁵. Hierin verdichten sich auch die an sich schon brennenden ökologischen Probleme.

Auf diesem schockierenden Hintergrund könnte uns sehr wohl die Versuchung befallen, mit dem einflußreichen nordamerikanischen Ethiker Reinhold Niebuhr (1892-1970) zu meinen, daß zwar die Einzelnen sich bekehren kön-

⁵⁵ Vgl. U. Albrecht, Militärhilfe und Rüstungsimporte in Entwicklungsländer, in: H. Kunst – H. Tenhumberg (Hrsg.), Internationale Wirtschaftsordnung (München – Mainz 1976) 114 ff.

nen, daß jedoch die „unmoralische Gesellschaft“ so unverbesserlich sei, daß sie sich nie vom Fluch des Krieges befreien könne⁵⁶. Doch im Glauben an die überströmend reiche Erlösung in Christus, den wir als den „Erlöser der Welt“ bekennen, möchte ich mit Johannes XXIII., Paul VI. und seinen Nachfolgern unablässig verkünden: „Friede ist möglich!“ Darum sollte die ganze Menschheit die Aufforderung annehmen: „Nie wieder Krieg! Der Friede, der Friede muß das Geschick der Völker und der ganzen Menschheit leiten!“⁵⁷

In vollem Wissen um die unerhörten Schwierigkeiten sollten sich alle dieser entscheidenden Hoffnung und darum auch den entsprechenden Bemühungen solidarisch anschließen⁵⁸.

1. Höchste Zeit

Aus einer nüchternen Abschätzung der gegebenen Situation heraus beschwört das Zweite Vatikanische Konzil die Menschheit, die kurz bemessene Frist, die uns die göttliche Vorsehung noch belassen mag, zu „nützen, um mit geschärftem Verantwortungsbewußtsein Methoden zu finden, unsere Meinungsverschiedenheiten auf eine Art und Weise zu lösen, die des Menschen würdiger ist. Die göttliche Vorsehung fordert dringend von uns, daß wir uns von der alten Knechtschaft des Krieges befreien.“⁵⁹ Jeder normale Mensch sollte mit Kardinal Roy darin übereinstimmen, „daß Krieg nicht mehr bloß ein Verbrechen, sondern auch heller Wahnsinn ist“⁶⁰.

Bedenken wir nüchtern die geschichtlichen Erfahrungen, dazu das todbringende Waffenarsenal, das die Menschheit vollständig zerstören und die Erde unbewohnbar machen kann, so sollte es uns klar sein, daß sogar auf der Grundlage der Prinzipien und Erwägungen der klassischen Theorie vom „gerechten Krieg“ alles Denkbare getan werden muß, die Menschheit von jedem Versuch zu befreien, Kriege der modernen Art noch „gerecht“ zu nennen; denn auch bei einem Krieg mit „traditionellen“ Waffen weiß man nie, wo er schließlich enden wird.

Kenneth E. Boulding, ein führender Friedensforscher, ist überzeugt, daß ein moderner Krieg mit dem nunmehr zur Verfügung stehenden Waffenarsenal

⁵⁶ Vgl. Ph. Schmitz, Pazifismus mit neuen Akzenten? Zu den Friedensbewegungen in den USA, in: Herder-Korrespondenz 34 (1980) 330-333.

⁵⁷ Paul VI., Ansprache an die Vollversammlung der Vereinten Nationen am 4. 10. 1965, Text in: A. F. Utz, Die katholische Sozialdoktrin in geschichtlicher Entfaltung IV, 3031.

⁵⁸ Johannes Paul II., Botschaft zum Friedenstag vom 22. 12. 1978; ders., Ansprache an die Vollversammlung der Vereinten Nationen, in: Herder-Korrespondenz 33 (1979) 83-88 554-561; K.

Fischer, Erlösung zum Frieden, in: Orientierung 37 (1973) 80-84; B. Häring, Gerechtigkeit und Friede, in: Mysterium Salutis (Einsiedeln 1976) V, 270-284; C. F. von Weizsäcker – U. Scheuner, Die Christenheit und der Weltfriede (Bonn-Bad Godesberg 1976); R. Schneider, Einberufung zum Frieden (Gütersloh 1978).

⁵⁹ GS 81.

⁶⁰ Kard. M. Roy, a. a. O. Nr. 81.

das ökologische Gesamtsystem in heilloser Mitleidenschaft ziehen müßte. Solange die Menschheit sich vor einer ganzen Anzahl von unter sich geschiedenen ökologischen Systemen befand, konnte eine Katastrophe, wie z. B. die Zerstörung des einst blühenden Maya-Reiches, ablaufen, ohne daß die übrige Welt davon fühlbar berührt wurde. Geht dagegen heute auf unserem kleinen Planeten etwas schief, so mag sehr wohl alles schiefgehen⁶¹.

Der Ablauf der Geschichte und heutige Entwicklungen schließen jedoch die Hoffnung auf einen Wandel nicht aus. Wir kennen Subsysteme, innerhalb deren sich ein stabiler Friede abzeichnet. Wir können z. B. auf den nordamerikanischen Kontinent hinweisen und das alte Europa, wenigstens soweit es außerhalb des kommunistischen Machtbereichs liegt. Carl Friedrich von Weizsäcker meint, daß sich in unserer Generation ein bedeutsamer Bewußtseinswandel vollzieht, insofern sie im Unterschied zu früheren Generationen nicht mehr geneigt ist, den Krieg als unabänderliches Geschick und gar als eine Quelle des Ruhmes anzusehen⁶².

Für nicht wenige Menschen, und gerade für solche, die einen großen Einfluß ausüben können, ist die Erfahrung der Einheit der Menschheit eine neu entdeckte Wahrheit, von der sie mehr und mehr wissen, daß sie sie ganz in Anspruch nehmen kann. Es geht sozusagen um „eine neue Wahrheit, die danach drängt, sich einen Leib, einen Weltfrieden zu schaffen“⁶³. Wen diese Wahrheit ergriffen hat, der möchte mit dem Friedensapostel Erasmus von Rotterdam allen zurufen: „Ich appelliere an alle, die sich Christen nennen, alle ihre Kräfte und Anstrengungen im Kampf gegen den Krieg zu vereinen. Jeder soll dazu seinen Beitrag leisten. Bleibende Eintracht muß alle vereinen, die von Natur aus und in Christus durch so viele Bande zusammengehören.“⁶⁴ Wären vor allem einmal alle Gläubigen im Dienst am Evangelium des Friedens einig, dann würden sich sehr viele Menschen dieser Berufung und Lebensnotwendigkeit öffnen.

2. Kriegsdienstverweigerung und prophetischer Protest⁶⁵

Wir erinnern uns, daß die Christen der ersten Jahrhunderte sorgfältig unterschieden haben zwischen Militärdienst und aktiver Teilnahme am Krieg. Sie konnten Militärdienst gestatten, insofern sie darin einen Ordnungsdienst zum Schutz des Friedens sahen. Heutzutage können wir die „Friedenscorps“ der

⁶¹ K. E. Boulding, *Stable Peace* (London 1978) 94-95.

⁶² C. F. von Weizsäcker, *Wege in der Gefahr* (München 1976) 111.

⁶³ C. F. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen* (München 1978) 45.

⁶⁴ Erasmus, *Querela pacis* LXXIV.

⁶⁵ Vgl. U. Duchrow – G. Scharffennoorth (Hrsg.), *Konflikte zwischen Wehrdienst und Friedensdienst* (Stuttgart 1970); B. Montanari, *Obiezione di coscienza. Un'analisi dei suoi fondamenti etici e politici* (Mailand 1976); F. Rauhaut, *Kriegsdienstverweigerung heute. Gewissens- und Rechtsfragen* (München 1977).

Vereinten Nationen, die an Brennpunkten von Konflikten eingesetzt sind, als einen vielversprechenden Anfang eines internationalen Ordnungsdienstes auffassen. Obwohl sie ein Mindestmaß an Bewaffnung mitbringen, halten sie strikte Neutralität fest, lassen sich nicht in die Kämpfe der streitenden Parteien hineinziehen. Sie überwachen die Einhaltung des Waffenstillstandes und haben ihren Sinn wesentlich als eine inständige Aufforderung, friedliche Lösungen zu suchen.

Militärdienst in einer begrenzten Armee einer friedliebenden Nation stellt gewöhnlich keine ernststen Gewissensprobleme. Doch der Dienst in den Armeen der Supermächte und militärischer Blöcke, die sich gegenseitig mit Vernichtung bedrohen, wird für viele Männer eine beklemmende Gewissensfrage.

Es ist sorgfältig zu unterscheiden zwischen Militärdienst als solchem, sei es in Friedens- oder Kriegszeiten, und der konkreten Frage des Gehorsams bzw. der Gehorsamsverweigerung, wenn im Verlauf eines Krieges oder einer blutigen Revolution ein Soldat entweder zur Überzeugung kommt, daß der Krieg bzw. der Kampf gegen die Aufständischen nicht einer gerechten Sache dient, oder aber vor einem konkreten Befehl steht, der nach seinem Gewissen der Kriegsmoral widerspricht. Besonders für den letzten Fall sind Tradition und gegenwärtige Lehre der Kirche sehr entschieden. Unter Hinweis auf das Völkerrecht und typische Vergehen gegen maßhaltende Kriegführung, vor allem Verbrechen gegen die Zivilbevölkerung, sagt das Zweite Vatikanische Konzil: „Das Gewissen der gesamten Menschheit bekennt sich zu diesen Prinzipien mit wachsendem Nachdruck. Handlungen, die in bewußtem Widerspruch zu ihnen stehen, sind Verbrechen; ebenso Befehle, die solche Handlungen anordnen; auch die Berufung auf blinden Gehorsam kann den nicht entschuldigen, der sie ausführt . . . Höchste Anerkennung verdient dagegen die Haltung derer, die sich solchen Befehlen furchtlos und offen widersetzen.“⁶⁶

Die traditionelle Moraltheologie lehrte, daß sich niemand zum Militärdienst melden oder sich an der Kriegführung beteiligen darf, wenn er nicht im Gewissen von der gerechten Sache überzeugt ist. Ein Teil der Moraltheologen fügte jedoch bei, daß die Rechtsvermutung zugunsten der gerechten Sache einer rechtmäßigen Regierung steht. Überprüft man jedoch die Kriegsgründe der vergangenen Jahrhunderte kritisch, so wird man das kaum generell zu behaupten wagen, sondern nur in den seltenen Fällen der Selbstverteidigung eines Volkes gegen einen Angriff, den das angegriffene Volk bzw. seine Regierung nicht durch Ungerechtigkeit hervorgerufen hat. Handelt es sich gar um Regierungen wie die Hitlers oder von „orthodoxen“ Marxisten, deren ausgesprochenes Ziel es ist, die ganze Welt ihrer Ideologie und Vormacht zu unterwerfen, dann kann von einer Rechtsvermutung zu ihren Gunsten in keiner Weise die Rede sein.

Die Ausführungen der Moraltheologen gingen bis zum 19. Jahrhundert von

⁶⁶ GS 79.

der Voraussetzung aus, daß die Armeen sich aus Freiwilligen rekrutieren. Die allgemeine Wehrpflicht ist neueren Datums und stellt zusätzlich Probleme, vor allem in militärisch mächtigen Staaten. Angesichts der unerhörten Kriegsverbrechen in sinnlosen Kriegen der Vergangenheit und noch mehr angesichts der Militärblöcke, die maßlos rüsten und sich gegenseitig vernichten können, ist es vielen unmöglich, die Erfüllung des gesetzlichen Militärdienstes mit ihrem Gewissensurteil zu vereinbaren. Es geht dabei nicht mehr bloß um Mitglieder traditionell pazifistischer kirchlicher Gemeinschaften wie Mennoniten und Quäker, sondern um Männer und Frauen verschiedener weltanschaulicher Orientierung, die vom Wahnsinn der modernen Kriegführung und des Rüstungswettlaufs fest überzeugt sind und durch ihre Kriegsdienstverweigerung auch eine allgemeine Abrüstung erreichen möchten. Natürlich gibt es auch Wehrdienstverweigerer aus weniger durchsichtigen Motiven. Jene aber, deren Motive offensichtlich nicht selbstisch sind und die ihre soziale und staatsrechtliche Einstellung unter Beweis stellen, haben ein Recht auf Respektierung. Militärmächte, die Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen grundsätzlich nicht anerkennen und gnadenlos bestrafen, erwecken allein schon damit den Verdacht, daß sie es mit der Anerkennung und Verteidigung der Menschenrechte nicht so genau nehmen. Verdienen sie dann, unter Einsatz des eigenen Lebens verteidigt zu werden?

Das Zweite Vatikanische Konzil kam nach langen Diskussionen zu einer vorsichtigen Formulierung zugunsten der Gewissensweigerung: „Es scheint angebracht, daß Gesetze für die in humaner Weise Vorsorge treffen, die aus Gewissensgründen den Wehrdienst verweigern, vorausgesetzt, daß sie zu einer anderen Form des Dienstes an der menschlichen Gemeinschaft bereit sind.“⁶⁷

Wird die Menschheit in Zukunft eine weltweite Friedensliebe, eine radikale Abrüstung und neue Strukturen zum Schutz des Friedens und der Friedensgerechtigkeit erreichen, so wird man sich wohl dankbar an die Friedensbewegungen und ihre Martyrer, darunter auch Kriegsdienstverweigerer aus fester Gewissensüberzeugung, erinnern, die heute helfen, diese erhoffte Zukunft vorzubereiten. Es ist jedoch sehr zu wünschen, daß die Wehrdienstverweigerer entsprechend der Tradition der Quäker ihrerseits das Gewissen jener respektieren, die aus ehrlichem Gewissen den Wehrdienst leisten, überzeugt, daß es sich lohnt, Frieden und Freiheit auch durch Abwehrbereitschaft zu verteidigen.

3. Spiritualität und Bedeutsamkeit gewaltfreier, solidarischer Aktion

Im vorausgehenden Kapitel wird von gewaltfreier Aktion als Alternative zu gewaltsamer Revolution für eine gerechte Sache gehandelt. Wir müssen sie je-

⁶⁷ GS 79. Die römische Bischofssynode (30. 11. 1971) sprach sich im Dokument über Gerechtigkeit Nr. 65 deutlicher aus sowohl über Gewissensverweigerung wie über eine Strategie der Gewaltfreiheit.

doch auch als eine Alternative zum Krieg ins Auge fassen: die furchtloseste „Waffe“ zur Befreiung vom Krieg und für den weltweiten Sieg der befreienden Wahrheit und Macht der Liebe und der Gerechtigkeit⁶⁸.

Man wird der Spiritualität und Sendung eines heiligen Franziskus von Assisi und seiner Nachfolger nicht gerecht, wenn man sie bloß als Pazifisten bezeichnet; denn Pazifismus kann auch Flucht aus der Politik in Untätigkeit sein. Männer und Frauen vom Geist eines Franziskus, Gandhi, Martin Luther King sind aktive Gegner des Krieges: Sie rücken dem Ungeist der Gewaltsamkeit und Ungerechtigkeit energisch zu Leibe und setzen sich schöpferisch für Liebe, Gerechtigkeit, Versöhnung und Frieden ein. Sie beschämen vor allem auch jene, die Frieden, befreiende Wahrheit und Gerechtigkeit nicht ernst nehmen und zu keinem Opfer dafür bereit sind.

Die *Satyagraha* (unvollkommen mit Gewaltlosigkeit übersetzt) des Mahatma Gandhi ist Ganzhingabe an die befreiende Wahrheit von Liebe und Gerechtigkeit. Sie setzt den Glauben voraus, daß Liebe das Herz der Wirklichkeit ist und daß Gott alle Menschen für die Wahrheit in der Liebe geschaffen und befähigt hat. *Satyagraha* ist wesentlich schöpferisch: Sie vermag die inneren Kräfte des Menschen zu mobilisieren und ist dabei zu jedem Opfer bereit. Shri Acharya Vinoba Bhave sagt dazu: „Ein Leben in *Satyagraha* bedeutet nicht nur gelegentliches Opfer, sondern eine ständige Opferbereitschaft, doch auch Freude in der Hingabe.“⁶⁹ Für einen Christen ist schöpferische Hingabe an gewaltfreie Aktion für Frieden und Gerechtigkeit eine der kühnsten Äußerungen des Glaubens an den Erlöser der Welt, den Friedensfürsten, der die Macht der befreienden Liebe und Wahrheit bis zu seinem Tod am Kreuze geoffenbart hat und auch an der Erlösungsfähigkeit derer nicht gezweifelt hat, die ihn kreuzigten.

Satyagraha befreit die Menschen von dem Freund-Feind-Schema und so auch vom Teufelskreis von Furcht und Drohung. Jene, die aus der Kraft dieser befreienden Wahrheit und Liebe leben, suchen nicht jene, die sie beteiden oder denen sie um der Gerechtigkeit willen widerstehen müssen, zu erledigen: sie zielen vielmehr auf den Wandel der Herzen. Sie lassen ihre Gegner spüren, daß sie Freunde werden können; daß sie im Einlenken auf den Frieden nicht verlieren, sondern alles gewinnen. Wo die *Satyagraha* sich wirksam durchsetzt, können alle am Festmahl der Siegesfeier teilnehmen. Unter der vereinten Kraft der *Satyagraha* stürzt das tödliche System des Antagonismus zusammen und wird die Lehre vom Sieg der Hassenden und vom Triumph der sich zuspit-

⁶⁸ Zum Thema der Gewaltfreiheit als Alternative zu Pazifismus und Krieg vgl. Mahadev Desai, *Non-Violence in Peace and War*. Texte von M. Gandhi (Ahmedabad 1948-1949), M. K. Gandhi, *An Autobiography. The Story of My Experience with Truth* (Boston 1957); P.-R. Régamey, *Non-violence et conscience chrétienne* (Paris 1958); G. Sharp, *Exploring Non-violent Alternatives* (Boston 1973); R. Schutz, *Die Gewalt der Friedfertigen. Auf der Suche nach dem dritten Weg* (Freiburg i. Br. 1979).

⁶⁹ L. del Vasto, *Gandhi to Vinoba* (New York 1974) 215.

zenden Gegensätze als eitler Wahn endgültig entzaubert. Es ist die große Wandlung, die wahre Transfiguration der Politik in und durch die Geschichte Christi.

