

Johannes Heinrichs

Freiheit – Sozialismus - Christentum

Um eine kommunikative Gesellschaft

Bouvier Verlag Herbert Grundmann . Bonn

A celui qui a donne un veritable „chez soi“
au tzigane redigeant ces conferences:
Roger-Pierre Dessens (Paris)

VORWORT

Es gibt zwei Arten von Büchern, heißt es: richtige, die als Ganzheit konzipiert sind, und solche, die vom Buchdeckel zur Einheit zusammengehalten werden wie die heute beliebten Aufsatzsammlungen, sei es verschiedener Autoren, sei es aus einer Feder. Die vorliegende Vortragsammlung war, trotz mancher Zufälligkeiten, von einem bestimmten Stadium an als richtiges Buch konzipiert: Die thematische Einheit ergab sich teils aus der den Vorträgen gemeinsamen handlungs- und systemtheoretischen Konzeption, teils leitete sie schon die Stellung der Einzelthemen, teils deren nachträgliche Überarbeitung. Gewisse Überschneidungen und Wiederholungen wurden nicht vermieden, weil so eine Art konzentrisches Umkreisen und perspektivisches Abwandeln von Grundgedanken möglich wurde, was die streng lineare Gedankenführung (zu der der Verfasser sonst neigt) weniger zuläßt. Jeder der drei Teile des Buches kann relativ unabhängig von den anderen gelesen werden, während innerhalb der Teile das Vorhergehende vorausgesetzt wird. Einige *Hinweise zur Entstehung*, die zugleich Ausdruck des Dankes an die jeweiligen Veranstalter, Hörer und Diskussionspartner seien:

Erster Teil. „Freiheit als Sozialität“ (I) war Grundsatzreferat auf der Fortbildungstagung „Freiheit im Sozialstaat“ für Fachschullehrer, am 28.8.1975 in Hardehausen. Gegenüber einer ersten Veröffentlichung (als Heft 33 der „Hardehauser Beiträge“, 1976, unter dem Titel „Freiheit als Grenzgestaltung“) wurde der Text leicht überarbeitet. — „Freiheit oder Gleichheit?“ (II) sowie „Freiheit und Sozialismus“ (LII) wurden, zusammen mit (I), zuerst im Aufbauseminar der Ostakademie am 19.4.1977 in Schloß Pfinz bei Eichstädt in Kurzfassung gehalten. Dann ausführlicher an drei Abenden im „Haus der Begegnung“, Köln, 9. bis 11.5.1978, bei Erscheinen dieses Buches. — Im übrigen fühlte sich der Verfasser durch die „Europa-Tagung“ der Paulus-Gesellschaft im Herbst 1977 (obwohl er an ihr nicht teilnehmen konnte) sowie durch einen vorhergehenden Frankfurter Arbeitskreis motiviert. Den Bemühungen der Paulus-Gesellschaft um qualifizierten christlich-marxistischen Dialog und um die Gestalt eines „neuen“ Europa weiß er sich verbunden.

Zweiter Teil. Die beiden Vorträge (IV) und (V) stellen den philosophischen und theologischen Beitrag auf der interkulturellen Tagung „Kommunikative Gesellschaft“ zwischen Japanern und Europäern vom 4. bis 8.9.1977 in St. Augustin bei Bonn dar, veranstaltet vom Ostasien-Institut und der Gesellschaft für Mathematik und Datenverarbeitung. Dem Leiter des Ostasien-Instituts, Herrn A. Osterwalder, verdanke ich die Anregung zum Titel „Kommunikative Gesellschaft“, welche Bezeichnung ich seitdem nuancierend von „dialogischer Gesellschaft“ absetze (so schon Vortrag III). In meinen sozialphilosophischen Vorlesungen hatte ich zwar schon „kommunikativ“ und „dialogisch“ für verschiedene Reflexionsstufen sozialen Handelns, nicht jedoch „kommunikative“ und „dialogische“ Gesellschaft terminologisch unterschieden. Letztere beinhaltet im vollsten, utopischen Sinn mehr als „kommunikative Gesellschaft“, meint andererseits im Sinne der *formalen*

Gewährleistung von Dialogstrukturen zwar weniger, aber die notwendige Voraussetzung von gesellschaftlicher Kommunikation. Mehr als ein relativ formaler „dialogischer Pluralismus“, der materiale Kommunikation freisetzt, ohne sie aber inhaltlich zu bestimmen, ist — so lautet die den Mittelteil durchziehende Grundthese — weder zu hoffen noch zu wünschen, auch vom christlichen Standpunkt nicht. Daher der Untertitel „Um eine kommunikative Gesellschaft“.

Dritter Teil. „Identifikation mit der Kirche als Problem“ (VI) wurde im Rahmen des Kontaktstudiums der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, Frankfurt a. M., am 10.5.1977 vorgetragen. Ob daraus „anti-kirchlicher“ Geist spricht, wie ich, freilich erst nach der Diskussion, gerüchteweise zu Ohren bekam, mag der Leser gemäß seinem Kirchenverständnis beurteilen. Den Verfasser hat dieser Vorwurf seinerseits verwundert und empört. — „Der christliche Einsatz der Intelligenz“ (VII) war ursprünglich ein Vortrag im Kreis der Dozenten und Doktoranden der Theologie am Institut Catholique am 14.1.1976 in Paris, unter dem Titel: „Le pari chretien de l'intelligence“, womit ich mich auf einen gerade erschienenen Artikel von G. Defois bezog: „Le pan chretien de l'intelligence, une tache pour les instituts Catholiques, in: Etudes, Januar 1976, 101 — 115.

Mein Dank gilt sodann Herrn Th. Grundmann sowie Herrn H. Heinecke vom Bouvier Verlag für ihre entgegenkommende Zusammenarbeit.

Für kluge Hilfe bei der Drucklegung und insbesondere für die Anfertigung eines die Materie aufschlüsselnden, Akzente setzenden Sachregisters danke ich Franz-Theo Gottwald.

Es lag nahe, das Buch dem zu widmen, der mir in der vielfach bewegten Zeit seiner Entstehung in Paris mehr als Gastfreundschaft erwiesen hat.

Bonn, im März 1978

Johannes Heinrichs

INHALTSVERZEICHNIS

TEIL 1: FREIHEIT UND SOZIALISMUS

I.	FREIHEIT ALS SOZIALITÄT Über die soziale Natur der Freiheit und den „sozialen Rechtsstaat“	11
II.	FREIHEIT ODER GLEICHHEIT Wider eine ehrwürdige Alternative	35
III.	FREIHEIT UND SOZIALISMUS Systemtheoretischer Versuch zur Sprachklärung	55
TEIL 2: DIALOGISCHER PLURALISMUS		
IV.	KOMMUNIKATIVE GESELLSCHAFT UND HUMANE WERTE	78
V.	DIE KOMMUNIKATIVE GESELLSCHAFT AUS CHRISTLICHER SICHT	100
TEIL 3: THEOLOGIE UND GESELLSCHAFT		
VI.	IDENTIFIKATION MIT DER KIRCHE ALS PROBLEM Geistesgeschichtliche Hintergründe der heutigen Situation	117
VII.	DER CHRISTLICHE EINSATZ DER INTELLIGENZ Theologie als gesellschaftsbezogene Handlungstheorie	138
	Sachregister	158
	Namenregister	169

I. FREIHEIT ALS SOZIALITÄT

Über die soziale Natur der Freiheit und den „sozialen Rechtsstaat“

1. *Subjektives Freiheitsvermögen und soziale Freiheitswirklichkeit*
 - a. *Eine erste Unterscheidung: Freiheit subjektiv und intersubjektiv*
 - b. *Zur subjektiven Freiheit*
 - c. *Frage nach dem Zusammenhang von subjektiver und sozialer Freiheit (Menschenbild und Politik)*
 - d. *Ein Blick in die Geistesgeschichte*
 - e. *Freiheit als Beziehung (Selbstbezug im Fremd bezug)*

2. *Freiheit als Grenzgestaltung Die subjektive Grenze*
 - b. *Die gegenständliche Grenze*
 - c. *Die „Grenze“ der anderen Freiheit*
 - d. *Das Sinnumedium der gemeinsamen Grenzgestaltung (Kultur, Normen, Institutionen)*

3. *Institutionelle Grenzgestaltung im sozialen Rechtsstaat*
 - a. *Recht als Regel der gegenseitigen Begrenzung*
 - b. *Der pluralistische Rechtsstaat*
 - c. *„Sozialer“ Rechtsstaat*
 - d. *Gefährdung der Freiheit im sozialen Rechtsstaat?*

Einleitung: Freiheit als menschliches Generalthema

Es gibt Themen, die unerschöpflich sind, weil in ihnen das Ganze des menschlichen Daseins zur Rede steht. Zu diesen gehört ohne Zweifel das Thema „Freiheit“. Die ganze Philosophie, besonders die neuzeitliche, dreht sich um dieses große, allumfassende Thema. Von der Theologie läßt sich dasselbe sagen und zeigen. Kurz nach der Französischen Revolution hat Hegel (der philosophische Lehrer von Karl Marx) den kühnen Satz aufgestellt, Geschichte sei der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit. Wie immer man über Fortschritt denkt: Wenn und wo es ihn gibt, da muß er wohl in einer Steigerung der Freiheit und in der Vertiefung des Freiheitsbewußtseins bestehen. Sonst wäre Freiheit nicht das den Menschen kennzeichnende Seinkönnen und Wirkenkönnen.

Will man nun im Rahmen eines Vortrags über derartige allgemeine Erwägungen hinauskommen, um präzisere Begriffe und etwas von der gerade heute aktuellen Freiheitsproblematik zur Sprache zu bringen, so bedarf es der Zuspitzung des großen Themas auf einen näher bestimmten Fragekreis. Daher bin ich froh, eine solche Richtlinie in der Gesamthematik dieser Tagung zu finden: „Freiheit im Sozialstaat“. Ich werde also versuchen,

einerseits sehr grundsätzlich beim menschlichen Bewußtsein und Wirkenkönnen anzusetzen (denn sonst bleibt das Reden über Freiheit willkürlich), andererseits aber gezielt auf Fragen der praktischen, aktuellen Politik im Sozialstaat hinzusteuern. Solche Fragen können allerdings im einzelnen und konkret erst in den nachfolgenden Referaten und Diskussionen ausgewählt zur Sprache kommen.

Welche Grenzen darf und muß der „Sozialstaat“ der persönlichen Freiheit setzen, ohne daß er aufhört, „Rechtsstaat“ zu sein? Sind hier verschiedene Freiheitsideen im Spiel? Was heißt es überhaupt, die Freiheit zu „begrenzen“? Welche Grenzen vertragen sich mit „wirklicher“ Freiheit? Oder ist Freiheit vielleicht nur eine Möglichkeit, das Vermögen nämlich, unter verschiedenen Möglichkeiten zu wählen – und wenn sie sich in der Wahl verwirklicht, dann vernichtet sie sich paradoxerweise selbst? Diese letzten Fragen liegen der ersten zugrunde, und wir müssen bei ihnen ansetzen, um auf die Freiheit im „sozialen Rechtsstaat“ zu kommen.

1. SUBJEKTIVES FREIHEITSVERMÖGEN UND SOZIALE FREIHEITSWIRKLICHKEIT

a) Eine erste Unterscheidung

Man kann die Freiheit des Menschen *s u b j e k t i v* betrachten, als sogenannte Willensfreiheit, und *i n t e r s u b j e k t i v* (wörtlich: „zwischen Subjekten“ spielend), d.h. als *s o z i a l e* Freiheit. Einen wichtigen Ausschnitt aus der sozialen Freiheit bildet die politische Freiheit, wozu näherhin etwa Gewissensfreiheit (das Recht, seinem Gewissen ohne Behinderung durch die öffentliche Gewalt folgen zu dürfen, solange nicht Rechte anderer übertreten werden), die Religionsfreiheit (als Teil der Gewissensfreiheit), die Berufsfreiheit, die Versammlungsfreiheit und andere sogenannte Grundrechte gehören, die im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland aufgeführt sind.

12

Die Unterscheidung von subjektiver und intersubjektiver (sozialer) Freiheit ist außerordentlich wichtig und grundlegend für das Folgende. Aber sie wird höchst selten getroffen. Das liegt daran, daß man die ganze Freiheitsproblematik vom Individuum, vom einzelnen Subjekt her verstehen will und dann irgendwo, später, das Problem auftaucht, wie die vielen Subjekte zusammen frei sein können. Wir werden darauf zurückkommen.

b) Zur subjektiven Freiheit

Eine aus der „klassischen“ Tradition kommende Definition von Freiheit lautet folgendermaßen: „Freiheit ist jedes Nichtgebundensein, jedes Nichtbestimmtsein von außen, sofern es mit einem gewissen Vermögen zur Selbstbestimmung von innen her verbunden ist“.¹ Diese Freiheit — es ist die, die wir die *s u b j e k t i v e* genannt haben — läßt sich wieder aufgliedern in Freiheit von physischem Zwang (Handlungsfreiheit), Freiheit von moralischem Druck und Verpflichtungen (moralische Freiheit) sowie Freiheit von psychologischem Zwang (eigentliche Willensfreiheit). Das sind Stufen des Nichtgebundenseins. Die subjektive Freiheit wird weitgehend *n e g a t i v* definiert und verstanden. Aber es ist ein wichtiges positives Element in der Definition enthalten: „ein gewisses Vermögen zur Selbstbestimmung“ – der freie Wille, der eben deshalb und darin „frei“ ist, daß er zur Selbstbestimmung fähig ist.

Nun könnten wir lange über diese subjektive Willensfreiheit nachdenken und mit manchen Psychologen darüber streiten, ob es den freien Willen überhaupt gibt oder ob der Mensch nur das letztlich willenlose Ergebnis seiner Triebdynamik ist. In diese Diskussion möchte ich mich hier nicht ausführlich einlassen, sondern lediglich auf den kaum zu leugnenden *Z u s a m m e n h a n g*

z w i s c h e n F r e i h e i t u n d S e l b s t b e w u ß t s e i n (dem Bewußtsein von sich selbst als Ich) aufmerksam machen: Wo immer jemand „Ich“ sagen kann, somit sich selbst als Denkenden und Handelnden reflektiert, d.h. sich bewußtseinsmäßig „einholt“, da wird man ihm auch die Fähigkeit zugestehen müssen, zu dem Stellung nehmen zu können, was in ihm an Trieben und Motivationen vorgegeben ist. Wieweit es sich um ein souveränes Spiel auf der Klaviatur der Triebe und Motivationen handelt oder wieweit es nur ein ohnmächtiges Zusehen und Stellungnehmen ist zu dem,

13

was ohnehin abläuft, brauchen wir hier nicht zu untersuchen. Auch die zuletzt erwähnte Minimalposition gewährt dem Willen noch einen entscheidenden Freiraum, von dem aus er sich mehr Terrain erobern könnte. Der Mensch ist nicht reines Selbstbewußtsein, und so auch nicht reiner Wille und reine Freiheit. Soweit aber sein Selbstbewußtsein reicht, soweit reicht auch seine Selbstbestimmungsfähigkeit, sein Wille. „Das Freie ist der Wille. Wille ohne Freiheit ist ein leeres Wort.“²

c) Die Frage nach dem Zusammenhang von subjektiver und sozialer Freiheit

¹ *Walter Brugger*, Art. „Freiheit“ im *Phil. Wörterbuch*, hg. W. Brugger, Freiburg 1976

Mit dieser Diskussion würden wir jedoch noch im Bereich der inner-subjektiven Freiheitsbetrachtung stehenbleiben. Zwar ist die subjektive Freiheit des Willens Voraussetzung und Ermöglichung für jede Ausgestaltung der sozialen Freiheit: Wo die subjektive Freiheit der Selbstbestimmung fehlte, wäre kein Grund, der Freiheit des einzelnen soviel Respekt zu zollen, wie dies in unserem Grundgesetz geschieht. Dann wären die einzelnen nur als Material der zu gestaltenden, besser dann: der sich gestaltenden sozialen Verhältnisse zu betrachten, nicht aber als unübergehbare Quellen von Eigenwillen und Eigeninitiative. Hier besteht ein unübersehbarer Zusammenhang von Mensch und Politik, die es mit der Gestaltung der gemeinsamen Freiheit zu tun hat.

Es gibt aber viel weiterreichende, feinere, leichter übersehbare Zusammenhänge zwischen beiden. Diese Zusammenhänge tun sich auf, wenn man nach dem Verhältnis zwischen der umrissenen subjektiven und der intersubjektiven, sozialen Freiheit fragt. Wir erwähnten oben schon: meist macht man einen Sprung; man betrachtet die Freiheit nur als individuelle Willensfreiheit, sozusagen als Privatangelegenheit, und stellt fest, daß es viele Subjekte mit dieser Privatangelegenheit gibt: Diese vielen Freiheiten, so denkt man weiter, müssen sich nun offensichtlich begrenzen, sich gegeneinander abgrenzen. Sie müssen ihr Nicht-Gebundensein mäßigen. Auf diese Weise wird die soziale Freiheit von vornherein als die negative Einschränkung einer negativ (als Nicht-Gebundensein) aufgefaßten Freiheiten verstanden. Gegen einen solchen individualistischen, liberalistischen Freiheitsbegriff laufen Marx und alle, die sich auf ihn berufen, mit Recht

2 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Sämtl. Werke (Glockner), Bd. VII, 50

14

Sturm. Aber auch sie bleiben es schuldig, den Zusammenhang zwischen subjektiver und sozialer Freiheit an der Wurzel aufzuzeigen. Folge: die Vergewaltigung der Freiheit als Einsicht in die (soziale) Notwendigkeit (Lenin), wobei eine Klasse Träger und Schrittmacher solcher Einsicht wird.

d) *Ein Blick in die Geistesgeschichte*

Bevor wir den entscheidenden Zusammenhang herauszuarbeiten versuchen, sei eine knappe geistesgeschichtliche Betrachtung eingeschaltet. Obwohl der Freiheitsbegriff von seinem Ursprung in der griechischen Philosophie her einen politischen Sinn hatte,

nämlich die Freiheit der „freien“ Bürger *des Stadtstaates (der Polis) meinte*, wurde er in der Geschichte der abendländischen Philosophie immer stärker auf die Subjektivität der einzelnen bezogen — eine Begleiterscheinung der im übrigen ungeheuer positiven und notwendigen Selbstentdeckung der Person im christlichen Denken. Der p o l i t i s c h e Freiheitsbegriff (ein Teil des sozialen) lief weitgehend neben dem subjektiven einher. Die einzige Verbindung zwischen den beiden, die in der Neuzeit immer stärker ins Bewußtsein trat, bestand darin, daß man die negativ verstandenen Grenzen der subjektiven Freiheit auszuweiten versuchte: Die bürgerliche Freiheit wurde als Freiheit des Subjekts v o n der Macht der Fürsten und des Staates verstanden. Entsprechend die religiöse Freiheit als „Freiheit des Christenmenschen“ v o n der Vormundschaft der institutionellen Kirche und ihrer weltlichen Arme. Dieser notwendige E m a n z i p a t i o n s p r o z e ß ist noch immer im Gange. Aber er ist einseitig, weil er lediglich auf dem Gedanken der negativen Freiheit-von des Subjekts beruht. Deshalb kann auch kein Emanzipations-Redner sagen, was „Emanzipation“ eigentlich sein soll, sondern nur: was sie n i c h t sein soll, wogegen sie sich wendet. Auf gelehrter Ebene erscheint dieser weithin berechnete Emanzipationseifer z.B. als „Kritische Theorie“ der früheren „Frankfurter Schule“. Inzwischen mehren sich aber, und dies ist ein bemerkenswerter Vorgang, die Veröffentlichungen, in denen die Einseitigkeit und eigene Inhaltslosigkeit des Emanzipationsgedankens durchschaut und herausgestellt wird.³ Es nützt nichts, gegen die lange Tradition des emanzipativen Freiheitsverständnisses den Schulmeisterspruch

³ Vgl. z. B. Emanzipation. Ideologischer Fetisch oder reale Chance?, Opladen 1975; *Theodor Wilhelm*, Jenseits der Emanzipation, Stuttgart 1975.

geltend zu machen, daß Freiheit gleichzeitig Bindung besage (was sehr richtig ist), wenn nicht die Linie von der subjektiv-individuellen zur intersubjektiv-sozialen Freiheit in einsichtiger Weise gezogen wird. Besser: wenn nicht von vornherein die subjektive Freiheit als ein Moment („Bestandteil“) der umfassenderen sozialen Freiheit deutlich wird.

Das einzig positive Element in der Definition der subjektiven Freiheit war „eine gewisse Selbstbestimmung“. Selbstbestimmung aber w o z u ? Diese Frage kann sich der einzelne nur im Blick auf anderes, was also nicht er selbst ist, beantworten. Insofern liegt unsere Unterscheidung von subjektiver und sozialer Freiheit parallel zu der durch Friedrich Nietzsche berühmt gewordenen Unterscheidung: „F r e i w o v o n ? Was schert das Zarathustra? Hell aber soll mir dein Auge künden: f r e i w o z u“ (Vom Wege des Schaffenden, in: Also sprach Zarathustra). Aber auch diese plastisch-griffige Gegenüberstellung sank längst zum Erbauungsspruch herab. Was fehlt, ist eine Freiheitslehre der Freiheit-wozu, in der die Freiheit-wovon ihren selbstverständlichen Platz behält.

An der subjektiven Freiheitsdefinition erscheint die andere Wirklichkeit lediglich als das, was negativ abgewehrt wird. Es wird kein p o s i t i v e r B e z u g zwischen Subjekt und Wirklichkeit in Betracht gezogen. Es scheint so, als wäre das freieste Subjekt Robinson

auf einer Insel, aber am besten auch noch ohne Insel: also Robinson als „reines“ Freisein-von, im Luftleeren schwebend. Es nützt nichts, wenn man dann zu solcher Freiheit „Bindung“ hinzufügt, Bindung an Natur, Mitmensch, Gesellschaft, Gott. Das bloße Hinzufügen bleibt etwas Unklares, Halbherziges. Darunter hat die geistige (und leider auch materielle) Auseinandersetzung über Freiheit allzuviel gelitten.

e) *Freiheit als Beziehung (Selbstbezug im Fremdbezug)*

Demgegenüber soll nun ein Freiheitsverständnis herausgestellt werden, in dem die Freiheit von vornherein als Wirkmächtigkeit der *B e z i e h u n g* auf anderes verstanden wird. Zu diesem Fremdbezug eines Subjekts gehört, so wahr es sich um ein selbstbewußtes Subjekt handelt, notwendig der Selbstbezug. Aber der Selbstbezug des Menschen – das ist hier das Entscheidende – ist niemals vor jedem und ohne jeden Fremdbezug denkbar. Wir können diesen Satz hier nicht in aller philosophischen Strenge beweisen. Aber die Erfahrung bietet überreichlich Belege dafür. Schon das Kind er-

16

wacht zu sich selbst, zu seinem Selbstbewußtsein, nur durch andere, zunächst vor allem durch die Mutter. „Es gibt kein Ich an sich, sondern nur das Ich des Grundworts (d.h. der Beziehung) Ich-Du und das Ich des Grundworts Ich-Es“ (Martin Buber,⁴ außer an das „dialogische Denken“, wie Buber es vertritt, knüpfen unsere Überlegungen an die große Tradition eines *B e z i e h u n g s d e n k e n s* seit Kant und Hegel an). Wir können Freiheit also, vorläufig und noch abstrakt, wie eine Definition nicht anders sein kann, definieren als: *d e n g e l u n g e n e n S e l b s t b e z u g i m w i r k e n d e n F r e m d b e z u g*. - Die so verstandene Freiheit ist primär *Vollzug* (Aktivität und Aktualität) und *Bezug*. Beides hängt so unlösbar zusammen wie das jeweilige Gegenteil: bloße Möglichkeit (Potentialität) und bloße Selbstbestimmung.

Dieser Freiheitsbegriff schließt die Beziehung auf anderes ein, darin das Mitbestimmtwerden durch anderes, vor allem durch die Freiheit anderer. Aber er schließt auch den Selbstbezug des Ich, worin die Freiheit als subjektives Vermögen wurzelt, ein. Er meint nicht nur das „theoretische Freiheitsvermögen, als das wir jetzt die frühere subjektive Willensfreiheit wiederfinden, sondern den praktisch-wirklichen *B e z u g* einer Person zur Umwelt und Mitwelt, also nicht zuletzt die soziale Freiheit, über die wir noch besonders nachdenken müssen.

„Praxis“ nennt man im philosophischen Sinne die Hineingestaltung des Subjekts in die Wirklichkeit. Demgegenüber besagt „Theorie“ die Aufnahme der Wirklichkeit ins

Bewußtsein.⁵ Über die praktisch-wirkliche Freiheit zu sprechen heißt also, über ihre Hineingestaltung in anderes, somit über die bisher nur negativ erwähnten „Grenzen“ der Freiheit zu sprechen.

4 *Martin Buber*, Anfang der Schrift „Ich und Du“, erschienen 1924; jetzt in: Werke 1, München 1962.

5 Vgl. hierzu ausführlicher: *J. Heinrichs*, Theorie welcher Praxis?, in: Theologie zwischen Theorie und Praxis, hg. L. Bertsch, Frankfurt a. M. 1975, bes. 9 — 34. In leichter Abwandlung der dort gegebenen Aufgliederung der Praxisarten kann man entsprechend den im folgenden genannten Sinn-Elementen (Subjekt, Objekt, anderes Subjekt, Medium) folgende *allgemeine Praxisarten* unterscheiden: 1. subjektive Praxis eines Subjekts auf sich selbst, 2. objektiv-physische Praxis, 3. intersubjektive Praxis = soziales Handeln, 4. mediales Ausdruckshandeln. — Das *soziale* Handeln (3) im Sinne von M. Weber wird weiter unten nochmals ähnlich gestuft. — Das beiden zugrunde liegende, *noch allgemeinere Reflexionsstufen-„Schema“* lautet: 1. unreflektierte Beziehung, 2. einseitig-einfach reflektierte Beziehung, 3. gegenläufig-doppelt reflektierte Beziehung, 4. vermittelte Einheit der Beziehungen. Zur Begründung vgl. vom *Verf.*, Reflexion als soziales System, Bonn 1976, S 6.