Schöpferische Befreiung von gewalttätigem Denken, Reden und Tun ist für alle die stärkste Herausforderung. Sie setzt voraus, daß wir uns und unsere Kultur unermüdet von Habsucht und Herrschsucht und all den damit verbundenen Lasten befreien. Wer zielbewußt gewaltsame Lösungen, physische und psychische Verletzung der Integrität der anderen, Lüge, feiges Schweigen, Manipulation als Irrweg zurückweist, „wer sich, wie Jesus, waffenlos dem Unrecht stellt, wer die andere Wange hinhält, leistet Widerstand und befreit: konkret, geplant, mit System, aber auf einer neuen Ebene“⁷⁰.

Die Amtskirche hat seit Innozenz III. und Urban VI. einen befreienden Wandel durchgemacht. Die prophetische Macht des Poverello von Assisi und der heiligen Katharina von Siena wirkt weiter. Die Kirche hat eine neue Chance, wenn sie sich radikal zu der hoffnungweckenden Kraft dieses gewaltfreien Angriffs auf Friedlosigkeit, Haß, Rachsucht, Herrschsucht und Krieg bekennt. Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich in einem bedeutsamen Text dazu geäußert: „Das ist ein eindringlicher Aufruf an alle Christen: ‚die Wahrheit in Liebe zu tun‘ (Eph 4, 15) und sich mit allen wahrhaft friedliebenden Menschen zu vereinen, um den Frieden zu erbeten und aufzubauen. Vom gleichen Geist bewegt, können wir denen unsere Anerkennung nicht versagen, die bei der Wahrung ihrer Rechte darauf verzichten, Gewalt anzuwenden, sich vielmehr auf Verteidigungsmittel beschränken, so wie sie auch den Schwächeren zur Verfügung stehen, vorausgesetzt, daß dies ohne Verletzung der Rechte und Pflichten anderer oder der Gemeinschaft möglich ist.“⁷¹ Der letzte Satz ist ein Zugeständnis an jene Konzilsväter, die noch keine klare Idee von der Satyagraha hatten, die ja die radikalste Hingabe für Gerechtigkeit und Friede und der beste Schutz des Gemeinwohls ist. Und selbstverständlich ist christlich verstandene Satyagraha, schöpferische Gewaltfreiheit, nicht nur ein Verteidigungsmittel, sondern der prophetische Angriff der Liebe; sie ist nicht nur ein bloßer Ausweg der Schwachen, keine bloße Notlösung der Unterliegenden, sondern der Erweis der Macht der Wahrheit und der Liebe, die Stärke und Kraft jener, die auf die Macht der Gnade und Liebe Gottes setzen.

Was wir brauchen, ist eine klare Darlegung dieser Lehre, so daß sie alle erreicht und erleuchtet, und eine nicht weniger systematische Einübung dieses Geistes und einer entsprechenden Praxis. Alle Kirchen, Religionsgemeinschaften, Journalisten, Gesetzgeber und Regierungen sollten sich dieser wahrhaft heiligen „Umrüstung“ für Frieden und Gerechtigkeit und gegen die Sklaverei des Krieges verschreiben. Dabei geht es auch um eine konstruktive Erziehung

⁷⁰ H. Goss-Mayr, Die Wahrheit und Kraft des Friedens, in: Diakonia 11 (1980) 48-51; dies. (Hrsg.), Geschenk der Armen an die Reichen (Wien 1979).

⁷¹ GS 78.

zur Befreiung von gegenseitiger Angst und Bedrohung. Wie schon betont, geht es um sehr viel mehr als um Selbstverteidigung der Schwachen. Doch Gewaltfreiheit als Alternative zum Krieg verlangt auch eine Strategie der Einübung für eine etwa notwendige Verteidigung gegen militärische Angriffe durch Mächte, die sich noch nicht vom Ungeist eines Machiavelli, eines Nietzsche oder der Einpeitscher der gewaltsamen Weltrevolution befreit haben. Sie sollten mit Sicherheit darauf rechnen müssen, daß sie und ihre Soldaten auf einen machtvollen, systematischen und anhaltenden gewaltfreien Widerstand und eine Entlarvung durch jene Völker stoßen, die sich im gewaltfreien Tun der Liebe eingeübt haben. Doch vor allem sollten sie diese moralische Umrüstung als einen Appell an sich selbst verstehen, sich für die Wahrheit der Liebe und der Gerechtigkeit befreien zu lassen.

Der gewaltfreie Widerstand der Bevölkerung der Tschechoslowakei gegen die verschworenen Gegner eines freiheitsliebenden Sozialismus war ein leuchtendes Zeugnis der Menschlichkeit, Freiheit und Furchtlosigkeit. Unglücklicherweise gab ein gelegentlicher, an sich sehr begrenzter Ausbruch des verhaltenen Zornes der Bevölkerung den Invasoren den ersehnten Anlaß, allen, auch den gewaltfreien Widerstand und jede Äußerung des Protests rücksichtslos abzuwürgen⁷². Würden sich alle friedliebenden Völker für solche Eventualitäten gründlich schulen, so wäre das vor allem ein unschätzbare Gewinn für ihre Kultur, aber auch eine nachdrückliche Abschreckung gegen aggressive Mächte und – was nie zu vergessen ist – auch eine hoffentlich wirksame Herausforderung an alle, die bislang allzu naiv auf die Karte des Gewaltgebrauchs und des Wettrüstens gesetzt haben.

4. Abrüstung⁷³

a) Vom Terror des Wettrüstens

Wir sollten uns allen Ernstes die Frage stellen, ob nicht die erschreckenden Ausbrüche von Gewalttat und Terrorismus Begleiterscheinungen einer Welt

⁷² Vgl. A. Roberts, Czechoslovakia. A Battle Won, a War Lost, in: T. Dunn (Hrsg.), Foundations of Peace and Freedom (Swansea 1975) 255-269.

⁷³ Über Kernwaffen und Abrüstung vgl.: W. Dirks, Friede im Atomzeitalter (Mainz 1967); D. Senghaas, Abschreckung und Frieden. Studien zur Kritik organisierter Friedlosigkeit (Frankfurt a. M. 1969); ders., Rüstung und Militarismus (Frankfurt a. M. 1972); E. von Weizsäcker (Hrsg.), BC-Waffen und Friedenspolitik (Stuttgart 1970); L. Knorr, Wettrüsten zur Abrüstung (Köln 1978); F. Furger, Bewaffnet und gewaltlos? Überlegungen zur Rüstung und Verteidigung angesichts der Gewaltlosigkeitsforderung des Evangeliums, in: Intern. Zeitschrift Communio 8 (1979) 152-167; Der Vatikan und die Rüstung, hrsg. von der katholischen Sozialakademie Österreichs (Wien 1979); R. A. McCormick S. J., Notes on Moral Theology, in: Theol. Studies 41 (1980) 138-150 (über die neuesten Veröffentlichungen zu Abrüstung und Kernwaffen); E. Lohse, Mit der Angst der anderen rechnen. Friedensauftrag der Christen angesichts atomarer Rüstung, in: Luthische Monatshefte 20 (1981) 269-270; C. Rambacher, Was sagt die Kirche zu Rüstung und Frieden? Entwicklungen seit Pacem in terris, in: Herder-Korrespondenz 35 (1981) 304-309.

sind, in der das „Gleichgewicht“ der Vernichtungsandrohung allzu vielen als unvermeidliche oder gar normale „Lösung“ erscheint. Obwohl die schon vorhandenen Stapel an allen möglichen Waffen mehrfach genügen würden, dem ökologischen Gleichgewicht einen tödlichen Schlag zu versetzen und die Menschheit zu zerstören, geht das Wettrüsten in steigendem Tempo weiter. Die Ausgaben der UdSSR, etwa im Werte von 165 Milliarden Dollar, betragen 1979 nicht weniger als 17 % des Bruttoeinkommens dieses Wirtschaftskolosses. Die Länder des atlantischen Bündnisses gaben annähernd gleich viel für Verteidigungszwecke aus, wenngleich dies nicht annähernd einen so hohen Prozentsatz des Bruttoeinkommens ausmachte⁷⁴. Die Machtblöcke füllen die Massenmedien mit Nachrichten über den jährlichen Zuwachs des Verteidigungsbudgets.

Der „Balanceakt“ des gegenseitigen Terrors besteht zur Zeit darin, daß der Machtblock, der versucht sein sollte, sich den Vorteil des „ersten Schlages“ mit modernen Vernichtungswaffen zu verschaffen, damit rechnen muß, daß der Gegenschlag zu seiner eigenen Vernichtung genügt. Auch die sogenannten traditionellen Waffen werden immer mörderischer, so daß es schließlich zu gleitenden Übergängen kommen mag. Käme es zu einem Krieg zwischen den atomaren Großmächten, der zunächst mit traditionellen Waffen geführt würde, so müßte die zunächst stärkere Großmacht damit rechnen, daß der Gegner als letzten Verzweiflungsakt seine Kernwaffen einsetzen würde.

Diese makabre Situation scheint Machthaber, solange sie nicht wahnsinnig geworden sind, vor wirksamen Kriegsgelüsten zu bewahren, mit anderen Worten: sie scheint eine seltsame Schutzmauer des Friedens zu sein. Aber sicher ist das Wort Friede hierbei tief entwürdigt. Auf lange Sicht besteht zudem ein nicht unbeachtliches Risiko, daß der Vernichtungskrieg eben doch eines Tages ausbrechen wird, zumal wenn ein Machtblock sich ständig vortastet, wie weit er lokale Kriege entweder selbst beginnen oder aber zu seinem Vorteil beeinflussen kann. Das ganze System der gegenseitigen Abschreckung baut eine dichte Atmosphäre des Mißtrauens und der Angst auf, die bekanntlich schlechte Ratgeber sind. Dazu kommt noch das Risiko eines technischen Fehlers im komplizierten Vorwarnsystem. Mehrere Friedensforscher weisen darauf hin, daß sogar ein relativ geringes Risiko, wenn es andauert, in einem solchen Klima auf lange Sicht zu einem sehr hohen Risiko wird⁷⁵.

Das Gesagte darf jedoch nicht dahin mißverstanden werden, als ob freiheits- und friedensliebenden Völkern das Recht auf das für Verteidigung notwendige Maß an Rüstung abgesprochen werden dürfte, solange sie sich ehrlich um beiderseitige Abrüstung bemühen. Ebenso wenig darf der der Verteidigung des Friedens und der Freiheit dienende Militärdienst diskreditiert werden (vgl. GS 79).

⁷⁴ Vgl. „Wirtschaftswoche“ vom 13. Mai 1980, 41. Nach Untersuchungen des Stockholmer Instituts für Friedensforschung wurden 1980 etwa 900 Milliarden Mark weltweit für Rüstung ausgegeben („Rheinischer Merkur“ vom 23. Januar 1981, 9).

⁷⁵ Vgl. K. E. Boulding, a. a. O. 95 ff.

b) Dringender Aufruf zu radikaler Abrüstung

Die gegenwärtige Situation des Wettrüstens und der gegenseitigen Abschreckung ist ein kollektiver Wahnsinn angesichts des voranschreitenden Verfalls des moralischen Wertes der Friedfertigkeit und des Risikos gegenseitiger Vernichtung, zusätzlich aber auch eine „enorme Ungerechtigkeit und ein kolossaler Diebstahl“⁷⁶. Das Konzil sagt dazu: „Der Rüstungswettkampf schädigt unerträglich die Armen.“⁷⁷ Man muß sich fragen, ob die eindringlichen Aufrufe des Zweiten Vatikanischen Konzils, der Friedenspäpste, des Weltrates der Kirchen und vieler anderer moralischer Autoritäten bei den Politikern, die Schlüsselstellungen innehaben, auf taube Ohren treffen. Oder gelang es noch nicht, das Weltgewissen wachzurufen?⁷⁸

Ein unerläßlicher erster Schritt sollte sein, alle Kernwaffen aller Art und jeder Größe mit einem absoluten Bann zu belegen und alles Kernwaffenmaterial regionalen und internationalen Kontrollen zu unterwerfen. Auch die Planung, Herstellung, Lagerung und erst recht der politische und militärische Einsatz taktischer oder strategischer Kernwaffen mit einem relativ eng begrenzten Wirkungsradius sollten absolut tabu sein; denn wird einmal die Grenze hierin überschritten, lassen sich weiterhin keine klaren und wirksamen Grenzziehungen mehr erhoffen. Doch Abrüstung muß sich unbedingt auch auf die sogenannten traditionellen Waffen ausdehnen. Waffenhandel müßte in der internationalen öffentlichen Meinung verpönt sein und durch eine internationale Autorität mit Kontrollvollmachten unterbunden werden. Doch so einleuchtend diese Forderungen sein mögen, so schwierig ist die Durchführung.

Nach der Auffassung Carl Friedrich von Weizsäckers liegen die Hindernisse nicht so sehr in Strukturen, wodurch sich die Gesellschaftssysteme der USA und der UdSSR unterscheiden, als vielmehr in denjenigen, die ihnen gemeinsam sind, vor allem der in beiden Blöcken ähnlichen Polarisierung zwischen „Falken“ und „Tauben“⁷⁹.

c) Eine gewagte Utopie?

Utopien können Flucht aus der harten Wirklichkeit in eine Traumwelt sein; doch sie können auch Ausdruck eines neuen Geistes, des Mutes zur Hoffnung gegen allen Anschein der Hoffnungslosigkeit und eine Frucht schöpferischer Einbildung von Menschen sein, die den Mut haben, neue Wege in eine neue Richtung einzuschlagen. Eine solche Utopie ist die in Frankreich entstandene Bewegung gegen Kernwaffen (MCAA), die eine beachtliche Gefolgschaft gewonnen hat. Ihre Anhänger wollen Druck auf die französische Regierung aus-

⁷⁶ Kard. M. Roy, a. a. O. Nr. 106. ⁷⁷ GS 81.

⁷⁸ Pacem in terris 112 ff.; GS 81 und 82; vgl. H. Trettner, Der Hl. Stuhl und die Abrüstung, in: Katholische internationale Zeitschrift 7 (1978) 151-165.

⁷⁹ C. F. von Weizsäcker, Wege in der Gefahr, 132.

üben, sie solle einseitig und bedingungslos auf das Kernwaffenarsenal verzichten, in der Hoffnung, daß eine solche Initiative zu einem ähnlichen Schritt in anderen Ländern führen kann⁸⁰.

Ein so nüchterner Geschichtsforscher wie Roland Bainton (USA) wagt es ebenfalls, die staatlichen Autoritäten aufzufordern, eine solche Utopie ernstlich in Erwägung zu ziehen. Dies könnte unter Umständen sogar der realistischste Schritt sein, vorausgesetzt freilich, daß sich im ganzen Volk ein neues, erlöstes Denken durchsetzen würde. „Laßt uns einmal die Annahme machen, daß unsere Nation mit einer einseitigen Abrüstung voranginge. Was würde sich dann ereignen? Wir wissen es nicht. Solch ein beispielloser Verzicht könnte eine erstaunliche Wirkung haben. Schwäche als solche übt keine Macht aus. Doch wenn eine machtstrotzende Nation freiwillig ihren Vorteil aufgäbe, so könnte es sehr wohl geschehen, daß der Feind mit Bereitschaft und Erleichterung antworten würde. Man kann keinen Beweis dafür erbringen, da es noch keine Nation versucht hat. Doch auf einer mehr personalen Ebene gibt es Fälle, die auf diese Hoffnung hinweisen.“⁸¹

Hätten die Länder des atlantischen Bündnisses einen so unerhörten Mut und würden sie sich gleichzeitig auf den Weg der radikalen „Umrüstung“ auf gewaltfreie Aktion und gewaltfreien Widerstand begeben, so müßten die Regierungen des Warschauer Bündnisses, allen voran Rußland, sich allen Ernstes fragen, was geschähe, sollten sie dann erst recht alles auf militärische Stärke setzen. Würde dann nicht ihre kommunistische Ideologie auf einen Schlag in den Herzen aller sterben, die noch einen Funken Menschlichkeit bewahrt haben? Würden ihre Soldaten den Mut haben, bis an die Zähne bewaffnet Bevölkerungen zu unterjochen, die ihnen in konsequent durchgehaltenem gewaltfreiem Widerstand die menschliche Überlegenheit der Wahrheit von der Macht des Friedenswillens und unerschütterlicher Liebe vor Augen führen könnten?

Doch ich weiß nur zu gut, daß dieser Vorschlag einstweilen eine bloße Utopie ist, da der dafür notwendige Geist noch nicht tiefe Wurzeln geschlagen hat. Doch sollte die befreiende Botschaft von dieser Utopie einer wirklich werdenden Satyagraha nicht von allen Hausdächern aus, in allen Massenmedien verkündet werden? Es sollte in jedem Heim ein Traum und eine Hoffnung werden, eine ständige, hoffnungweckende Mahnung an die Umkehr der Einzelnen und der Gemeinschaften, die diese Utopie eines Tages zu einem Neuanfang werden ließe.

⁸⁰ Vgl. R. Coste, Kommentar zu Gaudium et spes 78 ff., in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil III, 529; zur neueren Diskussion in der Bundesrepublik Deutschland vgl. Christen im Streit um den Frieden, in: Evangelische Kommentare 14 (1981) 7-11.

⁸¹ R. H. Bainton, a. a. O. 265-266; vgl. H. E. Tödt, Unentbehrliche Illusionen über den Frieden. Zur Diskussion um die Friedensforschung in der BRD, in: Evangelische Kommentare 8 (1975) 83 bis 86.

d) Gegenseitig vereinbarte und kontrollierte Abrüstung

Der Ausgangspunkt aller vernünftigen Überlegungen und aller Utopien muß die feste Überzeugung sein, daß dem Rüstungswettlauf schnellstens ein Ende bereitet werden muß. Das Zweite Vatikanische Konzil nennt ihn „eine der schrecklichsten Wunden der Menschheit“ und „einen verhängnisvollen Weg“ und zieht die Folgerung: „Neue Wege, von einer inneren Wandlung aus beginnend, müssen gewählt werden, um dieses Ärgernis zu beseitigen.“⁸² Als unerläßliche erste Schritte werden vom Konzil gefordert, „auf nationalen Ehrgeiz, andere Nationen zu beherrschen, zu verzichten“ und sich radikal zu befreien von „Gefühlen der Feindschaft, der Verachtung und des Mißtrauens, des Rassenhasses und von ideologischer Verhärtung“⁸³.