17

2. FREIHEIT ALS GRENZGESTALTUNG

Wenn Freiheit bloß als subjektive Selbstbestimmung gesehen wird, dann erscheinen ihre Grenzen als äußerliche Einschränkungen. Man steht dann vor der Wahl: Entweder mit dem Schlagwort „Emanzipation“ Sturm gegen Grenzen überhaupt zu laufen, oft nur wissend, was man nicht will; oder lieber nicht soviel von Freiheit zu reden, es mit ihr nicht allzu ernst zu nehmen — lieber mehr „Bindung“.

Wenn wir sie aber als praktische Beziehungswirklichkeit sehen, dann gehören die „Grenzen“ dieser Beziehung zur Wirklichkeit der Freiheit selbst —dann ist Freiheit gleich *Grenzgestaltung*. Die „Grenzen“ der Freiheit sind, allgemein betrachtet, die Beziehungspole, die Elemente, zwischen denen alles menschliche Handeln spielt. Es sind dies: 1. das Subjekt selbst, 2. die Natur und die Gegenstandswelt, 3. die anderen freien Subjekte, die Mitmenschen, 4. der Sinnraum, in dem Handeln und Begegnung stattfinden: die Kultur, die sozialen Normen und Institutionen, aber auch Religionen und die letzte Sinnwirklichkeit, mit der sie es zu tun haben. Diese „Grenzen“ sind sehr verschiedener Art, und dementsprechend auch die Grenzgestaltung, die Freiheit als praktischer Bezug. Wenn wir sie jetzt kurz, je nach der Bedeutung für unser Vorhaben, nacheinander skizzieren, dann ist zu beachten, daß sie sich in Wirklichkeit gegenseitig durchdringen und nur schwerpunktmäßig („idealtypisch“) zu unterscheiden sind.

a) Die subjektive Grenze

In Kürze noch einmal zum Subjekt, diesmal aber nicht, insofern es selbstbewußtes Freiheitsvermögen, sondern insofern es sich selbst vorgegebener „Gegenstand“ seiner eigenen Freiheit ist: die körperliche und damit einhergehende geistige Ausrüstung, die Begabung, die Gesundheit, die Triebnatur, die Prägung durch Geschichte und Erziehung. Hier liegen vielfältige Grenzen, über die zu meditieren ein Thema für sich wäre. Viele dieser Grenzen sind nicht einfach fest, sondern Aufgaben der Selbstgestaltung und Selbsterziehung. Und selbst an den feststehenden Grenzen wie erbliche Begabung und

18

Gesundheit kann sich die Freiheit sehr verschieden gestalten: durch Ablehnung oder „Annahme seiner selbst“, die Romano Guardini die „Wurzel des Charakters“ nennt.⁶ Wir gehen auf unserem Weg zum Sozialstaat über diesen Punkt schnell hinweg. Aber es wird wohl ungefähr sichtbar, was hier Grenzgestaltung der Freiheit heißen kann. Die freie Persönlichkeit als ein Stück Wirklichkeit gewordener Freiheit dürfte diejenige sein, die allmählich gelernt hat, das Unabänderliche frei zu bejahen, das Veränderliche nach Kräften zu verändern und — zwischen beidem ohne viel Krampf zu unterscheiden. Wäre dies unser eigentliches Thema, so müßten wir auf die religiösen Tiefengründe dieser Freiheitsgestaltung eingehen. Wir gehen aber weiter zu den Aspekten; die untrennbar mit der angedeuteten *Selbstgestaltung der freien Persönlichkeit* verbunden sind.

b) Die gegenständliche Grenze

Die zweite grundsätzliche „Grenze“ der Freiheit wird von der *äußeren Natur und den Gegenständen* gebildet, von all dem, was dem menschlichen Freiheitsvermögen samt den unter 1. genannten subjektiven Bedingungen als Nicht-Freies gegenübersteht. Die Natur und die Gegenstände sind einerseits das Negative für die Freiheit, wie der Mensch im Kampf gegen die Naturgewalten, gegen die leidvolle Bedrohung und Abhängigkeit erfährt. Seine Freiheitsgestaltung besteht darin, dieses Negative aus Freiheit zu negieren, ins Positive umzuwenden, d.h. seine Freiheit in die Welt hineinzugestalten, die Welt menschengerechter,

„sich untertan“ zu machen. Die materielle und belebte Welt kann so zur äußeren Ermöglichung, ja Gestaltung der menschlichen Freiheit werden. In dieser Grenzgestaltung zeigt sich aber deutlicher oder sollte sich zumindest deutlicher zeigen, daß die scheinbar nur negativen äußeren Grenzen der Freiheit von vornherein ihre *p o s i t i v e M ö g l i c h k e i t* ist. Was wir vorhin über das einseitige Verständnis der Freiheit als Emanzipation andeuteten, erwies sich gegenüber der Natur als einseitiger Herrschaftswille, als Verknechtung der Natur. An der Umweltproblematik zeigt sich heute, daß die verknechtete Natur sich wehrt und auf ihren scheinbar absoluten Herrscher zurückschlägt: Die Natur fordert gebieterisch die freie Anerkennung als positive Grenz-Gestaltung der menschlichen Freiheit. Das Thema „Grenzen des Wachstums“ enthält im Grunde das Problem der „Grenzen der Freiheit“;

6 *Romano Guardini*, Die Annahme seiner selbst, Würzburg 1960.

19

aber eben nicht in dem Sinne „hier Freiheit – dort Grenzen“. Solange man es so sieht, kuriert man nur an Symptomen. Man zügelt den einseitigen Herrschaftswillen lediglich aus taktischen Gründen. Es geht um das Verständnis der *N a t u r a l s F r e i h e i t s g e s t a l t* in Beziehung zum Menschen, als verkörperte menschliche Freiheit. Der Sinn hierfür wird sich wohl erst verbreiten, wenn man die soziale Freiheit tiefer versteht. Damit kommen wir zu unserem zentralen Thema. Die menschliche Freiheitspraxis scheint die Natur sowie die selbstgefertigten Gegenstände *e i n s e i t i g* von sich her ändern zu können. Das ist insofern richtig, als sie es dabei mit keinem anderen Freiheitsvermögen zu tun hat. Wohl aber hat sie es mit der Macht der Natur und, allgemeiner noch, mit der Eigengesetzlichkeit des Materiellen sowie erst recht der belebten Natur zu tun. Die Freiheit des Menschen, die sich darauf wirkend bezieht, wird selbst von dem bestimmt, was sie gestalten will. Die einseitige Selbstbestimmung (die wir zuerst im subjektiven Freiheitsbegriff formuliert fanden) erweist sich schon hier als eine Illusion: Es gibt schon der unbelebten und belebten Natur gegenüber so etwas wie Gegenseitigkeit, eine Quasi-Gegenseitigkeit.

c) *Die Grenze der anderen Freiheit*

aa. Freiheit als Vermögen der Gegenseitigkeit

Daß Freiheit aber das Vermögen und besser die wirkliche Beziehung der „Gegenseitigkeit“ genannt werden kann, wird erst richtig verständlich, wenn wir das Verhältnis von freien Subjekten (Personen) zueinander, die intersubjektive oder *s o z i a l e F r e i h e i t* also, betrachten. Wenn man von ihr absieht, muß alles sonstige Reden über Freiheit schief und unklar bleiben. Sehen wir genau zu! Wenn ich im materiellen Bereich etwas meinen

Vorstellungen und Wünschen gemäß ändern, gestalten möchte, dann ist es offensichtlich mit meinen Wünschen und Vorstellungen nicht getan. (Von parapsychologischen Phänomenen sei hier abgesehen.) Es bedarf der physischen Einwirkung. Ebenso wenig aber ist es beim Wirken „meiner“ Freiheit auf die einer anderen Person mit bloßem Wünschen und Wollen getan. Es bedarf der *M i t t e i l u n g*, die im anderen etwas verändert. Wie geschieht diese? Natürlich auch durch materielle Mittel, zumindest durch Klang- oder Lichtwellen. Aber das ist hier nicht das Entscheidende und Neue. Es geht darum, wie die Freiheit des anderen *a l s s o l c h e* berührt, wir sagen gewöhnlich: „angesprochen“ wird. Mit dem Stock teilt ein Lehrer dem Schüler weder Mathematik noch moralische Besserung mit. Er könnte ihm (besten-

20

falls, aber man sieht das heute nicht mehr als nützlich an) einen Anstoß geben, sich *s e l b s t* im Sinne des Lehrers zu verändern. Ein vielleicht noch deutlicheres Beispiel: Durch physische Einwirkung oder Drohung kann ein Liebender (angenommen, er wäre es noch, wenn er sich physischen Zwangs bedient) keine Gegenliebe hervorbringen. Wie im materiellen Bereich gilt, daß das bloße Bewußtsein allein nicht wirkt, so gilt im Bereich der Sinnmitteilung von Freiheit zu Freiheit, daß die physische Einwirkung als solche allein nicht wirkt. Es bedarf der eigenen freien Aktivität des anderen. Subjektive Freiheit kann auf ihresgleichen nur vermittelt dieser anderen Freiheit wirken. Jedes Sprechen miteinander stellt ein Beispiel dafür dar — ohne daß wir darüber eigens nachdenken. Aber das Selbstverständliche ist so wenig selbstverständlich, daß man es nicht deutlich genug hervorheben kann. In allem Sprechen, ob Fragen oder Antworten, ist schon das Wirken (mindestens) eines anderen mitenthalten. Die Gegenseitigkeit besteht nicht nur in einem äußeren Hin und Her (wofür man so oberflächlich das Wort „Dialog“ mißbraucht), sondern in einer inneren Gegenläufigkeit des freien Wirkens, d.h. der wirklichen Freiheit. Erst wenn man das eingesehen hat, ist man mit der subjektiven Freiheit als reiner Selbstbestimmung und Nichtgebundensein von Grund auf fertig geworden.

Der hier endlich voll in den Blick gekommene *i n t e r s u b j e k t i v e F r e i h e i t s b e g r i f f* zeichnet sich durch innere Gegenläufigkeit und Gegenseitigkeit des Wirkens aus. Er meint *d i a l o g i s c h e V e r w i r k l i c h u n g g e m e i n s a m e r F r e i h e i t d u r c h d i e s u b j e k t i v e n F r e i h e i t s v e r m ö g e n*.

bb. Soziales Handeln und seine Stufen

Solche gemeinsame Freiheitsverwirklichung beruht auf *s o z i a l e m H a n d e l n*. „Soziales Handeln aber soll ein solches Handeln heißen, welches seinem von dem oder den Handelnden gemeinten Sinn nach auf das Verhalten *a n d e r e r* bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist ...Nicht jede Art von Berührung mit anderen Menschen ist sozialen Charakters, sondern nur ein sinnhaft am Verhalten des andern orientiertes eigenes Verhalten.

Ein Zusammenprall zweier Radfahrer z. B. ist ein bloßes Ereignis wie ein Naturgeschehen. Wohl aber wären ihr Versuch, dem andern auszuweichen und die auf den Zusammenstoß folgende Schimpferei, Prügelei oder friedliche Erörterung ‚soziales Handeln‘ ...

7 Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1925 S 1.

21

Wie das Beispiel zeigt, schließt der Ausdruck „soziales Handeln“ noch keinerlei Wertung ein, wie es w o h l der Fall ist, wenn wir sagen, daß jemand sich „sozial“ oder „unsozial“ verhält. Aber wir können nun einen objektiven Wertungsmaßstab ins Spiel bringen, wenn wir das soziale Handeln (als Grundlage für soziale Freiheit) einfach nach dem als entscheidend entdeckten Gesichtspunkt der Gegenseitigkeit weiter untergliedern. Danach lassen sich folgende Stufen des sozialen Handelns und somit der jeweiligen Verwirklichung sozialer Freiheit die einzelnen unterscheiden:

- (1) Physisch-praktische Einwirkung auf andere bzw. bloß theoretische Information:
Der andere wird wie ein materielles oder denkendes Objekt behandelt. Seine Freiheit kommt nicht in Betracht bzw. wird bewußt ignoriert.
- (2) Einseitig interessiertes oder sog. „strategisches“ Handeln: Ich beziehe mein Handeln oder meine Mitteilungen auf den anderen in der Weise, daß ich ihn meinen einseitigen Interessen dienstbar zu machen versuche.
- (3) Das kommunikative (oder im wertenden Sinne „soziale“) Handeln, das ebenso sehr das Wollen des anderen wie das eigene zu berücksichtigen versucht – aber doch noch in einseitigen Handlungen und Mitteilungen besteht.
- (4) Die sog. Meta-Kommunikation, d. h. die Verständigung über die Gemeinsamkeit des Wollens, Wertens, Handelns. Diese braucht nicht immer ausdrücklich in Worten zu geschehen. Sie kann auch unausdrücklich, „zwischen den Zeilen“, geschehen; und dies ist der Normalfall solcher Verständigung.

Wir könnten nun über jede dieser Stufen sozialen Handelns, ihr jeweiliges Recht und Unrecht, ihre Kombinationen und viele damit verbundenen Freiheits- bzw. Unfreiheitsprobleme handeln. Um jedoch bald auf die soziale Freiheit im Staat zu kommen, werden wir lediglich

an die zuletzt aufgeführte Stufe (Verständigung über Gemeinsamkeit) anknüpfen, wenn wir über die vierte grundsätzliche „Grenze“ der Freiheit sprechen.

cc. Freiheitsgrenzen durch Entscheidungsfreiheit

Zuvor jedoch zwei Folgerungen über die andere Person als „Grenze“ meiner

22

Freiheit. Zutiefst ist erstens der andere nicht eine negative Grenze der Freiheit, die ich für mich allein haben könnte, sondern vielmehr die positive Ermöglichung meines freien Wirkenkönnens und Sprechenkönnens. Und dies in einem noch fundamentaleren Sinne als die Natur und die Gegenstände. Wirkliche Freiheit (und sogar das subjektive Freiheitsvermögen) kann im Grunde nur gemeinsame Freiheit sein, ein „Zwischen“ zwischen mir und den anderen. Die gewöhnliche Rede vom anderen als Grenze setzt stillschweigend ein falsches, monologisches Freiheitsverständnis voraus. Der andere als „Grenze“ (wenn man diesen Ausdruck im gewandelten Sinn weiter-verwenden will) ist notwendig, damit überhaupt Freiheit erwachen, wirken und konkrete Gestalt annehmen kann, als ein Zwischen gemeinsamen Wirkens.

Zweitens aber eine wesentliche Einschränkung, die aus der menschlichen Entscheidungsfreiheit folgt: daß ein Mensch dem anderen dieses Freisein verwehren, ja viel tiefer bedrohen und verletzen kann, als die Gegenstände es könnten. Diese alltägliche Erfahrung des pervertierten und verfallenen Miteinanders der Freiheiten (die man theologisch „Sünde“ und „Erbsünde“ nennt) ist es, die dazu verleitet, den anderen von vornherein als Grenze aufzufassen. Aber die Tatsache, daß die Menschen, sowohl in den unmittelbaren, persönlichen Beziehungen wie im öffentlichen Bereich, sich her verknechten als gegenseitig schöpferisch zu einer gemeinsamen Freiheit befreien, daß unsere soziale Freiheit eine mehr oder weniger frustrierte quasi-Freiheit, wenn nicht gar offensichtliche Unfreiheit darstellt, alles dies wird nicht dadurch besser, daß man das ursprüngliche Verhältnis von einer subjektiven Freiheit zur anderen von vornherein zu einer negativen Begrenzung umdeutet. Das Krebsübel der verkehrten Freiheit wird erst auf dem Untergrund der ursprünglichen positiven sozialen Freiheit in seinem Ausmaß sichtbar – und nur von daher teilweise heilbar. Da, wo die subjektiven Freiheiten sich negativ gegeneinander wenden, begrenzen sie sich nicht nur, sondern bedrohen, mindern und zerstören sich. Unter diesen Umständen wird es notwendig und vernünftig, G r e n z e n z u s e t z e n, die ein Mindestmaß an gemeinsamer Freiheit gewährleisten: die Grenzen des R e c h t e s, die wenigstens das äußere Verhalten regeln. Es soll nicht behauptet werden, daß rechtliche Festsetzungen nur wegen des negativen Gebrauchs der subjektiven Freiheit, nur wegen der Verfallenheit der gemeinsamen Freiheit notwendig werden, aber wesentlich auch deshalb.

d) *Das Sinmedium der gemeinsamen Grenzgestaltung*

Rechtliche Festsetzungen oder Normen sind nur ein kleiner Ausschnitt aus dem, was wir oben als die vierte allgemeine Freiheits-, „Grenze“ oder Freiheitsgestalt aufgeführt haben: „d e r S i n n r a u m, in dem Handeln und Begegnung stattfinden: die Kultur, die sozialen Normen und Institutionen, aber auch Religionen und die letzte Sinnwirklichkeit, mit der sie es zu tun haben“. Es besteht ein enger Zusammenhang zwischen diesem Sinnraum (oder Sinmedium) und der vorhin genannten Meta-Kommunikation, der Verständigung über die Gemeinsamkeit des Wollens, Wertens, Handelns. Daß Menschen überhaupt miteinander in Kommunikation treten können, setzt schon den gemeinsamen Sinnraum voraus. Aber dieser wird im Laufe der .Geschichte gestaltet. Die Sprache stellt ein Musterbeispiel das für das Zwischen, das hier gemeint ist. Allgemein nennt man es „Kultur“: die Sprache, aufgespeicherte Erfahrungen, gemeinsame Vorstellungen und Wertungen, die eben durch diese Gemeinsamkeit zu N o r m e n für das Verhalten der einzelnen werden bzw. geworden sind. Solche Normen können durch mehr oder weniger freie Verständigung aller Beteiligten entstehen. Sie können durch einflußreiche, starke einzelne geschaffen und von der Mehrheit einer Gruppe freiwillig oder gezwungenermaßen übernommen werden. Verhaltensnormen bilden sich auf jeder Ebene menschlicher Vergemeinschaftung: in der Familie, zwischen Freunden, in einem Verein bis hin zu politischen Großgebilden. Ohne Normen für gegenseitige Verhaltenserwartungen ist menschliches Zusammenleben unmöglich, ja undenkbar. Das, was man „I n s t i t u t i o n e n“ nennt, sind nichts anderes als Normenkomplexe, d. h. mehr oder weniger umfassende Ganzheiten von Handlungsnormen, oft mit materiellem Zubehör. Diese Institutionen können einem fest umrissenen Zweck dienen (z. B. Schule, Krankenhaus). Viele Institutionen beruhen jedoch auf einer mehr oder weniger bewußten, meist geschichtlich gewachsenen Sinndeutung des menschlichen Lebens und Verhaltens, die weit über das Mittel-Zweck-Denken hinausgeht (z. B. die Institution Ehe, der Gottesdienst und die Religion überhaupt, die Olympischen Spiele und unzählige zusam-

menhängende Normengefüge, mit denen wir es alltäglich zu tun haben).⁸ Ein moderner Staat ist eine umfassende Institution, deren Normen wesentliche Rechtsnormen sind. Aber nicht alle Normen sind Rechtsnormen, z. B. ethische Normen nicht. Dazu gleich Näheres.

Worauf es uns im Augenblick ankommt, ist lediglich, zu sehen, wie der durch vielfältige Normen gemeinsame Sinnraum menschlichen Zusammenlebens wiederum das dialektische *Doppelgesicht von Einschränkung und Befreiung* für den einzelnen hat. Befreiung: weil ohne die Gestaltung des gemeinsamen Sinnraums die Freiheit der einzelnen, die eben nur als gemeinsame Freiheit möglich ist, leer und inhaltslos bliebe, verkümmern müßte. Einschränkung: weil in der Tat jede Gestaltung des unendlichen Sinnraums menschlicher Kommunikation eine Begrenzung besagt und andere Gestaltungen ausschließt. Das (utopische) Ideal freier Grenzgestaltung wäre hier, daß jeder Beteiligte in gleichem Maße an seiner Gestaltung teilnähme. Dabei ist aber die zeitliche, geschichtliche Dimension mit in Betracht zu ziehen: z. B. kann eine Sprachgemeinschaft sich nicht in jeder Generation eine neue Sprache zulegen, ebensowenig können die Gesetze und Institutionen von jeder Generation ohne Bezug zur Vergangenheit neu geschaffen werden, usw. Also auch die *Geschichte* bildet eine Grenze der Freiheit in dem doppelten Sinn von Einschränkung und positiver, konkreter Gestaltung, ohne die menschliche Freiheit nicht nur nicht durchführbar, sondern nicht einmal denkbar und sinnvoll wünschbar ist.

3. ZUR INSTITUTIONALISIERUNG DER FREIHEIT IM SOZIALEN RECHTSSTAAT

Wir haben nun die wichtigsten Voraussetzungen geschaffen, um uns direkter dem Gesamthema dieser Tagung, „Freiheit im Sozialstaat“, zuwenden zu können. Zwar müssen wir noch im Grundsätzlichen bleiben, ohne einzelne aktuelle politische Entscheidungen diskutieren zu können (z. B. der Haushaltspolitik in Zeiten der Unterbeschäftigung). Aber es wird vielleicht deut-

⁸ Im Sprachgebrauch von „*Institution*“ sind zu unterscheiden: Einerseits *Zweckinstitutionen* (Sachinstitutionen) und *Norminstitutionen*, wie oben kurz erläutert. Unter einem anderen Gesichtspunkt *korporative Institutionen* (die selbst soziale Einheiten oder Systeme darstellen) und *strukturelle Institutionen* (die Denk- und Handlungsmuster innerhalb sozialer Systeme, aber nicht selbst solche sind). Vgl. „Reflexion als soziales System“, 84 f u. Anm. 138.

lich werden, daß sich der „Umweg“ über sozialphilosophische Grundfragen lohnt — sowenig man sich in ihnen verlieren oder gar verirren darf. Unser Staat wird im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland als „sozialer Rechtsstaat“ bezeichnet (Art. 28). Wir wollen die Bestandteile dieses Ausdrucks und die mit ihnen verbundenen Aspekte der sozialen Freiheit in aller Kürze in Betracht — und einige Folgerungen ziehen.

a) Recht als Regel der gegenseitigen Begrenzung der Freiheiten

Wir wurden vorhin schon darauf aufmerksam, daß das Recht keineswegs die ganze soziale, d. h. gemeinsame Freiheit im menschlichen Miteinander umfaßt. Es ist sehr wichtig, das fest im Auge zu behalten, um nicht wieder in ein individualistisches Freiheitsverständnis zurückzufallen, in dem der andere primär als negative Grenze gesehen wird und darüber hinaus nur als äußere Hilfe für die körperliche und geistige Entfaltung des einzelnen. Aber die (moderne) Rechtsidee geht sozusagen „von rechts wegen“, von einem individualistischen Standpunkt aus und sucht die Interessen des einzelnen mit denen aller einzelnen in Einklang zu bringen. Sie wurde von Immanuel Kant in einer klassischen, noch immer gültigen (wenn auch nicht überall klar verstandenen Weise) formuliert: „R e c h t ist die Einschränkung der Freiheit eines jeden auf die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit von jedermann, insofern diese nach allgemeinen Gesetzen möglich ist; und das öffentliche Recht ist der Inbegriff der äußeren Gesetze, welche eine solche durchgängige Zusammenstimmung möglich machen.“⁹

Wir haben schon bemerkt, daß die rechtliche Regelung und Abgrenzung der individuellen Freiheiten gegeneinander notwendig wird aufgrund des negativen Gebrauchs des Freiheitsvermögens. Es kommt aber z w e i t e n s hinzu, daß menschliche Freiheit nicht rein geistig ist, sondern an die negative Grenze des Nicht-Freien gebunden ist; daß im Hinblick darauf die Freiheit nicht eine rein gemeinsame sein kann. Wo ich oder meine Familie wohnt, kann nicht gleichzeitig ein anderer wohnen; wo ich mein Auto parke, kann nicht ein anderer gleichzeitig parken usw. In den Beispielen handelt es sich um äußeres Tun in bezug auf äußere Güter. Und damit hat es das Recht zu tun. Die Gesinnungen als solche interessieren im Recht, strenggenommen, nicht. Sie gehören einer tieferen Sphäre der sozia-

⁹ Immanuel Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, A 233.

len Freiheit (derjenigen der Kommunikation, der Moralität und Liebe) an. Sicher kann z. B. ein Richter die Frage der Gesinnung eines Täters nicht außer Betracht lassen. Aber im Grunde geht es ihm um die Bedeutung der geschehenen äußeren Handlung und die Gefahr künftiger Handlungen für ein Gemeinwesen.