Vernünftig denkende Menschen allüberall auf der Welt weisen auf den Weg einer gegenseitig vereinbarten und kontrollierten Abrüstung. Bislang wurde nicht viel erreicht infolge einer erschreckenden Mischung aus Mißtrauen und der Weigerung von „Falken“ auf allen Seiten, auf den Anspruch einer überlegenen Rüstung zu verzichten.

Ein führender Friedensforscher, Charles Osgood, schlug eine auf Gegenseitigkeit rechnende Verminderung der Spannung vor, wobei von der einen Seite ein erster mutiger und großmütiger Schritt, ein realistisches Angebot und eine unübersehbare Initiative erfolgen sollte⁸⁴. Thomas Merton hielt „eine radikale, aufsehenerregende Politik der einseitigen Abrüstung“ für naiv, doch er drängte sehr auf „schrittweise Initiativen der einen Seite“⁸⁵. Roland Bainton weist auf einen wichtigen Gesichtspunkt hin, ohne den ein so mutiger Schritt sein Ziel nicht erreichen kann: „Wir sollten ruhig sagen, daß dies zu unserem eigenen Vorteil geschieht, und es den anderen überlassen, auch ihren Vorteil zu entdecken. . . . Doch sollten wir tatsächlich ebenso auf ihren wie auf unseren Vorteil bedacht sein.“⁸⁶ Dieser Rat liegt ganz in Richtung der „Umrüstung“ im Sinne der Satyagraha, des „Tuns der Wahrheit in der Liebe“.

IV. Friedensforschung und Friedenspolitik⁸⁷

Bieten die Geschichtsbücher, die bis auf unsere Zeit in Gebrauch waren, ein einigermaßen getreues Bild der vergangenen Geschichte, dann müssen wir mit Entsetzen feststellen, daß sich unsere Vorfahren mehr mit Kriegen als mit Wer-

⁸² GS 81. ⁸³ GS 82.

⁸⁴ Vgl. Ch. E. Osgood, An Alternative to War or Surrender (Urbana/Ill. 1962); E. Dedring, Recent Advances in Peace and Conflict Research. A Critical Survey (London 1976) 173 ff.

⁸⁵ Th. Merton, a. a. O. 21. ⁸⁶ R. H. Bainton, a. a. O. 321.

⁸⁷ Über Friedensforschung außer den schon genannten Studien: G. Scharffenoorth – W. Huber (Hrsg.), Bibliographie zur Friedensforschung (Stuttgart 1970); dies., Neue Bibliographie zur Frie-

ken des Friedens beschäftigten. Jedenfalls ist es eine traurige Tatsache, daß unsere Schulbildung ein einseitiges Interesse an der Geschichte der Kriege hatte und dabei in keiner Weise die Absurdität dieser Kriegsgeschichte herausstellte. Es war weithin eine Verherrlichung der Kriegshelden und Kriegsgenies. Eine neue Wissenschaft, Friedensforschung genannt, und ein neues Schulfach, Friedenserziehung, sind bedeutsame Zeichen der Hoffnung. Schon 1973 verzeichnete eine Statistik der Vereinten Nationen 297 Forscher, 78 Institute, 483 Veröffentlichungen und eine ganze Anzahl von Zeitschriften, die der Friedensforschung dienen. Mehr als 500 Hochschulen bieten Kurse in Friedenserziehung an, die auf der Friedensforschung aufbauen⁸⁸. Wird die moderne Kultur jemals jenes Mindestmaß an Normalität erreichen, das darin besteht, daß in Forschung und Erziehung für die Sache des Friedens mehr Intelligenz, Energie und Zeit aufgewendet werden als für Rüstung und Krieg?

1. Sinn und Zweck der Friedensforschung

Ausgesprochenes Ziel der Friedensforschung ist der Kampf gegen den Krieg: nicht nur negativ, sondern vor allem konstruktiv, nicht nur mit Rhetorik, sondern mit Sachkenntnis, um die Menschheit endgültig auf den Weg des Friedens zu weisen. Das Ziel ist Bewältigung der Konflikte im Blick auf wahren, dauerhaften Frieden. Daraus ist leicht zu ersehen, daß Friedensforschung keine „wertfreie“ Wissenschaft sein kann, wohl aber eine unvoreingenommene Wissenschaft, die dem Frieden aller dienen will.

Die erste Aufgabe ist die Klarstellung der Werte und Prioritäten. Die Art des Friedens, den wir ersehnen, bestimmt den Zugang zu Friedensforschung, Friedenspolitik und Friedenserziehung und deren Methode. Darum steht voran die Frage: Was ist wahrhaftiger Friede, und welches sind die günstigen Voraussetzungen für einen beständigen Frieden?

Es geht dabei nicht um abstrakte Ideen, sondern um eine lebensnahe „Phänomenologie des Friedens“⁸⁹. Dabei richtet sich der Blick auf vorbildlich friedfertige Menschen und friedvolle menschliche Beziehungen, auf die Geschichte und Kunst der Friedensstifter. In der Erforschung der den Frieden bedrohen-

densforschung (Stuttgart 1973); A. Kuhn, Theorie und Praxis historischer Friedensforschung (Stuttgart 1971); E.-O. Czempiel, Schwerpunkte der Friedensforschung (München – Mainz 1972); D. W. Wainhouse, International Peacekeeping at Crossroads (Baltimore 1973); D. Senghaas, Gewalt, Konflikt, Frieden. Essays zur Friedensforschung (Hamburg 1974); R. A. Falk, A Study for Future World (New York 1975); M. Washburn, Peace and World Order Systems. Teaching and Research (London 1976); M. Funke (Hrsg.), Friedensforschung. Entscheidungshilfe gegen Gewalt (Bonn 1978); C. F. von Weizsäcker, Diagnosen zur Aktualität (München 1979); ders., Fragen zur Weltpolitik (München 1976).

⁸⁸ Vgl. K. E. Boulding, a. a. O. 127-131; G. u. P. Mische, Toward a Human World Order. Beyond the National Security Straitjacket (New York 1977) 321.

⁸⁹ Kardinal M. Roy (a. a. O. Nr. 56) preist die Enzyklika „Pacem in terris“ als eine „Phänomenologie des Friedens“.

den Konflikte und Friedlosigkeit gilt es zu unterscheiden zwischen voll bewußten Konflikten und den versteckten Konflikten, deren man sich nicht bewußt zu sein wagt oder die jene, die von der Situation profitieren, als nicht-existent oder als gelöst darstellen möchten. Es gibt auch eine gefährliche Verdrängung der Konfliktsituation von seiten der Benachteiligten wie auch der Hauptschuldigen. Und da Friedensforschung weithin zur Überzeugung gekommen ist, daß gerade infolge von Verdrängungen ungerechte und ungesunde Beziehungen explosive Situationen schaffen können, muß sie sich der Frage stellen, welche Art der Bewußtseinsweckung die besten Chancen hat, der Versöhnung in Gerechtigkeit zu dienen.

Eine Zeitlang bevorzugten Friedensforscher gewissermaßen die von Konrad Lorenz entwickelte Theorie von der angeborenen Aggressionslust des Menschen. Doch heute sieht man selbst von der Psychologie und der Verhaltensforschung her, wie vielfältig die Ursachen von Gewalttätigkeit sind⁹⁰. Friedensforschung als interdisziplinäres Unternehmen geht sowohl den objektiv gegebenen Ursachen der Spannungen und Konflikte nach wie auch den psychischen Mechanismen und Sehweisen, z. B. wie man sich selbst und das Bild des Feindes wahrnimmt bzw. mißdeutet. Einerseits müssen die üblichen Verhaltensweisen in Konfliktsituationen stets im Blick auf die wirklichen Situationen gesehen werden, wie objektive Beobachter sie beschreiben; aber andererseits ist es einfach unmöglich, an die Beseitigung der objektiven Konfliktursachen zu denken, ohne sich sorgfältig mit den subjektiven Faktoren zu befassen, die zunächst einer rein sachlichen Bewältigung im Wege stehen. Eine Reihe von Friedensforschern räumt darum der Qualität der menschlichen Beziehungen vorrangige Bedeutung ein. Die Fähigkeit oder Unfähigkeit, sich einer Konfliktsituation sachlich zu stellen, hängt nicht nur von dem Grad der Spannungen ab, sondern vor allem von den Charakterzügen der Beteiligten. Es geht nicht zuletzt darum, ungesunde Weisen der Beziehung zu heilen.

2. Von der Friedensforschung zur Friedenspolitik

Friedensforschung bedarf des Beitrages vieler Wissenschaften. In ihrem Kern ist sie jedoch nicht spekulativ, sondern praktisch, so daß sie vor allem der Klugheit verpflichtet ist. Sie will die Sichtweise und das notwendige Wissen für Friedenserziehung und Friedenspolitik vermitteln. Friedenspolitik läßt sich definieren als politische Aktivität, die bewußt und beharrlich dem Anliegen des sozialen und internationalen Friedens Priorität gibt. Jede Planung und Maßnahme wird vor allem dahin überprüft, ob sie der Sache des Friedens förderlich ist. Friedenspolitik sucht vor allem direkt all jene konstruktiven Initiativen, die die Bedingungen für einen dauernden Frieden schaffen oder stärken.

⁹⁰ Vgl. C. F. von Weizsäcker, Wege in der Gefahr, 145 ff.; J. Dedring, a. a. O. 141-159.

Die Friedensforschung durchdenkt die verschiedenen Modelle der Friedensermöglichung und -sicherung und betont ihre freie Diskutierbarkeit. Sie versucht den verschiedenen politischen Richtungen und Lagern zu zeigen, daß die Pluralität möglicher Friedensmodelle kein Nachteil, sondern eine Chance ist und nicht nach Sieg oder Niederlage, sondern nach Verständigung und gegenseitiger Bereicherung durch vernünftige, diskutierbare Neuinterpretation ruft. Vor allem gilt es dann praktisch, die besten Entwürfe für Konfliktlösungen und für eine Friedensordnung den Köpfen der annähernd hunderttausend Menschen faßlich zu machen, von denen die Geschicke der bald fünf Milliarden zählenden Weltbevölkerung weitgehend abhängen⁹¹. Diese entscheidenden kulturellen und politischen Führungsschichten müssen ihrerseits wissen, wie vordringlich die Pflege eines wachen Weltgewissens in Friedensfragen ist, und sie müssen es zu wecken verstehen.

Vor allem die folgenden Aufgaben der Friedenspolitik sind vordringlich: die Kunst, gefährliche Konflikte auszumachen, sie rechtzeitig und in kluger Weise ins öffentliche Bewußtsein zu heben und Lösungen aufzuzeigen, bevor die verdeckten Konflikte explodieren; die Kunst, ein annehmbares, auf Wahrhaftigkeit beruhendes Bild von sich selbst zu haben, eine größere Bereitschaft zu neuen Verhaltensweisen und einem besseren Verständnis der Gegenseite; die Kunst und Kraft zur Versöhnung in geduldigem Dialog und im gegenseitigen Aufeinanderzugehen.

Kenneth Boulding befürchtet nicht ohne Grund, daß Politiker, statt sich auf solide und weltweite Friedensforschung zu stützen, sich lieber auf Aussagen von Spionen und Parteigängern verlassen, „trotz der Tatsache, daß dieses System notorisch korrupt ist und viel wahrscheinlicher zu Fehlinformationen als zur Wahrheit führt“⁹².

3. Bausteine für das Friedensgebäude

Ein neuer Geist und eine neue Einstellung bedürfen ihres wirksamen und rückwirkenden Ausdrucks in neuen Strukturen. Ein erleuchtetes Friedensbewußtsein sollte die Friedenspolitik inspirieren; diese sollte ihrerseits auf jede Weise das Bewußtsein bekräftigen und vertiefen und nach einer neuen Friedensordnung suchen. Was in diesen drei Bänden über die Eingestaltung von schöpferischer Freiheit und Treue in das Gesamt unseres Lebensraumes und unserer Beziehungen gesagt ist, gilt in gleicher oder analoger Weise auch für den Geist des Friedens. Friede für alle geht Hand in Hand mit Bundestreue für alle und Freiheitsraum für alle.

Friedensforscher möchten in jeder Regierung ein eigenes Friedensministerium sehen, das nicht zusammenfallen soll mit dem Kriegsministerium. Das

⁹¹ Vgl. C. F. von Weizsäcker, *Der ungesicherte Friede*, 26 f.

⁹² K. E. Boulding, a. a. O. 142.

Friedensministerium müßte mehrere sehr wichtige Aufgaben wahrnehmen: alle Maßnahmen der Regierung und Gesetzgebung kritisch überprüfen, ob und wie sie dem sozialen und internationalen Frieden dienen; ob sie wirklich konsequenter Ausdruck der umfassenden Friedenspolitik sind; die Friedenserziehung im ganzen Volk garantieren und mit internationalen Instituten für Friedensforschung zusammenarbeiten und vieles andere. Kulturaustausch sollte mit Friedensforschung und Friedenserziehung koordiniert werden⁹³.

Bescheidene Anfänge der Zusammenarbeit aller Weltreligionen für den Frieden, wie z. B. die Weltkonferenz über Religion und Frieden in Kyoto (1970) und Löwen (1974), sollten ausgebaut und vertieft werden⁹⁴. Zahlreiche Institute und Gruppen versuchen, im Gespräch miteinander mögliche Modelle für eine sinnvolle Friedensordnung auszuarbeiten⁹⁵. Die Optionen gehen nicht in Richtung eines allmächtigen Weltstaates, sondern in funktionale Friedensorganisationen, denen nach dem Grundsatz der Subsidiarität wichtige Kompetenzen in allen wichtigen Friedensfragen zugestanden werden; es ginge also um die Übertragung gewisser Kompetenzen von der nationalen auf eine transnationale Ebene. Eine solche Friedensautorität müßte parallel und in Zusammenarbeit mit einer Weltautorität für eine neue Wirtschaftsordnung eintreten.

Hierin ist Raum für Utopien, die mehr konkrete und realistische Vorschläge inspirieren können⁹⁶. Prophetische Weitsicht läßt sich im Suchen nach geeigneten Modellen mit einem hohen Grad von Realismus vereinen. Sehr viele Modellvorschläge möchten als Ausgangspunkt die Organisation der Vereinten Nationen zum Ausgangspunkt nehmen, sehen aber auch deutlich, daß der Weg noch weit ist. Die von den UN abhängigen Organisationen für Abrüstung und Friedensvermittlung zusammen mit der gegenwärtigen Struktur des Sicherheitsrates reichen bei weitem nicht aus.

V. Friedenserziehung⁹⁷

Jene, die alles von neuen Strukturen allein erwarten, und gar jene, die alles auf die Karte gewaltsamen Umsturzes und der daraus erhofften neuen Strukturen setzen, sind blinde Führer für Blinde. Wir müssen uns völlig bewußt sein, daß

⁹³ Ebd. 114-115.

⁹⁴ Vgl. G. u. P. Mische, a. a. O. 315 ff.

⁹⁵ Vgl. S. A. Mendlovitz (Hrsg.), *On the Creation of a Just World Order. Preferred Worlds for the 1990's* (New York 1975).

⁹⁶ Vgl. J. Dedring, a. a. O. 64 ff.

⁹⁷ Über Friedenserziehung vgl.: D. Emeis, *Zum Frieden erziehen. Ein Arbeitsbuch* (München 1968); M. Montessori, *Frieden und Erziehung* (Freiburg i. Br. 1973); Ch. Wulf (Hrsg.), *Kritische Friedenserziehung* (Frankfurt a. M. 1973); ders. (Hrsg.), *Friedenserziehung in der Diskussion* (München 1973); Ch. Küpper (Hrsg.), *Friedenserziehung. Ein Handbuch* (Leverkusen 1978); W. H. Ritter, *Friede und Friedenserziehung*, in: *Diakonia* 10 (1979) 203-207.

heilsame und wirksame Friedensstrukturen weder ins Dasein kommen noch auch funktionieren können ohne einen neuen Geist und neue Verhaltensweisen. In der allen Menschen zufallenden Aufgabe, Friedensschöpfer zu werden, spielt die Friedenserziehung eine grundlegende Rolle. Dabei geht es um ein systematisches und solidarisches Bemühen, friedfertige und zum Friedenseinsatz fähige und bereite Menschen zu formen.

1. Geist und Ziel der Friedenserziehung

Die Grundlage der Friedenserziehung ist die feste Überzeugung, daß der Mensch für Friedfertigkeit geschaffen ist und daß Friede möglich ist, wenn die Menschen die Kräfte der Vernunft und des Friedens in sich selbst entdecken und auch dem Nächsten zutrauen, daß er im Grunde des Herzens den Frieden sucht. Für den Christen bedeutet Friedenserziehung eine unumgängliche Schlußfolgerung aus seinem Glauben an die Erlösung, die ja auch ganz wesentlich Erlösung der Welt bedeutet. „Der Christ weiß, daß im Grunde jeder Mensch auf gesunde Möglichkeiten hin geschaffen ist. Deshalb geht seine Hoffnung, daß Gott der Welt Frieden gewähren will, Hand in Hand mit dem Zutrauen auf die guten Anlagen im Menschen, der als Geschöpf Gottes letztlich nicht böse ist: in ihm ruhen Kräfte für den Frieden.“⁹⁸ Wie könnten Christen treu sein gegenüber Gott, dem Schöpfer und Erlöser, wollten sie diese Kräfte nicht entbinden!

Abraham Maslow, ein großer Psychologe und Erzieher, war unermüdlich im Bemühen, möglichst vielen Menschen das Ergebnis seiner Forschungen mitzuteilen, daß nämlich in jedem Menschen tiefe Quellen schöpferischer Freiheit und hochherziger Friedfertigkeit vorhanden sind. Wenn die Menschen sich gegenseitig helfen, in sich und anderen die Kraftquellen zu entdecken, und wenn die Erziehung konsequent zeigt, wie sie zu pflegen sind, dann dürfen wir auf eine heile, friedliche Gesellschaft hoffen. „Es besteht eine Rückkoppelung zwischen der guten Person und der guten Gesellschaft. Sie sind aufeinander angewiesen. Ich lasse zunächst das Problem, was zuerst kommt, beiseite. Aber es ist klar, daß sie sich zugleich und in innigster Verbindung entfalten. Es ist nie möglich, das eine ohne das andere zu erreichen. Unter der guten Gesellschaft verstehe ich letztlich die *eine* Species, die geeinte Welt.“⁹⁹

Die seuchenartige Ausbreitung und Verschärfung von Hoffnungslosigkeit und Gewalttätigkeit beleuchten die Grenze des bestehenden Erziehungswesens, das nicht die Kraft zu haben scheint, eine überzeugende Ganzheitssicht, den „Geist des Ganzen“ zu vermitteln, und das sich auch nicht zuständig fühlt, den Menschen den Sinn für ihre Sendung zu erschließen, zu Mitschöpfern der ausgeglichenen und friedvollen Person und Gesellschaft zu werden.

⁹⁸ Th. Merton, a. a. O. 115.

⁹⁹ A. Maslow, *Farther Reaches of Human Nature* (New York 1971) 19.

Zweifellos bedürfen wir sorgfältiger Untersuchungen der Theorien von Sigmund Freud und Konrad Lorenz über den angeborenen Aggressionstrieb; doch das Wichtigste und zweifellos Richtige ist eine Erziehung, die den Menschen hilft, ihre psychischen Energien, einschließlich des Aggressionstriebes zielbewußt auf die Sache der Gerechtigkeit und des Friedens hin zu kanalisieren¹⁰⁰. Doch als Christen wollen wir es ganz deutlich aussprechen, daß die schwere geschichtliche Last menschlicher Aggression der Erlösung bedarf. Es braucht uns auch nicht zu wundern, daß jene, die den Glauben an den Erlöser verschmähen, leicht dem Mythos oder dem Fatalismus eines angeblich heillosen Aggressionstriebes verfallen. Die hoffnungweckende Erfahrung des Friedens Christi setzt den Glauben an das Kreuz als Anteil der Jünger Christi und als Wesensbestandteil des Glaubens an den endgültigen Sieg von Liebe und Gerechtigkeit voraus. Sich vom Geiste Christi leiten lassen bedeutet entschlossenen Kampf gegen die eingefleischte Selbstsucht, aber keineswegs eine Vernichtung der Antriebsenergien. Es geht vielmehr um echte Freisetzung.

Eine Erziehung, in der Friede als Geschenk, als großartige Möglichkeit und dringliche Aufgabe einen Vorrang hat, kann eine neue, kraftvolle Bewußtseinshaltung schaffen und schließlich zu einer tiefverwurzelten Grundentscheidung für die Sache des Friedens führen. Und das bedeutet in erster Linie die Aneignung und ständige Einübung der Grundhaltungen, die für Friedensstifter unerlässlich sind.

Eine Erziehung zu schöpferischer Freiheit und Treue hat als kostbare Frucht die Befreiung von Angstzwängen. C. F. von Weizsäcker nennt die Angst „das wichtigste friedenspsychologische Thema“¹⁰¹. Das irrationale Verhalten von Machtsystemen zeigt analoge Züge zu einer Psychologie der den Menschen beherrschenden Angst.

Der Mensch von heute muß sich durch eine kritische Einstellung gegen die Unmächte der Manipulation und Massenpsychose wappnen. Doch Kritik ohne die Tugend der Unterscheidungsfähigkeit ist wie ein ungezähmtes Tier. Friedenserziehung muß darum klare Kriterien zur Unterscheidung der Geister anbieten; aber noch wichtiger ist die Charakterbildung, die Heranbildung des weisen, unterscheidungsfähigen Menschen. Das hervorragendste Merkmal einer echt menschlichen Erziehung ist Erziehung auf Weisheit hin. Der schon oft zitierte Wirtschaftswissenschaftler E. F. Schumacher, der die Allgegenwart des Friedensproblems wie wenige andere erkannte, sieht in der Hochschätzung der Weisheit einen Schlüssel der Friedenserziehung und der Hoffnung auf ein Überleben der Menschheit. „Der Mensch ist viel zu begabt, um ohne Weisheit überleben zu können. Keiner arbeitet wirklich für Frieden, wenn er nicht in erster Linie darauf hinarbeitet, der Weisheit ihren gebührenden Platz zurückzu-

¹⁰⁰ Vgl. A. Plack, *Der Mythos vom Aggressionstrieb* (Köln 1973).

¹⁰¹ C. F. von Weizsäcker, *Der Garten des Menschlichen*, 39 ff.

geben.“¹⁰² Und Schumacher fügt die spezielle Warnung hinzu: „Die künstliche Pflege und Ausweitung der Bedürfnisse ist die Antithese der Weisheit und zugleich der Gegensatz zu Freiheit und Frieden.“¹⁰³

Echte Friedenserziehung bringt die Wahrheit heim, daß es nicht mehr als Flucht in eine Traumwelt ist, wenn man nur seinen eigenen Seelenfrieden sucht auf Kosten der Mitverantwortung für eine gerechte und friedliche Welt. Aber es ist ebenso wichtig, zu sehen, daß nicht am Frieden der Welt wirksam mitarbeiten kann, wer nicht mit sich selbst in Frieden lebt. Dem gläubigen Christen ist es eine selbstverständliche Wahrheit, daß die psychologische Methode zur Erlangung des eigenen Friedens und zur Fähigkeit, Frieden auszustrahlen und zu vermitteln, eingebettet sein muß in eine geistliche Umwandlung und ständige Bekehrungsbereitschaft.

2. Die Kunst der Konfliktbewältigung lernen

Mein Freund, der Quäker Douglas Steere, zeigt uns das hohe Ziel einer Friedenserziehung, das freilich nur für den Glaubenden realistisch sein kann: „Drei Dinge zeichnen den Christen aus: er ist absolut furchtlos, immer im Konflikt und grenzenlos glücklich.“¹⁰⁴ Damit ist auch gesagt, daß Friedenserziehung der biblischen Sicht verpflichtet ist, der Seligpreisung der Friedensstifter; derer, die Hunger und Durst nach Gerechtigkeit haben und inmitten der Konflikte dem Glauben an die erlösende Liebe treu bleiben; derer, die selbst inmitten der harten Notwendigkeit, gegen Selbstsucht und Friedlosigkeit im eigenen Herzen kämpfen zu müssen, im Einsatz für den Frieden in der Welt und im Vertrauen auf die Gnade und den Frieden Christi nicht nachlassen.

Bei der Behandlung der heilenden, friedensstiftenden Kräfte des gesunden Humors, der „Fähigkeit der Erlösten, dennoch lachen zu können“, wurde betont, daß der Schlüssel vor allem darin liegt, daß der humorvolle Mensch sich mit den anderen im gleichen Boot weiß. Er schaut nicht auf sie herab. C. F. von Weizsäcker betont zu Recht, daß zum harten Kern der Nächstenliebe auch die Wahrheit gehört: „Wir allzumal sind Sünder.“ Das tiefe Erleben dieser Wahrheit hindert den Erlösten, zu meinen, „nur die anderen, die politischen Gegner, seien Sünder. Und wer nicht weiß, daß er selber Sünder ist, wird Verbrechen begehen. Die Selbstgerechtigkeit ist die Wurzel aller wirklich tiefen Verbrechen.“¹⁰⁵ Ohne das Zugeständnis, daß wir nur aus Gnade aus der Unheilssolidarität der Sünde und des Unfriedens befreit werden können, gibt es die friedensstiftende Kraft der Solidarität im Guten nicht. Dieses Wissen baut Brücken.

¹⁰² E. F. Schumacher, *The Economics of Permanence*, in: T. Dunn (Hrsg.), *Foundations of Peace and Freedom* (Swansea 1975) 93-106, Zitat 101-102.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Zitiert bei C. F. von Weizsäcker, a. a. O. 572.

¹⁰⁵ Ebd. 546.

Friedenserziehung folgt den Spuren der prophetischen Tradition, die keinen faulen Frieden mit Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Täuschung und Lüge zuläßt. „Zweifellos kam Christus, um den Menschen Frieden zu bringen, aber nicht den Frieden stinkender Sümpfe, nicht einen auf Ungerechtigkeit gegründeten Frieden, keinen Frieden, der das genaue Gegenteil von Entwicklung ist. Für solche Fälle hat Christus selbst verkündet, daß er gekommen ist, Auseinandersetzung und Scheidung zu bringen.“¹⁰⁶ Es dürfte nunmehr klar geworden sein, daß wir darunter nicht das „Schwert“ der Gewalttätigen meinen, wohl aber das „zweischneidige Schwert“ der unermüdlichen, gewaltfreien Aktion, der angreifenden Wahrheit der Liebe, der wir uns auch dann beugen, wenn sie uns selbst die Notwendigkeit dauernder Bekehrungsbereitschaft deutlich macht, die aber zugleich uns und auch unseren Gegnern hilft, die tiefer liegenden Kraftquellen für Gerechtigkeit und Frieden in allen zu entdecken und zu mobilisieren.

Friedenserziehung pflegt vor allem die Charaktereigenschaften der Geduld und Standfestigkeit. Jene, die sich in einer friedlosen, ruhelosen, mit gegenseitigem Mißtrauen erfüllten Welt ihrer Friedenssendung weihen wollen und alles tun, um in ihrem eigenen Verhalten den Frieden sichtbar zu machen, müssen den Mut haben, in alldem erst einen bescheidenen Anfang zu sehen und zugleich die Hoffnung zu hegen und auch in anderen zu wecken, daß es trotz allem einen Weg zu einer friedlicheren und besseren Welt gibt.

VI. Die Kirche als Sakrament des Friedens

Gott sei Dank ist die Ära des Kirchenstaates und der Staatskirchen vorbei, die Ära, in der Kirchenmänner und unkritische Scharen von Christen sogar ihre sinnlosen Kriege mit Berufung auf Gott rechtfertigen wollten. Die Christenheit von heute ist wenigstens auf dem Weg, ihre Katholizität auch in der Sorge für den Frieden zwischen allen Menschen und unter allen Völkern wiederzugewinnen. Es besteht begründete Hoffnung, daß die Kirche immer mehr zu einem Zeichen einer versöhnten Christenheit wird, die bereit ist, ihre Sendung wahrzunehmen, Sakrament des Friedens auf Erden zu sein und wirksam an der Versöhnung aller Gruppen und Völker mitzuarbeiten.

Die voranschreitende ökumenische Versöhnung und eine weltweite Öffnung der Kirche im Dienste einer heileren Welt bringen neue Spannungen. Wir haben noch besser zu lernen, ihnen zu begegnen im vollen Bewußtsein, daß von der umfassenden Erfüllung unserer Friedenssendung unser Recht abhängt, uns als Kinder Gottes zu betrachten. Die Art und Weise, wie wir Frieden bewahren, ausstrahlen und vermitteln inmitten der Spannungen innerhalb der Kir-

¹⁰⁶ H. Câmara, *Revolution through Peace* (New York 1971) 130.

che, die uns das Evangelium des Friedens verkündet, und innerhalb der ökumenischen Bewegung ist von hoher Bedeutung für die Aufgabe der Konfliktbewältigung in einer zerrissenen und in ihrem Überleben bedrohten Menschheit. Gerade im Hinblick auf ihre Sendung, „zum Zeichen der Brüderlichkeit“ zu werden und durch das Evangelium des Friedens „alle Menschen aller Nationen, Rassen und Kulturen in einem Geist zu vereinigen“, sagt die Kirche im Konzil: „Das aber verlangt von uns, daß wir vor allem in der Kirche selbst, bei Anerkennung aller rechtmäßigen Verschiedenheit, gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht pflegen.“¹⁰⁷ Die ökumenische Öffnung ist unzertrennlich verbunden mit der Sorge um Frieden und Versöhnung unter allen Menschen. „Je mehr diese Einheit der Christen unter dem mächtigen Antrieb des Heiligen Geistes in Wahrheit und Liebe wächst, um so mehr wird sie für die ganze Welt eine Verheißung der Einheit und des Friedens sein.“¹⁰⁸

Anläßlich des zehnten Jahrestages der Enzyklika „Friede auf Erden“ von Papst Johannes XXIII. legte der Vorsitzende der Päpstlichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden, Kardinal Maurice Roy, bemerkenswerte Überlegungen vor zum Thema, wie die Kirche „ihre Berufung als Zeichen und Sakrament des Friedens in der Welt“ erfüllen kann. Dabei nannte er als erste Bedingung die Wiederherstellung des Friedens innerhalb der Christenheit, ferner die Einübung der Unterscheidung der Geister, vor allem im Blick auf das Verstehen der Zeichen der Zeit. „Der gleiche Eifer, mit dem Christen jede Diskriminierung aufgrund der Rasse, der völkischen Zugehörigkeit oder der Ideologie bekämpfen, muß ihre eigenen Beziehungen innerhalb des Volkes Gottes heseelen.“¹⁰⁹ Es ist Aufgabe der Christen, durch Wort und Beispiel der Welt zu zeigen, daß „Liebe die treibende Kraft der Geschichte ist“. In diesem Kontext werden wir auch an das Zeugnis jener erinnert, die „dem Weg der gewaltfreien Aktion den Vorzug geben“¹¹⁰.

Es ist verständlich, daß Kirchenleitungen angesichts der äußerst komplexen Lage nicht immer mit einem klaren „Ja“ oder „Nein“ antworten. Doch finden Äußerungen von christlichen Laien, die der Linie eines Franziskus von Assisi folgen, wachsende Beachtung. Auch sie sind auf ihre Weise „Kirche“. Der bekannte Luther- und Erasmusbiograph Roland Bainton zitiert zustimmend den Friedensforscher Carl Friedrich von Weizsäcker, der sich ganz entschieden zur Bergpredigt bekennt: „Wenn ich mich nach dem Lesen des Neuen Testaments frage, ob ich die Wasserstoffbombe abwerfen kann, dann weiß ich, daß die Antwort ‚nein‘ lautet. Kann ich sie nicht abwerfen, dann darf ich sie auch nicht für einen anderen herstellen, damit dieser es besorge. Und wenn ich sie

¹⁰⁷ GS 92; vgl. Dienst am Frieden. Stellungnahme der Päpste, des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Bischofssynode. Von 1963-1980. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 1980).

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Kard. M. Roy, a. a. O. Nr. 159-166.

¹¹⁰ Ebd.

nicht für den Abwurf herstellen darf, kann ich es dann tun, damit sie zur Drohung gebraucht werde? Ich kann nicht glauben, daß die Kirche ein ‚Ja‘ sagen kann zum Gebrauch der H-Bombe. Ist sie unfähig, ‚nein‘ zu sagen, hat sie ihre Perplexität entweder offen oder durch vollständiges Schweigen eingestehen. Ich glaube jedoch, daß Glieder der Kirche sich und der ganzen Welt einen Dienst erweisen können, wenn sie aufgrund eindeutiger Voraussetzungen offen ‚nein‘ sagen.“¹¹¹ Später nannte Weizsäcker den Besitz von Atomwaffen zur Abschreckung, „in der Hoffnung, sie nie einsetzen zu müssen“, einen „Ritt über den Bodensee, einen Tanz über dem Abgrund“¹¹². Ist man sich im Glauben an das Evangelium des Friedens über das Ziel mit einer gewissen „Unfehlbarkeit“ sicher – und dazu gehört auch die Überwindung des gegenwärtigen Terrors der Abschreckung, so wird man zumindest alles tun, um diesem Ziele näher zu kommen, wenn man auch in bezug auf den jeweils nächsten Schritt weniger als unfehlbar sein mag. Träges Hinnehmen der gegenwärtigen Situation läßt sich mit unserem Glauben nicht vereinbaren.

Was der heilige Bruder Klaus von Flüe seinerzeit in einem Brief an den Rat von Bern schrieb, müßte heute auf eine möglichst konkrete Weise allen für die Politik Verantwortlichen zugerufen werden: „Friede ist allweg in Gott, denn Gott ist der Friede, und Friede mag nicht zerstört werden. Unfriede aber wird zerstört. Darum sollt ihr schauen, daß ihr auf Frieden stellet.“¹¹³

Was für ein machtvolleres Zeichen und „Sakrament“ des Friedens könnte die Kirche sein, würde das Leben und das Gebet des Poverello von Assisi das Leben, Beten und Tun aller Christen bestimmen! „Herr, mach mich zu einem Werkzeug deines Friedens! Wo Haß ist, laß mich Liebe säen; wo Unrecht herrscht, Verzeihung; wo Verzweiflung, Hoffnung; wo Trauer, Freude; wo Finsternis, Licht!“

¹¹¹ R. H. Bainton, a. a. O. 260; C. F. von Weizsäcker, Ethical and Political Questions of the Atomic Age (London 1959).

¹¹² C. F. von Weizsäcker, Der ungesicherte Friede, 29.

¹¹³ Zitiert bei W. Nigg, Bruder Klaus. Eine Begegnung mit Nikolaus von Flüe (Luzern 1977) 57.