Recht ist die Regel der Zusammenstimmung der Freiheiten dort, wo sie sich äußerlich begrenzen. Dort aber können sie sich auch zwingen, und daher ist wirksames Recht mit

Zwang verbunden. Man versteht nach diesen knappen Überlegungen vielleicht, warum ein e i n s e i t i g juristisch orientiertes Denken das Miteinander freier Subjekte, z. B. im Staat, leicht nur als erzwungene gegenseitige Einschränkung der Freiheit versteht. Es geht dann scheinbar nur darum, den Zwang gerecht, d. h. gleichmäßig oder gar einfach nach Machtspositionen (sog. „liberales“ Konfliktdenken) zu verteilen. Gegen einen derartigen Rechtsstaat als Zwangsstaat wenden sich dann marxistisch beeinflusste Kreise mit Recht, weil ihnen der schöpferische Aspekt der gemeinsamen „Freiheit des Menschen mit dem Menschen“ vorschwebt: soziale Freiheit nicht als Einschränkung der individuellen, abstrakten Freiheit, sondern als gegenseitige Befreiung, als gemeinsames Mehrwerden.

b) Der pluralistische Rechtsstaat

Die gemeinsame Freiheit, die tiefer sein soll als die rechtliche Regelung der gegenseitigen Einschränkung, kann nun aber nicht von oben oder von irgendeiner Seite, die etwa besondere Einsicht in das Wohl des Ganzen beansprucht, verordnet werden. Vor allem ist das in einer modernen, weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft unmöglich, wo sich die einzelnen und ihre verschiedensten Gruppierungen über letzte Werte der Religion und des Menschenbildes nicht einig sind. Hier wird die Rechtsidee wieder wichtig, sozusagen als Garantie einer minimalen gemeinsamen F r e i h e i t, um miteinander größere Freiheit zu suchen, weil man sich über widersprechende Vorstellungen von angeblich maximaler gemeinsamer 'Freiheit nicht einig wird. So definiert Kant die politische Freiheit folgendermaßen: „Niemand kann mich zwingen, auf seine Art (wie er sich das Wohlsein anderer Menschen denkt) glücklich zu sein, sondern ein jeder darf seine Glückseligkeit auf dem Wege suchen, welcher ihm selbst gut dünkt, wenn er

27

nur der Freiheit anderer, einem ähnlichen Zwecke nachzustreben, ... nicht Abbruch tut.“¹⁰ Auch solche Toleranz und wahre Liberalität hat nochmals ihre tiefere weltanschauliche Grundlage, die über den bloßen Rechtsgedanken hinausgeht. Es ist der Grundwert der zwangsfreien Kommunikation oder allseitigen Verständigung. Dieser könnte das weltanschauliche Einheitsprinzip einer weltanschaulich pluralistischen, scheinbar auseinandertreibenden Gesellschaft abgeben. Wir können hier nicht länger betrachten, in welchem Maße dieser Grundwert der tieferen christlichen „Ausfüllung“ durch das Liebesprinzip und seine inhaltliche theologische Entfaltung entspricht. Die relativ formale, d. h. inhaltlich noch nicht weiter ausgefüllte Idee des Dialogischen, der zwangsfreien, auf freie

Gegenseitigkeit aller angelegten Kommunikation ist im Grunde säkularisierte oder „anonyme“ christliche Religion. Hier liegt eine Rechtfertigung dafür, warum eine Partei sich heute „christlich“ nennen kann, ohne dadurch in Widerspruch zur Idee des pluralistischen Rechtsstaates zu treten. Allerdings ist hiermit, neben anderen Ansprüchen, zugleich der Anspruch verbunden, eine Politik zu treiben, die nicht anderen, Nichtchristen, Gesetze aufzuerlegen sucht, die nur aus christlicher Einstellung sinnvoll erscheinen können. Zu einer pluralistisch-christlichen Politik muß es gehören, die Standpunkte der anderen bei der eigenen Willensbildung und den Gesetzesvorlagen (z. B. bei der Strafrechtsreform) soweit schon mitzubersichtigen, als sie sich auf dem Boden des pluralistischen Rechtsstaates befinden.

Der weltanschauliche Pluralismus hängt eng mit dem politischen Pluralismus (Vielfalt von Parteien und Interessengruppen) sowie dem wirtschaftlichen Pluralismus (freie Marktwirtschaft) zusammen. Der grundlegendste Zusammenhang zwischen Rechtsstaat und Pluralismus besteht aber darin, daß das staatliche Recht eine nur notdürftige, aber unabdingbare Gestaltung der sozialen Freiheit ist. Darin muß es für die einzelnen viel Spielraum geben, ihre „Glückseligkeit“ oder Freiheit mit anderen zu suchen.

c) *„Sozialer“ Rechtsstaat (legale und soziale Gerechtigkeit)*

Das Bestehen einer Rechtsordnung, selbst einer solchen, die der umrissenen Rechtsidee entspricht, sagt noch nicht viel darüber aus, wie gerecht es in ihr zugeht. Gerechtigkeit besagt mehr als Gesetzlichkeit (Legalität). Ge-

10 Ebd. A 235.

28

setze können ungerecht sein. Es ist schwer, wirkliche, nicht bloß formale d. h. legale Gerechtigkeit zu definieren. Daß „jedem das Seine“ zukommt, gehört sicher zu ihr. Aber was heißt das? Wir vermeiden, ins Uferlose zu geraten, wenn wir die soziale Gerechtigkeit als einen Aspekt der sozialen Freiheit im früher erläuterten Sinn ansehen. Diese definierte sich im Laufe unserer Überlegungen immer mehr durch die freie Gegenseitigkeit des sozialen Handelns aller. „Sozial“ im betonten, wertenden Sinn ist ein solches Handeln, das die Gegenseitigkeit sucht. Z. B. eine Hilfeleistung ist dann sozial, wenn sie den anderen nicht in Abhängigkeit halten will, sondern vielmehr diese einseitige Abhängigkeit überwinden, den anderen — soweit es möglich ist — zum gleichwertigen Partner machen möchte. Eltern handeln sozial in diesem anspruchsvollen Sinn, wenn sie ihre Überlegenheit, ihren Einfluß, ja ihre Macht über ihr Kind dazu gebrauchen, dieses im Laufe der Jahre zu einem selbständigen Partner zu erziehen.

Entsprechend kann man die Gesetzgebung eines Staates dann „sozial“ und einen Rechtsstaat gleichzeitig „Sozialstaat“ nennen, wenn „ein entscheidender Maßstab für seine gesamte Tätigkeit am Ziel der Behebung materieller und ideeller Not orientiert ist“.¹¹ Nach unserer Interpretation und auch nach dem Verständnis der Väter des Grundgesetzes geht es aber bei dieser sozialstaatlichen Tätigkeit nicht bloß um ein Kurieren an Symptomen, also um die Behebung augenblicklicher Notstände, sondern um die allmähliche Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit im Sinne der *G e g e n s e i t i g k e i t* der Leistungen aller. Ohne daß wir hier schon über das Leistungsprinzip und seine ganze Problematik sprechen können, sei angemerkt, daß in dieser Sicht auch die *B e l a s t u n g e n* derer, die nicht oder weniger leisten *k ö n n e n*, als „Leistungen“ gelten müssen. Was mag der Verfassungsauftrag des „sozialen Rechtsstaates“ an heute noch offenen Aufgaben im einzelnen beinhalten? Diese Frage übersteigt bei weitem unser Thema. Sie sind auch sicher nicht ein für allemal zu beantworten, sondern eine ständig neue Frage und Aufgabe: den Rechtsstaat nicht nur formell, sondern als Garant größtmöglicher sozialer Gerechtigkeit und Freiheit zu verwirklichen.

Wenn man „Rechtsstaat“ nur von der umrissenen, formalen Rechtsidee her versteht, kann man annehmen, daß das Beiwort „sozial“ im Widerspruch dazu stünde. Denn Recht ist nur Regel der gegenseitigen Begrenzung der freien Individuen, von denen jedes „seine eigene Glückseligkeit besorgen

¹¹ Hans Peters, Art. „Sozialstaat“ im Staatslexikon, 2 1959

muß“. Sie sehen nun, warum wir das Recht so ausführlich in einen viel umfassenderen Begriff von sozialer Freiheit und Gerechtigkeit einzuordnen versucht haben. Das formale Recht wird durch die notwendige Öffnung auf wirkliche Freiheit und Gerechtigkeit nicht aufgehoben, sondern im Gegenteil davor bewahrt, zur größten Ungerechtigkeit zu werden.

d) Gefährdung der Freiheit im Sozialstaat?

Jedoch, das Thema der Tagung scheint nicht als Selbstbestätigung gemeint zu sein: daß in unserem „sozialen Rechtsstaat“ Freiheit möglich ist und immer herrlicher wird. Mit „Freiheit im Sozialstaat“ scheint doch vielmehr ein Problem und eine Gefahr formuliert zu sein. Sollte man aber dann nicht besser von „Versorgungsstaat“ sprechen, wenn man fürchtet, daß dem einzelnen die Pflicht zur eigenen Initiative, zur Selbstverantwortung und Vorsorge

abgenommen wird? Liegt hier das Problem? Fühlen wir uns zu versorgt und unselbständig gemacht, schon zu sehr „wie in Skandinavien“?

Ob die es Unbehagen vorhanden und vor allem berechtigt ist, dies zu beurteilen fällt in die Kompetenz der Politiker, die im Laufe dieser Tagung zu Wort kommen werden. Es sei mir erlaubt, noch einige Fragen und damit verbundene Erwägungen hinzuzufügen.

aa. Einseitiges Wirtschaftsdenken?

Es scheint nicht der Fall, daß etwa heute eigene Leistung weniger gefragt sei als früher. Im Gegenteil, die Leistungsgesellschaft läuft auf Hochtouren, und die Arbeitslosigkeit verstärkt den Leistungsdruck. Aber ist nicht festzustellen, daß die unternehmerische Initiative der kleinen Unternehmer, der Handwerker und Landwirte volkswirtschaftlich benachteiligt und immer weniger „gefragt“ ist? Sind diese kleinen „Kapitalisten“ nicht inzwischen weithin abhängiger und ungeschützter als die Lohnabhängigen? Werden sie nicht im Werben um die Gunst der anderen Sozialpartner zerrieben? Es mag sein, daß ein großer Teil der kleinen Betriebe volkswirtschaftlich „unrentabel“ ist. Wo aber findet man ernsthafte Überlegungen, ob der Gesichtspunkt der volkswirtschaftlichen Rentabilität der für die Entwicklung einer Sozialstruktur und Lebensform einzig ausschlaggebend ist? Besteht etwa so etwas wie eine heimliche Übereinstimmung der parlamentarischen Parteien über eine unsozial-einseitige Befolgung wirtschaftlicher Gesichtspunkte? Mehr Rentabilität, mehr Freizeit — und dann ... die große Langeweile oder die künstliche Aufforstung vorher abgeholzter

30

gewachsener Wirtschafts- und Lebensformen wie der kleinere Landwirtschafts- und Handwerksbetrieb? An vielen Beispielen (auch Gastarbeiter und Entwicklungshilfe) wäre zu erörtern, daß „sozial“ nicht gleich „rentabel“ ist.

bb. Zerfall der Lebensqualität Gemeinschaft?

Solche Fragen betreffen unser Freiheitsthema. Wenn Freiheit wesentlich gemeinsame, ja (um ein in Soziologenkreisen bezeichnenderweise bereits verpönte Wort zu gebrauchen) Gemeinenschaft ist — wie steht es ganz allgemein mit dieser „Lebensqualität“ Nr. 1? In den Familien und den Schulen z. B. (von den Büros und Betrieben zu schweigen)? Es soll nicht geleugnet werden, daß „politisches Bewußtsein“ und Emanzipation“ wichtige und notwendige Entwicklungen bezeichnen. Aber wieviel menschliche Entfremdung wurde mit solchen Schlagworten, im Verein mit der manipulativen Außenlenkung der Massenmedien, erst erzeugt? Ob man dem Zerfall von gewachsener Gemeinschaft durch soziologisch erkünstelte „Kommunikationszentren begegnen kann? „In Freiheit durch Bildung die Zukunft gewinnen“ — so lautete der erste Titel der Hardehauser Beiträge, von P. Johannes Hirschmann SJ. Aber welche Unsicherheit und Ratlosigkeit verbindet sich heute mit dem Wort „Bildung“? Unter dem Druck der Informationslawine wäre mehr als je gesamt-menschliche Hilfestellung,

Menschenbildung erforderlich, mit so etwas wie Vertrauen dabei. Statt dessen wurde „mehr Demokratie“, , sprich: Parteipolitisierung gewagt.

cc. Parteipolitisierung am falschen Platz?

Die Parteipolitisierung in fast allen Lebensbereichen - wird sie etwa allmählich eine schleichende, unerkannte Art von Verstaatlichung? Sind die Rundfunkanstalten z. B. nicht zu feine Instrumente, um in personeller Besetzung und Programmgestaltung die allzu großen Fronten der Parlamentsparteien widerzuspiegeln? Und macht das Proporzdenken vor Universitäten und Schulen halt? Man müßte sich darauf besinnen, wofür die Parteien gedacht waren und geeignet sind und wofür nicht.¹²

¹² Vgl. dazu *Helmut Schelsky*, Mehr Demokratie oder mehr Freiheit? Der Grundsatzkonflikt der ‚Polarisierung‘ in der BRD, in: Systemüberwindung, Demokratisierung, Gewaltenteilung, München 1974.

31

31

dd. Der Staat als falscher Superpartner? (Sozialstaat und Subsidiarität)

Ein großes Stichwort der Nachkriegszeit hieß „Subsidiarität“. Die Katholische Soziallehre hat es, gestützt auf die Enzyklika „Quadragesimo anno“ von 1931, unablässig in die Diskussion gebracht. Wir brauchen den Inhalt des Subsidiaritätsprinzips hier nicht erst zu entfalten.¹³ In dem, was wir im vorhergehenden über Freiheit und soziales Handeln als Gegenseitigkeit betrachtet haben, ist seine Begründung einschlußweise enthalten: Der „hilfreiche Beistand“ (Subsidiarität) einer übergeordneten Instanz darf so wenig die Eigenaktivität dessen, der Hilfe empfängt, aufsaugen, wie die Eltern ihre Macht über das Kind dazu mißbrauchen dürfen, es in unmündiger Abhängigkeit zu halten, so wenig wie ein Reicher die Hilflosigkeit des Mittellosen, um ihn auszunutzen. Das sind keine christlichen Eigenprinzipien; das ergibt sich aus einer richtig verstandenen sozialen Freiheit als größtmöglicher Verwirklichung von Gegenseitigkeit.

Im Hinblick auf den Staat beinhaltet das Subsidiaritätsprinzip: Soviel Staat wie notwendig, soviel frei-gesellschaftliche Tätigkeit wie möglich. Hat dieser Gedanke heute etwas von seiner Aktualität verloren? In einem Moment, wo wir vor dem Problem nicht nur der Verschuldung der öffentlichen Hände, sondern der Anschwellung des Staatshaushalts in früher unwahrscheinliche Dimensionen stehen, scheint das Gegenteil der Fall zu sein. Nicht der Versorgungsstaat, sondern der „*Unternehmerstaat*“, der immer mehr Aufgaben selbst

übernimmt, statt sie an freie Initiativen zu delegieren, scheint den Kern eines derzeitigen Unbehagens darzustellen. Natürlich ist es leichter und ansehnlicher für die staatliche Macht, Aufgaben selbst zu übernehmen und auszuführen, statt durch entsprechende Gesetzgebung und öffentliche Diskussion die Ausführung durch andere gesellschaftliche Kräfte nahezulegen und zu ermöglichen. Natürlich besteht die Gefahr, daß Privatunternehmen und Interessengruppen unrechtmäßig große Macht ausüben. Aber wird sie durch die andere Gefahr geringer, daß der Staat, und das heißt dann: die jeweiligen Regierungsparteien, zum eigeninteressierten und übermächtigen Sozialpartner wird — statt Regulator und aktiver Schiedsrichter der Sozialpartner und Interessengruppen zu bleiben?

„So wenig Staat wie möglich“ bedeutet in dieser Sicht nicht, daß der Staat ohnmächtiger Nachtwächter zu sein habe, sondern: daß er sowenig wie möglich als eigener Sozialpartner auftritt. Seine eigene Macht ist zu fordern. Sie kann nicht stark genug sein. Aber es muß eine Macht des Dien-

13 Vgl. bes. *Oswald von Nell-Breuning*, Baugesetze der Gesellschaft, Freiburg 1968.

32

stesse am freigesellschaftlichen Geschehen sein: eine Machtausübung der ständigen Selbstentmächtigung. Insofern ist die Frage „viel oder wenig Staat“ zu verführerisch einfach, weil sehr doppeldeutig. Hier haben wir ein Musterbeispiel für eine politische Parole, die nur endlose Mißverständnisse und gegenseitige Verketzerungen schafft, solange man nicht den Doppelsinn aufklärt: „viel Staat“ im Sinne eigener unternehmerischer Tätigkeit des Staates — oder „viel Staat“ im Sinne einer starken Staatsmacht, die darin besteht, sich selbst zurückzunehmen, um die gesellschaftliche Gegenseitigkeit, d. h. die soziale Gerechtigkeit und Freiheit, zu regeln und zu stärken. In der mächtigen Regelungsfunktion des Staates in Richtung „dialogischer“ Gegenseitigkeit des gesellschaftlichen Kräftespiels liegt der tiefste positive Sinn von „Sozialstaat“. Was uns Unbehagen einflößt, ist ein „Sozialstaat“, der als eigener Sozialpartner auftritt und somit als Partei, mehr als es mit einer Mehrheitsdemokratie notwendig gegeben ist.

Ausblick

Mit solchen Überlegungen sind nicht alle möglichen konkreten Probleme gelöst. Aber es ist ein wirksames Suchbild für die Weiterentwicklung von Sozialstaat gegeben. Das lautet: der Staat nicht selbst als Sozialpartner (ein solcher „Partner“ kann nur eine tyrannische Vaterfigur oder eine verwöhnende Versorgungsmutter sein), sondern als Regulierungsinstanz der gesellschaftlichen Partnerschaft. Nur so kann bei uns (wir reden hier nicht von China oder Chile!) Freiheit als Sozialität und Solidarität, als gesellschaftliche Gemeinschaft gedeihen. „Um Politik zu machen, reichen noch so gute Prinzipien allein nicht aus, auch nicht das Subsidiaritätsprinzip, aber Prinzipien können und

gerade das Subsidiaritätsprinzip kann in hervorragendem Maß r i c h t u n g s w e i s e n d dazu beitragen, gute Politik zu machen.“¹⁴

Lassen Sie mich abschließend eine Bemerkung Hegels zitieren, die an Aktualität eher gewonnen als verloren hat: „Daß aber diese Freiheit, wie sie angegeben wurde, selbst noch unbestimmt, und ein unendlich vieldeutiges Wort ist, daß sie, indem sie das Höchste ist, unendlich viele Mißverständnisse, Verwirrungen und Irrtümer mit sich führt, und alle möglichen Ausschweifungen in sich begreift, dies ist etwas, was man nie besser gewußt und erfah-

14 Ebd. 145

33

ren hat als in jetziger Zeit; aber wir lassen es zunächst bei dieser allgemeinen Bestimmung bewenden.“¹⁵ Um den Damen und Herren aus der praktischen Politik und dem alltäglichen Entscheidungskampf das Wort zu lassen.

15 *G. W. F. Hegel*, Sämtl. Werke (Glockner), Bd. XI, 47. — Für weitere Literatur zum Thema „Freiheit“ sei lediglich hingewiesen auf eine bemerkenswerte, jüngst erschienene Sammlung von Vorträgen Tübinger Professoren: *Josef Simon (hg.)*, Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems, Freiburg-München 1977. Die Beiträge verdeutlichen, bei aller Reichhaltigkeit, auch, wie wenig selbstverständlich das hier in möglichster Einfachheit dargelegte *relationale Freiheitsverständnis* gerade für den Philosophen ist, der normalerweise von der (gültig bleibenden, aber einseitigen) Idee der Selbstbestimmung und des Ursache-seiner-selbst-seins (Kant) ausgeht.

34

II. FREIHEIT ODER GLEICHHEIT?

Wider eine ehrwürdige Alternative

1. *Fragestellung*
2. *Gleichheit vor dem Gesetz — rechtliche Freiheit — legale Gerechtigkeit*
3. *Funktionale Gleichheit: die Gleichheit der Freiheiten*
4. *Die Geltung des Leistungsprinzips*
5. *Relativierung des Leistungsprinzips*
6. *Freiheits- und Gleichheitsvorstellungen gemäß den Handlungsebenen*

1. FRAGESTELLUNG

Das Hauptergebnis unserer bisherigen Überlegungen lautet: Soziale Lebens-einheit stellt die einzige positiv und voll realisierte Freiheit des Individuums selbst dar; diese nicht nur als

eingeschränkt-gemeinsame – gegenseitige Begrenzung, die im Recht geregelt wird —, sondern gerade als entschränkte, schöpferisch gemeinsame.

Trotzdem muß beachtet werden: individuelle Freiheit lebt zwar, nährt sich von der sozialen Lebenseinheit, mehr als ein ungeborenes Kind vom Mutterleib – und doch ist sie nicht schlechthin mit dieser identisch. Der individuell-subjektive Selbstbezug ist Selbstbezug-im-Fremdbezug, aber er geht nicht im Fremdbezug auf. Selbstbewußtsein und Freiheit „stehen über“, sie gehen nicht in der sozialen Lebenseinheit auf, sosehr sie nur in ihr realisierbar sind. So wie die Gemeinschaft das Individuum transzendiert, so auch das Individuum die Gemeinschaft, der Selbstbezug den Fremdbezug.

35

Hier fassen wir den großen, entscheidenden Riegel gegen jeden Kollektivismus: das Individuum geht keineswegs darin auf, Glied oder Moment eines übergreifenden Ganzen zu sein. Es übergreift das Ganze ebenso, wie es von ihm übergriffen wird. Es hat seine eigene Unendlichkeit, einen „unendlichen Horizont“ seines Sinnraumes. Dieser ist ein Aspekt und die Ermöglichung von Freiheit, der individuellen wie der sozialen. Das Subjekt könnte seine eigene Unendlichkeit dazu mißbrauchen, sich die Gemeinschaft seinerseits einfachhin unterzuordnen. Dieser individualistische, egoistische Mißbrauch ist möglich, aber offensichtlich Mißbrauch: weil die Unendlichkeit des Sinnraumes zwar eine je-meinige, je individuelle, aber doch zugleich eine gemeinsame ist. Das Individuum gewahrt gerade in seiner eigenen Unendlichkeit, daß es diese mit anderen „teilt“, besser (weil eine bloße Aufteilung gerade nicht stattfindet): daß diese je individuelle Unendlichkeit eine gemeinsame ist. In dieser Dialektik einer jeweiligen Transzendenz oder Unverfügbarkeit von Individuum und Gemeinschaft liegt die strenge, sinnlogische Begründung für das sogenannte *Solidaritätsprinzip*.¹ Dieses ist mehr als ein humanistisch oder christlich begründeter ethischer Imperativ. Allem ethischen Sollen vorweg stellt es eine unabschaffbare Sinn- oder Bewußtseinsstruktur dar. Wieweit diese Sinnstruktur in den geschichtlich verwirklichten Gesellschaften und Kulturen tatsächlich zur Geltung kommt, ist eine andere Frage. Populär läßt es sich formulieren in dem Slogan: „Einer für alle, alle für einen“ – wobei die beiden Sätzchen erst durch ihre gegenseitige Erläuterung ihren vollen, dialektischen Sinn gewinnen. ‚Sozialismus‘ ist ein Schlagwort geworden, das breiteste Massen elektrisiert; ‚Solidarismus‘ ist ein wissenschaftlicher Fachausdruck geblieben, mit dem man keine Massen in Bewegung setzen kann.“² Woran liegt das? Vielleicht daran, daß es im Solidarismus bei einem etwas zahnlosen Einerseits-Anderseits blieb, während der Sozialismus zubiß: durch politische Schärfe, aber auch durch ein modernes, entwickelteres Denken, durch ein dialektisches Beziehungsdenken, ähnlich wie wir es hier versuchen. Wir kommen somit zum Thema „Freiheit und Sozialismus“, und zwar zunächst noch *vom Handeln der einzelnen her gesehen*, während der nächste Vortrag un-

1 Über das Solidaritätsprinzip, neben dem Subsidiaritätsprinzip Grundlage der Katholischen Soziallehre, informiert klar und allgemeinverständlich: *Oswald von Nell-Breuning*, Baugesetze der Gesellschaft, Freiburg 1968. — „In den deutschen Sprachgebrauch wurde der Name „Solidarismus“ eingeführt von Heinrich Pesch SJ (1854 —1926), der für das von ihm entwickelte Gesellschaftssystem diesen Namen wählte“ (ebd. 45).

2 Ebd.45

36

mittelbar das Systemganze von Gesellschaft und Staat zum Thema haben wird. Vom Handeln der einzelnen her gesehen liegt das Problem des Sozialismus in dem Verhältnis von Freiheit und Gleichheit und in der Frage, wie beide in eine Konzeption von „Brüderlichkeit“ der Menschen eingehen.

Wenn „Sozialismus“ nichts anderes meint als: *Verwirklichung der sozialen Natur der menschlichen Freiheit als Personalität-in-Sozialität* in Ablehnung eines individualistisch-liberalistischen Freiheitsverständnisses, für welches das Recht nicht allein die maßgebende Form sozialer Freiheit darstellt, dann brauchen wir nach dem Voraufgegangenen über das Ob, über die Werthaftigkeit von Sozialismus nicht mehr zu diskutieren, sondern nur noch über das Wie, über die Frage seiner Verwirklichung. Ferner, wenn die sozialistische Idee nichts anderes beinhaltet als „Abschaffung irrationaler, ausbeuterischer Herrschaft“ und „mit der Bestimmung realer Demokratie identisch“ ist,³ dann erübrigt sich über die sozialistische Idee selbst weitere Diskussion. Sozialismus meint dann nichts anderes als verwirklichte Solidarität, Brüderlichkeit der Menschen, in diesem Sinn „Einheit des Menschen mit dem Menschen“ (K. Marx).

Das geschichtlich gewachsene Verständnis von Sozialismus geht jedoch über diesen weitesten, im Prinzip undiskutablen, weil über der Diskussion stehenden Begriff von Sozialismus hinaus. Ohne daß wir hier auf die Geschichte der sozialistischen Strömungen einzugehen brauchen,⁴ können wir als deren gemeinsamen Grundzug, über das Gesagte hinaus, angeben: *die Idee einer klassenlosen Gesellschaft, die Betonung der sozialen Einheit, und noch mehr der maximalen Gleichheit der Individuen, und dies von der materiellen, wirtschaftlichen Lebensbasis her*. O. K. Flechtheim macht folgenden Definitionsversuch: „Mit dem äußerst vagen Begriff Sozialismus werden alle im Gegensatz zum modernen Kapitalismus entstandenen sozialen und politischen Bewegungen sowie diejenigen Theorien bezeichnet, die bei optimaler Kombination von Freiheit und Gleichheit eine am Sozialprinzip orientierte neue Gesellschaftsordnung befürworten, wobei sie gegenüber dem individuellen Gewinn- und Machtstreben die gesellschaftliche

3 Fritz Vilmar, Strategien der Demokratisierung, Bd. 1: Theorie der Praxis, Darmstadt — Neuwied 1973, 204 f.

4 Zur geschichtlichen Auffächerung der sozialistischen Bewegung vgl. etwa den Artikel „Sozialismus“ von *Gerhard Stavenhagen* im „Staatslexikon“, Bd. 7, Freiburg 1962.

37

Bindung und Verantwortung des Individuums betonen.“⁵

Dieser Definitionsversuch weicht u.a. darin von unserem eigenen, vorhergehenden ab, daß von „optimaler Kombination von Freiheit und Gleichheit“ die Rede ist, während wir die „Betonung der sozialen Einheit, noch mehr der maximalen Gleichheit der Individuen“ herausstellten, und zwar deshalb, weil bei allem Suchen von optimaler Kombination von Freiheit und Gleichheit in den bisherigen sozialistischen Strömungen mindestens der Akzent stets auf der *Gleichheit* lag. Die Akzentuierung der (individuellen) *Freiheit* gehört vielmehr — das braucht nicht lange belegt zu werden — dem liberalistischen Erbe an. Wenn wir das Stichwort „*soziale Einheit*“ in unsere Definition von Sozialismus im allgemeinen, aber geschichtlich gewachsenen Sinn aufgenommen haben, so ist damit zugleich das wesentliche Element genannt, das den Sozialismus mit dem christlichen Solidarismus und dem für ihn typischen Gemeinwohldenken verbindet. Die Frage der sozialen Einheit, nach der Art solcher Einheit, schließt zweifellos die nach dem Verhältnis von Freiheit und Gleichheit ein. Deshalb wenden wir uns zuerst diesem Verhältnis, somit zugleich dem Verhältnis von Liberalismus und Sozialismus zu, weniger allerdings in geschichtlicher als in systematisch-grundsätzlicher Betrachtungsart. Auf den Gesichtspunkt der sozialen Einheit im Verhältnis zu den freien und „gleichen“ Individuen werden wir dabei von allein zurückkommen, um ihn dann im nächsten, dem systemtheoretischen Vortrag weiterzuführen. Es ist üblich, jedenfalls in der westlichen Diskussion über demokratische Prinzipien, Freiheit und Gleichheit als zwei *konkurrierende Prinzipien* einander gegenüberzustellen: Entweder mehr individuelle Entfaltungsfreiheit nach Begabung, Tüchtigkeit, Glück — oder mehr Gleichheit. „Jedem das Seine“ oder aber „Jedem das Gleiche“. Will man diese Alternative vermeiden — und sie ist zu grobschlächtig oder zu fatal-brutal, als daß man sie nicht allenthalben vermeiden wollte — so sucht man die „optimale Kombination von Freiheit und Gleichheit“ (vgl. die obige Formulierung von O. K. Flechtheim). Weil „optimale Kombination“ aber begriffslos ist, d.h. begrifflich kaum weiter bestimmt werden kann, sondern eine bloße Kompromißvorstellung darstellt, plädieren die einen mehr für die individuelle Freiheit und nennen sich „Liberalisten“, die anderen

38

mehr für Gleichheit, die sie lieber „soziale Gerechtigkeit“ titulieren, und nennen sich „Sozialisten“. Vergeblich wehren sich die letzteren nach außen gegen den Vorwurf der „Gleichmacherei“, nach innen aber gegen die tatsächliche Tendenz zur Nivellierung, solange nicht geklärt wird, was „Gleichheit“ der Menschen meinen soll und ob sie wirklich zur Freiheit in einem Konkurrenzverhältnis steht.

Wir haben im ersten Vortrag aufzuzeigen versucht, daß die individualistische Freiheitsauffassung von den grundlegenden Strukturen menschlichen Bewußtseins und Handelns her unhaltbar ist, und den Begriff einer *sozialen Freiheit* entwickelt, woran die individuelle Freiheit „nur“ das allerdings unaufgebbare Moment des Selbstbezugs im Fremdbezug ausmacht. Aus dieser Doppelheit des Bezugs ergibt sich tatsächlich das Problem, wieweit das individuelle Wollen und Handeln sein Recht hat, ohne sich gegen seine eigene Existenzvoraussetzung und reale Ermöglichung, den sozialen Bezug, zu wenden. Wie immer diese Problematik weiter behandelt werden mag, so ist jedenfalls der Gedanke einer Freiheit als primär reiner individueller Selbstbestimmung als eine „abstractive fallacy“, eine Blickverengung und falsche Weichenstellung durch Abstraktion, zu den Akten der Geschichte zu legen.

Entsprechend geht es im folgenden darum, den Gedanken einer individuellen Gleichheit aller Menschen durch einen Begriff von *sozialer oder funktionaler Gleichheit* zu ersetzen. Das scheint leichter und selbstverständlicher als im Falle Freiheit, weil die Menschen so offensichtlich ungleich sind. Jedoch, nur wenn ein sinnvoller und haltbarer Begriff von Gleichheit im sozialen Sinn gefaßt ist, kann man hoffen, jenes kompromißlerische und notwendig undurchsichtige Tauziehen zwischen Freiheit und Gleichheit im Denken wie im politischen Handeln hinter sich zu lassen.

2. GLEICHHEIT VOR DEM GESETZ – RECHTLICHE FREIHEIT –LEGALE GERECHTIGKEIT

Im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland heißt es Art. 3, Abs. 1: „Alle Menschen sind vor dem Gesetz gleich.“ Diese Gleichheit vor dem Gesetz ist geradezu mit der Geltung einer Rechtsordnung, im Unterschied zu einer obrigkeitlichen Willkürordnung oder auch zu einer rechtlich nicht festgelegten Gemeinschaftsordnung, identisch. Recht bedeutet in dieser Hinsicht: Gleichbehandlung aller nach feststehenden Regeln. Es sind die Regeln

der rechtlichen Freiheit und ihrer Begrenzung sowie der legalen Gerechtigkeit, womit allein zwar — wie im 1. Vortrag ausgeführt — wirkliche, soziale Gerechtigkeit oder Legitimität noch nicht garantiert, ohne die aber die letzteren nicht - möglich sind, sowenig wie effektive soziale Freiheit ohne die rechtlich verstandene Freiheit.

Nun hat aber schon die rechtliche Gleichheit ihre Schwierigkeiten. Um ein offensichtliches Beispiel zu nehmen: Im selben Artikel des Grundgesetzes heißt es weiter: „Männer und Frauen sind gleichberechtigt“ (GG Art. 3, Abs. 2). In Art. 12, Abs. 3 aber wird die allgemeine Wehrpflicht auf Männer eingeschränkt. Liegt hierin nicht ein Widerspruch? Liest man unter diesem Gesichtspunkt der Gleichheit oder Ungleichheit aller vor dem Gesetz das Grundgesetz oder gar das bürgerliche Gesetzbuch, von weiter spezialisierten Gesetzen ganz zu schweigen, so kommt man zu dem Ergebnis, daß ein großer Teil der Gesetzgebung in nichts anderem besteht, als die grundsätzliche, fundamentale Gleichheit aller Bürger als Rechtssubjekte sozusagen aufzuheben: zu differenzieren. Es werden Unterschiede gemacht zwischen Männern und Frauen, Verheirateten und Nichtverheirateten, Kindern und Erwachsenen, Eigentümern und Nichteigentümern, Wehrdienstleistenden und Nichtwehrdienstleistenden usw. in immer speziellere Fälle hinein. Der scheinbare Widerspruch läßt sich etwa folgendermaßen beheben: Die Gesetze *gelten* zwar grundsätzlich für alle gleich, kommen aber nach natürlichen und sozialen Unterschieden verschieden zur *Anwendung*. Die Notwendigkeit dieser Unterscheidung zwischen grundsätzlicher Geltung und Anwendbarkeit zeigt, daß schon die rechtliche Gleichheit nur Sinn hat in bezug auf faktische Ungleichheit der Personen und Umstände, und die ganze *Gesetzgebung* dient dazu, diese Ungleichheiten unter die Gleichheit von Regeln zu bringen.

„Wann ist eine ungleiche Behandlung mit den herrschenden Gerechtigkeitseinstellungen der Gemeinschaft unvereinbar und daher verfassungswidrig (Art. 3 Abs. 1 GG)? Wo findet das Grundrecht auf freie Meinungsäußerung seine Grenze am Ehrenschatz und an sonstigen Rechten der Mitmenschen (Art. 5, Abs. 1 u. 2. GG)? In welchem Maße kann Berufsfreiheit im Interesse der Allgemeinheit beschränkt werden (Art. 12, Abs. 1 u. 3. GG)? Solche Fragen sind von hoher Bedeutung, zumal gerade in ihnen Ansatzpunkte für eine Rechtsfortbildung liegen und weil sich hier oft die Weichen für die künftige Rechtsentwicklung stellen.“⁶

Dieselbe (dialektische) Gegensatz-Einheit von Gleichheit und Un-

⁶ Reinhold Zippelius, Wertungsprobleme im System der Grundrechte, München 1967,

gleichheit herrscht in der *Rechtsanwendung*. Nicht nur der Gesetzgeber, sondern auch der Richter wie der Verwaltungsbeamte schwanken ständig zwischen der rechtlichen Gerechtigkeit als Gleichheit: „Jedem das Seine“, und eben dieser Gerechtigkeit als Ungleichheit: „Jedem das Seine“, wenn es um die Berücksichtigung von Umständen und Motiven geht. „Der Gleichheitssatz führt auf die Frage, welche Unterschiede unter einem bestimmten rechtlichen Gesichtspunkt eine ungleiche Behandlung zulassen oder sogar fordern. Welches ist der Bewertungsmaßstab? Hat die Lehre von der Subjektivität der Wertentscheidungen recht oder ist uns eine objektive Wertordnung vorgegeben und erkennbar

...

Ferner hat sich die Frage der Judiziabilität [d. h. der richterlichen Vollmacht] herausgeschält. Darf ein Gericht dann überhaupt urteilen, wenn sich die richterliche Wertentscheidung nicht als ein bloßer Erkenntnisakt herausstellt? Bejaht man das, so kann es also sein, daß bei der Anwendung des Gleichheitssatzes die Werterkenntnis einen Beurteilungsspielraum läßt. Es können also verschiedene mögliche Lösungen zur Auswahl bleiben, die sämtlich vor dem Gleichheitssatz nicht als ungerecht erkannt werden, die alle mit ihm vereinbar scheinen. Dann entsteht die weitere Frage, ob und wann hier das Gericht von sich aus der einen oder anderen Lösung den Vorzug geben darf.“ So der Rechtstheoretiker Reinhold Zippelius in seinem Buch „Wertungsprobleme im System der Grundrechte“.⁷

Wir können diesem rechtsphilosophischen *Problem der Wertung* individueller Unterschiede und der Umstände bei strafrechtlichen oder zivilrechtlichen Fragen hier nicht weiter nachgehen. Wesentlich kommt es im Zusammenhang der umfassenden sozialphilosophischen Frage nach dem Verhältnis von Freiheit und Gleichheit auf folgende Erkenntnis an: Schon auf der Ebene der rechtlichen Freiheit und Gleichheit gibt es keine (legale) Gerechtigkeit, die nicht ebenso wie die grundsätzliche Gleichheit aller Rechtssubjekte ihre tatsächliche Ungleichheit einschließt. Es gibt in concreto keine abstrakte Gleichheit aller – so wenig eine abstrakte, für alle gleiche Freiheit existieren kann.⁸ Will man trotzdem von einer Gleichheit aller sprechen, die *mehr* bedeutet, als daß das Recht (mitsamt allen Unterschieden

7 Ebd.41

8 Die abstrakte und bloß negative Auffassung von Freiheit und Gleichheit hat *G.W.F. Hegel* zu Recht als den Fehler der bürgerlichen, der französischen Revolution kritisiert, die es vor lauter Freiheit und Gleichheit solcher Art nicht mehr zu einer Besonderung der Rollen und Funktionen, folglich zu keinem gemeinsamen Werk zu bringen vermochte — bis die „Freiheit“ in Diktatur umschlug. Vgl. den Abschnitt „Die absolute Freiheit und der Schrecken“ aus Hegels „Phänomenologie des Geistes“.

den, die es macht) eben für alle gilt, dann kann das *nicht eine abstrakte Einerleiheit und Unterschiedslosigkeit aller* bedeuten, sondern das, was im folgenden unter dem Titel „funktionale Gleichheit“ erläutert werden soll. Was diese *nicht* sein kann, steht bereits fest: keine Gleichmacherei, die offensichtlich die Freiheit, nicht nur im individuellen, sondern damit zugleich im sozialen Sinn, vernichten würde. Gleichbehandlung vor dem Gesetz, trotz offensichtlicher Unterschiede der Personen wie der Umstände, kann allenfalls das geringere Übel sein, wenn die unbefangene Abwägung solcher Unterschiede nicht möglich ist und eine befangene Abwägung einer widerrechtlichen Willkür Tür und Tor öffnen würde. Deshalb muß auf der rechtlichen Ebene der Grundsatz gelten: Im Zweifel für die Gleichheit.

Dennoch muß, wie schon ausgeführt, die legale Gerechtigkeit sowohl in der Gesetzgebung wie in der Gesetzesanwendung offen, d. h. entwicklungsfähig bleiben, in Richtung auf tatsächliche soziale Gerechtigkeit: auf *gleiche Behandlung des Gleichen, aber ungleiche Behandlung des Ungleichen*.

3. FUNKTIONALE GLEICHHEIT: DIE GLEICHHEIT DER FREIHEITEN

Die ungleiche Behandlung des Ungleichen bedeutet *Gleichheit eines Verhältnisses*, z. B. zwischen Fähigkeit und Aufgabe, zwischen Leistung und Entlohnung, zwischen Verantwortung und Rechenschaft darüber, zwischen Schuld und Strafe. Es ist diese *Verhältnismäßigkeit*, die der Idee der Gerechtigkeit zugrunde liegt, nicht eine unmittelbare Gleichheit im Sinne von Einerlei und Austauschbarkeit der Individuen! Die Gleichheit von Freiheiten als solchen kann nicht die Gleichheit von Sachen sein. Schon bei letzteren kann Gleichheit einmal einfachhin Austauschbarkeit, zum anderen Gleichheit in bezug auf ein gemeinsames Maß wie z. B. gleiches Gewicht, gleiches Volumen, gleicher Heizwert, gleicher Geldwert usw. besagen. Was bedeutet es aber, daß Freiheiten gleich sind? Es besagt einmal, daß sie alle im Prinzip, religiös gesprochen: „vor Gott“, gleich sind, nämlich alle einen unendlichen oder gar ewigen Wert haben bzw. selbst realisieren sollen — eine Idee, die das Abendland vor allem dem Christentum verdankt und die sich in der grundsätzlichen rechtlichen Gleichheit für alle wenn auch nur ganz unvollkommen-abstrakt widerspiegelt.

Wenn Freiheit nun aber nichts bloß Individuelles ist (und auch nicht unter dem Vorwand der je individuellen Beziehung des Einzelnen zu Gott privatisiert werden darf!), sondern Selbstbezug-im-Fremdbezug, d. h. die

je individuelle Teilhabe an einer sozialen Lebenseinheit, einem „Zwischen“, dann bedeutet die Gleichheit der Freiheiten: *Gleichheit der Teilhabe*. Die gleiche Teilhabe darf jedoch wiederum *nicht als unmittelbare Gleichheit*, als „gleiche Portion“ sachhafter Art

mißverstanden werden, sondern als Verhältnisgleichheit, nämlich als Verhältnis von freier *Teil-gabe* und dadurch erlangter *Teil-nahme*. Kurz: *Gleichheit im sozialen oder funktionalen Sinn ist Gleichheit der Teilhabe am Gemeinsamen oder Gleichheit des Verhältnisses von Teilnahme und Teilgabe.*

Man könnte so formulieren: „jedem das Seine als das gleiche Gemeinwohl — im Maße seiner freiheitlichen Teilhabe“. Diese zunächst etwas abstrakt scheinenden Überlegungen, die im folgenden noch durch Erörterungen über das Leistungsprinzip und seine Grenzen vertieft und konkretisiert werden, zeigen: *Die übliche Entgegensetzung von Freiheit und Gleichheit ist oberflächlich-abstrakt.* Man versteht dabei Freiheit individualistisch, nicht als intersubjektive Selbstverwirklichung im Anderen sowie im Gemeinsamen — und dementsprechend als die „objektive“ Gleichheit von Atomen, nicht als die charakteristische Gleichheit im- sozialen Sinn, die eben darin besteht, sich je-meinig auf ein Gemeinsames zu beziehen.

Man mag von einer Dialektik (Gegensatz-Einheit) von Freiheit und Gleichheit sprechen. Diese beinhaltet aber in einem vernünftigen, vertieften Sinn nichts anderes als die Dialektik (oder Dialogik) von Individuum und Gemeinschaft, von Unterschiedenheit und sozialer Einheit, welche der Einzelne als Selbstbezug-im-Fremdbezug schon an sich selbst hat.

Weil Freiheit gemeinsame und gegenseitige ist (vgl. 1. Vortrag), deshalb verwirklicht sie sich nur in dem Maße, als sie *die Freiheit Gleicher* ist. Wo es noch Herren und Knechte im Sinn einer funktionalen Ungleichheit gibt, können weder die Knechte noch die Herren frei sein. Von der Gleichheit her gesehen gilt ebenso: sie kann als funktionale oder soziale Gleichheit nur *die Gleichheit Freier* sein: mit Freiheit ist aber Ungleichheit gegeben. Gemeint ist also *die Gleichheit Ungleicher*, wenn hier von funktionaler Gleichheit die Rede ist.

Die herkömmliche Rede einer Konkurrenz von Freiheit und Gleichheit mag einfacher sein als solche etwas tiefergehenden Überlegungen. Es handelt sich indessen um die Art von Einfachheit, welche die Gedankenlosigkeit so anziehend macht, und um das Einleuchten von Irrlichtern.

Der Begriff von funktionaler Gleichheit sei noch durch folgende Definition von „Funktion“ präzisiert: „Funktionen sind Beziehungen von Leistungen auf Gesichtspunkte, unter denen die Leistung dem Vergleich. mit anderen, funktional äquivalenten Leistungsmöglichkeiten ausgesetzt

wird.“⁹ Der Gesichtspunkt, auf den die Handlungen als Leistungen zu beziehen sind, ist dabei das Gemeinwohl des betreffenden Gemeinwesens. „Funktionale Gleichheit“ meint hier nicht einfach dasselbe wie Äquivalenz, d. h. Gleichwertigkeit von Leistungen in einem bestimmten Bezugsrahmen (System), sondern die *Gleichheit der Verhältnissprechung*, die auch einer Ungleichwertigkeit von Leistungen – sei es der einzelnen, sei es des sozialen Ganzen an die

einzelnen – nochmals zugrunde liegt. „Funktionale Gleichheit“ ist ein höher reflektierter Begriff als „Äquivalenz“, die zwar nicht unmittelbare Gleichheit, aber doch Gleichwertigkeit von Funktionen beinhaltet. Dagegen läßt „funktionale Gleichheit“ als Verhältnisentsprechung durchaus zu, daß man die Ungleichwertigkeit von Funktionen anerkennt.

4. DIE GELTUNG DES LEISTUNGSPRINZIPS

Die Rede von „Leistungen“ führt uns dazu, zu untersuchen, wie der soeben entwickelte Begriff von funktionaler Gleichheit zu dem – wenigstens der Idee nach – maßgebenden Prinzip der modernen Industriegesellschaft steht, zum Leistungsprinzip. Die Diskussion über das Leistungsprinzip ist noch immer in vollem Gange, aber sie wird meist zu emotional und selten differenziert genug geführt.¹⁰ Ziel der folgenden kurzen Bemerkungen ist, einige ordnende Gesichtspunkte beizusteuern.

- a) Das unaufgebbare Recht des Leistungsprinzips liegt darin, daß es *ein Freiheitsprinzip* ist. Leistung bedeutet bewertetes Handeln, und Handeln ist Sache der Freiheit. Von daher hat bereits I. Kant der Sache nach die Bedeutung des Leistungsprinzips, einschließlich und vor allem der Chancengleichheit, gegen alle Standesvorrechte hervorgehoben, wobei er meist in einem Atemzuge „Talent, Fleiß und Glück“ nennt)¹¹ In der Tat stellt Leistung den vernunftgemäßen Maßstab für die Verteilung von Rechten und sozialen „Gratifikationen“ dar. Sie ist die Art der freien Teil-gabe am Gemeinwohl, die zur Teil-habe an ihm legitimiert.
- b) Allerdings stellt sich sofort die Frage nach einer gerechten *Bewertung* der Leistungen. Im wirtschaftlichen Bereich mag sich die Gleichwertig-

⁹ Niklas Luhmann' Zweckbegriff und Systemrationalität Frankfurt a. M. 1973, 236.

¹⁰ Positiv hervorzuheben jetzt der Sammelband „Das Leistungsprinzip“, hg. Günter Hartfiel, Opladen 1977.

¹¹ Vgl. Immanuel Kant, Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, bes. A 239 ff.

44

keit (Äquivalenz) der Leistungen noch durch Angebot und Nachfrage einspielen. Wie will man aber etwa künstlerische Leistungen mit handwerklichen und technischen vergleichen, wie das Verfassen eines philosophischen Werkes mit der Entdeckung eines medizinischen Wirkstoffes oder mit der alltäglichen Kindererziehung usw.? Derartige Bewertungen werden dem Gesetzgeber sowie der Regierung und Verwaltung stets neues Kopfzerbrechen bereiten, im allgemeinen geht es darum, daß sich ein gewisser öffentlicher Konsens über diese Bewertungsfragen herausstellt und daß eine öffentliche Durchsichtigkeit über derartige Wertentscheidungen zustande kommt: Probleme der gesellschaftlichen Kommunikation.

c) Ein weiteres Problem, das uns bereits an *grundsätzliche Grenzen des Leistungsprinzips* führt, ist das der *Chancengleichheit*. Die Frage lautet nicht allein: Wie stellt man sie praktisch

her? Sie lautet darüber hinaus: *In welchem Sinne soll man sie herbeizuführen suchen?* Denn das Wort, über dessen generelle Tendenz im Grunde Einigkeit unter den großen politischen Parteien der Bundesrepublik besteht, kann sehr Verschiedenes meinen.

(1) Wenn gemeint ist: Abbau von Vorteilen, die mit der *sozialen Herkunft* junger Menschen verbunden sind, so dürfte darüber noch weitgehende theoretische Übereinstimmung bestehen, nicht aber in der politischen Praxis, etwa der Bildungspolitik. Soll der Bildungsvorteil, greifbar vor allem in der sogenannten Sprachkompetenz, den Kinder „höherer“ sozialer Schichten mitbringen, dadurch ausgeglichen werden, daß diese in ihrer schulischen Entwicklung gehemmt werden und sich nach unten auszugleichen gezwungen sind – oder dadurch, daß die von Hause aus benachteiligten Kinder auf das Niveau der sozial bevorzugten hin gefördert werden? (Übrigens liegt hier nicht allein ein Problem sozialer Bildungs- und Einkommensklassen, sondern darüber hinaus – unabhängig vom sozialen Status der Eltern – die Schicksalhaftigkeit eines der kindlichen Entwicklung förderlichen oder hemmenden Elternhauses.) Vieles spricht dafür, daß die Tendenz zur Zeit, besonders in den Gesamtschulen, eine für alle fatale Nivellierung nach unten, nicht etwa eine Anpassung nach oben anzeigt. Nochmals: in der Grundausrichtung – Abbau erbter Vorteile in den Startchancen – sind sich die Parteien im Grunde einig. In der politischen Praxis spielen tieferliegende Wertentscheidungen mit, die im folgenden zur Sprache kommen werden. – Das Problem des materiellen *Erbrechts* gehört ebenfalls in den Rahmen der „Vorteile, die mit der sozialen Herkunft verbunden sind“. Es soll hier lediglich als ein wichtiges Sonderproblem der Eigentumspolitik erwähnt werden. Hinter ihm steht vor allem die Frage: Soll allein die indivi-

45

duelle Leistung sozial belohnt werden – oder erkennt die Gesellschaft die Generationsfolge sozusagen als sich fortpflanzendes Subjekt sozialer Leistungen an? Diese Wertentscheidung hat für sich, daß ohne Vererbbarkeit von Gütern (etwa vom Vater an den Sohn) auch ein wesentlicher individueller Leistungsanreiz fortfällt. Die Familie bzw. der Generationszusammenhang wird in diesem Falle als erweitertes Individuum betrachtet. Gegen diese Wertentscheidung spricht jedoch, daß es sich im Hinblick auf den Erbenden um einen Vorteil handelt, der nicht auf Leistung und Freiheit beruht.