Register

I. Personenregister

- Aichelin, H. – Liedke, G. 190
 Albrecht, U. 446
 Allport, W. G. 81
 Alphonsus de Liguori 54
 Altenähr, A. 66
 Althaus, P. 59
 Altner, G. 25 30 43 165
 189 191 200 208
 Ambrosius 327 440
 Amery, C. 189 f. 196
 Améry, J. 58
 Andreae, C. A. – Freudenfeld, B. 340
 Ansohn, E. 119
 Aristoteles 440
 Arrow, K. J. 282
 Asmussen, H. 436
 Asperger, H. – Leitmaier, Ch. – Westphalen, F. A. 176
 Atkinson, A. B. 329
 Auer, A. 123 173 176 f. 180
 253 401
 Augustinus 47
 Bacon, F. 199 f.
 Bainton, R. H. 436 438-445
 456 f. 467
 Balthasar, H. U. von 146
 Barnett, R. J. 353
 Barth, K. 109 149 373 416
 Basilius 438
 Bauer, A. V. 133 136 157
 176
 Bauer, G. 364
 Baum, St. 96
 Baumhart, R. C. 341
 Baumol, W. J. 316
 Beck, H. 432
 Becker, E. 96
 Becker, G. 378
 Becker, W. – Maier, H. – Spicker, M. 415
 Beck-Gernsheim, E. 346
 Bednarski, A. F. 233
 Becher, L. H. 84
 Beer, U. 36
 Behrman, J. N. 353
 Bennett, J. C. 283
 Benson, G. S. 406
 Beretta, P. 107 110
 Berger, J. – Mohr, J. 348
 Berger, P. L. 415
 Berger, P. L. – Luckmann, Th. 276
 Bergsma, D. 41
 Bergson, H. 235
 Beutter, F. 326 340
 Bieser, E. 61 63 428
 Binswanger, H. Ch. – Geißberger, W. – Ginsburg, Th. 210
 Birch, Ch. 191 205 f.
 Blaine jr., G. B. 79 81
 Blanke, F. 198
 Böckenförde, E. W. 276 372
 375
 Böckle, F. 25 f. 40 55 256
 Böckle, F. – Stegmann, F. J. 270
 Bohnet, M. 351
 Bok, S. 120 125
 Bokris, J. O. M. – Justi, W. E. 354
 Boleck, P. – Huber, J. 119
 Boll, H. 424
 Bolnick, B. 282
 Bolz, K. 324
 Bonhoeffer, D. 66 102 108
 141 145 163 181
 Bork, R. 47
 Bottke, W. 107
 Boulding, K. E. 448 454 458
 460 f.
 Bovet, Th. 61
 Bowers, M. K. 119
 Boyle, J. P. 43
 Brandt, W. 353
 Brenner, St. N. 319 f.
 Brenner, St. N. – Morlander, E. A. 318
 Brittain, V. 442
 Brockmüller, K. 233
 Bruaire, Cl. 19
 Bruckmüller, E. 346
 Bruyin, S. T. 270
 Büchele, H. 369
 Bühlmann, W. 247
 Burckhardt, H. 78
 Burgmüller, A. 369
 Burns, A. L. 389
 Buß, F. J. Ritter von 132
 Cafferty, P. 287
 Caldwell, L. K. 190 193 196
 Calvez, J. Y. – Perrin, J. 283
 Câmara, H. 465
 Campbell, A. V. 19
 Campenhausen, A. 324
 Capron, A. M. 111 ff.
 Carr, A. Z. 320
 Caruso, J. 96
 Cassidy, R. J. 359 ff. 434
 Chenu, M.-D. 408
 Chiavacci, E. 44
 Childress, J. F. 440
 Cicero 440
 Clark, K. B. 307
 Cline, W. R. 351
 Clurman, D. 333
 Collmer, P. 372
 Colonnese, L. 280
 Combès, G. 440
 Comblin, J. 428
 Commoner, B. 189
 Compagnoni, F. 59
 Coenen, L. 432
 Congar, Y. 164 172 184 187
 Connery, J. 48
 Cordero, M. 373
 Cortecote Parkinson, C. 214

Personenregister

- Coste, R. 456
 Coester, F. 349
 Cotre, J. N. 314
 Cox, H. 133 289 295 312
 Cramer, F. 196
 Cullmann, O. 390
 Curran, Ch. E. 92 290 299
 Czempiel, E. O. 422 458
 Dahmen, F. W. – Heiß, W. 189
 Daly, H. E. 212
 Dams, Th. 353
 Davanzo, G. 61
 Davidson, H. A. 73
 Dedring, J. 457 459 461
 Degkwitz, R. 68
 del Vasto, L. 451
 Deresch, W. 300
 Derr, Th. S. 192 197 200 f.
 203 ff. 221 223 226 f.
 Desai, M. 451
 Descartes, R. 198
 Descrochers, J. 160
 Dettling, W. 270
 Dichgans, H. 419
 Didicher, W. 332
 Dierzfelbinger, H. 389
 Dinkler, E. 148
 Dirks, W. 383 453
 Divine, Th. F. 338
 Dolan, E. G. 211
 Dotter, F. – Maklin, W. – Sampl, J. 358
 Dreier, W. 416
 Drobisch, K. 436 [163 176
 Duchrow, U. 133 155 157 ff.
 Duchrow, U. – Scharffen-
 oorth, G. 448
 Dumas, A. 364
 Dumont, R. 189 227
 Duncan, A. S. – Dunstan, R. 19
 Dunckmann, K. 178
 Dunn, T. 453 464
 Duwendag, D. 330
 Dworkin, G. – Bernart, G. – Brown, P. G. 317
 Dyck, A. J. 33 125 129 209
 Dyck, A. J. – Teitelbaum, M. S. – Peterson, W. – Spengler, J. J. – Brown, P. G. – Porter, R. B. 33
 Eagleson, J. 300
 Ebeling, G. 369
 Ebnet, O. 331
 Ehrlich, P. 197
 Ehrlich, P. – Ehrlich, A. 35
 Eibach, U. 19 43 61 96 103 f.
 108 f. 113 f. 117 f. 123
 125-128
 Eid, V. 107 127
 Eid, V. – Frey, R. 127
 Eisenbart, C. 189
 Ellul, J. 218 370 372 415 433
 Elsässer, A. 116
 Emeis, D. 461
 Emery, A. E. H. 41
 Engelhardt, H. D. 67 189
 192 204 210 ff. 216
 Eppler, E. 189 209
 Erasmus 448
 Eser, A. 58 107 109 f.
 Evans, T. N. 39
 Fack, F. U. 322
 Falk, R. A. 458
 Farrar, L. L. 436
 Fazio, A. 324 340
 Feiner, J. 305
 Feuerlein, W. 85
 Fiedler, F. 291
 Fischer, G. 333
 Fischer, K. 447
 Fischer, P. 281
 Flöhl, R. 127
 Ford, J. C. 441
 Fox, R. C. 116
 Fraling, B. 123
 Frank, G. K. 96
 Frankena, W. K. 125
 Frankl, V. 80
 Frazier, C. A. 84
 Freire, P. 415
 Freud, S. 80
 Freudenfeld, B. 340
 Friedrich, G. 87
 Fries, H. 142
 Fromm, E. 79
 Funke, M. 458
 Furfey, P. H. 350
 Furger, F. 372 453
 Furger, F. – Heierle, W. 358
 Gabor, D. – Colombo, U. – King, A. – Galli, R. 209
 Galbraith, J. K. 355
 Gallagher, R. 89
 Gandhi, M. K. 308 451
 Ganz, R. L. 48
 Geiger, M. – Stratenwerth, G. – Sauer, H. 59
 Geißler, H. 343
 Gemper, B. B. 228
 George, R. T. 382
 Giers, J. 286
 Gilkey, L. 266f.
 Glaser, H. 419
 Gloege, G. 59
 Gödan, H. 119
 Gogarten, F. 156 169
 Goldschmidt, D. – Roeder, P. M. 243
 Gollwitzer, H. 100 370 416
 Gonzales, Montes, A. 364
 Goodin, R. E. 406
 Gore, R. 192
 Goerke, H. 112
 Gorschenek, G. 408
 Goss-Mayr, H. 415 452
 Gottesman, I. – Hook, E. B. – Lochlin, J. C. – Caplan, A. L. 41
 Goulet, D. 305
 Graff, W. 369
 Gremillion, J. 140 155 161
 185 206 213 230 277 290
 309 352 368 393 432 435
 Gröner, H. – Schüller, A. 351
 Groesbeck, C. J. 70 82
 Grosser, M. – Veiders, W. W. 343
 Gruhl, H. 189
 Gründel, J. 43
 Grusatti, A. 358
 Guardini, R. 137 233 396
 Guinon, M.-D. 270
 Gundlach, G. 291
 Gurvitch, G. 233 235 242
 249 260 f. 264 ff. 268
 Guski, H. G. – Schneider, H. J. 332
 Gustafson, J. 19 306
 Habermas, J. 233 291 381
 Haeffner, G. 133 139 142
 Haisch, H. 85
 Hamelink, C. 353
 Hamilton, M. P. 46 201
 Hammer, F. 396
 Hammer, K. 436
 Hampe, J. Ch. 96
 Hanna, M. 369
 Harich, W. 208
 Häring, B. 19 25 28 30 33 43
 47 f. 54 72 82 85 89 93
 107 110 120 137 f. 165
 179 f. 225 233 245 247
 253 257 260 263 267
 280 299 305 410 447

- Harten, H.-Ch. 350
 Hasenbügel, J. 46
 Hauser, R. 357 394 396
 Hayflick, L. 66
 Hegel, G. W. F. 292
 Heidegger, M. 97
 Heilbronner, R. L. 315
 Heisenberg, W. 202
 Heiß, H. 36
 Hellegers, A. 74
 Hellegers, A. E. – Curran, Ch. E. 48
 Heller, T. 75
 Hellman, L. H. – Lebacqz, K. – Friedman, J. M. 36
 Hempel, J. 359
 Hengsbach, F. 336
 Henning, R. 358
 Henzel, M. 396
 Hertz, A. – Korff, W. – Rendtorff, T. – Ringeling, H. 25
 Hertz, K. H. 155
 Heynitz, J. von 330
 Hickes, J. 322
 Hiebel, L.-J. 440
 Hiersche, H.-D. 106
 Hildebrand, D. von 176 182
 Hill, I. 277 343 353 408
 Hirschmann, H. 36
 Hirst, M. E. 439
 Hobsbawm, E. J. 415
 Hodgson, P. C. 361
 Höfer, W. 96
 Höffe, O. 358
 Hoffmann, D. 48
 Hoefnagels, H. 209 f. 228 f. 232
 Holborn, L. W. 348
 Holl, K. 441
 Hollenbach, D. 298 413
 Holte, R. 270
 Honecker, M. 59 114 270 369
 Hoppmann, O. 332
 Hörl, R. 363 408
 Hörmann, K. 436
 Horney, K. 80
 Hortelano, A. 415
 Horwitz, R. H. 409
 Howard, R. J. – Najarian, J. S. – Fox, R. C. – McCormick, R. A. 115
 Huber, L. 233
 Huber, W. 436
 Hübner, J. 30 189
 Hulka, J. F. – Davis, J. E. 39
 Ignatius von Antiochia 61
 Ijsendoorn, M. H. 358
 Illich, I. 75 98 127 208
 Imboden, M. 409
 Issing, O. 340
 Jackson, V. 92
 Jacques, E. 305
 Jakobs, M. 358
 Janowski, H. N. 228
 Janssen, L. H. 33
 Jensen, O. 196 225
 Johannes XXIII. 184 213 272 286 f. 289 f. 294 299 304 307 310 ff. 328 331 f. 334 ff. 342 346 393 410 413 f. 422 432 455
 Johannes Paul II. 160 f. 175 225 241 246 279 321 447
 Johnson, J. T. 440 f.
 Johnson, J. T. – Smith, D. 440
 Jonsen, A. R. – Lister, G. 113
 Jörns, K. 104 108
 Joyce, I. D. 41
 Jung, C. G. 79
 Jüngel, E. 96 100 369 414
 Jungk, R. 228 230
 Jurczyk, K. 346
 Kaiser, H. 123
 Kaiser, O. – Lohse, E. 96
 Kalisa, C. 254
 Kalish, R. A. 101 119
 Kaltenbrunner, G.-K. 34 219
 Kamenka, E. 382
 Karp, L. E. 46 52 f.
 Karrenberg, F. – Beckmann, J. 144
 Karrenberg, F. – Honecker, M. 270
 Käsemann, E. 148 158 184
 Kasper, W. 133
 Kass, L. 46
 Katz, J. 92 f.
 Kautzky, R. 67 104
 Kerans, P. 133
 Kerber, W. 59 307 330 409
 Kerber, W. – Deissler, A. – Fiedler, A. 271
 Ketteler, W. E. von 335
 Keynes, L. 322
 Kielmansegg, P. Graf 422
 Kimmenich, O. 408
 King, J. 194 214 228 f.
 Kittrie, N. 41
 Kleinert, U. 189
 Klingmüller, W. 47
 Klose, A. 300
 Klose, A. – Mantl, W. – Zsifkovits, V. 281
 Klostermann, F. 369
 Klüber, F. 270
 Knauer, P. 287
 Kneier, A. 408
 Knorr, L. 453
 Köberle, A. 146 175
 Kohlberg, L. 306
 Koemada, A. J. 78
 Koola, P. J. 33
 Korff, W. 228
 Kösl, W. – Scherzer, E. 111
 Krauss, P. 19 23 51 53 68 92 94
 Kriech, K. 401
 Kriele, M. 413
 Kroker, E. J. M. 396
 Krolzik, U. 197
 Kubálková, V. 425
 Kübler-Ross, E. 96 101
 Kühn, A. 458
 Küng, E. 270 358
 Kunst, H. – Tenhumberg, H. 273 285 323
 Küpper, Ch. 461
 Küttemeyer, W. 65
 Lagos, G. 416
 Lamb, M. 354
 Landy, D. 77 96
 Laszlow, E. 227
 Laub, F. 396
 Lawrence, F. 354
 Leclercq, G. 381
 Legnarc, A. 85
 Lehmann, P. 359
 Leisner, W. 331 358
 Leo XIII. 184 346
 Leuenberger, R. 66 96 120
 Liebmann, H. 189
 Liedke, G. 190 196 198 f. 201 203 f. 428
 Lindquist, M. 210
 Link, C. 30
 Lloyd, M. E. 82
 Lobo, G. V. 19 44
 Lodge, K. C. 320
 Logan, M. H. – Hunt, E. E. 61
 Lohfink, G. 96
 Lohfink, N. – Pesch, R. 415
 Lohmann, Th. 107
 Lohse, E. 453
 Lopez Aziparte 257
 Lorenz, K. 194 216 230

- Lotz, J. B. 96
 Ludwig, H. 285 f. 303
 Luijpen, W. 332
 Lüscher, K. 350
 Luther, M. 178
 Luyten, N. A. 96 140
 Machiavelli, N. 435
 Macquarrie, J. 428 f. 435
 Maier, H. 378
 Mannheim, K. 276
 Manno, B. V. 311
 Marcuse, H. 280
 Marvin, E. W. 349
 Marx, K. 144 291 332
 Marx, K. – Engels, F. 332
 Maslow, A. 462
 Massone, A. 90
 Masters, W. H. 91 f.
 Masters, W. H. – Kolodny, R. C. 89
 Matz, U. 396
 Mausbach, J. 441
 May, R. 78
 Mayer, F. 349
 Mayerhofer, Ch. 401
 Mayerhofer, A. – Porges, P. 107
 McCormack, A. M. 33
 McCormick, R. A. 36 116 126 128 453
 McDonagh, E. 368
 McGatch, M. 128
 McGilvray, C. J. 74 f.
 McNeur, R. W. 74
 Mead, M. 192 197
 Mead, M. – Fairservis, W. 192
 Meadows, D. 209 231 354
 Meadows, D. L. – Meadows, D. 209
 Meister, Ch. 401
 Mendlovitz, S. A. 461
 Menninger, K. 106
 Merton, Th. 441 443 457 462
 Messner, J. 233 235 f. 239 241 249 291 300 340
 Metz, J. B. 133 137 142 145 147 f. 151 167 169 f. 172 f. 185 f. 188 209 274 364 366
 Meyer, Th. G. 342
 Meyer-Abich, K. M. 196
 Meyer-Scheu, J. – Kautzky, R. 68
 Milkat, P. 372
 Milunsky, A. 41
 Miranda, J. P. 291
 Mische, G. u. P. 141 166 186 207 355 422 458 461
 Mises, L. von 304
 Moderstein, F. 357
 Mohr, M. 106
 Molinari, G. F. 111 113
 Molinski, W. 401
 Moltmann, J. 141 148 f. 166 186 235 415
 Moltmann-Wendel, E. 346
 Mommsen, W. J. 351
 Mönch, K.-H. 393
 Montanari, B. 448
 Montessori, M. 461
 Monzel, N. 270
 Moore, A. J. 221 228
 Moore, B. 346
 Mueller, F. H. 303
 Müller, I. 401
 Müller-Armack, A. 280
 Mumbauer, J. 335
 Munby, D. 325
 Munson, R. 19
 Myrdal, G. 209 303 310 324
 Nagel, St. S. 401
 Nase, E. – Schafenberg, J. 78
 Nau, P. 420
 Nave-Hertz, R. 346
 Nell-Breuning, O. von 152 f. 164 270 283 286 288 291 300 305 307 330 332 358 369 393
 Nelson, J. B. 19
 Neubauer, R. 70
 Neumann, L. F. 409
 Ney, N. 36
 Nibbrig, B. 350
 Niebuhr, R. 233 f. 280 384 f. 412
 Niel, A. 271 274 312
 Nietzsche, F. 435
 Nigg, W. 467
 Noonan jr., J. 48 50 338
 Norzik, R. 390
 Nußbaum, H. von 75 f. 209
 Nyerere, J. 302
 Oberreiter, H. 420
 Occhiali, U. 159
 O'Donnel, T. J. 40
 Ölinger, J. 133
 Opp, K.-D. 318 ff.
 Oppenheim, F. E. 358
 Oraison, M. 182
 Osgood, Ch. E. 457
 Otto, R. 253
 Overhage, P. 41 46
 Overhage, P. – Rahner, K. 23
 Pannenberg, W. 363
 Parenti, M. 396
 Parsons, T. 112
 Passmore, J. 197 200 213 f. 222 224 232
 Paul VI. 216 225 293 f. 301 304 309 f. 313 ff. 322 ff. 327 330 339 f. 346 350 bis 354 370 372 392 409 f. 426 432 f. 447
 Paus, A. 96
 Pawlow, I. P. 82
 Pecci, A. 233
 Perlin, S. 58
 Pesch, H. 303
 Peukert, H. 364
 Pfeil, E. 350
 Pfürtnier, St. H. 358
 Pfürtnier, St. – Heierle, W. 270
 Phelps, E. S. 276 281 f. 316
 Pies, E. 189
 Pigon, A. 223
 Piper, H. Ch. 96
 Piper, Chr. 65
 Pittman, R. 389 422 424 f.
 Pius XI. 168 184 332 334 403
 Pius XII. 44 115 123 127 184 334 403
 Plack, A. 463
 Pleßner, E. H. 300, 341 353
 Pohier, J. M. – Geffré Cl. 294
 Pohlmeier, H. 109
 Polanyi, K. 209 291
 Pompey, H. 19 114
 Portmann, A. 196
 Probst, U. 221
 Proß, H. 340
 Pustet, A. 119
 Rad, G. von 19 443
 Rahner, K. 28 96 103 118 133 137 ff. 161 167 170 f. 176 183 376
 Raiser, L. 401
 Rambacher, C. 453
 Ramsey, P. 73 95 117 124 126 306
 Ratzinger, J. 98
 Raubaut, F. 448
 Rauscher, A. 270 332 372
 Rawls, J. 305 307

- Reding, M. 358
 Régamey, P.-R. 139 166 270 451
 Regan, A. 116
 Reich, W. 19
 Reichhardt, R. 112
 Reidy, M. 19
 Reinisch, L. 340
 Remmert, G. 189
 Rencker, J. 196
 Rendtorff, T. 173 358 370 415
 Reys, A. 59
 Restak, R. M. 82
 Riccardo, V. M. 41 45 52 f.
 Rich, A. 366 369 371
 Richter, H. E. 270
 Ridder, P. 334
 Ritter, G. 383 385
 Ritter, W. H. 461
 Rizzi, A. 270
 Roberts, A. 453
 Robinson, J. 276 f. 301 f. 304 322
 Robitscher, J. 41
 Rogers, C. R. 81 f.
 Roeling, B. V. A. 436
 Roos, L. 364
 Rose, A. S. 406
 Rosenmayr, L. 350
 Rössler, D. 132
 Roth, G. 71
 Roy, M. 294 432 435 447 455 458 466
 Ruff, W. 26 114
 Ruh, H. 322
 Ruh, U. 373
 Ryan, E. E. 438
 Sacharow, A. O. 229
 Sanchez, U. 180
 Schaefer, H. 61 74
 Schardt, A. 369
 Scharfenberg, J. – Kämperer, H. 389
 Scharffenooth, G. – Huber, W. 457
 Scheler, M. 233 248
 Schelsky, H. 218 276 411
 Scherer, G. 96
 Scherer, R. 240
 Scheuner, U. 307
 Schillebeeckx, E. 144 185 364
 Schilling, O. 270
 Schimmelpenning, G. W. 85
 Schipperges, H. 132
 Schlecht, O. 380
 Schlier, H. 390 396
 Schlösser, F. 133
 Schmemmann, A. 150
 Schmid, H. H. 428
 Schmitz, Ph. 270 273 313 447
 Schmitz, W. 380
 Schmölz, F. M. 357 428
 Schneider, R. 428 447
 Schnellmann, G. 176
 Schoemann, M. 196
 Schoonenberg, P. 133
 Schrey, H. H. 58 155 270
 Schulz, H. 270
 Schulz, R. – Ademan, D. 119
 Schulz, W. 350
 Schumacher, E. F. 189 192 198 200 205 208 210 ff. 216 f. 223 f. 225 228 231 271 f. 312 f. 325 329 333 f. 436 464
 Schutz, R. 451
 Schwabe, G. H. 64
 Schwaderlapp, W. 326
 Scott, E. F. 359
 Sebastian, F. 245
 Sedlmayr, H. 275
 Seeber, D. A. 288 295 373 419
 Seifer, H. 336
 Senghaas, P. 453 458
 Seybold, K. – Müller, U. 77
 Sharp, G. 451
 Shinn, R. L. 162 201
 Siebel, W. 48
 Siebenthal, W. von 66
 Siebert, H. 189 210
 Sigmund, G. 61 f.
 Sik, O. 324
 Simon, W. E. 277
 Simonis, U. E. 211 f.
 Sumpfendorfer, W. 164
 Sittler, J. 196
 Skintier, B. F. 82
 Smith, A. 303
 Smith, D. H. – Perlin, S. 105 f. 109
 Sölle, D. 362 364 397
 Solle, D. – Steffensky, F. 367
 Sombart, W. 281
 Spaemann, R. 416
 Speaker, M. 300
 Spiegel, Y. 271
 Sporken, P. 19 61 96 104 109
 Stamp, J. 283
 Steck, K. G. 369
 Steck, O. H. 196
 Steinbrenner, P. H. 333
 Steiner, G. A. – Steiner, J. F. 317
 Steiner, G. E. 276
 Sternberger, D. 96
 Stitzel, M. 340
 Stivers, R. L. 354
 Stockhouse, M. L. 276
 Streithofen, H. 336 396
 Strohm, Th. 270 419
 Strohm, Th. – Wendland, H.-D. 358 366 381 383 412
 Stumpfhauser, J. S. 95
 Stützel, W. – Schrey, H.-H. 338
 Sudbrack, J. 61 82
 Sustar, A. 428
 Sutherland, E. H. 316 318
 Sutor, B. 420
 Szyzik, St.-E. 343
 Tautscher, A. 270 276 305 335
 Tawney, K. H. 280
 Taylor, C. R. 189 194 f.
 Taylor, J. V. 274 429
 Teichmann, U. 380
 Teilhard de Chardin, P. 27
 Teufel, E. 133
 Tews, H. P. 66 349
 Thadden, R. von 161
 Thibault, O. 96
 Thielicke, H. 96 109 f. 112 114 120 124 127
 Thomas von Aquin 108 177 326 f. 391 f. 414 440
 Tillich, P. 233
 Tipke, K. 393
 Tödt, H. E. 212 307 456
 Tönnies, F. 343
 Torrey, E. F. 73
 Toulat, J. 107
 Tourmier, P. 396
 Toynbee, A. 192
 Tracey, M. 420 [314
 Tracy, D. 287 290 294 311
 Tracy, D. – Küng, H. – Metz, J. B. 144
 Tresmontant, Cl. 187
 Treter, B. 393
 Trettner, H. 455
 Udias, G. H. 393
 Uhlenbrink, W. 128

- Utz, A. F. 270 335 403 426 447
 Utz, A. F. – Galen, B. von 270
 Valadier, P. 358
 van Dan, C. – Sallaert, L. M. 317
 Vanek, J. 333
 Vearch, R. M. 33 41 111 119 127 f.
 Vearch, R. M. – Branson, R. 76
 Veiter, Th. 348
 Vetter, H. O. 381
 Vidal, M. 415
 Vikrey, W. 282
 Vischer, L. 290
 Vodopivec, M. 44
 Volkl, R. 133 135 141
 Vorgrimler, H. 96
 Voß, R. von 358 396
 Wächter, L. 98
 Wahler, G. von 190
 Wainhouse, D. W. 458
 Wallraff, H. J. 294 349
 Walter, L. 19 440 f.
 Walzer, M. 416 440
 Ward, B. 212
 Ward, B. – Dubos, R. 189
 Washburn, M. 458
 Weber, H. 189 283
 Weber, M. 276 280
 Weber, W. 286 338 396
 Weicker, H. – Jores, A. 61
 Weinzierl, H. 189
 Weis, K. 109
 Weisband, E. – Frank, Th. 413
 Weizsäcker, C. F. von 65 f. 82 100 143 164 176 184 187 195 f. 198 208 217 219 229 f. 306 324 397 411 426 429 433 436 448 455 458 ff. 463 f. 467
 Weizsäcker, C. F. von – Scheuner, U. 447
 Weizsäcker, E. von 189 453
 Weizsäcker, V. von 78
 Welte, B. 133
 Wendland, H.-D. 144 187
 Wenke, E. – Zilleßen, H. 208
 West, Ch. 197
 Westermann, Cl. 198
 Westmüller, H. 204 216
 Wideler, W. 277
 Widmaier, H. P. 343
 Wiederkehr, D. 146 149
 Wierling, L. 216
 Wilken, F. 338
 Wilkens, E. 373
 Wilson, E. O. 274
 Wimmer, A. 36
 Wingren, G. 270
 Winslade, W. J. 73
 Wipplinger, F. 96
 Wogaman, J. P. 270 277 f. 280 f. 302 304 322 325 330 336
 Wohlfahrt, K. A. 196
 Wulf, Ch. 461
 Wunderli, J. 96 106 112
 Wunderli, J. – Weißhaupt, K. 61
 Zacher, H. F. 325
 Zander, J. 61
 Ziegler, J. G. 114 117 123
 Zimmer, Ch. 420
 Zimmerli, W. 146
 Zöllner, W. 336
 Zsifkovits, V. 428
 Zwiefelhofer, H. 353 364

II. Sachregister

- Abtreibung 24 35 48-56
 – im Strafrecht 404 f.
 – selektive 51-53
 Abrüstung 454-457
 – kontrollierte 457
 Afrika 255 f. 267
 Aggressionstrieb 463
 Ägypter (und Umweltverantwortung) 192
 Annenvereinerung 254 f.
 Aktionäre 353
 Aktion Misereor 285
 Alkoholismus 85-88
 Alkoholmißbrauch 76
 – anonyme Alkoholiker 87
 Allel 31 f.
 Almosen 297
 Altersversorgung 339
 Altruismus 282 f.
 Amnesty International 407
 Amniozentese 52
 Amtskompetenz 392
 – und Sachverstand 286-288 375
 analytische Psychologie 80
 Anbetung 368
 – und Ökologie 203
 – und Weltverantwortung 171-173
 Angebot und Nachfrage 342 f.
 Angestellte 318 314 f.
 Animismus 201
 anonyme Christen 171
 Anteilseigentum 334
 anthropologische Medizin 67
 anthropologische Revolution 188 208 f.
 Anthropozentrismus (und Ökologie) 205 f.
 Antiklerikalismus 170 374-376
 Anti-Kultur-Bewegung 208
 Antimarxismus 278
 Antisemitismus 389

apallisches Syndrom 111 128
 Arbeit (Arbeiter) 326-338
 – Vorrang 332-338
 Arbeiterbewegung 335
 Arbeiterfrage 346-349
 Arbeiterschaft 267
 Arbeitgeber 308
 Arbeitgeberverbände 333 337
 Arbeitnehmer 308
 Arbeitnehmerverbände 333
 Arbeitsberuf 182
 Arbeitslosigkeit 309
 Arbeitspflicht 336
 Arbeitsvertrag 284 328
 Arbeitswelt 181 f.
 Ärgernis 283 f.
 Armut und die Armen 273 f.
 – als Entbehrung 274
 – als Tugend 274
 –, evangelische 247 f.
 Arzt 61
 – s. Heilberufe
 – göttlicher Arzt 61 f.
 – Arzt und Patient 72 f.
 Asbest 194
 Asien 255 f.
 Askese 142 288
 asketische Weltkultur 208
 Assimilierung 256
 Atheismus 170 296 f.
 Ätiologie 77-81 87
 Atlantisches Bündnis 456
 Atombombe 442
 – s. Kernwaffen
 Aufrichtigkeit 81
 Ausbeutung 152 278
 außerordentliche Mittel 122-126
 Aussperrung 318 336-338
 Auswanderung 348 f.
 autonome Moral 173-177
 autonomes Weltethos 173-177
 Autonomie 174 f. 241
 autoritärer Staat 391 f.
 Autorität 357 391 f.
 Autosom 31
 autosomal 31
 Autounfälle 194 f.

 Bankrott 317
 Barmherzigkeit 360
 Bauernfrage 345 f.
 Bauernkriege 345
 Bauernstand 260
 Bedürfnisse 310 f.
 –, künstliche 316
 Befreiung 353 f. 359 f.
 Befreiungstheologie 267 296 364 415 f.

Befruchtung in vitro 46
 Bekehrung 144 160
 – und Erneuerung 272 f.
 – zur Weltverantwortung 140
 Bergpredigt und Friede 433 466
 Bergpredigt und Wirtschaft 272 f.
 Berufe, die Mut verlangen 183 f.
 – Theologie des Berufes 177-179
 –, weltliche 157 176-184
 Berufsarbeit 181
 Berufsauffassung Luthers 178 f.
 Berufswahl 178
 Beruf und Berufung 157
 Beseelung 23-25
 Besitzergreifung 327
 Besitzstand 329
 Besitzverteilung 354
 Bestechung 317 f.
 Besteuerung 342
 Betrug 317
 Bevölkerungskontrolle (durch Sterilisation) 42
 Bevölkerungspolitik 34 379
 Bevölkerungsprobleme 33 f.
 Bevölkerungswachstum und Umweltvorsorge
 229 f.
 Bewußtsein (öffentliches) 221
 Bewußtseins erhellung 415
 Bewußtseinsstufe (neue) 364-367
 Bewußtseinswandel 291
 Bewußtseinsweckung 415 459
 Beziehungsstörungen 77-91
 Bildsprache 267
 Bildungsmonopol 243
 Bioethik 19-129
 Biosphäre 69 143 190
 blockfreie Staaten 424
 Bodenrecht 331
 Bodenreform 330
 Bodenschätze 193
 Bodenspekulation 330
 Bräuche 253
 Brauchtum 235 253
 Brotbitte 279
 Brüderlichkeit 143
 Bundesmittler 165
 Bundesmoral 265
 Bundestreue 17 314
 – und Friede 429-436
 Bürgertum 263
 Bürokratie 312 399
 Bußstrafen 405 f.

 Calvinismus 305
 Casti connubii 167 f.
 Chancengleichheit 307 309 323 392 410
 charis 431
 China (Umweltbewußtsein) 192

christlicher Sozialismus 300-303
 christliche Sozialethik 369-372
 Christus: unser Friede 430
 Chromosom 31
 – diploider Chromosomensatz 48
 Cloning 47 f.
 Club of Rome 212 222 231

 Dämon Macht 397 f.
 dankbares Gedächtnis 64 185
 Dankbarkeit 91 264 430
 DDT 192
 Defektheilung 126 128
 Demokratie 409-413
 Deontologie 54
 Determinismus 296 f.
 –, ökonomischer 276
 Deus sive natura 167 f.
 Diagnose 77 f.
 dialektischer Materialismus 296-300
 Dialog 386 388
 – und Kultur 237
 – und Versöhnung 460
 Dialogfähigkeit 421
 Dialyse 115 f. 123
 Differenzierung (des Embryo) 25 f.
 dikaiosyne 305
 Diktatur 58 f. 410 418
 diplomatisches Corps 373 377
 direkt – indirekt 37 f.
 Dirigismus 346
 Diskriminierung 310
 DNS 24 93 f. 227 f.
 – Rekombination 194 227 f.
 doppelter Effekt 128
 Drogenabhängigkeit 85-88
 Drogenhandel 87 f.
 Dualismus (Welt und Heil) 135

 Ehefragen 257
 Ehescheidung – Wiederverheiratung 406
 Ehrlichkeit 316 f.
 Eigentum und Arbeit 326-340
 – Sozialfunktion 326 f.
 – und Ökologie 206 f.
 Eigentumsordnung 300 326-336
 Eigentumsverteilung 321
 Eigenverantwortlichkeit 243
 eindimensionale Kultur 276
 Einfachheit 207 f.
 Einwanderer 348 f.
 Eizellen 23 ff.
 Ejakulation 44
 Ekklesiologie 150
 Embryo 23 f. 32
 Empfängniskontrolle 36
 Empfängnisverhütung 38 f. 53

 Energiekrise 354 f.
 Energiestoffe (fossile) 193 195
 Engführung (Reduktionismus) 217 219
 Enteignung 330-332
 Entfremdung 175 f. 211 252 f. 278 f. 293 296
 367
 –, ideologische 365
 Entkolonialisierung 351 f. 424
 Entlohnung 335 f.
 Entmythologisierung 258 366
 Entscheidungsvorgänge 323 329 341
 Entwicklung 353 f.
 Entwicklungsförderung 35 f.
 Entwicklungshilfe 353 f. 379
 Entwicklungsländer 225-227 315 351-353
 Entwurzelung 253
 Erbdefekte 31
 Erbgeschädigte 57 71
 Erbgesundheit 30-32
 Erbrecht 328
 Erbschaftsteuer 328
 Erbsünde 388 f.
 Erfolgsethos 263
 Erfolgsmoral 316
 Erlöser der Welt 131 f. 134 142 202 286
 360-362 365 f. 447 451 462 f.
 Erlösung 17 132 201 429 s. Heil
 – therapeutische Sicht 148
 – und Befreiung 285
 Eros und Zivilisation 280
 Erpressung 317
 Erwachsenenbildung 243
 Erziehung 243 310
 Eschatologie 151
 eschatologische Tugenden 264 268
 ethischer Kodex 71 f.
 Ethnologie 252
 Ethologie 276 f.
 Ethos (ererbtes) 255
 Ethos des Arztes 70-73 110
 Ethosformen 148 f. 157
 Eugenik 30-32
 Euthanasie 105-111
 Evangelisation 158 253 145 f.
 Evangelium des Friedens 432 f. 435 448 466
 Exhibitionismus 89
 existentielles Vakuum 80
 Exodus 141 247 f. 359
 Exodushaltung 248
 Expansion 356
 Expansionsdrang 354
 Experiment am Menschen 92-95
 Evolution 22 190
 – und Geschichte 143

 Fairneß 310 412
 Familie 303

- Familiengeist 254
 familiengerechter Lohn 335
 Familienministerium 378
 Familienplanung 33 35
 Familientherapie 83 f. 88
 fahrlässige Tötung 56 f.
 Fanatismus 388
 Fatalismus 140 415
 Feindesliebe 437 f.
 Feindschaft 457
 Fetus 32
 finis operantis 54 f.
 finis operis 54 f.
 Fluch des Krieges 447 f.
 Flüchtlinge 348 f.
 föderatives Prinzip 392
 – und Weltautorität 426 f.
 Folter 400
 Forschungsprogramme 381
 Fortpflanzung 29-48
 Fortschrittsideologie 185 f. 267
 Frau 36 161
 – Friedenssendung 432
 – Gleichberechtigung 310
 – soziale Frage 346-348
 Frauenarbeit 348
 Frauenemanzipation 347
 Freiheit s. schöpferische Freiheit
 – der Kinder Gottes 274
 – der Völker 311 f.
 – und Manipulation 83 f.
 Freiheitsentzug 402
 Freiheitsgeschichte 138
 Freiheitsräume 357
 Freiheitsstrafen 400 402
 Freimut 289 f.
 Freizeitindustrie 211
 Fremdarbeiter 348 f.
 Fremdherrschaft 413
 Freund-Feind-Schema 437 452
 Friede 385 428-467
 –, fauler 465
 –, messianischer 437
 – und Konflikt 433-436
 – und Versöhnung 428-436
 Friedensbereitschaft 438 f.
 Friedensboten 431-433
 Friedensbund 430
 Friedensdienst 433
 Friedenserziehung 420 458 462-464
 Friedensforschung 457-461
 Friedensfürst 430 437 451
 Friedensministerium 460 f.
 Friedensmodelle 460
 Friedensordnung 460
 Friedenspolitik 440 457-461
 Friedensrecht 404
 Friedenssendung (der Kirche) 465-467
 Friedensstifter 458 f.
 Friedensverheißung 428 f.
 Friedfertigkeit 431-433 437
 Fronarbeit 395
 Frondienst 445
 Frühabgang 54
 Frühkapitalismus 297 f. 335
 Fürstbischöfe 373
 Fürstenspiegel 177
 Gameten 23
 Ganzheitsschau 217 220 237 289 f. 462
 Gattenwahl 31 f.
 Gebet und Heilung 63-65
 Geburtenregelung 53 f.
 Gedächtnis
 –, befreiendes 371
 –, dankbares 64 185
 –, geschichtliches 375
 –, verwundetes 64
 Gefolgschaftstreue 265 f.
 Gegenübertragung 83 f.
 Geist des Ganzen 462
 Gehorsam (kritischer) 158 178 391 413-415
 –, blinder 449 f.
 Gehorsamsverweigerung 413-415
 Geiselnahme 59 f. 419
 Geldwertstabilität 355
 Gemeineigentum 301
 Gemeinschaftsgeist 301
 Gemeinwesen 333 f.
 Gemeinwohl 306-311 320 324 f. 328 330 357
 364 372 391 f. 394 452
 – Sünden gegen 395
 Gene 31 f.
 Generalstreik 338
 Generationenvertrag 33 379
 Genetik 31 f.
 genetischer Berater 52 f.
 genetische Schäden 193 f.
 Genie (religiöses) 254
 –, sittliches 239
 Genmanipulation 47 92 f. 194
 Genotyp 24 f.
 Gen-Therapie 46 f. 194
 Genügsamkeit 315
 „gerechter Krieg“ s. Krieg
 Gerechtigkeit 143 437
 –, austeilende 308-310
 –, befreiende 149
 – des Siegers 444
 –, rettende 305-309
 –, soziale 306-311 322-329 378 423
 – und Friede 432
 Gesamtberufung des Menschen 277-279
 Geschäftsmoral 316 f.