(2) Die Problematik der Chancengleichheit reicht jedoch noch tiefer: Wie sollen *ererbte*, nicht sozial bedingte *Begabungsunterschiede* behandelt werden? Wir können dabei die heiß umstrittene Frage, wieviel an Fähigkeiten, besonders an „Intelligenz“, nochmals durch die Sozialisation des Kindes und des Jugendlichen bedingt ist und wieviel tatsächlich auf naturhaft-biologische Unterschiede zurückgeht, als eine Frage des bloßen Mehr oder Weniger übergehen. *Daß* ganz erhebliche ererbte Begabungsunterschiede bestehen, kann kaum bestritten werden. Hier stellt sich nun die Frage: Bedeutet „Chancengleichheit“ Einebnung dieser Unterschiede oder im Gegenteil deren volles Zum-Zuge-kommen-lassen? Im letzteren

Sinne könnte man – und hat es in ähnlicher Bedeutung wohl getan – von „Chancengerechtigkeit“ sprechen, ohne zu verschleiern, daß die formelle Chancengleichheit im Sinne des Leistungsprinzips, aufgrund der Begabungsunterschiede eine materiale Ungleichheit ist. Sollte man diese Ungleichheit tatsächlich „*Chancengleichheit*“ nennen? – In der Zeitschrift „liberal“ wurde 1975 die Frage gestellt: „Welche Chance hat die liberale Option der *Chancengleichheit* noch zwischen *Chancengerechtigkeit* und *chancenloser Gleichheit*?“¹² Die Ausführungen des Autors bleiben jedoch weit hinter der Prägnanz seiner Frage bzw. hinter dem prägnanten Sinn, den man seiner Frage beilegen kann, zurück. Da er „Chancengerechtigkeit“ als das andere Extrem zu „chancenloser Gleichheit“ hinstellt, scheint mit ihr das volle Zum-Zuge-kommen, die Förderung der Begabungen in ihrer Unterschiedlichkeit gemeint zu sein. Was hieße „dazwischen“ aber dann „Chancengleichheit“? Ausgleich der Begabungsunterschiede durch stärkere Förderung der weniger Begabten wäre ja wohl „chancenlose Gleichheit“. Ausgleich durch eigenen Fleiß, also eigene Freiheit, wäre gut liberal. Das hieße etwa: *gleichmäßige Förderung aller Begabungen*; die Verstärkung der Begabungsunterschiede dürfte nur auf dem Faktor Fleiß in der Leistung beruhen. Dagegen wäre die

12 Günther List, Zum Begriff der Chancengleichheit, in: liberal, Jg. 1975, H. 3, 199.

46

sogenannte „Chancengerechtigkeit“ eine im liberalen Sinne ungerechte Verstärkung der Begabungsunterschiede. Es sei dahingestellt, ob der Autor, Günther List, so richtig interpretiert ist. Aber diese Interpretation ergibt einen guten freiheitsethischen Sinn. Dennoch ist hier eine Präzisierung oder Korrektur anzubringen.

Gehen wir aus vom Gesichtspunkt der Freiheit (als individuelles Handeln wie zugleich als Teilhabe am Gemeinwohl) sowie der funktionalen Gleichheit als Verhältnissprechung zwischen Teil-gabe und Teil-nahme am Gemeinsamen. Von diesem Gesichtspunkt her sind zunächst *zwei Fälle auszuschließen*: *einerseits* die Nivellierung der Begabungsunterschiede, die sich im freien Handeln (z. B. Lernen) äußern; zwar ist wahr, daß die Begabung selbst noch keine eigene Freiheitsleistung darstellt; doch die Äußerung, Betätigung der Begabung ist Freiheit; wollte man hier Gleichheit herstellen, wäre dies nicht die Gleichheit von Freiheiten als solchen, sondern von Dingen bzw. verdinglichten, abgetöteten Freiheiten. Wenn und wo „*Sozialismus*“ eine Gleichmacherei im Sinn dieser unmenschlichen Abtötung der Freiheiten statt ihrer wirklichen Gleichheit, d. h. Verhältnissprechung, als Freiheiten anzielt, ist er als inhuman abzulehnen. Dies noch ganz abgesehen von den sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen Konsequenzen solcher Nivellierung. – *Andererseits* bedeutet die *Verstärkung der Begabungsungleichheiten* die umgekehrte Ungerechtigkeit auf derselben Basis, nämlich der verdinglichenden Unfreiheit: eben weil Begabung als solche noch keine Freiheit darstellt. Sie

als gottgewollte Gegebenheit anzusehen und *deshalb* sozial zu verstärken, führt auf ein vorneuzeitliches Ordo-Denken und auf eine freiheitsethisch nicht zu rechtfertigende Art von Elitismus zurück. „Chancengerechtigkeit“ in diesem Sinn bedeutet Chancenungerechtigkeit.

Positiv: woran anzuknüpfen wäre in der sogenannten „Leistung“, ist das Element der eigenen Freiheitsbetätigung, an Anstrengung, Fleiß, „gutem Willen“, sozialer Ausrichtung – dies nun aber nach der Verschiedenheit der Begabungen, aufgrund deren die Freiheiten der einzelnen sich betätigen. Dies bedeutet: *gleichmäßige Förderung aller Begabungen als solcher – aber ungleich nach ihrer freien Eigenaktivität und sozialen Ausrichtung*. In dem „aber“ liegt die Präzisierung oder Korrektur des obigen „liberalen“ Standpunktes. Es geht um Förderung aller Begabungen und Leistungen, aber nach dem Maße der freien Eigenaktivität und sozialen Fruchtbarkeit. Daß in dem letzteren wiederum ein Wertungsproblem liegt, - läßt sich nicht vermeiden. Hiermit ist wiederum das Problem des gesellschaftlichen Meinungs- und Wertungsprozesses, sowie seiner Durchsichtigkeit angesprochen: das Problem einer „kommunikativen Gesellschaft“.

47

„Chancengleichheit“ besagt also in einem freiheitsethischen Sinne weder Nivellierung der Begabungs- und Leistungsunterschiede noch Verstärkung der natur- oder gottgegebenen Begabungs- und Leistungsunterschiede zu einer elitären Hierarchie, sondern funktionale Gleichheit der Freiheitschancen – wobei die „funktionalen“ Unterschiede sich weitgehend auch aus den der Freiheit vorgegebenen Unterschieden der Begabung ergeben (jedoch nicht so, als seien diese vor-freien Unterschiede gerade als „gottgewollt“ zu kultivieren). Chancengleichheit beinhaltet so auch Gegensteuerung gegen die Vereinseitigung des vor-freien Faktors Begabung, ebenso übrigens – worüber eigens zu handeln wäre – gegen die Verstärkung des Faktors Glück.

„Was sollen wir anstreben – größere Chancengleichheit oder Gleichheit der Ergebnisse?“¹³ In dieser Frage sieht der amerikanische Soziologe Daniel Beil „das zentrale Wertproblem der nachindustriellen Gesellschaft“, wobei er sich um eine „Neudefinition der Gleichheit“¹⁴ für eine „gerechte Meritokratie“ (Staffelung der gesellschaftlichen Position und Autorität nach Leistung, „Verdienst“) einsetzt und gegen den „ideologischen Egalitarismus“ Stellung bezieht. Dieser, „der lautstark die absolute Gleichheit und damit verbunden die vollständige Nivellierung fordert, ist im Grunde gar *nicht für Fairneß, sondern gegen den Elitismus*. Seine Triebfeder heißt nicht Gerechtigkeit, sondern Ressentiment.“¹⁵

Mit der Feststellung, daß in „Leistung“ nicht nur der Faktor der individuellen Freiheit eingeht, sondern auch milieubedingte soziale Prägung sowie der an sich unfreie Faktor naturhafte Begabung und schließlich Glück sind wir bereits an grundsätzliche Grenzen des Leistungsprinzips als eines Freiheitsprinzips gestoßen. Ohne es in seiner Geltung zu verleugnen, sind jedoch noch grundsätzlichere Grenzen namhaft zu machen, die uns zugleich Gelegenheit geben, das Problem von Freiheit und Gleichheit sowie das des Sozialismus

weiter zu vertiefen, indem wir noch immer im Rahmen des Gesichtspunktes „menschliches Handeln“ bleiben (bevor wir im nächsten Vortrag zur Systembetrachtung übergehen).

13 *Daniel Beil*, Die nachindustrielle Gesellschaft, Frankfurt – New York 1975, 303.

14 Ebd. 314

15 Ebd. 339

48

5. RELATIVIERUNG DES LEISTUNGSPRINZIPS

„Dies *gleiche* Recht ist ungleiches Recht für ungleiche Arbeit. Es erkennt keine Klassenunterschiede an, weil jeder nur Arbeiter ist wie der andere; aber es erkennt stillschweigend die ungleiche individuelle Begabung und daher Leistungsfähigkeit als natürliche Privilegien an. *Es ist daher ein Recht der Ungleichheit, seinem Inhalt nach, wie alles Recht.* Das Recht kann seiner Natur nach nur in Anwendung von gleichem Maßstab bestehen; aber die ungleichen Individuen (und sie wären nicht verschiedene Individuen, wenn sie nicht ungleich wären) sind nur an gleichem Maßstab meßbar, soweit man sie unter einen gleichen Gesichtspunkt bringt.“ Es ist *Karl Marx*, der dies von einer im Übergang befindlichen sozialistischen Gesellschaft sagt – im völligen Einklang mit dem, was wir oben (unter 2) über die rechtliche Gleichheit sagten. *Und offensichtlich hat das Leistungsprinzip noch mit der rechtlichen Freiheit und Gleichheit zu tun.* In Marx' Kritik am Gothaer Programm der neugebildeten Sozialdemokratischen Partei heißt es weiter: „In einer höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft, nachdem die knechtende Unterordnung der Individuen unter die Teilung der Arbeit, damit auch der Gegensatz zwischen geistiger und körperlicher Arbeit verschwunden ist; nachdem die Arbeit nicht nur Mittel zum Leben, sondern selbst das erste Lebensbedürfnis geworden ist; nachdem mit der allseitigen Entwicklung der Individuen auch die Produktivkräfte gewachsen sind und alle Springquellen des genossenschaftlichen Reichtums voller fließen – *erst dann kann der enge bürgerliche Rechtshorizont überschritten werden und die Gesellschaft auf ihre Fahnen schreiben: Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!*“¹⁶

Eigentlich wird die Grenze des Leistungsprinzips schon dadurch genau gekennzeichnet, daß *es ein normatives Prinzip für rechtliche Freiheit und Gleichheit darstellt*, nicht weniger und nicht mehr. Hierin ist K. Marx nachdrücklich zuzustimmen. Wenn wir sagen „normatives Prinzip für rechtliche Freiheit und Gleichheit“, kommt darin zum Ausdruck, daß es zwar ein dynamisches Prinzip sozialer, nicht bloß legaler Gerechtigkeit

darstellt, aber eben doch dynamisches Prinzip für rechtliche Verhältnisse. Soziale Freiheit geht aber in ihren schöpferischen Dimensionen wirklicher, kommunikativer Gemeinsamkeit weit über das Recht hinaus. Im Grunde ist damit schon alles Entscheidende über die Grenzen des Leistungsprinzips gesagt, und die neuere Diskussion hierüber ist verworren und kraftlos genug, diese Grenzziehung

16 *Karl Marx*, MEW, Bd. 19,20 f

49

nicht zur Basis aller weiteren Diskussionen über seine Anwendung machen. Der „enge bürgerliche Rechtshorizont“ erweist sich eben dadurch als borniert und für jede utopistische Kritik anfällig, daß er sich nicht selbst überschreitet und das Recht, in diesem Fall die Geltung des Leistungsprinzips, als Regel der gegenseitigen Abgrenzung der individuellen Freiheiten, seinerseits begrenzt.

Der Begriff „Leistung“ ist, wie bereits oben angedeutet, schon dadurch problematisch, daß er einseitig Erfolg, nicht auch Bemühen und sonstige Belastung berücksichtigt. „Ein ergebnisloses Bemühen tut sich schwer, als Leistung anerkannt zu werden. Demgegenüber haben vormalige Phasen der Kultur nicht nur dem positiven Resultat, sondern auch der Pflichterfüllung als solcher ihren Respekt erwiesen, dem Fleiß um seiner selbst willen, der Gewissenhaftigkeit, der Treue, der Geduld ... In dieser Schauweise schnitten die besonders Belasteten besser ab als in der jetzigen Welt, in der es die Erfolgreichen sind, die definieren, was gilt und was Leistung ist. Die habituell Behinderten, die überdurchschnittlich Kranken, die psychisch Labilen und alle, die das Schicksal wieder und wieder belastet, erhielten nicht obendrein seitens der öffentlichen Meinung einen Stoß. Die beiden Merkmale: etwas Leisten – eine Last tragen, sind dem Sprachgebrauch nach Synonyma. Das kam jedoch durch den Altern, nicht lediglich durch den Erfolg bestimmten Leistungsbegriff deutlicher zum Ausdruck als durch den heutigen. Denn nach diesem leisten die Menschen, die am härtesten belastet sind, nichts.¹⁷ Dieser Gesichtspunkt der Belastung und seine geforderte Aufnahme in den Leistungsbegriff bleibt jedoch noch zu speziell sowie nochmals dem Leistungsprinzip als einer rechtlich-geschäftlichen Gegenseitigkeit verhaftet.

Marx geht schon weiter mit der berühmten Formulierung: „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen“ (siehe oben). Hier wird die rechtlich-geschäftliche Gegenseitigkeit aufgegeben zugunsten des Grundsatzes: Jeder gibt, was er kann, und nimmt, was er nötig hat. Gedacht ist an ein Geben und Nehmen, ohne zu zählen, wie es in den Verhältnissen eigentlicher Gemeinschaft sowie der Freundschaft und Liebe am Platz ist: in *kommunikativer Gegenseitigkeit*, die einerseits gegenseitiger, andererseits ohne Maß und Zahl ist. Allerdings knüpft Marx diesen Zustand an die Bedingung gesellschaftlichen Überflusses. Wir leben inzwischen in Gesellschaften des Überflusses und finden es trotzdem mit Recht unreal-utopisch, daß

17 Hermann Josef Wallraff, Belastungen des Leistungsbegriffs, in: Wirtschaftsordnung und Staatsverfassung, hg. H. Saueremann u. a., Tübingen 1975, 627.

50

in der Wirtschaft – und diese Ebene hat Marx seinen Formulierungen nach (s. o.) offensichtlich im Auge – eine solche „familiäre“ Gegenseitigkeit bestehen könnte. Wir treffen hier auf einen typischen Fehler von Marx, der sich in vielen kommunistischen und sozialistischen Strömungen bis heute wiederholt und die Diskussion vor allem schwierig macht: Daß eine richtige und entscheidend wichtige Grundintention – in diesem Fall die von der kommunikativen Gegenseitigkeit der Menschen oder einer kommunikativ verstandenen „Einheit des Menschen mit dem Menschen“ – auf eine Ebene übertragen wird, wo sie nicht unmittelbar gelten kann. Dem werden wir im folgenden die Notwendigkeit einer *Differenzierung verschiedener Ebenen des menschlichen Handelns*, dementsprechend verschiedener Arten und Ebenen von sozialer Freiheit, Gleichheit, Einheit entgegensetzen.

Wir haben bereits die Arten menschlicher Praxis und insbesondere des sozialen Handelns unterschieden. Von daher lassen sich jetzt folgende abschließende Feststellungen zum Leistungsprinzip treffen. Es ist „zu Hause“ auf der Ebene des selbstinteressierten, strategischen Handelns, eingeschlossen die physisch-technische Praxis. Es auf das Gesamt menschlichen Lebens zu übertragen, bedeutet eine verkürzende, ja absurde Unterwerfung des Ganzen unter diese Handlungsebenen. Insofern das Recht auch die Regelung des sozialen Ganzen vom Muster des physisch-technischen wie strategisch-selbstinteressierten Handelns her genannt werden kann, ist seine Verabsolutierung nicht weniger absurd und borniert (wie schon früher festgestellt) – auch wenn es unter der oft informellen (nicht kodifizierten) Form des Leistungsprinzips alle Lebensbereiche allein zu bestimmen sucht. Trotz dieser relativierenden Einordnung behält es, das Leistungsprinzip, jedoch seine volle Gültigkeit auf den genannten Handlungsebenen, also im technisch-wirtschaftlichen und politischen Bereich. Worauf es ankommt: hier theoretisch wie praktisch zu *differenzieren* und zugleich zu *integrieren*. Das heißt, einfacher gesprochen: nicht Abschaffung und Diffamierung, sondern Einordnung des Leistungsdenkens und -handelns dorthin, wohin sie im gesellschaftlichen Ganzen gehören.

6. FREIHEITS- UND GLEICHHEITSVORSTELLUNGEN GEMÄSS DEN HANDLUNGSEBENEN

Der Gesichtspunkt von Integration und Differenzierung menschlicher Handlungsebenen erlaubt uns eine abschließende synthetische Zusammenschau und Stellungnahme zum aufgeworfenen Problem von Freiheit und Gleichheit, demgemäß von Liberalismus und Sozialismus, darüberhinaus aber auch zu anderen sozialen Ordnungsvorstellungen. Erinnern wir uns an die früher aufgeführten Ebenen menschlicher Praxis, näherhin sozialen Handelns:

- (1) physisch-technisches Behandeln
- (2) strategisch-selbstinteressiertes Handeln
- (3) kommunikativ-soziales Handeln
- (4) metakommunikatives Handeln, d. h. aus einer sozialen Einheit heraus und auf solche hin

Behauptet wird: Die Verselbständigung jeder dieser Handlungsebenen, genauer, *die Interpretation des sozialen Ganzen von einer einzigen oder auch nur zweien dieser Handlungsebenen her*, bedeutet eine unheilvolle ideologische Vereinseitigung.

(1) Die Dominanz des physisch-technischen Handelns führt zu einer gerade gegenwärtig aktuellen Gefahr, die mit den Stichworten „Technokratie, Sozialtechnologie, technologische Ideologie“ bezeichnet werden kann. Hierüber, über die angebliche technologische Machbarkeit und Regulierbarkeit der Gesellschaft, über die angebliche Ersetzbarkeit politischer Entscheidungen und gesellschaftlicher Wertentscheidungen durch „Sachlogik“ wäre eigens zu handeln. Paradoxe Weise werden die politischen Entscheidungen umso mehr anonyme Machtentscheidungen, als die hinter ihnen stehenden unvermeidlichen Wertentscheidungen durch angebliche Sachzwänge verschleiert werden: „Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘¹⁸, als Verschleierungs- und Ablenkungs-ideologie. „Es steht also zu erwarten, daß das Verhältnis zwischen technischen und politischen Entscheidungen in den kommenden Jahrzehnten zu einem der wichtigsten Probleme der öffentlichen Politik aufrücken wird.“¹⁹

(2) Die Interpretation des sozialen Ganzen vom strategisch-selbstinteressierten, individuellen Handeln her führt zu einem *individualistischen Liberalismus*. Dieser kann die optimistische Annahme einer verborgenen Har-

¹⁸ Vgl. den so betitelten Aufsatz von Jürgen Habermas in dem gleichnamigen Buch „Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘“, Frankfurt a. M. 1969.

52

monie der widerstreitenden Egoismen machen wie in der Frühzeit liberalistischen Denkens (Adam Smith), er kann aus der Not der sozialen Konflikte eine Tugend machen und ihn, den Konflikt, zum Vater allen Fortschritts und aller sozialer Freiheit erklären (R. Dahrendorf u.a.)²⁰, er kann auch als sogenannter Ordo-Liberalismus einen Kompromiß zwischen dem Gedanken einer vorgefaßten sozialen Ordnung mit dem der individuellen Freiheit schließen. Solange der individualistische Freiheitsbegriff maßgebend bleibt, wird es sich immer um faule Kompromisse mit dem Gleichheits- oder Ordnungsgedanken handeln, nicht aber um produktive Konzeptionen.

(3) Der *Sozialismus* ferner, der den an sich wichtigen Gedanken einer kommunikativen, mehr als rechtlich-individualistischen „Einheit des Menschen mit dem Menschen“ zu realisieren sucht, möchte allzuerst die zuvor genannten Handlungsebenen überspringen. Aber es ist ebenso utopisch, daß der Mensch das strategisch-selbstinteressierte Handeln überspringen sollte deshalb, weil es als solches nicht die höchste Handlungsstufe ist, wie es utopisch und wenig wünschenswert ist, daß er mit dem Essen und anderen Genüssen aufhört, weil diese als solche noch nicht gemeinschaftlich sind. Die moralische Entrüstung über das „egoistische“ Handeln der Menschen dort, wo es um die jeweiligen materiellen und sonstigen Interessen von Individuen und Gruppen geht, stellt einen utopischen „Idealismus“ dar – auch und gerade wenn solche Entrüstung von „materialistischer“ Seite kommt. Nicht darauf kommt es an, dem Menschen das selbstinteressierte, strategische Handeln abzugewöhnen, sondern dieses „egoistische“ Handeln sowohl je persönlich (der ethische Aspekt) wie gesellschaftlich in die höheren Handlungs- und sozialen Einheitsebenen zu *integrieren*. Integration in diesem sozialphilosophischen Sinn bedeutet für den Einzelnen: Einordnung des sozial unreflektierten, d. h. auf Genußwerte und sachliche Nutzwerte ausgerichteten Handelns sowie des einseitig reflektierten, d. h. am individuellen Interesse ausgerichteten sozialen Handelns in das kommunikative und dialogische, d. h. an Normen der Gegenseitigkeit ausgerichtete Handeln. Ob und in welchem Maße dies gelingt, ist weniger eine Sache moralischer Appelle als vielmehr *sozialer Strukturen*. Hier geht unser Gedankengang vom Ge-

²⁰ Wir bejahen mit *Ralf Dahrendorf* (vgl. etwa: *Gesellschaft und Freiheit*, München 2 1965) und anderen „Konflikttheoretikern“ durchaus die positive soziale Funktion von Konflikten, lehnen aber die damit oft einhergehende These ab, gesellschaftliche (staatliche) Integration sei notwendig Zwangsintegration. Mit dieser These ist eine Aufhebung des Unterschiedes zwischen legitimer und illegitimer Macht verbunden.

sichtspunkt des Handelns der einzelnen in die Systembetrachtung über, dem der folgende Vortrag gewidmet ist.

(4) Zuvor sei noch die falsche Dominanz der Metakommunikation, d. h. der *Orientierung an der sozialen Einheit* bei Unterdrückung der anderen Handlungsebenen erwähnt. Obwohl auch wir Integration der vorher genannten Handlungsstufen unter die der Metakommunikation, die Ebene der Verständigung über die Gemeinsamkeit des Handelns, Wertens und Wollens fordern, *darf Integration nicht Absorbierung* dieser vorausgehenden Handlungsebenen beinhalten, sondern deren Freisetzung: Differenzierung. Was sonst herauskommt, ist entweder *Kollektivismus*, nämlich dann, wenn zugleich eine Option für soziale *Gleichheit* getroffen bzw. auferlegt wird, und zwar für die Gleichheit im abstrakten Sinn, die mit Freiheit nicht vereinbar ist. Hier treffen wir auf die Ausprägung des Sozialismus, die geschichtlich als *Kommunismus* aufgetreten ist. – Die andere Form der Betonung sozialer Einheit geht mit der Betonung gottgewollter oder naturnotwendiger, angeblich „naturrechtlicher“ *Unterschiede* zusammen. Daraus folgt ein soziales *Ordnungsdenken konservativistischer Prägung*, in dessen Dienst leider immer wieder das christliche Gemeinwohldenken gestellt wurde und wird. Ein modernes Naturrecht aber kann nur Freiheitsrecht sein, d. h. die Normen beinhalten, die aus Sinnstrukturen der menschlichen Freiheit folgen. Um deren Erhebung und Klärung ging es im Vorstehenden und wird es im Folgenden gehen.

Wir sind das Thema „Freiheit und Sozialismus“ hier zunächst unter dem Gesichtspunkt „Freiheit und Gleichheit“ angegangen. Der Kehrreim unserer Überlegungen lautete: Die traditionelle Entgegensetzung beider ist oberflächlich. Sie beruht darauf, daß unhaltbar-abstrakte Begriffe von Freiheit und Gleichheit zugrunde gelegt werden (Abschnitte 2 bis 4) sowie daß eine Ebene menschlichen Handelns auf Kosten der anderen als allein maßgeblich angesetzt wird (Abschnitte 5 und 6). Ob und wie Freiheit und Sozialismus zusammengehen können, ob wirklich – wie gelegentlich leichthin beansprucht wird – „der“ Sozialismus das Erbe des bürgerlichen Liberalismus in sich aufgenommen hat, bleibt zu untersuchen.

III. FREIHEIT UND SOZIALISMUS

Systemtheoretischer Versuch zur Sprachklärung

1. *Vorbegriffe von Sozialismus*
2. *Systemtheoretische Sicht als Frageraster*
 - a) *Wirtschaftlicher Sozialismus*
 - b) *Politischer Sozialismus*
 - c) *Kultureller Sozialismus*
 - d) *Weltanschaulicher Sozialismus*
3. *„Freiheitlicher Sozialismus“*

Vorfrage: „Ist Denken ernsthaft, oder ist es mit den Ohren wackeln?“

Es soll versucht werden, über Freiheit und Sozialismus ohne parteipolitische Festlegung durch Kampfparolen wie „Freiheit durch Sozialismus“ oder „Freiheit statt Sozialismus“ zu sprechen. Kann man behaupten daß das Wort „Sozialismus“ im allgemeinen eine Klarheit hätte, die der Häufigkeit seiner Verwendung auch nur einigermaßen entspräche? Die Frage stellen heißt, sie verneinen, wenn man auch nur bescheidene Ansprüche an die Genauigkeit der Verständigung stellt. Diese Feststellung ist alarmierend und verdient Beachtung. Wie kann eine Vokabel, die in der politischen Auseinandersetzung in positiver wie negativer Verwendung, national wie international, eine so bedeutende Rolle spielt, derartig unbestimmt bleiben? Beweist dies nicht die Vorherrschaft von Emotionen, wo rationale Argumentation am Platz wäre, sowie die Vorherrschaft menschlichen Machtstrebens über Verständigungswillen? Insofern kann unser Versuch einer Sprachklärung selbst schon politisch bedeutsames Handeln darstellen, wenn es uns gelingt, plausibel zu machen, daß solche Sprachklärung nicht selbst nochmals willkürlich und parteigebunden ist, sondern Einsichten für sich hat. „Ist Denken ernsthaft, oder ist es mit den Ohren wackeln“ (Gottfried Benn), d.h. eine Art Fakir- oder Taschenspielerkunst? Man sollte über solch eine Vorfrage nachdenken, wenn man darangeht, sich über so emotions- und traditionsbesetzte Fragen wie die des „Sozialismus“ und seines Verhältnisses zur sozialen Freiheit neu Rechenschaft zu geben. „Nur wenn der Argwohn gegen Phi-

losophie, gegen die Fähigkeit des Denkens, Wahrheit zu liefern, aufgegeben wird, wenn eine Konsonanz von Theorie und Praxis wieder zugelassen wird - an der im übrigen Ethik, Ökonomietheorie und Staatslehre hängen — ist auch Wahrheit im sozialen und praktischen Bereich wieder möglich.“¹

1. VORBEGRIFFE VON SOZIALISMUS

„Sozialismus begegnet als Weltanschauung, als gesellschaftliches Ordnungssystem, vor allem als sozialkritische und sozialreformerische Bewegung im Raum der Politik, des Gewerkschafts- und des Genossenschaftswesens. Aus sehr verschiedenen, ja gegensätzlichen geistigen Quellen gespeist, bildet der Sozialismus schon in Kontinentaleuropa, erst recht in der Welt von heute, weniger denn je eine Einheit.“² Trotzdem haben wir im II. Vortrag den Versuch unternommen, einen *ganz allgemeinen Vorbegriff von „Sozialismus“* zu formulieren, und zwar zunächst einen unumstritten, positiven Begriff, unter Absehung von der geschichtlichen Färbung des Wortes:

„Verwirklichung der sozialen Natur der menschlichen Freiheit als Personalität-in-Sozialität, unter Abschaffung irrationaler, ausbeuterischer Herrschaft“ (Definition 1).

In Hinblick auf das *geschichtlich gewachsene Verständnis von „Sozialismus“* formulierten wir bereits eine engere, spezifischere Definition:

„die Idee einer klassenlosen Gesellschaft, unter Betonung der sozialen Einheit, noch mehr der maximalen Gleichheit, und dies von der materiellen, wirtschaftlichen Lebensbasis her“ (Definition 2).

Daneben wurde ein Versuch von O. K. Flechtheim erwähnt, den „äußerst vagen Begriff Sozialismus“ allgemein zu fassen, worin auf die „optimale Kombination von Freiheit und Gleichheit“ abgehoben wurde und im übrigen auf die „gesellschaftliche Bindung und Verantwortung des Individuums“ gegenüber dem individuellen Gewinn und Machtstreben.

Erwähnt sei stellvertretend für viele andere noch eine Formulierung von G. Stavenhagen aus dem „Staatslexikon“: „Unter der Bezeichnung ‚Sozialismus‘ faßt man die Anschauungen zusammen, die als Zukunftsideal die Errichtung eines Gesellschaftssystems anstreben, in dem auf der Basis des

1 Klaus Hartmann, Die Marxsche Theorie. Eine philosophische Untersuchung zu den Hauptschriften, Berlin 1970, 585.

2 Oswald von Nell-Breuning, Art. „Sozialismus“, in: Philos. Wörterbuch, hg. W. Brugger, 141976.

56

Gemeineigentums die ungleiche Besitzverteilung und die schrankenlose Ausnutzung des Privateigentums zum Verschwinden gebracht werden sollen.“³

O. von Nell-Breuning schließt in dem schon zitierten Lexikon-Artikel:

„Für den ‚Mann auf der Straße‘ bedeutet Sozialismus immer noch Sozialisierung; in vielen Ländern hat der Sozialismus jedoch den Nachdruck auf zentrale wirtschaftliche Planung verlagert; in der Bundesrepublik Deutschland erstrebt er vor allem ‚Fundamentaldemokratie‘, d. h. öffentlich-demokratische Kontrolle jeder gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Macht.“⁴ Auf wirtschaftliche *Sozialisierung* hin präzisiert, läßt sich demnach folgende enge Definition von „Sozialismus“ fassen:

„die Überführung von Eigentum, namentlich Produktionsmitteln, in ‚Gemeineigentum‘, nicht um es dem Gemeingebrauch zu überlassen, sondern um seine Nutzung ‚gemeinwirtschaftlich‘ . . . auszurichten“ (Definition 3).⁵

Wenn man über diesen letzteren, zugleich präzisen, wenngleich nochmals in wichtige Unterschiede aufzugliedernden *wirtschaftlichen Sozialismusbegriff* hinausgehen will, fragt sich: Was ist Sozialismus darüber hinaus: ein politisches System, eine anthropologische Lehre (Menschenbild), ein Verständnis von sozialer Einheit mit einer quasi-religiösen Weltanschauung und Wertlehre? Korrigieren wir die Frage „Was ist Sozialismus“ dabei in die andere Frage „Was kann ‚Sozialismus‘ jeweils meinen oder bedeuten?“, dann bestätigen wir damit schon die Einsicht: *Er ist keine einheitliche Größe, sondern ein Sammelbegriff von Strömungen, deren gemeinsamer Nenner etwa in der Definition 2 genannt wurde.*

Mag sein, daß es eine oder mehrere Arten von Sozialismus gibt, die alle die genannten Ebenen zugleich umfassen. Jedenfalls wollen sich die meisten Sozialismen nicht ausschließlich als Wirtschaftslehre verstehen. Deshalb bemühen wir uns im folgenden — da wir nicht (zum hundertsten Mal) die Geschichte der sozialistischen Strömungen schreiben wollen und ein solches Studium womöglich selbst Ordnungsgesichtspunkte erfordert — um ein systematisch fundiertes Frageraster: *Was kann „Sozialismus“ auf anderen Ebenen als derjenigen der Wirtschaft, also über Sozialisierung des Produktionseigentums hinaus noch bedeuten?*

3 Gerhard Stavenhagen, Art. „Sozialismus 1“, in: Staatslexikon, Bd. 7, Freiburg 1962.

4 A.a. 0. (Anm. 2)

5 A. a. 0., Art. „Sozialisierung“

2. SYSTEMTHEORETISCHE SICHT ALS FRAGERASTER

Auf welchen anderen Ebenen? Hiermit ist die Frage gestellt: Welche Grundstrukturen hat ein „soziales System“? Gibt es Schichten oder Ebenen — und welche? An dieser Stelle muß mehr als sonst auf systemtheoretische Gedankengänge verwiesen werden, die wir in diesem Rahmen nicht ausführlich darlegen und begründen, sondern nur in einigen Ergebnissen heranziehen können. 6

Die entscheidende Behauptung liegt darin, daß unseren früher aufgeführten Ebenen sozialen Handelns Systemebenen entsprechen, genauer gesagt: *daß diese Handlungsebenen Systemebenen bilden*, weil ein soziales System nichts anderes als ein Handlungssystem, d. h. eine dynamische, eigengesetzliche Einheit von Handlungszusammenhängen ist.

Demnach sind zu unterscheiden die Systemebenen:

- (1) *physisches Anpassungssystem*, was in dem Sozialsystem Staat *Technologie und Wirtschaft* bedeutet
- (2) das *Interessen- und Machtsystem*, was in einem Staat das *politische System* einschließlich der die Wirtschaftsweise prägenden Produktions- und Distributionsverhältnisse, also Machtkompetenzen, beinhaltet
- (3) das *Kommunikations- und Bildungssystem*, wobei Kommunikation nicht nur die technische Nachrichtenvermittlung meint, sondern auch die eigentlich zwischenmenschlichen Beziehungen und die darin stattfindende Wertkommunikation sowie den ganzen *Kulturprozeß*
- (4) schließlich das System des metakommunikativen Handelns, das *Normen- und Legitimationssystem*; in einem Staat ist dies einerseits das *Rechtssystem*, andererseits informelle Gehalte eines gemeinsamen Wertbewußtseins: der *Grundwertekonsens*.

Diese Systemebenen sind als Subsysteme des Gesamtsystems, in unserem Fall der staatlichen Gesellschaft, zu verstehen, und zwar als *strukturelle Subsysteme* im Unterschied zu umfangsmäßig untergeordneten Einheiten des Staates: die Gruppen und Institutionen, die man *korporative Subsysteme* nennen kann. Die strukturellen Subsysteme hängen offensichtlich wechselseitig voneinander ab, durchdringen sich gegenseitig. Man kann sie überhaupt nur unterscheiden *als* zu einem Ganzen gehörig (integriert). Aber man kann und muß sie unterscheiden: sie sind in mehr oder minder starkem Ma-

6 Zur Grundlegung dieser Systematik vgl. *Johannes Heinrichs*, Reflexion als soziales System. Zu einer Reflexions-Systemtheorie der Gesellschaft, Bonn 1976.

58

ße, mehr oder minder konsequent voneinander *differenziert*. Hier treffen wir in systemtheoretischem Zusammenhang wieder auf das Begriffspaar, das uns früher schon in bezug auf die Ebenen des Handelns der einzelnen von großer Wichtigkeit war: Integration und Differenzierung zugleich. Bevor wir diesen entscheidenden Gesichtspunkt der Freiheit im sozialen System weiterführen, nehmen wir die aufgeführten Systemebenen oder Subsysteme als Frageraster für das, was „Sozialismus“ bedeuten kann. Zugleich wird dabei deutlich werden, daß sich die Systemebenen real differenzieren können und nicht nur analytische Gesichtspunkte unseres Denkens sind.

Wir fragen somit: Was bedeutet „Sozialismus“ jeweils auf der wirtschaftlichen, politischen, kommunikativ-kulturellen und schließlich normativ-weltanschaulichen Ebene?

Hängen diese Sozialismen notwendig zusammen? Was kann von da aus „freiheitlicher Sozialismus“ bedeuten?

a) *Wirtschaftlicher Sozialismus: Sozialisierung als Verstaatlichung oder Vergesellschaftung*

Was Sozialismus auf der wirtschaftlichen Ebene besagt, wurde oben — in Definition 3 bereits — ausgedrückt: „die Überführung von Eigentum, namentlich Produktionsmitteln, in ‚Gemeineigentum‘, nicht um es dem Gemeingebrauch zu überlassen, sondern um seine Nutzung ‚gemeinwirtschaftlich‘ auszurichten“.

Es geht also bei der Sozialisierung um den berühmten „Widerspruch“ zwischen gesellschaftlicher Produktion, d. h. um die Tatsache, daß die meisten Güter, vor allem industrielle, nur gesellschaftlich erzeugt werden können, und privater Aneignung, von dem schon Marx gesprochen hatte. Dieser soll aufgehoben werden, indem auch die Aneignung der Produkte bzw. Gewinne, gesellschaftlich ist, also volle Gewinnbeteiligung, die aber in letzter Konsequenz zu der Beteiligung an den Produktionsmitteln selbst, einschließlich des Kapitals, führt. O. von Nell-Breuning fügt der obigen Definition hinzu: „Meist überführte man das Eigentum auf die öffentliche Hand (Verstaatlichung, Vergemeindlichung), heute sucht man nach Formen echter ‚Vergesellschaftung‘“² Hier kommt eine entscheidende Alternative zum Ausdruck, die uns auch auf den folgenden Ebenen immer wieder beschäftigen wird: Soll Sozialisierung *Monopolisierung durch den Staat*, somit Zentralverwaltungswirtschaft nach östlichem Muster besagen — oder aber eine Pluralität selbst-

7 A.a.O.(Anm.5)

59

ständiger, „gesellschaftlicher“ Unternehmen, in denen die Produktionsmittel gesellschaftlich sind, somit der für den Kapitalismus maßgebende Gegensatz von Kapital und Arbeit aufgehoben ist? Man beachte: diese Art von *Vergesellschaftung* hat einen grundsätzlich anderen Sinn als die *Verstaatlichung*, die beschwichtigend oft auch „Vergesellschaftung“ genannt wird. Die Mitbestimmung stellt zweifellos einen Schritt auf echte Vergesellschaftung hin dar, allerdings noch unter der Voraussetzung der sich gegenüberstehenden Parteien „Kapital“ und „Arbeit“, wobei die Kapitaleigner das Unternehmen führen bzw. führen lassen und die Arbeitskräfte in Dienst nehmen. Weiter gehen Entwürfe, besonders von Seiten der KAB, die über die Mitbestimmung hinaus grundsätzlich das Dienstverhältnis zwischen Kapitaleignern und Arbeitnehmern durch ein Partnerschaftsverhältnis auf der Grundlage einer gemeinsamen *Mitgliedschaft im Unternehmensverband* ersetzen wollen. Es geht dabei um „Ablösung des Vorranges von Sachbesitz vor der Arbeitsleistung durch gleichberechtigte Partnerschaft auf allen Ebenen..

— „Partnerschaft ohne Mitgliedschaft des Arbeitnehmers im Unternehmensverband ist unrealistisch. Theoretisch mag die Partnerschaft zwar auch ohne Mitgliedstatus denkbar sein. Praktisch muß sie aber in einer Marktwirtschaft ein Traum bleiben, solange sie nicht den Arbeitnehmer mit Rechten ausstattet, die eigentlich Mitgliedsrechte sind: Mitbestimmung und Gewinnbeteiligung machen den Arbeitnehmer tatsächlich bereits in dem Umfange zum Teilhaber, wie sie ihn durch Übertragung von Verfügungsbefugnissen aus der Abhängigkeit von den Kapitaleignern lösen. Mithin entspricht es nur konsequenter Fortentwicklung ernstgemeinter Partnerschaft, wenn die durch sie legitimierten Teilhabeansprüche auch rechtlich als das anerkannt werden, was sie tatsächlich sind: nämlich als Mitgliedschaft im Unternehmensverband.“⁹

Das Interessante an diesen sehr gemäßigten und realistischen Vorschlägen besteht darin, daß sie nicht das Eigentumsrecht, nicht einmal das an Produktionsmitteln, grundsätzlich antasten, daß sie es vielmehr als „aufgespeicherte Arbeit“ gelten lassen. Insofern wird es allerdings auch wieder fraglich, ob man solche „Partnerschaft durch Mitgliedschaft“ von Arbeit und Kapital (die personell nicht getrennt sein müssen) noch oder schon „Sozialismus“ nennen sollte.

⁸ Fritz .Stricker, Partnerschaft durch Mitgliedschaft. Diskussionsbeitrag zur Verwirklichung eines neuen Unternehmensrechts, Münster, Januar 1977 (unveröffentlichtes Manuskript).

⁹ Ebd.

60

Überboten wird dieses partnerschaftliche Modell durch ein ebenfalls in der KAB diskutiertes „Laboristisches Modell“, wonach nicht mehr das Kapital die Arbeit in den Dienst nimmt, sondern umgekehrt ein *rechtlicher Vorrang der Arbeit gegenüber dem Kapital* unternehmensrechtlich festgeschrieben wird. „Grundsatz ist: Die Kapitaleigner stellen der Belegschaft ‚das Werkzeug‘ zur Verfügung und werden nach ausgehandelten Tarifen ‚entlohnt‘. Das Kapital erhält einen ‚Kapitallohn‘ bzw. eine ‚Mietgebühr‘.“¹⁰ Selbst dieses Modell läßt jedoch, trotz rechtlicher Unterordnung des Kapitals unter die menschliche Arbeit (wofür man sich auf die Katholische Soziallehre beruft), die Existenz von Eigentum an Produktionsmitteln noch unangetastet.

Wenn somit die *erste* Entscheidungsfrage in bezug auf wirtschaftlichen Sozialismus lautet: staatliche Zentralverwaltungswirtschaft oder Marktwirtschaft?, dann stellt sich als *zweite*: Ist personelles Eigentum an Produktionsmitteln (somit Kapital) zugelassen oder nicht? „Die Verbindung der Marktwirtschaft mit bestimmten Forderungen in Bezug auf das personelle Eigentum ist logisch nicht notwendig“ ¹¹ , so daß die beiden Fragen wohl zu unterscheiden sind. Will man aber bei Zulassung von Eigentum an Produktionsmitteln oder Kapital (als aufgespeichertes und vererbbares Ergebnis von Arbeitererfolg aufgefaßt) noch von

einem *pluralistischen oder marktwirtschaftlichen „Sozialismus“* sprechen? Von dieser Sprachregelung dürfte es schließlich abhängen, ob es heißt, wirtschaftlichen „Sozialismus“ zu bejahen - wenn man ein partnerschaftliches oder gar laboristisches Unternehmens recht bejaht. Nach der bisher vorausgeschickten Definition 3 ist dies allerdings nicht der Fall, sosehr der sozialreformerische Grundimpuls auch derselbe sein mag.

Aufgrund der Regulierungsfunktion, die dem Staat in der modernen Marktwirtschaft gegenüber dem frei-gesellschaftlichen Wirtschaftshandeln zukommt, kann man von einer Doppelheit von *Wirtschaftsgesellschaft* und *Wirtschaftsstaat* sprechen. Diese Regulierungsfunktion kann — worüber im 1. Vortrag schon die Rede war — sehr weit gehen (z. B. evtl. Investitionslenkung), ohne daß der Staat außer für gewisse öffentliche Dienste selbst zum Wirtschaftsunternehmen wird — und ohne die Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft politisch zu überfremden, auch nicht unter dem Titel der Sozialstaatlichkeit. Hier liegt das Problem der Differenzierung von wirtschaftlicher und

10 *Harald Pawlowski*, Artikel „Dicker Korken oder alte Hüte? Perspektiven der KAB in Diskussion“, in: Publik-Forum vom 23. April 1976, S. 13 f.

11 *Gerhard Weisser*, *Freiheit durch Sozialismus*, Göttingen 1973, 18

61

politischer Ebene: daß Wirtschaft und Politik — bei aller Bezogenheit aufeinander — ihre eigene Sachlogik behalten.

„Es ist jedoch“ — nach dem Urteil des Staatsrechtlers E. - W. Böckenförde — „für die gegenwärtige Identifikation von Staat und Wirtschaft kennzeichnend, daß der Staat in eine Dienstfunktion gegenüber dem industriell-wirtschaftlichen Prozeß gerät. Es wächst zwar die Weite seiner Aufgaben, aber in gleichem Maße wächst die Schwäche seiner Entscheidungsmacht. Bei seiner Regulierungs- und Steuerungsfunktion ist er nicht in der Position des ‚höheren Dritten‘, der selbst die Zügel in der Hand hält, sondern Träger einer *Komplementärfunktion* für den industriell-wirtschaftlichen Prozeß. Er ‚setzt nicht seinerseits die für die Entwicklung und Regulierung des wirtschaftlichen Prozesses maßgeblichen Daten, sondern handelt re-aktiv auf die aus dem wirtschaftlichen Prozeß ihm gegenüber autonom sich ergebenden Daten und Tendenzen. Subjekt des sogenannten globalen Steuerungsprozesses ist nicht der Staat, sondern der industriell-wirtschaftliche Prozeß selbst; der Staat ist ihm gegenüber ‚Erfüllungsgehilfe‘, leistet ‚Ausfallbürgschaften‘, um sein immanentes, auf Wachstum, Produktivität und Ertrag ausgerichtetes Funktionieren zu gewährleisten.“¹²

Insoweit solche Befürchtungen zutreffen, handelt es sich nicht nur um einen Mangel an Differenzierung von wirtschaftlich-technischer und politischer Ebene, sondern auch einen Mangel an Integration der Wirtschaft unter die Politik als die systemtheoretisch höhere und umfassendere Ebene. Dies gibt einerseits der alten marxistischen Kritik am Staat als Erfüllungsgehilfen und Herrschaftsapparat der wirtschaftlich Mächtigen in gewisser Weise

Stoff; andererseits braucht es sich dabei gar nicht sosehr um die Herrschaft einzelner, sondern um die eines ganzen Systemzusammenhangs, eines Subsystems, zu handeln, und hier ist gerade gegen die (sei es echt Marxsche, sei es vulgärmarxistische) These, daß eine wirtschaftliche Flurbereinigung von der sogenannten „Basis“ her den Rest der sozialen Probleme löse, geltend zu machen, daß eine solche „Lösung“ allein von unten her bestenfalls die Vorherrschaft einer Ebene, der Wirtschaft, befestigen würde, die gerade nicht vorherrschen darf. Sie muß vielmehr von den höheren Ebenen des sozialen Handlungssystems vernunftgemäß integriert werden.

12 Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft im demokratischen Sozialstaat der Gegenwart, in: Rechtsfragen der Gegenwart (Festgabe für W. Hefermehl), Stuttgart 1972, 11 — 30, S. 28. — (Vgl. *ders.*, Der verfassungstheoretische Unterschied von Staat und Gesellschaft als Bedingung der individuellen Freiheit, Opladen 1973.)

62

b) *Politischer Sozialismus: verstaatlichte Totaldemokratie oder „kommunale Gesellschaft“?*

Die Doppelheit von Staat und Gesellschaft gibt auch den Ausschlag für das, was man unter „Sozialismus“ auf der eigentlichen politischen Ebene, derjenigen der beauftragten oder nicht beauftragten öffentlichen Machtausübung, verstehen kann. Sofern es nämlich einen politischen Pluralismus der Willensbildung und Entscheidungsfindung, u. a. durch die Parteien, gibt, kann man von einer *politischen Gesellschaft* sprechen, während der *politische Staat* aus dem beauftragten Amtshandeln von Verwaltung, Regierung, Rechtssprechung besteht.

Die extremste Form der Aufhebung dieser Doppelheit von freigesellschaftlichem und staatlichem Handeln stellt die Zerschlagung des Parteienpluralismus durch staatstragende *Einheitsparteien* dar. Über diese bekannte Form von „Sozialismus“, deren sich freiheitliche Sozialisten schämen, brauchen wir nicht zu sprechen.

Aber es gibt schleichende Formen der Verstaatlichung des politischen und öffentlichen Lebens überhaupt, die unter den Titeln „Demokratisierung“, „Fundamentaldemokratie“ und zugleich „Sozialismus“ laufen. Die derzeit wichtigste dieser Formen ist die im 1. Vortrag bereits erwähnte „Parteipolitisierung am falschen Platz“. Eine andere Form sind rätedemokratische Vorstellungen, in denen das Parteienprinzip durch eine durchgängige Repräsentation von Gruppenvertretern mit imperativem Mandat ersetzt werden soll. 13

Diese Strömungen von politischem Sozialismus charakterisiert die Tendenz, die *politische Freiheit* der Mitwirkung und Mitbeteiligung aller *an* den Entscheidungen der Staatsgewalt aufkosten der *bürgerlichen Freiheit* der einzelnen und der Gesellschaft *vor* bestimmten Zugriffen der Staatsgewalt zu betonen: ein sozialistisches gegen ein liberalistisches Erbe. Denn für den Liberalismus ist die Funktionsreduzierung des Staates zugunsten der

individuellen und freigesellschaftlichen Aktivität kennzeichnend. Nun hat aber der Liberalismus mitsamt seiner individualistischen Tendenz auf der Ebene des politisch-strategischen, d. h. Machtfragen betreffenden Handelns, bleibende Berechtigung (ähnlich wie wir es im II. Vortrag für das strategisch-selbstinteressierte Handeln der einzelnen feststellten). „Denn eine Allzu-

13 Vgl. z.B. *Fritz Vilmar*, Strategien der Demokratisierung, Bd. 1: Theorie der Praxis, Darmstadt — Neuwied 1973, 270 — 282 (Parlamentarismus und Räte Demokratie).

63

ständigkeit der demokratischen staatlichen Entscheidungsgewalt, eben weil sie demokratisch ist, bedeutet zugleich, daß die Einbeziehung des einzelnen und der Gesellschaft in die staatliche Entscheidungsgewalt total wird. Demokratie heißt dann, daß alle über alles beschließen können; es gibt nur noch eine (Mitwirkungs-) Freiheit *im* demokratischen Prozeß, nicht mehr eine Freiheit *gegenüber* dem demokratischen Prozeß. Das Ergebnis ist die totale Demokratie, in der der einzelne voll und ganz Glied des demokratischen Kollektivs ist, und die eben darum notwendigerweise einen totalitären Charakter annimmt. An dieser Stelle zeigt sich die Ambivalenz des Begriffs ‚Demokratisierung‘.“¹⁴

Der freiheitsberaubende Charakter dieser Art von demokratischem Sozialismus oder sozialistischer Demokratisierung liegt jedoch m. E. nicht sosehr in der „Bestimmungsgewalt partieller Kollektive“¹⁵ als vielmehr in ihrer *Funktionalisierung auf das Staatsganze hin*, unter Aufhebung des Unterschieds zwischen gesamtstaatlichen und gesellschaftlich-kommunalen Problemen. Wird diese staatspolitische und globalpolitische Funktionalisierung des gesellschaftlichen Lebens vermieden, dann bleibt das Berechtigte an diesem politischen Sozialismus das, was Daniel Bell „*kommunale Gesellschaft*“ nennt. Nach ihm wird die „nachindustrielle Gesellschaft“ eine „kommunale Gesellschaft“ sein, in der weniger das Individuum als vielmehr die Gemeinde die unterste soziale Einheit bildet und in der wirkliche ‚soziale Entscheidungen‘ getroffen werden müssen — etwas völlig anderes als die schlichte Summierung individueller Entscheidungen, die — siehe privater Autobesitz und öffentliche Verkehrsverstopfung — als Alptraum enden kann.“¹⁶ — Dabei denkt er bei „kommunal“ keineswegs nur an regionale Gemeinden, sondern auch an Interessengruppen, die keineswegs mit den Interessenverbänden der Wirtschaft identisch sind. „Es liegt im Wesen der kommunalen Gesellschaft, eine Vielzahl von Rechten zu definieren — Rechte der Kinder, der Studenten, der Armen, der Minderheiten — und sie als Ansprüche der Gemeinschaft aufzufasseii.“¹⁷ — „Jedenfalls wird sich die Politik der Zukunft ... nicht in Gezänk und Streitigkeiten zwischen funktionellen wirtschaftlichen Interessengruppen um den Anteil am Bruttosozialprodukt erschöpfen, sondern sich vielmehr auf die Belange der kommu-

14 E.—W. Böckenförde, a. a. O. (Anm. 12) 20 f

15 Ebd. 21. — Die oben getroffene Unterscheidung vermißt man in der sonst ausgezeichneten Untersuchung von Böckenförde.

16 Daniel Beil, Die nachindustrielle Gesellschaft, New York — Frankfurt 1975, 136.

17 Ebd. 164

64

nenalen Gesellschaft, vornehmlich auf die Eingliederung benachteiligter Gruppen, richten. Es wird darum gehen, das soziale Verantwortungsbewußtsein und Ethos der führenden Persönlichkeiten zu schärfen, den Wunsch nach mehr Annehmlichkeiten zu befriedigen, in den Städten größere Schönheit und eine bessere Lebensqualität herbeizuführen, ein differenzierteres, geistig anspruchsvolleres Bildungssystem zu schaffen und das allgemeine kulturelle Niveau zu heben ... Immerhin bringen uns solche Fragen, hinter denen eine bestimmte Konzeption des Gemeinwohls steht, zu den klassischen Fragen der Polis zurück, und genau das ist wünschenswert.“¹⁸ Bells Betrachtungen gehen hier in das über, was wir anschließend unter dem Titel „kommunikative Gesellschaft“ behandeln werden. Seine Idee von kommunaler Gesellschaft läßt sich aber zunächst für die Art der *politischen* Entscheidungsbildung dahingehend zusammenfassen: kommunale Gesellschaft meint ein gemeinwohl-orientiertes Denken, *Orientierung an gemeinsamen Interessenwerten basierend auf Lebensgemeinschaft oder Schicksalsgemeinschaft von Gruppen*. Dabei darf es aber nicht bei moralischen Appellen an die einzelnen bleiben — es gibt in der Politik nichts Nutzloseres und Verlegeneres — : es geht um die Schaffung oder Wiederbelebung entsprechender Strukturen der politischen Willensbildung und Entscheidung, um Bildung von Meinungs- und Interessengruppen, nicht nur auf regional-kommunaler Ebene, deren Durchsichtigkeit füreinander, deren Berücksichtigung im Parlament. Und dies statt einer Erstarrung in den meist allzu einfallslosen oder unbeweglichen, jedenfalls geringen Alternativen riesiger feststehender Blöcke der Machtanwärterschaft, wozu sich unsere Parteien entwickelt haben.