- Geschichte 146 188
 – der Freiheit 66 102
 – die *eine* Geschichte 165 f.
 – Vorhut der 186 f.
 geschichtlicher Materialismus 294 f.
 Geschichtlichkeit 290-302
 geschichtsgerecht 335
 Gesellschaftskritik 313
 Gesetzesflut 392
 Gesetzgebung 385
 Gesetz und Moral 404
 Gesinnungsmoral 265
 Gesinnungswandel 279
 Gesprächstherapie 81 f.
 Gesundheit: Sinn und Wert 61-69
 Gesundheit und Heilen 61-95
 – und Krankheit 17 65-69
 Gesundheitsdienst der Kirche 74 f.
 Gesundheitserziehung 69 76
 Gesundheitsindustrie 74 f.
 Gesundheitspolitik 74-76
 Gesundheitsversorgung 67 f. 74-76
 Gesundheitsverständnis 67 f.
 Gesundheitsvorsorge 68
 Gewaltanwendung 296 299 377 400 f.
 Gewaltenteilung 398
 gewaltfreie Aktion 163 399 418 433-436 438
 450-453 465 f.
 Gewaltmittel 434
 Gewalttätigkeit 173 216 435 f. 459 462 f.
 Gewerkschaft 333 337
 Gewinnbeteiligung der Arbeiter 334 f.
 Gewinnwirtschaft 282
 Gewissen 49 72 f. 286 f.
 – und Kultur 240
 Wohnheit (eingewurzelt) 212 f.
 Gigantismus 224
 Glaubensgemeinschaft 238 257
 Glaubenshorizont und autonome Moral
 173-177
 Glaubenszeugnis 370
 Glaube und Heilung 63-66
 Gnostizismus 140
 Gottebenbildlichkeit 243
 Gottesknecht-Messias und Friede 446
 Gottesstaat 154
 Gottesvolk 409
 Grenzmoral 316
 Großhirn und Hominisation 26-28
 Grundentscheidung 98
 Grundrechte 172 250 392 418
 Grundwerte 250 277 331 385 392 408 f.
 Gruppendynamik 83
 Gruppenegoismus 166
 Gruppensolidarität 262
 Gruppentherapie 83 f.
 Güterabwägung 55
 Habsucht 139 208 274 452
 Hämophilie 52
 Handwerk 326
 Haß 442
 Hegemonieansprüche 215 351 f. 424
 Heil – Heilen 17
 Heilberufe 50 f. 70-76 79-85
 Heiler (verwundeter) 81 133
 Heiligenverehrung 254 f.
 Heiliger Geist 431
 Heiligkeit in der Welt 177-184
 Heilsethos 174
 Heilsgheimnisse 146
 Heilsgeschichte 167 372
 Heilsökonomie 279
 Heilsordnung 174
 Heilssolidarität 137 142 148 s. Solidarität
 Heilstrafen 405 f.
 Heilswissen 187 200 220 272 286 373 f. 397
 Heilung des öffentlichen Lebens 131 f.
 Herrschaftsauftrag Gottes 199 f.
 Herrschaftswissen 138 187 199 f. 203 209 220
 249 272 286 373 f. 397
 Herrschsucht 398 451
 heterologe Befruchtung 44-48
 Heterozygote 31
 Hochherzigkeit 280 283
 Hoffnung 151 186
 Höflichkeit 265
 Hominisation 23
 homo faber 191 193
 homologe Befruchtung 44-48
 Homophilie 90
 homo sapiens 191 231 f.
 Homosexualität 89-92
 Homozygote 31 f.
 Humangenetik 46 f. 92 f.
 „humanisiertes“ Leben 28 f.
 Humanismus 241 388
 Humor 464
 Huntington Chorea 31
 Hysterektomie 36
 Ich-Du-Personalismus 29
 Identität und Erneuerung 292
 Ideologie 144 171 196 225 240 275 280 311
 313 368 425 435 444 456
 ideologische Verhärtung 444 457
 Imperialismus 446
 Individualismus 314
 Industrienationen 226
 Inflation 340
 Infrastruktur 292
 Initiative 220 311 f. 323
 Insemination (künstliche) 44-46
 Integralismus 175 388
 Integration 255-257

- Interdependenz 269 s. Wechselwirkung
 Interessenkampf 276
 Internationaler Gerichtshof 408
 Intoleranz 445 f.
 intra-uterine Spirale 54
 Investition 311 338
- Jägerstämme 258
 Journalisten 183
 jüdisch-christliche Tradition (Ökologie) 197 f.
 Jugendkriminalität 350
 Jugend und Arbeitswelt 350
 jus gentium 422 f.
 jus in bello 441 f.
- Kaiserkult 366 391 438
 Kapital
 – Eigenkapital 338
 – Fremdkapital 338
 – Geldkapital 338
 – Leihkapital 340
 – Produktivkapital 338-340
 – Realkapital 338
 – und Zins 338-340
 Kapitalflucht 339 f. 352 f.
 Kapitalismus 208 269 303 f. 321-323 333
 Kapitalrente 339
 karitative Tätigkeit 283
 Kartelle 329 f.
 Kartellgesetze 325
 Kastration 36 f.
 Kenosis 143 163
 Kernenergie 193 228 f.
 Kernkraftwerke 229
 Kernwaffen 192 228 f. 454 f.
 Kindergeld 379
 Kirche
 – als Arbeitgeberin 283
 – als Wirtschaftsfaktor 283-286
 – und Politik 372-377
 – und Soziallehre 283-290
 – und Staat 150
 – und Welt 149-164
 Kirchenstaat 373
 Kirchensteuer 393
 Klassengegensätze 334 f.
 Klassenhaß 296
 Klassenkampf 276 293
 klassenlose Gesellschaft 292
 Klerikalismus 170 374-376
 Klerus 154 f. 375
 Koalitionsfreiheit 318
 Koalitionsrecht 336 f.
 Kollegialität 377
 Kollektivegoismus 272
 Kolonialismus 247 351-354
 –, ideologischer 351
 Kolonialkirche 155
 Kolonialkriege 387
 Kolonialmächte 426
 Kolonialpolitik 423
 Koma 113 122
 Kommunikabilität (ethischer Normen) 173 f.
 Kompetenz 374 s. Amtskompetenz, Sachkompetenz
 Kompromiß 222 257 280 300 336 399
 Kondom 45
 Konflikt 79 f. 81-83 251-259 296-300 366 429-436
 –, prophetischer 377
 –, seelischer 77-79
 – und Revolution 415-419
 – und Versöhnung 387-389
 Konfliktbewältigung 299 353 372 376 458 bis 460 464-466
 Konfliktlösung 199 f. 460
 Konfliktsituation 272
 Konformisten und Nonkonformisten 236 383-385
 Konfuzius (Tugendlehre) 264 f.
 Konkupiszenz 142 167
 Konkurrenzkampf 341
 Konsens 392 411 f.
 Konsumgesellschaft 38
 Konsumverhalten 87
 Konsumverzicht 35
 Konsumzwang 86 f. 230
 kontemplative Gemeinschaften 141
 Kontinuität 242
 Kontrolle 261 f. 265 319
 Kontrollwissen 265 s. Herrschaftswissen
 Korruption (politische) 406-408
 Kosmos 134 139
 Krankenhaus 74
 Krankenpflegepersonal 75
 Krankheit und Leiden 65-67
 Kreativität 201 268 313 f. 433 s. schöpferisch
 Krebs 193 214
 Kreuz 147-149
 Kreuzzug 441 443-446 s. „heiliger Krieg“
 Krieg 435-453
 – Eroberungskrieg 59 444-446
 – Fluch des Krieges 436-446
 – gegen Eingeborene 444-446
 – „gerechter Krieg“ 436-443
 – „heiliger Krieg“ 437-446
 – Kolonialkriege 444-446
 – Verteidigungskrieg 59 444-446
 Kriegertradition 437
 Kriegsdienst 438 f.
 Kriegsdienstverweigerung 448-450
 Kriegsethik 436 f.
 Kriegsgeschichte 430 458
 Kriegshetze 442

- Kriegsmoral 449
 Kriegsrüstung 447 s. Wettrüsten
 Kriegsverbrechen 407 f. 442 f. 450
 Kriminalität 53 401-403
 Kritik (befreiende) 286 s. Unterscheidungs-fähigkeit
 Kultur 233-268 281
 – Wechselwirkung: Kultur und Moralität 234-238
 Kulturanthropologie 235 f.
 Kulturaufgabe der Christen 240-244
 Kulturkolonialismus 248
 Kulturkritik 258 f.
 Kulturpolitik 244
 kulturvergleichende Wissenschaften 249 258 f.
 Kundendienst 342 f.
 Künstler 239
- Laien 161 f. 167 f. 174
 Landarbeiter 345
 Landbesitz 330
 Lärmbelästigung 76 216
 Leben (leibliches) 21-60
 Lebensstandard 309
 Lebensstil 68 f. 76 220 230
 Lehrautorität der Kirche 72
 – in sozialen Fragen 285-290
 Leibeigenschaft 178
 Leib-Seele-Dualismus 77
 Leihzins 339
 Leistungslohn 335
 Leviratsehe 257 f.
 Liberalismus 158 275 278 323
 Liebe 370 f. 432
 – Heilkraft 62 80 120
 – und Friede 428-436
 – und Solidarität 278
 Logotherapie 80 f.
 Lohnarbeit 332 f.
 Lohn und Strafe 263
 Loyalität 312-314 410.
 Luftverpestung 34 f. 195
- Macht 371 383 396-401
 – Ideologien 397 f.
 – und Herrlichkeit 396 f.
 – Vergötzung 391
 – Versuchung 376
 Machtblöcke 355
 Machtgier 139 148 362 398 s. Herrschsucht
 Machtkonzentration 399
 Machtmonopol 400
 Machtpolitik 435 f.
 Mandate Gottes 181
 Manichäismus 140
 Manipulation 45 84 f. 192 f. 263 421 463
 Markt (freier) 303 322
- Marktmechanismus 275 322 342
 Marktwirtschaft (soziale) 307 f. 320 322 f.
 Marxismus 184 275 278 293 415 446
 Massenmord 58 f.
 Massenpsychose 463
 Maßhalten 207 f.
 Materialismus
 –, dialektischer 311
 –, historischer 291-295
 – ideologische Verhärtung 311
 matriachale Kultur 258 279
 Medizin (vorbeugende) 76
 Megalomanie 210 f. 224
 Megalopolis 215 f. 350 f.
 Mehrwert 342
 Meinungsbildung (öffentliche) 227 374 f.
 Meinungsfreiheit 162 410
 Mennoniten (Pazifismus) 438 f. 450
 Menschenbild 291
 Menschenrechte 407 423
 Menschenwürde 172 295 314 f. 388 419
 s. Grundrechte
 Menschheit (Einheit) 448
 menschliche Beziehungen 20 69 139
 s. zwischenmenschliche Beziehungen,
 Mittelmenschlichkeit
 menschliches Leben (Beginn) 22-29
 Menschwerdung (und Kultur) 245-247
 Messianismus (politischer) 359-361 389 425 434 f. 437 445 f.
 Metaethik 249 f.
 Militärblöcke 450
 Militärdienst 438 f.
 Militärstaat 355 f. 426
 Minderheitsgruppen 312 410
 Missionstätigkeit 245 f. 248
 Mitbestimmungsrecht 334 f.
 Mitmenschlichkeit 49 66 137 147 241
 Mitsorge 22
 Mitspracherecht 333 f.
 Mittelklasse 260 f.
 Mitverantwortung 22 309 312 314 f. 333 f.
 Mitwirkung (zu Sterilisation) 42 f.
 monarchischer Episkopat 373
 Mönchtum 141 154
 Monokulturen 352
 Monopol 343
 Moral (autonome) 173-177
 –, Bedeutung für Kultur 238-240
 – der Symbole und Idealbilder 266 f.
 – des Aufbruchs 267 f.
 –, imperative 265 f.
 –, pragmatische 263 f.
 –, traditionsgebundene 261 f.
 – und Strafgesetz 49-51
 Moralismus 78 87 238 298 382
 Moralkodex 250

- Mord 58-60
 multinationale Unternehmen 213 329 f.
 353 s. transnationale U.
 Mutation 32
 Mythos 258
- Nächstenliebe 185 f.
 Nationalisierung 331
 Nationalismus (und Ökologie) 215
 Nationalstaaten 356 423 f. 425
 natürliches Sittengesetz 289
 Naturrecht 334 f. 344 422 f.
 Naturrechtslehre 250 269 290 f.
 Neokolonialismus 352
 Neoliberalismus 321 f.
 Neuheitserlebnis 247 255 f. 258
 Neurose 78 f.
 -, noogene 80 f.
 Neuverteilung des Besitztums 329-332
 Nikotinabhängigkeit 84 f.
 Nikotinmißbrauch 69 76 85-88
 Nord-Süd-Konflikt 354
 Normen 255
 Notwehr 438
 Nuntien 273
- Offenbarung 443
 öffentliche Dienste 337
 öffentliche Meinung 164 320
 öffentliches Gewissen 320
 oikonomia 279
 Ökologie s. Umwelt
 ökologische Erziehung 219 f.
 ökologische Krise 189-195
 ökologisches Bewußtsein 191
 ökologisches Gewissen (Hindernisse) 209-218
 ökologisches Gleichgewicht (und Abrüstung)
 454
 ökologische Strategie 219-232
 Ökosphäre 190 194 281
 Ökosystem: Toleranzgrenze 195 f.
 - Wechselwirkungen 197
 Ökonomie und Ökologie 281
 Ökonomie der Selbpreisungen 269-274
 ökumenisches Handeln 164
 Oligarchie 398 f.
 Ontogenese 43
 Opposition 410-412
 Oppression 419 s. Unterdrückung
 Optimismus 387 f.
 Ordnung 390
 Ordnungskräfte 401
 Ordre social 291
 Orthodoxie und Orthopraxis 173
 Ostergeheimnis 25 149
- Pächter 330 345
 Partei s. Demokratie
 Parteidiktatur 426
 Parteimonopol 421
 Parthenogenese 48
 participatory society 408
 Partnerschaft 279
 Pastoralpsychologie 82
 Pathologie 77
 Patriarchalismus 279
 Pax Romana 440
 Pazifismus 385 451
 Personkultur 278 f.
 Pessimismus 387 f.
 Pfingstereignis 248 251
 Pharisäer 360
 pharmazeutische Industrie 75
 Phenylketonurie 47
 Philanthropie 281-283
 Philosophie der Geschichte 292
 Pietismus 272
 Pluralismus 170 f. 288 369 372 f. 376 410 f.
 - der Kulturen 244-252
 - der politischen Erziehung 421 f.
 - politischer Ethiken 385-387
 Politik 357-427
 - Schöpfung, Sünde, Erlösung 387-407
 - und Familie 378 f.
 - und Gebet 367 f.
 - und Kultur 379 f.
 - und Ökologie 221-224 381
 - und Wirtschaft 281 f.
 politische Erziehung 420-422
 politische Ethik und Theologie 384 f.
 politische Mitverantwortung 408-422
 politischer Beruf 183 421
 politischer Polytheismus 386 f.
 politische Theologie 152 f. 364-369
 politische Verantwortung (Horizonte)
 377-381
 Polizeistaat 392 403
 Polygynie 257
 Positivismus 382 f.
 Pönalgesetze 394 f.
 Pontifex Maximus 154
 Prädestination 305 445 f.
 Pragmatismus 263
 Preis 342 f.
 - Abschreckungspreis 342
 -, gesetzlicher 342
 Preislenkung 342 f.
 Preismanipulation 343
 Priesterberufe (Krise) 180
 priesterliche Tradition 261
 Privateigentum 296 326 329 f.
 Privatinitiative 331
 Privilegien 376
 Produktionsmittel 332
 Produktionsprozesse 296