Wenn man solche Demokratisierung in Richtung kommunaler Gesellschaft meint, sollte man sich wiederum fragen, ob man dies mit dem Wort „Sozialismus“ zum Ausdruck bringt. Denn die einstige Schicksalsgemeinschaft „Proletariat“, mit dem die sozialistische Bewegung historisch verbunden war, existiert in den modernen sozialstaatlichen Industriegesellschaften nicht mehr. Sie hat einer Vielfalt von Schicksalsgemeinschaften Platz gemacht, die zu Trägern „kommunaler“ Demokratisierung werden können.

18 Ebd. 266 f — Vgl. hierzu: *Traugott Koch*, Selbstregulation des Politischen? Von der Notwendigkeit kollektiver Handlungsziele, in: *Stimmen der Zeit* 101 (1976) 105 —116.

65

c) *Kultureller Sozialismus: Einheitskultur oder „kommunikative Gesellschaft“?*

Sozialismus ist wesentlich, seinem Grundimpuls nach, Sehnsucht nach verlorengangener *Gemeinschaft*, nach „Einheit des Menschen mit dem Menschen“, nach unmittelbarer Brüderlichkeit — unter den Bedingungen der bürgerlichen Verrechtlichung, Privatisierung, Vergesellschaftung als Verbindung zu bloßen Nutzzwecken.

Wir verstehen „Gesellschaft“ als Verbindung zu Zwecken, „Gemeinschaft“ als Verbundenheit der Menschen in Werten. Anders gesprochen: Gesellschaft ist Verbindung zu Bedürfnis- und Interessenwerten, Gemeinschaft Verbundenheit in Sinnwerten, wozu grundlegend die Werte der zwischenmenschlichen Kommunikation selbst zählen. „Gemeinschaft ist *in sich*, Gesellschaft *zu* etwas gut: man vereint sich, ‚um‘ ein ganz bestimmtes Realisationsziel zu erreichen. Ist es erreicht oder erweist es sich als unerreichbar oder nicht mehr aktuell, so hat die Gesellschaft sich aufzulösen. Die Gemeinschaft hat dagegen ihren Wert einfach dadurch, daß sie *ist*.“¹⁹ Karl Marx gebraucht allerdings auch dann das Wort „Gesellschaft“, wenn es ihm gerade um das geht, was wir hier Gemeinschaft nennen: „Der Kommunismus als positive Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Selbstentfremdung und darum als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, d. h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die wahrhafte Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.“²⁰ Marx setzt hier den sozialistischen bzw. kommunistischen Humanismus dem „Naturalismus“ gleich, weil in dieser Einheit des Menschen mit dem Menschen auch die Einheit mit der Natur eingeschlossen ist, die mehr darstellt als ein

¹⁹ *Hans-Eduard Hengstenberg*, Philosophische Anthropologie, Stuttgart 21960, 114.

66

66

Besitzverhältnis, ein je privates Haben. „Das *menschliche* Wesen der Natur ist erst da für den *gesellschaftlichen* Menschen; denn erst hier ist sie für ihn da als *Band* mit dem *Menschen*, als Dasein seiner für den anderen und des anderen für ihn, wie als Lebelement der menschlichen Wirklichkeit, erst hier ist sie da als *Grundlage* seines eigenen *menschlichen* Daseins. ... Also die *Gesellschaft* ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion [Auferstehung] der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur.“²¹ Wir können den Gedanken, daß in menschlicher Gemeinschaft auch die Natur sowie der materielle Besitz in eine höhere Einheit mit dem Menschen tritt, nur noch einmal streifen (vgl. Vortrag 1). Es geht uns um die Frage: Wie ist Gemeinschaft, Verbundenheit in Werten, in einer differenzierten Großgesellschaft wie unseren staatlichen und überstaatlichen gesellschaftlichen Einheiten denkbar, von Realisierbarkeit zu schweigen? Wäre sie auch nur wünschenswert?

Darüber, daß neue Gemeinschaftsbildung überhaupt zu wünschen wäre, besteht — mögen halbaufgeklärte Soziologen das Wort noch so höhnisch abtun — gar kein Zweifel. Jedoch, können Großgesellschaften noch einmal Gemeinschaftscharakter annehmen, ohne daß dies einen Rückfall „ins Mittelalter“ bedeutete? — Ursprünglich waren staatliche Verbände sicherlich an Stammes- und Volksgemeinschaften im eigentlichen Sinn gebunden. Inzwischen sind wir, besonders in Deutschland, mit Recht mißtrauisch gegen die Rede von „Volksgemeinschaft“ geworden. Zu sehr wurde bei uns solche Gemeinschaft mißbräuchlich beschworen, als sie bereits geschichtlich überholt war. Sicher gibt es auch heute noch kleine oder aber junge Staaten, deren Gesellschaften noch zugleich Volksgemeinschaften mit starker emotionaler Verbundenheit in Werten ihres Brauchtums, ihrer Geschichte, ihrer gemeinsamen Religion darstellen. Solche *unmittelbare, emotionale* Verbundenheit ist aber zu unterscheiden von der vermittelten, im eigentlichen Sinne *wert-rationalen Verbundenheit*, die wir im folgenden unter dem Titel „kommunikative Gesellschaft“ anzielen. Dem deutschen Volk gelang der Wechsel vom unmittelbar volkstümlichen Nationalgefühl zu bescheidenen Ansätzen eines kommunikativen Pluralismus nicht ohne die katastrophale Aufbäumung und Entartung dieses Nationalgefühls zum verheerenden und hochideologisierten Nationalismus – und nicht ohne die Hilfe seiner demütigenden Folgen. Wie anderen Völkern in Europa und vor allem in Asien und Afrika solcher Übergang gelingt (wenn er an der Zeit ist), bleibt abzuwarten.

Die Gesellschaften Westeuropas sowie Nordamerikas sind *pluralistische* Gesellschaften geworden, und dies nicht nur in dem strikt weltanschaulich-religiösen Sinn, auf den wir anschließend eigens eingehen werden (unter d), sondern darüber hinaus im Sinne eines *kulturellen Pluralismus*. Die Fragen lauten:

(1) Sieht man solchen kulturellen Pluralismus als Übel an, um lieber irgendeiner Instanz (seien es Kirchen, Kulturbehörden, staatstragenden Parteien usw.) ein *Wertungs- und Kulturmonopol* zuzuerkennen — wie es in den „sozialistischen“ Staaten Osteuropas der Fall ist, bis vor kurzen auch noch in gewissen „katholischen“ oder „christlichen Staaten“ der Fall war?

(2) Betrachtet man solchen kulturellen Pluralismus zwar als Übel im Vergleich zu einer „sozialistischen“ oder auch religiös-kollektivistischen Volkseinheit, jedoch für das derzeit geringste Übel?

(3) Bejaht man solchen Pluralismus, weil man auf den Gemeinschaftscharakter, die Übereinkunft in gemeinsamer Wertung, in kühler Intellektualität und Liberalität ein für allemal verzichtet — um sie höchstens noch im Familien- und Freundeskreis zu finden? Eine solche liberale Position hat in der heutigen Lage viel für sich — aber sie ruft unweigerlich sozialisierende Jugendbewegungen auf den Plan, die sich mit solcher Kühle nicht zufriedengeben und die damit verbundene Resignation als dekadent aufdecken.

(4) Bejaht man einen kulturellen Pluralismus auf der Grundlage eines mehr als nur formalrechtlichen Wertkonsens: indem man das Prinzip der allseitigen Verständigung oder zwangsfreien Kommunikation als einen Wert in sich betrachtet, pflegt und ausbaut? Das hieße, auch die pluralistische Gesellschaft als eine Kommunikations-Gemeinschaft verstehen, als eine *gesellschaftliche Gemeinschaft*, die mit einem romantischen Rückfall in Volksgemeinschaft wenig zu tun hat, viel jedoch mit dem Ausbau realer Bedingungen für allseitige Kommunikation.

Das *Schlüsselproblem* unserer modernen, „nachindustriellen“ Gesellschaft wird man in der Befreiung der Kommunikation, wie gesagt: nicht allein des Nachrichtenflusses, sondern auf dessen Grundlage und darüberhinaus der sozialen Wertkommunikation und ihrer Transparenz erblicken müssen: ihre Freisetzung von wirtschaftlicher, aber auch politischer Macht. Die politischen Machtfragen sind zu integrieren unter solche der sozialen Kommunikation — nicht umgekehrt. In diesem Sinne organisiert *sich* die Gesellschaft im politischen Staat (was jedoch normalerweise nicht bedeutet, daß die Gesellschaft schon vor ihrer staatlichen Organisation Systemcharakter hat; und der Staat ist nicht nur politischer Staat, sondern auch Wirtschafts- Kultur- und Rechtsstaat). Aber die staatliche Macht kann nicht

unmittelbar die Macht der Gesellschaft als kommunikativer sein. Dies würde wiederum zu jener Totaldemokratie führen, die als totalitäre in ihr Gegenteil umschlägt. Auch hier gilt

wieder: Integration der Macht als wirtschaftliches und strategisch-politisches Handeln unter die gesellschaftliche Kommunikation — welche Integration vor allem das Parlament leisten soll — unter Freisetzung, d. h. Differenzierung, der Macht. Die Doppelung von Gesellschaft und Staat bedeutet in dieser Hinsicht: Differenzierung von Kommunikation und Macht, die weitgehend (bei weitem nicht ausschließlich) im Staat gebündelt ist.

Zu den konkreten Problemen, die in bezug auf das Subsystem Kommunikation, Kultur, Bildung sowie im Zusammenhang mit kulturellem Pluralismus zu diskutieren wären, gehören: Schulaufsicht und Elternrecht, Lehrfreiheit und Status der Universitäten, Status der Massenmedien (Presse, Rundfunk, Fernsehen), der Meinungsforschungsinstitute sowie neuerdings der elektronischen Datenbanken, Transparenz der Meinungs- und Willensbildung für jedermann, usw.

Mit den Stichworten „kommunikative Gesellschaft“ in bezug auf Kultur im allgemeinen sowie „dialogischer Pluralismus“ in bezug auf religiös-weltanschauliche Sinndeutung insbesondere dürfte jener Grundimpuls des Sozialismus nach tatsächlicher, kommunikativer Gemeinschaft der Wert-kommunikation in freier Gegenseitigkeit zum Ausdruck gekommen sein - aber wiederum: weniger mißverständlich und immerhin (trotz aller weiteren Klärungsbedürftigkeit) präziser als mit dem Passepartout-Wort „Sozialismus“.

d) Weltanschaulicher Sozialismus: Einheitsideologie oder „dialogischer Pluralismus“?

Der kulturelle Pluralismus, von dem die Rede war, setzt normalerweise (und unter den historischen Bedingungen der westlichen Kultur tatsächlich) einen weltanschaulichen Pluralismus voraus, d.h. eine nicht bestehende Einheit in der letzten religiösen, philosophischen, ethischen Sinndeutung der Gesellschaft sowie des individuellen Lebens.

Nur im Vorübergehen sei bemerkt, daß kultureller Pluralismus nicht notwendig religiös-weltanschaulichen Pluralismus voraussetzt. Z. B. waren Ost- und Westkirche schon vor ihrer Spaltung kulturell sehr verschieden ausgeprägt, trotz der Übereinkunft ihres Bekenntnisses; man wird vielleicht sagen können, daß selbst das sogenannte Glaubensschisma, das sich an der Anerkennung des päpstlichen Primates entzündete, abgesehen von der politischen Seite eine kulturelle, keine eigentlich religiöse Spaltung war und blieb. Abgeschwächt gilt dasselbe sogar von der Reformation. Jedenfalls läßt sich heute

vom Verhältnis der beiden westlichen Großkirchen sagen, daß ihre Trennung — nach weitgehender Überwindung der eigentlich theologischen Schwierigkeiten — wesentlich auf ihrer verschiedenen kulturellen Entwicklung beruht (von Machtfragen wieder abgesehen). — Wenn man seit dem II. Vatikanum von einem Pluralismus von einem berechtigten Pluralismus innerhalb der katholischen Theologie und Kirche spricht, vor allem im Hinblick auf Missionsländer, so handelt es sich hier präzise um kulturellen Pluralismus bei religiöser Einheit. — Ähnliche Betrachtungen ließen sich für die verschiedenen kulturellen Ausprägungen der anderen Weltreligionen anstellen.

Der weltanschaulich-religiöse Pluralismus wirft in sozial-theoretischer Hinsicht die schwerwiegende Frage auf, worin eigentlich *die letztfundierende Einheit* einer Gesellschaft besteht — wenn nicht mehr, wie seit Menschengedenken „üblich“, in der Religion. Wir wollen die Frage in diesem Rahmen nicht zu einer Erörterung über den engen Zusammenhang von Gesellschaft bzw. Gemeinschaft und Religion vertiefen. Setzt man aber einmal diesen Zusammenhang als äußerst eng voraus, dann versteht man besser, warum der Sozialismus des 19. Jahrhunderts in ein antireligiöse Fahrwasser geriet und die christlichen Kirchen in ihm, vor allem in seiner marxistischen Ausprägung, einen Erzfeind erblickten. Die sozialistische Religion lautete: (kommunikative bzw. metakommunikative) Einheit des Menschen mit dem Menschen — nichts weiter. „Das Fundament der irreligiösen Kritik ist“ (mit Marxens Worten): „*Der Mensch macht die Religion*, die Religion macht nicht den Menschen. Und zwar ist die Religion das Selbstbewußtsein und das Selbstgefühl des Menschen, der sich selbst entweder noch nicht erworben oder schon wieder verloren hat.“ Ist das einmal durchschaut, so kann man die noch innertheologisch bleibende Religionskritik auf sich beruhen lassen und zur Kritik der sozialen Realität übergehen: „Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die

70

Kritik des Rechts, die *Kritik der Theologie* in die: *Kritik der Politik*“²² Wir wollen in diesem Zusammenhang die religionsphilosophischen Fragen auf sich beruhen lassen und durchaus — mit Marx — bei der „Kritik der Erde“ bleiben. Worin kann die geistige, metakommunikative Einheit der modernen Gesellschaft bestehen? In einer Einheitsideologie nach „marxistischem“ Muster? Diese „sozialistische“ Einheit auf der Grundlage des „wissenschaftlichen“ Sozialismus wird von freiheitlichen Sozialisten abgelehnt. Also kein weltanschaulicher Monismus mehr.

Andererseits gibt es eine heftige sozialistische „Kritik der reinen Toleranz“, die sich gegen die „repressive Toleranz“ der bloß formalen pluralistischen Demokratie richtet.²³

Nun aber ist die Idee einer dialogischen, d.h. metakommunikativen Einheit des Menschen mit dem Menschen keineswegs bloß rechtlich-formal.

22 Ebd. 488 f („Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“) Als aktuelles und beachtenswertes Dokument zu diesem Thema vgl. das Memorandum des *Bensberger Kreises* zum Verhältnis von Christentum und Sozialismus heute: „Anti-Sozialismus aus Tradition?“, Hamburg 1976. Die Verfasser-Gruppe vertritt eine positive Affinität und Konvergenz von Christentum und „Sozialismus“ im Blick auf den gemeinsamen humanistischen Impuls. Auch sie bleiben jedoch eine Begriffsbestimmung von „Sozialismus“ schuldig, so daß man ihre reich belegte These je nach Begriffsfüllung bejahen oder ablehnen kann. Nach einer relativ positiven Würdigung des jugoslawischen und chinesischen Sozialismus schließt der Abschnitt „Zur Theorie und Praxis sozialistischer Übergangsgesellschaften“: „Die politischen Deformationen sozialistischer Übergangsgesellschaften führen zu der Einsicht, daß die aktuellen Strukturprobleme der westlichen Industriegesellschaften durch die Übernahme von existierenden Sozialismusmodellen nicht gelöst werden können. Es wäre jedoch verhängnisvoll, wenn die Defekte der sozialistischen Übergangsgesellschaften als Alibi für die Defizite und Mängel der westlichen Gesellschaftssysteme aufgefaßt würden, Die konkrete Utopie von Karl Marx bleibt eine unabweisbare Herausforderung, Sozialismus und Demokratie zu einer neuen Synthese zu führen“ (a. a. O. 65). Die Gruppe macht sich offenbar im Anschluß an das Godesberger Programm der SPD von 1959 (dem sie allerdings Verwischung der Klasseninteressen und unbegründeten wirtschaftlichen Optimismus vorwirft, vgl. 73) folgende Charakteristik von „Sozialismus“ zu eigen: „Der demokratische Sozialismus ist eine Idee, die auf bestimmten Grundwerten — Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität — als Leitlinie und Zielvorstellung des politischen Handelns aufbaut. Für den demokratischen Sozialismus gibt es keine eindeutige weltanschauliche oder wissenschaftliche Begründung. Der demokratische Sozialismus kennt auch kein Endziel einer erreichten sozialistischen Gesellschaft, sondern sieht sich als ‚dauernde Aufgabe‘, die in der jeweils neu zu bestimmenden, schrittweisen Verbesserung der Lage aller Menschen, vor allem der abhängig Arbeitenden, der sozial Schwachen und Benachteiligten besteht“ (71).

23 Vgl. Wolff/Moore/H. Marcuse, Kritik der reinen Toleranz, Frankfurt 1970 zur Pluralismus-Diskussion allgemein: *F. Nuscheler u. W. Steffani* (Hg.), Pluralismus, Konzeptionen und Kontroversen, München 21973; darin: *R. Eisfeld*, Die „Aufhebung“ des Pluralismus im Sozialismus.

71

Sie enthält inhaltlich präzise angebbare Strukturen (um die wir uns hier zum Teil bemühen). Freilich bleiben diese Strukturen in dem Sinne formal, daß persönliche inhaltliche Wertentscheidungen (aus guten Gründen, die wir hier nicht erschöpfend anführen können²⁴) offenbleiben. Eben dadurch ermöglichen diese Dialogstrukturen einen Pluralismus. Dieser betrifft vor allem auch letzte Wertfragen über Gott, den Sinn des Lebens, moralische Fragen. Wohl enthalten die Bedingungen des Dialogs ein Minimum eigener Ethik: zwangfreie Gegenseitigkeit. Dieses „Minimum“ stellt schon eine starke Portion dar. Darin ist alles enthalten, was bisher gesagt wurde über Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit. Dazu gehört auch das Vernunftpostulat, „Brüderlichkeit“ im Sinne *konkreter sozialer Einheit* den jeweiligen gesellschaftlichen und kulturellen Bedingungen gemäß zu suchen — dies jedoch in *freigesellschaftlicher* Initiative „von unten“, während eine staatliche Dirigierung dieser Einheit freiheitsberaubend sein muß — sofern sie über diesen, alle Menschen- und Grundrechte hinreichend begründenden *dialogischen Grundkonsens* hinausgeht.

Es ist also die Frage, ob „Sozialismus“ im Hinblick auf die letztfundierende soziale „Einheit des Menschen mit dem Menschen“ eine staatlich verordnete Einheitsideologie meint — oder den Grundkonsens: den in etwa umrissenen dialogischen Pluralismus — als eine

offene, relativ formale, aber durch diese Formalstrukturen schon inhaltlich anspruchsvolle soziale Einheit.

Mit der Verständigung über dieses letzte und umfassende „humanistische“ Wertfundament (das jedoch nicht areligiös, schon gar nicht antireligiös sein muß, sondern offen ist für weitere inhaltliche religiöse, zumal christliche Füllungen) hängen engstens der Normgebungsprozeß auf rechtlicher Ebene sowie die Wertentscheidungen auf politischer Ebene zusammen. Der Grundkonsens eines dialogischen Pluralismus drängt auf möglichst *allseitige Beteiligung* an diesen Entscheidungsprozessen sowie auf *geschmeidige Anpassung* an veränderte Umstände, gesellschaftliche Problemstellungen sowie an Wandlungen des Wertbewußtseins. Umgekehrt, solange er nicht zu einer gewissen allgemeinen Bewußtheit gelangt ist, sind Wandlungsangst einerseits oder Wertrelativismus im schlechten Sinne eines praktischen Nihilismus die Folge. Der dialogische Grundkonsens schließt in sich inhaltliche Wandelbarkeit ein. Er kann umschrieben werden durch den anfangs gegebenen, allgemeinsten Vorbegriff von Sozialismus: „Verwirklichung der sozialen Natur

24 Vgl. dazu *J. Heinrichs*, a. a. O. (Anm. 6) § 14: „Kommunikative Inkompetenz des Diskurses (Das Wertproblem)“.

72

der menschlichen Freiheit als Personalität-in-Sozialität, unter Abschaffung irrationaler, ausbeuterischer Herrschaft“ (Definition 1), plus: das Moment der möglichst allseitigen Beteiligung an Normgebungs- und Entscheidungsprozessen, d. h. der freien Metakommunikation.

3. „FREIHEITLICHER SOZIALISMUS“

Wie eng hängen nun die aufgezeigten Bedeutungen von „Sozialismus“ auf wirtschaftlicher, politischer, kulturell-kommunikativer und normativ-metakommunikativer Ebene zusammen und welche Kombinationen sind für „freiheitlichen Sozialismus“ möglich oder erforderlich?

Aus dem durchgehenden Gesichtspunkt „staatlicher Monismus“ oder „gesellschaftlicher Pluralismus“ ergibt sich als schlechteste, d. h. unfreieste Kombination der vorstehenden Alternativen:

- (1) staatliche Zentralverwaltungswirtschaft
- (2) politischer Monismus (staatstragende Einheitspartei)
- (3) staatlich dirigierte Einheitskultur
- (4) staatlich überwachte Einheitsideologie

Diesem Schreckensbild entspricht selbst die bisherige sowjetische Ausprägung von „Sozialismus“ nur unvollkommen. — Als optimale, freieste Kombination ergibt sich dagegen:

- (1) marktwirtschaftlicher Pluralismus mit genossenschaftlicher Selbstverwaltung (Gemeinwirtschaft) auf Betriebsebene
- (2) kommunale Gesellschaft mit gemeinwohlorientierten Entscheidungen, basierend auf Lebensgemeinschaft (Ortsgemeinden) oder Schicksalsgemeinschaft von Interessengruppen (die nicht mit ökonomischen Klassen zusammenfallen)
- (3) kommunikative Gesellschaft: moderne gesellschaftliche Gemeinschaft, basierend auf neuer, teils technisch vermittelter Wertkommunikation und kulturellem Pluralismus
- (4) dialogischer Pluralismus im Sinne eines offenen, aber bewußten humanistischen Wertkonsens über Personalität-in-Sozialität und möglichst allseitige Beteiligung an dessen rechtlicher und politischer Konkretisierung

Von einer solchen *Realutopie* sind unsere derzeitigen Demokratien noch recht weit entfernt, aber doch nicht grundsätzlich getrennt. Das Schlüsselproblem um es zu wiederholen — in der Freisetzung der Kommunikation von tatsächlicher Macht oder Machtinteressen liegen. *Die Verständni-*

73

gungsmöglichkeiten über gesellschaftliche Probleme ist das Grundproblem, das allen materialen Problemen zugrunde liegt. Ihm liegen allerdings seinerseits materielle und andere Machtungleichheiten zugrunde. Mag z. B. das materiale Problem der gerechten Einkommensverteilung noch lange nicht voll gelöst sein — es stellt einen naiven Anachronismus dar, hierin für sich allein noch das historisch akute Grundproblem zu sehen. Dieses lautet vielmehr, in einfacher Formulierung: *Wer kommt zu Wort und wird gehört, wer muß schweigen oder wird nicht gehört? Wer kann sich mit wem über die wechselseitigen Lebensbedürfnisse und Wertvorstellungen verständigen*, allerdings nicht nur theoretisch (was schon sehr viel wäre), sondern praktisch wirksam verständigen? Die Probleme, die in der frühindustriellen Gesellschaft unter dem Schlagwort „Sozialismus“ anstanden, stellen sich in der „nachindustriellen“ Gesellschaft des materiellen Überflusses, des Dienstleistungs- und Informations-, besonders aber Kommunikationsbedarfs als solche der „kommunikativen Gesellschaft“. 25

Die oben zusammengefaßten Ansprüche sind auf der einen Seite, der Tendenz nach, *unteilbar*, weil alle durch das dialogische Freiheitsprinzip einer integrativen Einheit-in-Unterschiedenheit der Freiheiten (Integration durch Differenzierung) verbunden. Diese Formulierung stellt nochmals eine Interpretation dessen dar, was wir auf der vierten Ebene als „dialogischen Pluralismus“ kennzeichneten. Es handelt sich um einen *Pluralismus der Pluralismen* auf jeder der voneinander differenzierten (und so integrierbaren) Ebenen.