- Produktionsverhältnisse 278 292 f.
 Produktivkräfte 278 296
 Profanum 171 f.
 Profitwirtschaft 319 f.
 Proletariat 260 291 f.
 Prophet 239 359 363 365 430
 prophetische Entlarvung 361 f.
 prophetische Erfahrung 159
 prophetische Geschichte 259 384
 prophetischer Dienst 274 288-290
 prophetischer Mur 164
 prophetischer Protest 448-450
 prophetisches Charisma 374
 prophetische Sendung 159-164
 prophetisches Zeugnis 163
 prophetische Tradition 261 292 298
 Proprium christlicher Moral 250 f.
 Prozeßtheologie und Ökologie 201 f.
 Psychoanalyse 77 f. 80
 Psychopharmaka 69 86
 Psychosomatik 77 f.
 Psychotherapie 40 77-85
 - und Freiheit 84 f.
 Pupyani 258
 Puritaner 445
 puritanische Religiosität 297
- Quäker 345 438 f. 450
- Rache 440
 Rachegeist 403 f.
 Rachsucht 389
 Radikalismus 218 f.
 Rassenhygiene 30
 Rationalität (der Normen) 173 f. 287
 Raubbau 35 207
 Raucher 69 76 84 f. 194
 Rauschgifthandel 317 f.
 Rauschgiftsüchtige 85
 Rechenschaftsbericht 284
 Rechtfertigung 305
 Rechtshrecher 401
 Redemptor hominis 160
 Reformismus 417
 Rehabilitation 60 401-403
 Reich Gottes 143 248
 - und Politik 359-361
 Reklame 343
 Relativismus 52 261
 Religionsfreiheit 280
 Religionskriege 444
 Religionssoziologie 259 f. 280
 Religion und Kultur 233 251-259
 Religion und Sittlichkeit 238 f.
 religiöse Erfahrung 255
 Rehabilität 311
 Repressalien 440
- „Reproduktion“ (künstliche) 43-48
 Resakralisierung 200 f.
 Resozialisierung s. Rehabilitation
 Ressentiment 389
 Ressourcen 34 f. 138
 Revisionismus 417 f.
 Revolution 407 f.
 -, anthropologische 188 227
 - der Heiligen 416 f.
 Ritenstreit 251 f.
 RNS 24
 Römerreich (Ökologie) 192
 Rüstung 458 s. Werrüsten
 Rüstungsausgaben 395
 Rüstungsindustrie 355 f. 424
 Rüstungswettlauf 450 457
- Sachkompetenz 72 160 f. 241 271
 Sachverstand 160 f. 274
 Sacrum 171 f.
 Sadduzäer 360
 Sadist 89
 sakrales Ethos 253-255 259
 Sakramente 266 f.
 Säkularisation 166-171
 Säkularismus 166-171
 Samenuntersuchung 44 f.
 sanktioniertes Ethos 253 f. 259
 Satyagraha 451-453 456 f.
 Schlichtheit des Lebens 273
 Schmerzbeämpfung 107 118
 schöpferische Freiheit und Treue 132 145 164
 188 231 f. 242 263 313 357 420
 schöpferische Loslösung 142
 schöpferische Phantasie 268
 schöpferische Treue 262 s. Treue
 Schöpfung 136 146 f. 169
 - sakramentale Sicht 202 f.
 Schwangerschaftsabbruch (therapeutischer)
 54-56
 Schwert (Spaltung) 434 f.
 Selbstbescheidung 209
 Selbstgerechtigkeit 464
 Selbstmord 57 f. 105-110
 Selbsttranszendenz 22-24 85
 Selbstverleugnung 142 200
 Selbstvervollkommnung 264
 selektives Gedächtnis 213
 Selektivmechanismus (des Kennens) 214
 Seligpreisung der Armen 271 f.
 Seligpreisung der Friedensstifter 464
 Senioren (soziales Problem der Älteren) 349
 Sexualtherapie 89-92
 Sexualverbrecher (Kastration) 37
 sexuelle Störungen 89-92
 Shalom 428-431
 Sicherheit 390

- Sicherheitskomplexe (nationale) 166
 Sinnerfüllung 80
 Sinngebung 19
 Sinnverlust 80 f.
 Sitte 235 256
 – und Sittlichkeit 260
 Sittenkodex 255
 Sklavenfrage 257 344 f. 440 445
 Sklavenjagd 344
 Solidarität 85 f. 153 f. 165 f. 222 237 f. 242
 255 282 307 314 f. 326 338 366 391 f. 399
 424 s. Heilssolidarität
 –, planetarische 204
 – und Umwelt 191
 souveräne Staaten 423 f.
 Souveränität 312 378 424
 Sowjetkommunismus 425
 Sozialdemokratie 417
 soziale Gerechtigkeit s. Gerechtigkeit
 soziale Indikation 68
 soziale Klassen und Stände 17 260 f. 308
 soziale Marktwirtschaft 381
 s. Marktwirtschaft
 soziale Probleme 343-356
 Sozialgesetzgebung 307 f. 392 f.
 Sozialisation 324 328 331 391
 Sozialisierung 331
 Sozialismus 300-303 388
 –, afrikanischer 302
 –, ethischer 304
 –, freiheitlicher 453
 –, utopischer 304
 –, wissenschaftlicher 292 382 f.
 Sozialkritik 289 f.
 Soziallehre der Kirche 283-290
 Sozialreform 337
 Sozialschädlichkeit (im Strafrecht) 404 f.
 Sozialtherapie 78
 Sozialwissenschaften 304
 Soziologie der Sitten 259-268
 Sperma-Banken 45
 Spermatozoen 23
 Spontanabgang 51
 Sprache 235 250
 Staat 50 f. 380 392
 – Sündenfall und Erlösung 389-393
 Staatskapitalismus 212 295
 Staatsmonopol 331 421
 Staatssubventionen 325 f.
 Städteplanung 330 f.
 Stalinismus 383
 Standardbehandlung 125
 Standesordnung (ärztliche) 71 f.
 statische Normen 267
 Status quo 267 373 415
 Sterben s. Tod und Sterben 96-129
 Sterbensranke 118-129
 Sterilisation 36-43
 –, eugenische 41 f.
 – Schwachbegabter 41 f.
 –, therapeutische 39 f.
 Steuer 308 393-395
 Steuerbetrug 395
 Steuergesetzgebung 395
 Steuerhinterziehung 317 353 395
 Steuermoral 393-395
 Steuerstreik 395
 Stoa (und Ökologie) 197 f.
 Stoiker 264 f.
 Strafe (therapeutisch) 402 f.
 Straffreiheit 404 f.
 Strafgefangene (Experimente) 95
 Strafgefängnisse 403
 Strafgerechtigkeit 401-403
 Strafgesetz 53 316 f. 321 401-407
 Strafprozeß 402
 Strafrecht 49-51 401-408
 Strafrechtstheorien 403-405
 Strafsanktion 317 404
 Strafverfolgung (von Korruption) 407 f.
 Strafvollzug 401 f.
 Streik 318 336-338
 – der Beamten 337 f.
 –, politischer 338
 Strukturreform 132
 Stufenhehe 257 f.
 Subsidiaritätsprinzip 71 207 242 283 311 325
 367,379 391 399
 – und Weltautorität 426 f.
 Subventionen 343
 Stüchtigkeit 85-88
 Sumerer (Ökologie) 192
 Sünde 152 f.
 – gegen menschliches Leben 56-60
 – und Erlösung 191 271 f. 290 357
 Sündenbegriff 373
 Sünden katalog 317
 Sündensolidarität s. Unheilssolidarität
 Supermächte 222 f. 356 399 423-425 449
 Symbole 203 f.
 – der Hoffnung (Ökologie) 204 266
 Symbolismus 204 265
 Tarifpartner 333 337
 Tarifverträge 318
 Tauschgerechtigkeit 306
 Technokratie 216-218 263
 Technologie 271
 –, „mittlere“ (umweltfreundliche) 224 f. 227
 268 281 312
 Teilarbeitszeit 348
 teleologisch 263
 Terror des Wettrüstens 453 f.
 Terrorismus 59 f. 407 411 419 f. 454

- Therapeut 77-91
 therapeutische Theologie 62
 Therapie (Begriff) 75 77-91
 –, individualpsychologische 78 f.
 throughput 211
 Todesangst 99
 Todesstrafe 59 f. 400
 Todesursachen 103 f.
 Todeszeitpunkt 111-116
 Todkranke 105 117-129
 – Patientenbrief 128 f.
 – Recht auf Wahrheit 98 118-120
 Tod und Sterben 96-129
 – Ablehnung 103 f.
 – Bereitschaft 101 f.
 – Fluch oder Segen 99 f.
 – Gehirntod 111
 – Herztod 111 f.
 – Höhepunkt der Freiheit 97 f. 102 f.
 – natürlicher Tod 98-100
 – Sinn des Todes 97-104
 – sozialer Tod 104 108 110
 – Sterben mit Würde 127-129
 – Verdrängung 103-105
 – Verlängerung des Sterbeprozesses 103 f.
 114 121-129
 Toleranz 411
 totalitäre Systeme 410
 Totengeister 258
 Törung (fahrlässige) 57
 Traditionalismus 262
 transnationale Unternehmen 213 281
 s. multinationale U.
 Transplantation 114-117
 Transzendenz 169
 Trauma 80
 Treue 264 266 268 s. schöpferische Treue
 Tubensterilisation 36
 Tugendethos 264 f.
 Tugendmoral 264 f.
 Tugendstolz 264
 Typologie 280
 Typologien der Moral 260-268
 Tyrannei 58 f.
 Überleben der Freiheit 222
 Überlegenheitskomplexe (kulturelle) 259
 Übermacht 397
 Übertragungsprozesse 84 f.
 Ujamaa 302
 Umrüstung 452 f. 457
 Umsturzideologie 417
 Umwelt 17 32 34 f. 140 189-232 313
 Umweltbelastungen 223
 umweltfreundliche Technologie 217 223-225
 Umweltgeschädigte 57 71
 Umweltkrise 65 354
 Umweltpolitik 221-223 325
 Umweltschäden (Zuwachsrates) 211 f.
 Umweltverantwortung (geschichtlich) 191 f.
 Umweltvorsorge 204-207
 Ungehorsam 414 f.
 Unheilssolidarität 137 142
 Unterdrückung 152 273
 Unternehmen (freies) 277
 Unternehmer 340 f.
 Unterscheidung der Geister 164 255 384 466
 Unterscheidungsfähigkeit 171 174 251 253
 300 f. 411 420 463
 Unterscheidungsgabe 237 257 264 369 372
 391
 Utilitarismus 53 263
 Utopia 385
 Utopien 368 f. 455 f. 461
 Vasektomie 36
 Vaterlandsliebe 421
 Verantwortete Elternschaft 30-48
 Verantwortung für Gesundheit 168 f.
 Verantwortungsethik 263
 Verbundtherapie 87
 Verdrängung 83 f.
 Vereinte Nationen 423 426 f.
 Verhaltenspsychologie 82 f.
 Verhaltenstechnologie 263
 Verhaltenstherapie 82 f.
 Verheißungen Gottes 149 268
 Verlust der bürgerlichen Rechte 402
 Verlust der Mitte 275
 Vernichtungskrieg 441 444 454
 Verschwendung 35 210 f.
 Versöhnung 65 148 466
 – und Erlösung 299
 – und Strafgesetz 402
 Versöhnungsdienst 376 f.
 Verstaatlichung 329-332
 Verstärkung 350 f.
 Versuchung 368
 Verteidigungskrieg 439
 Verweltlichung der Kirche 151 f.
 Verzicht 273 f.
 Vielfalt 251 s. Pluralismus
 Völkerbund 423
 Völkerrecht 422 f.
 Vollbeschäftigung 336 339 341 355
 Vormachtstellung 351 f.
 Wachsamkeit 264 372
 Wachstumskrise 138
 Waffenhandel 356 419 424 455
 Waffenstillstand 449
 Wahlpflicht 412
 Wahrheit (befreiende) 451 s. Satyagraha
 Wandel (friedlicher) 415-419

- Warschauer Pakt 456
 Wechselbeziehung 260 275 f.
 Wegwerf-Unkultur 35 207-209 212
 Wehrpflicht 450
 Weisheit 217 463
 Welt 133-180
 – die *eine* Welt 134 165 f.
 – divinisierte Welt 167 f. 173
 –, erlöste 136 f. s. Erlöser der Welt
 –, gottlose 147
 –, hominisierte 63 167 173
 –, In-der-Welt-sein 139
 –, moderne 138-140
 –, sündhafte 136 f. 371 388
 –, unheile 63
 Weltanschauung 83
 Weltrautorität 378
 Weltbegriff (biblisch) 133-137
 Weltbild aus dem Glauben 145 f.
 Weltethos 175-177 253 255 257 f.
 Weltflucht 140-142
 Weltfriede 448
 Weltgemeinschaft 422-427
 Weltgerichtshof 427
 Weltgestaltung 144
 Weltgewissen 455
 Welthaftigkeit 170
 Welt-Innenpolitik 423
 Weltlichkeit und Säkularismus 166-171
 Weltpolitik 281
 Weltreligionen 161
 Weltrevolution 380 f. 453
 Weltstaat (zentralistischer) 367 425 f.
 Weltveränderung 143 f. 184-188
 Weltverantwortung 133-188
 Weltverneinung 141
 Weltverständnis 139
 Weltwirtschaftsordnung 309 323 350-356
 Werke der Barmherzigkeit 364
 „wertfreie“ Forschung 382
 Wertskala 220 261 263
 Wertvorzug 287
 Wertzuwachs 331
 Wettbewerb (unlauterer) 317
 Wettbewerbsgesellschaft 284
 Wettbewerbsregeln 316
 Wettrüsten 165 207 454-457
 Wiederbelebung 112 128
 Wiedergutmachung 321
 Wirtschaft: Eigengesetzlichkeit 304
 – und Gesellschaft 276 f.
 Wirtschaftsethik 269-356
 Wirtschaftskriminalität 316-322
 Wirtschaftskultur 278 f. 334 336
 Wirtschaftsordnung 312 323 350-356
 Wirtschaftspolitik 380 f.
 Wirtschaftswachstum
 – Ideologie 207 210-212 225 309 354 f.
 –, qualitatives 221 324
 Wirtschaftswissenschaften 221 275 303 f.
 Wissensformen 260
 Wissenssoziologie 260
 Wohlfahrtsstaat 308 f. 321-325 380 f. 392 f.
 Wohlstandsgesellschaft 35
 Wucher 207 338
 Würde des Menschen s. Menschenwürde
 Wüstenbildung 192
 X-Chromosom 31 f.
 Zeichen der Zeit 165-176 187 265 288 294
 363 374 422 466
 Zentralismus 243 252 378 408
 Zielgebote 186 264 268 308 363
 Zielvorstellungen 83 f. 218 f. 264
 Zins 257 338-340
 Zinsverbot 338
 Zöllner (Zollpächter) 393 f.
 zōon politikon 391
 Zuchtlosigkeit 38
 Zukunftsausrichtung 184 f.
 Zukunftshoffnung 149
 Zukunftsoptimismus 186
 Zuständewandel 346
 Zuständigkeit 374 f.
 Zwangsherrschaft 413
 Zwangsneurose 79 83
 Zwei-Reiche-Theorie 145 155-159
 zwischenmenschliche Beziehungen 49 f. 62
 131 238

Karol Wojtyła Quellen der Erneuerung

Studie zur Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils

Was bedeutet: ein Glaubender sein, ein Christ sein in der Kirche und zugleich in der heutigen Welt sein? Auf diese Grundfrage christlicher Existenz gibt das vorliegende Werk anhand der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils Antwort. Der heutige Papst zeigt, daß Verwirklichung des Konzils Glaubensbereicherung in objektivem wie subjektivem, existentiellern Sinn bedeutet. Dann stellt er eingehend die Bildung des christlichen Bewußtseins und die hieraus folgenden Haltungen dar. Es ist bewegend, die Konzilstexte heute gleichsam mit den Augen des Papstes neu zu lesen. Sie haben nichts von ihrer Aktualität und programmatischen Kraft verloren. Sie sind auch heute Quellen der Erneuerung.

368 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag. ISBN 3-451-19380-9

Karol Wojtyła Person und Tat

In diesem wichtigsten philosophischen Werk des Papstes geht es um den Menschen; es wurde „aus dem Erstaunen vor dem menschlichen Wesen geboren“. Gleichzeitig sucht es auf die ungeheure Herausforderung der personalen Würde des Menschen in der modernen Welt eine Antwort zu geben. Der aufmerksame, die Mühe des Mitdenkens nicht scheuende Leser wird mit einer Fülle von Einsichten in grundlegende Fragen menschlichen Lebens beschenkt. „Person und Tat“ bildet den authentischen Schlüssel zu den philosophischen Grundlagen der Gedankenwelt, zu den Intentionen und der Denkweise von Papst Johannes Paul II.

368 Seiten, gebunden mit Schutzumschlag. ISBN 3-451-18709-4

Verlag Herder · Freiburg · Basel · Wien

Adolf Exeler
In Gottes Freiheit leben

Die Zehn Gebote

JUNGEN
MENSCHEN
LEBEN
HELFEN

In den Zehn Geboten wie in der gesamten Bibel geht es darum, den Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit und damit auch in seiner Freiheit zu fördern, sowohl den einzelnen als auch das ganze Volk Gottes. Dagegen ist immer noch die weitverbreitete Meinung anzutreffen, die Zehn Gebote hätten höchstens im Rahmen einer bremsenden Moralpädagogik Platz, die tragischerweise gerade in jungen Menschen die Vorstellung festsetzte, ihnen solle das Beste, nämlich ihr freier Wille, durch moralische Forderungen beschnitten werden. Daher geht es in diesem Buch entschieden darum, sich mit dem natürlichen Wachstumswillen der jungen Menschen zu verbünden, ihr vitales Verlangen nach entfalteter Menschlichkeit aufzugreifen.

Adolf Exeler ordnet den Dekalog unter die Zeugnisse der Bibel ein, die alle aus der Zusammenschau der Verheißungen Gottes und der konkreten Realität der Menschen erwachsen sind. Das Buch will der pädagogischen Praxis dienen. Es ist eine moderne, einfühlsame Hilfe, vor allem junge Christen für eine bewußte, wertorientierte Lebensgestaltung zu gewinnen und auszurüsten.

208 Seiten, kartoniert. ISBN 3-451-19084-2

So urteilt *Professor Dr. Volker Eid* in der Katholischen Wochenschrift „Christ in der Gegenwart“:

„Mit dem dritten Band schließt Bernhard Häring sein neues großes Handbuch zur Moraltheologie und zur Christlichen Soziallehre ab. Er ist der ‚Sozialethik‘ gewidmet und führt in vielen Bereichen die überaus präzisen Erkenntnisse zusammen, die der Verfasser bei seinen intensiven grenzwissenschaftlichen Forschungen und interdisziplinären Diskussionen in aller Welt gewonnen hat. Dadurch ist gerade dieser Band *maßgeblich* geworden. Das gilt in ganz besonderer Weise für den gesamten, der ‚Bioethik‘ gewidmeten ersten Teil. Denn was hier über Themen wie Lebensbeginn, Sterilisation, künstliche Befruchtung und Abtreibung gesagt wird, findet sich so detailgenau kaum sonst noch in der derzeitigen moraltheologischen Literatur. Weiterhin beschäftigt sich dieser Teil mit den Themen ‚Gesundheit und Heilen‘ sowie ‚Tod und Sterben‘. Der zweite Teil gilt der ‚Heilung des öffentlichen Lebens‘. Dieses Thema umfaßt den Gesamtbereich der christlich-ethischen Einstellung zur Welt, zur Umweltproblematik, zu den Bereichen Kultur, Wirtschaft, Politik, Krieg und Frieden. Man wird derzeit in der einschlägigen Literatur kein Werk finden, das im Überblick wie im Detail über die genannten Themen genauer informiert als dieses. Häring's Werk kann in Seelsorge, Unterricht und Studium außerordentlich hilfreich sein.“