Die Unterschiedenheit dieser Ebenen eines sozialen Systems wird aber gerade dadurch deutlich, daß ein Pluralismus (somit die Unterscheidung von Staat und Gesellschaft) auf einer Ebene wohl der Tendenz nach und in letzter Konsequenz, aber nicht notwendig in jedem

	-				
(4) weltan-	+				—
schaulich	-				

75

Die durchgestrichenen Felder bezeichnen die nicht sinnvollen „Kombinationen“ der jeweiligen Systemebene mit sich selbst. Die Tabelle läßt sich horizontal oder vertikal im Ausgang von einer Systemebene lesen, *die dadurch als charakteristische Dominante des betreffenden Sozialsystems angesetzt wird*. Es ergeben sich so 4 mal $2^4 = 64$ theoretische Kombinationsmöglichkeiten. Uns liegt hier nicht an der numerischen Feststellung der sachlich verschiedenen Möglichkeiten, da wir sie ohnehin nicht alle durchspielen und interpretieren können. Es soll genügen, auf die Fruchtbarkeit dieser systemtheoretischen Fragestellung hingewiesen zu haben.

Ein besonders interessanter, weil leicht realisierbarer Fall besteht in wirtschaftlichem Zentralismus bei politischer Freiheitlichkeit (Pluralismus), sei diese nun mit kulturellem und weltanschaulichem Pluralismus verbunden oder nicht. Damit wird deutlich, daß nicht jede staatliche Zentralverwaltungswirtschaft mit undemokratischen politischen Strukturen verbunden sein muß. Es mag sein, daß Zentralverwaltungswirtschaft von einem gewissen technologischen Entwicklungsstand eines Volkes her die weitaus beste Möglichkeit für seine wirtschaftliche Entwicklung ist — ohne daß dies global „Kommunismus“ besagen muß. *Unterscheiden wird mehr und mehr nottun in einer sich allerorten entwickelnden Welt*. Das Gesagte mag in der Theorie richtig sein — taugt aber erst voll in der politischen Praxis. Nochmals: „Ist Denken ernsthaft oder mit den Ohren wackeln?“ Theoretische Hemdsärmeligkeit sollte einem modernen Politiker in einer an praktischen Kombinationsmöglichkeiten so reich gewordenen Welt verboten sein — um so extrem lebenspraktischer Güter wie wirtschaftliche Wohlfahrt, soziale ‘Gerechtigkeit, politische Freiheit, kultureller Reichtum sowie, last not least, des Friedens willen.

Die Rede von „freiheitlichem Sozialismus“ leidet schon für westdeutsche und westeuropäische Verhältnisse an einer im Grunde unverantwortlichen Vagheit.²⁶ „Freiheit durch Sozialismus“ ebenso wie „Freiheit statt

²⁶ Diese Feststellung wird auch nicht durch so ernsthafte Klärungsversuche wie die von *Gerhard Weisser* widerlegt; vgl. bes. Art. „Freiheitlicher Sozialismus“, in: Handwörterbuch der

Sozialwissenschaften, ferner nicht durch den G. Weisser gewidmeten Sammelband „Freiheitlicher Sozialismus. Beiträge zu seinem heutigen Verständnis“, hg. von *H. Flohr, K. Lompe, L. F. Neumann*, Bonn-Bad Godesberg 1973; ebenfalls nicht durch das mutige Memorandum des *Bensberger Kreises* (vgl. oben Anm. 22), in dem die Not zur Tugend gemacht wird: „daß keine auch nur annähernde Einigkeit in der Zielvorstellung darüber, was Sozialismus sei, besteht. Ziel, Umfang und Reichweite sozialistischer Programmatik sind ebenso umstritten wie die Mittel und Wege, die sich zur Verwirklichung ‚sozialistischer‘ Verhältnisse möglicherweise anbieten. — In einer offenen Gesellschaft mit Parteienkonkurrenz und verfassungsrechtlich garantierter Meinungs- und Koalitionsfreiheit kann dies auch gar nicht anders sein. Alles andere wäre programmatischer Dogmatismus“ (80). Ist Offenheit aber Unklarheit?

76

Sozialismus“ sind nicht mehr als Bauernfängerparolen, die ‘für denkende Menschen das Niveau unserer politischen Auseinandersetzung dokumentieren. Mit dergleichen Schlagworten auch die übrige Welt zu verseuchen, stellt ein überhebliches und zugleich seiner selbst nicht bewußtes Barbarentum moderner Prägung dar. Probleme wie gerechte Weltmarktpreise für Rohstoffe, Industrieansiedlung in Entwicklungsländern, verbunden mit billiger Produktion für die Industrieländer selbst, das vordringliche Problem übermächtiger multinationaler Konzerne zeigen in der Tat, daß sich frühere nationale Klassenprobleme, von denen die sozialistische Bewegung ihren Impuls erhielt, heute auf internationaler Ebene — in Form des Nord-Süd-Gegensatzes — zu wiederholen drohen. „Hier stoßen wir auf das Paradox, daß sich, während sich in den einzelnen Ländern die Wirtschaftsordnung in zunehmendem Maße politischen Entscheidungen unterordnen muß, in der Welt die kapitalistische Wirtschaft ausbreitet.“²⁷ Durch Schlagworte werden die genannten Probleme jedoch nur emotional aufgeladen und ideologisiert, nicht einer Lösung näher gebracht.

Wenn sich heute auf internationaler Ebene die Aufgabe einer Integrierung der Wirtschaft unter die Politik stellt (was etwas anderes ist als die im Grunde militärische Indienstrategie der Wirtschaft für politische Zwecke!), dann ebenso die einer Integrierung der Politik, des Umgangs mit der Macht, unter Normen der Kommunikation. Dazu aber gehört das Bemühen um Sprachklärung.

IV. KOMMUNIKATIVE GESELLSCHAFT UND HUMANE WERTE

1. *Kommunikation und Information*
2. *Kommunikation als notwendige und hinreichende Bedingung für die Verwirklichung humaner Werte*
3. *Sozialtheoretische Konkretisierungen*
 - a) *Befreiung der Kommunikation und Metakommunikation durch Differenzierung struktureller Subsysteme*
 - b) *Ausdehnung der bisherigen Gewaltenteilungstheorien auf Informationsmacht*

1. KOMMUNIKATION UND INFORMATION

Die Tagung steht unter dem Thema „Kommunikative Gesellschaft“. Für den Philosophen stellt sich dabei sofort die Frage: Was bedeutet hier „Kommunikation“? Warum spricht man im Hinblick auf die wachsende gesellschaftliche Bedeutung der Datenverarbeitung und neuer Informationstechniken nicht vielmehr von einer „Informations-Gesellschaft“ oder einer „informierten Gesellschaft“? Sind „informierte“ und „kommunikative“ Gesellschaft gleichbedeutend?

Aller wissenschaftlichen Präzisierung der Begriffe *voraus* wird man feststellen können: Die beiden Worte haben einen anderen Klang; „Information“ klingt höchst sachlich-kühl, „Kommunikation“ dagegen gesamt-menschlicher, weniger technisch-wissenschaftlich. Sollte der Titel „Kommunikative Gesellschaft“ für diese Tagung somit nur ein angenehmerer Deckname sein für das, was auch — und vielleicht mit mehr Recht — „Informations-Gesellschaft“, bestenfalls „informierte Gesellschaft“ hätte betitelt werden können? Bei der Vorbereitung meines Beitrags mußte ich diese Frage noch offenlassen . . . Jedenfalls scheint es mir vom sozial-philosophischen Standpunkt aus unerlässlich, die beiden Begriffe voneinander abzugrenzen und zugleich miteinander in Beziehung zu setzen.

1 Vgl. *Karl Steinbuch*, Die informierte Gesellschaft, Stuttgart 2 1969; auch das gleichlautende Kapitel in dem Buch desselben Autors, Falsch programmiert, München 7 1974.

78

In einem erfolgreichen Werkbuch zur Bibel findet sich folgender fiktive Wortwechsel per Telefon: Sie: „Ich liebe Dich!“ Er: „Ich nehme das zur Kenntnis.“²

Der Scherzeffekt beruht darauf, daß das Liebesgeständnis mehr ist als „bloße Information“ im alltäglichen Sinne, daß es dabei um ein sogenanntes performatives, interpersonales Sprachhandeln, zudem mit hoher Gefühlsbesetztheit, geht. — Und doch macht man es sich zu leicht, wenn man einfach sagt: Hier geht’s um mehr als „bloße Information“. Denn der Informationstheoretiker wendet mit Recht sofort ein: dieser Redeweise liegt ein zu enger, primitiv-alltäglicher Informationsbegriff zugrunde — als ginge es bei Information im wissenschaftlichen Sinn nur um gefühls- und wertneutrale Sachgehalte. Information umfaßt auch (wie im obigen Beispiel eines Liebesgeständnisses) die Äußerung von gefühlsmäßiger Betroffenheit sowie die darauf erfolgende Reaktion, d. h. Stellungnahme, wie etwa Freude, Ergriffenheit, Überraschung oder Abwehr, Verlegenheit usw.

Es stehen sich somit ein *alltäglicher*, *enger* und ein *wissenschaftlich weiter* Begriff von „Information“ gegenüber. Während der alltägliche Sprachgebrauch auf (zunächst) wertneutrale, bloße Sachinformation abzielt, umfaßt der wissenschaftlich üblich gewordene Begriff jeden (neuen) Nachrichten-Gehalt, der für irgendein Auswählenkönnen oder Verhalten relevant ist und mit der Maßeinheit „bit“ gemessen werden kann.

Jedoch behält jener alltägliche und zugleich anspruchsvoll-engere Wortgebrauch auch in der wissenschaftlichen Betrachtung sein Recht oder ist gar dabei, es wieder neu zu gewinnen: „Die Informationstheorie betrachtet in ihrer klassischen Form lediglich den ‚Informationsgehalt‘, die untere Grenze der zur eindeutigen Codierung erforderlichen Zeichenmenge, sie betrachtete bisher jedoch nicht den *Wert einer Information für den Empfänger*.“³ Bevor wir uns im 2. Teil unserer Überlegungen ausdrücklicher auf den Wert-Begriff einlassen, sei noch einmal unbelastet von einem so schwierigen philosophischen Begriff gefragt: Was ist es, was sich im gesunden Menschenverstand gegen den weiten wissenschaftlichen Informationsbegriff sträubt, so sehr, daß selbst der Wissenschaftler oft geneigt ist, sich ein irrationales Eckchen außerhalb seiner informationstheoretischen Begriffe zu reservieren? Sowohl gegen einen überzogenen Rationalismus wie gegen einen Irrationalismus des „gesunden“ Menschenverstandes (der doch meist krank ist) gibt es nur eine Waffe: in philosophischer Sinnanalyse — und ich verstehe

2 *Gerhard Lohfink*, Jetzt verstehe ich die Bibel, Stuttgart 81977. 37.

3 *K. Steinbuch*, Falsch programmiert, a. a. 0., 106.

unter Philosophie im modernen Sinne nichts anderes als universale Sinn-Reflexion, d. h. Selbstreflexion des menschlichen Bewußtseins — das Spezifische solcher Information herauszuarbeiten, das man alltäglich nicht mehr „bloße Information“ nennen möchte.

Die diesbezügliche *These* lautet:

Information im engeren Sinn (wie sie der alltägliche Sprachgebrauch diffus meint) sind unreflektierte Gehalte (Bedeutungsgelalte, Nachrichtengelalte, Sinngelalte, = Inhalte), während *Information im weiteren Sinn* auch subjektiv und intersubjektiv reflektierte Gehalte umfaßt, das, was man in einem qualifizierten Sinn „*Kommunikation*“ nennen kann.

Anders formuliert:

Kommunikation im eigentlichen Sinn ist eine qualifizierte Art von Information (etwa so, wie die dichterische Sprache eine qualifizierte Spezies von Sprache darstellt), und zwar qualifiziert durch subjektive und intersubjektive Reflexion.

Eine Bemerkung zum Wortgebrauch: man kann sowohl „Information“ wie „Kommunikation“ ebenso als Gehalt wie als Prozeß (einer Informations- übertragung) verstehen. Obwohl der Prozeßcharakter in den westeuropäischen Sprachen enger mit dem Wort „Kommunikation“ verbunden ist (erst sekundär meint „Kommunikation“ auch Gehalte allein, übrigens im Englischen und Französischen viel öfter als im Deutschen), liegt die spezifische Nuance beider Begriffe *nicht* im Unterschied von Gehalt („Information“ zugeordnet) und Prozeß („Kommunikation“) allein. „Kommunikation“ ist, wie gleich zu Anfang erwähnt, bedeutungsreicher als „Information“. Wenn beide Begriffe in einem weiten Sinne fast bedeutungsgleich sind, so meint der jeweils engere, spezifische Sinn des einen das, was der jeweils andere Begriff nicht meint.⁴

Die obige These und mit ihr der Kommunikationsbegriff finden ihre Erläuterung und ihren Beweis vor allem im Gedanken der *intersubjektiven Reflexion*. Von diesem aus werden wir dann von allein auf die gesellschaftlichen Konsequenzen des Unterschiedes zwischen Information und Kommunikation im jeweils spezifischen Sinne kommen.

Es ist leichter, den spezifischen Kommunikations-Begriff von der Prozeßseite her zu gewinnen als von der Seite des Gehaltes. (Die Gehaltseite

⁴ Als Beleg für den Wortgebrauch in der europäischen Tradition vgl. z. B. Rene Scherer, *Philosophies de la communication*, Paris 1971.

ist — nach der bekannten Definition von Max Weber — ein solches Handeln, das am Verhalten anderer orientiert ist. Die Orientierung am Verhalten anderer ist das, was hier mit „intersubjektiver Reflexion“ gemeint ist. Es lassen sich folgende Stufen dieser intersubjektiven Reflexion unterscheiden:

- (1) Die physische Einwirkung auf andere bzw. die *unreflektierte Information*(sübertragung): der Andere (der Empfänger) wird wie ein materielles oder denkendes Objekt behandelt. Seine eigene Freiheit kommt bei dieser Übertragung nicht in Betracht bzw. wird bewußt ignoriert. *Bloßes Verhalten* ohne Erwartung an den davon betroffenen Anderen.
- (2) Einseitig interessiertes oder sog. strategisches Handeln bzw. *einseitig reflektierte Mitteilung*: Der Sender bezieht seine Mitteilungen auf den Empfänger in der Weise, daß er ihn seinen Interessen dienstbar zu machen versucht. Er hegt *Verhaltenserwartungen*.
- (3) Das im wertenden Sinne „soziale“ Handeln, das ebenso sehr das Wollen des anderen wie das eigene zu berücksichtigen versucht bzw. die *gegenläufig-doppelt reflektierte Information oder Kommunikation im eigentlichen Sinne*: Man erwartet vom Anderen nicht ein einseitig bestimmtes Verhalten noch kalkuliert man lediglich das vom Anderen selbst bestimmte wahrscheinliche Verhalten ein, sondern erwartet seine Erwartungen, d. h. hegt *Erwartungserwartungen*, und zwar so, daß es auf die Erwartungen des „Empfängers“ als solche ankommt, nicht letztlich doch nur auf sein Verhalten (z. B. ob er die Fernsehsendung bezahlt). Der Empfänger ist somit gleichermaßen Sender, nämlich eigener Erwartungen und eigener Erwartungserwartungen. Erst solche realisierte Gegenseitigkeit nicht nur von Verhalten, auch nicht nur von Verhaltenserwartungen, sondern von Erwartungserwartungen (somit die Gegenseitigkeit einer doppelten Reflexion) verdient den Namen „Kommunikation“ in jenem anspruchsvollen Sinne, der im alltäglichen wie philosophischen Gebrauch des Wortes zumindest immer mitschwingt — und dies wohl auch bei der

Formulierung des Tagungsthemas, selbst wenn mehr an Information im engeren Sinn gedacht gewesen sein sollte!⁵

- (4) Kommunikation in dem so präzisierten Sinn stellt noch nicht die abschließende, unüberbietbare Reflexionsform interpersonalen (sozialen) Verhaltens bzw. der Information im weiten Sinne dar. Der Abschluß dieser Reflexion geschieht

vielmehr in einer erneuten, dritten Reflexion auf die gegenseitigen Erwartungserwartungen, in einer Verständigung über Erwartungserwartungen (darin eingeschlossen über Verhaltenserwartungen und Verhalten überhaupt). Mit einigen angelsächsischen wie neuerdings deutschen Autoren, möchte ich im Hinblick auf diese „Verständigung“, die meistens unausdrücklich-begleitend bleibt, von *Metakommunikation* sprechen.⁶ Durch sie definieren die Kommunikanten die Natur ihrer Beziehung und bilden eben dadurch ein zwischen-menschliches System. „Die Kommunikation hat einen Inhalts- und einen Beziehungsaspekt derart, daß letzterer den ersteren bestimmt und daher eine Metakommunikation ist.“⁷ Durch unsere Reflexionsstufen-Betrachtung, die sich in mehr psychologischer Weise in etwa schon in dem Buch „Interpersonal Perception“ von Laing/Phillipson/Lee findet, wird jedoch der Begriff der Metakommunikation über die Form-Inhalts-Betrachtung hinaus erheblich präzisiert. Wie ich in dem Buch „Reflexion als soziales System“ zu zeigen versuchte, ist diese Reflexionsstufe strukturell (nicht zeitlich-geschichtlich) abschließend und dadurch system-bildend: durch die Definition der gegenseitigen Beziehungen in gemeinsamen Inhalten: *Normen* des Verhaltens und Denkens.

Das für alles andere soziale Verhalten grundlegende Beispiel eines metakommunikativen Normensystems stellt die *Sprache* dar, als der „Code“, in dem weitere Kommunikation und Metakommunikation stattfindet.

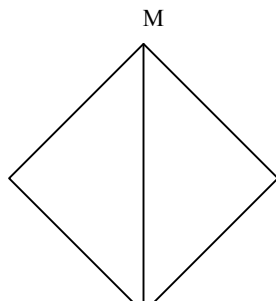
5 Ich habe mit Genugtuung feststellen können, daß die japanischen Gesprächspartner der Tagung über „Kommunikative Gesellschaft“ im Grunde diesen gefüllten Begriff von „Kommunikation“ mit „Johoka“ bzw. „Johoka shakai“ anzielen, darüber hinaus eine gesellschaftliche Einheit, die im folgenden als metakommunikativ charakterisiert wird. Dies kam vor allem in den Ausführungen von *Yujiro Hayashi* zum Ausdruck, der in zahlreichen Veröffentlichungen diesen Begriff geprägt hat.

6 Vgl. bes. R. D. Laing/H. Phillipson/A. R. Lee, *interpersonelle Wahrnehmung*, Frankfurt a. M. 21973; engl. Originalausgabe „Interpersonal Perception“, London 1966; P. Watzlawick/J. H. Beavin/D. Jackson, *Menschliche Kommunikation*, Bern, 4 1974; amerik. Originalausgabe „Pragmatics of Human Communication“, New York 1967.

7 Watzlawick u. a., a. a. 0.56

82

Die aufgeführten Reflexionsstufen sozialen Handelns bzw. der Information stehen in engstem Zusammenhang mit den Sinn-Elementen menschlicher Bewußtseinsvollzüge und Handlungen. Diese sind nicht nur kommunikationstheoretisch, sondern allgemein ontologisch von großer Tragweite und lassen sich folgendermaßen schematisieren:



S s

S o

O

Ss = subjektives Subjekt

So = objektives Subjekt

O = Objekte

M = Sinnmedium

Dieses Schema braucht hier nicht sinntheoretisch (transzendentallogisch) in seiner Geltung aufgewiesen zu werden. Es genüge der Hinweis auf die Parallele mit der kommunikationstheoretischen Grundfrage: „*Who says what to whom in which channel?*“ Interpretiert man das Medium M nicht nur als channel im Sinne eines historisch-kulturell gewachsenen oder vereinbarten Code, sondern als das aller Information und Kommunikation zwischen Menschen bereits vorausgesetzte „Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“ (Karl-Otto Apel), als Sinnoffenheit und den menschlichen Subjekten überhaupt gemeinsamer Sinnvorrat (mit seinen logischen Konstanten), so kann man dieses Sinn-Medium mit *Information überhaupt als einer ontologischen Größe* identifizieren. Dann kommt im obigen Schema die *Unreduzierbarkeit von Information auf Energie und Masse*, als den beiden Seiten der materiellen Wirklichkeit 0 zum Ausdruck, wie sie in Norbert Wieners berühmter These ausgesprochen ist: „Information is information, not matter or energy. No materialism which does not admit this can survive at the present day.“⁸

⁸ Norbert Wiener, *Cybernetics, or Control and Communication in the Animal and the Machine*, New York 1948, 155.

83

Darüber hinaus kommt in dem Schema aber auch zum Ausdruck, daß Information — hier nun als Sinnvorrat, als Möglichkeitsbedingung tatsächlicher Informationsvorgänge, einschließlich der Kommunikation, verstanden — *auch nicht auf Subjektivität reduzierbar* ist. „Vielleicht darf man es als die wesentlichste Entdeckung der Kybernetik bezeichnen, empirisch-technisch festgestellt zu haben, daß es grundsätzlich unmöglich ist, die transzendente Struktur der Wirklichkeit vermittels zweier alternativer Realitätskomponenten zu beschreiben“,⁹ vermittelt der Dualismen Geist/Materie oder Subjekt/Objekt. Auch nicht, so möchte ich hinzufügen, durch die Konstellation Subjekt — Objekt — anderes Subjekt allein: Das Sinn-Medium M ist, philosophisch gesprochen, ein viertes unreduzierbares Sinn-Element in dem schematisierten dialektischen Gefüge. Nur so kann es als der *gemeinsame* Sinnvorrat verstanden werden und die Antwort auf die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit von Kommunikation zwischen Subjekten darstellen. Der Nachweis für die Nichtrückführbarkeit der Information M auf Subjektivität ist vom Standpunkt einer Philosophie der Kybernetik

„äußerst einfach: Was sich im Modell wiederholen und technisch konstruieren läßt, das ist nicht spirituell“.¹⁰

Hiermit ist die Frage aufgeworfen, ob sich Kommunikation mit der gekennzeichneten Reflexionsstruktur kybernetisch rekonstruieren läßt. Der kybernetische Regelkreis mitsamt seinen Vermaschungen stellt eine Analogie zur Reflexion erster Stufe (2) dar. Wenn man sich klar macht, daß Vermaschung Iteration (Wiederholung) derselben Struktur ist und daß das Regelkreisschema im Prinzip nur eine Reflexion erster Stufe (das strategische Handeln oder die Mitteilung als Reflexion auf das Verhalten des Empfängers) technisch objektiviert, dann wird man — bei aller Vorsicht, die einem Nichtfachmann auf dem schwierigen Gebiet der Kybernetik ansteht — doch starke Gründe geltend machen dürfen, weshalb die beiden höheren Handlungs-, Reflexions- und Informationsstufen durch kybernetische Regelkreise mitsamt ihrer Vermaschung *nicht* adäquat objektivierbar sind. Und zwar deshalb nicht, weil es sich bei Kommunikation und Metakommunikation eben nicht um Iteration derselben (einseitig-einfachen) Reflexions-

⁹ *Gotthard Günther*, Das Bewußtsein der Maschinen, Baden-Baden u. Krefeld 1963, 35.

¹⁰ Ebd. 36. — *Günthers* These von der Information als dritter ontologischer Komponente wird — mit m. E. unzureichenden, weil unphilosophischen Argumenten — bestritten in dem sonst bemerkenswerten Buch von *Heinrich Storck*, Einführung in die Philosophie der Technik, Darmstadt 1977, 55 — 63. Eine eingehende Diskussion dieser Frage, wie sie hier nicht möglich ist, beabsichtige ich in einer späteren Veröffentlichung über Ontologie als Sinn-Hermeneutik.

84

struktur handelt, also nicht um ein kompliziertes Ineinander und rasches Nacheinander einfach-intentionaler und einfach-reflektierter Akte, sondern um *in sich* mehrfach reflektierte Intentionalität, die an die Struktur der Selbstbezüglichkeit (*reditio completa*) des Selbstbewußtseins geknüpft sein dürften. Dies zumindest als einigermaßen präzise formulierte Frage von Seiten der (reflexionstheoretischen) Philosophie an den Kybernetiker.

Doch soll es in diesem Zusammenhang nicht um eine Ontologie der Kybernetik gehen, sondern vielmehr um die gesellschaftlichen Konsequenzen der These, daß Kommunikation eine qualifizierte Information ist, für die doppelte intersubjektive Reflexion konstitutiv ist, einfach gesprochen:

Gegenseitigkeit von Freiheit, wobei unter „Freiheit“ die gelingende dialektische (reflexionslogische) Einheit von Selbstbezug des Subjekts auf sich und Fremdbezug verstanden wird.

2. KOMMUNIKATION ALS NOTWENDIGE UND HINREICHENDE BEDINGUNG FÜR DIE VERWIRKLICHUNG HUMANER WERTE

Die gesellschaftliche Konsequenz aus dem bisher Ausgeführten lautet zunächst: Eine *informierte Gesellschaft* stellt noch keine *kommunikative Gesellschaft* im qualifizierten Sinn dar. Jene kann sogar das Gegenteil dieser ausmachen, nämlich eine mehr oder weniger verschleierte Diktatur jener, die über Informationsmacht und deren Kanalisierung verfügen, oder eine anonyme Diktatur des Systems und seiner Bürokratie. „Kommunikativ“ wird eine Gesellschaft erst in dem Maße, als sie jene Gegenseitigkeit der an ihr Beteiligten realisiert oder zumindest fördert, die für Kommunikation konstitutiv ist. Macht jeder Art kann dann und nur dann legitim genannt werden, wenn und insofern sie im Dienst der Gegenseitigkeit steht, welche den Begriff einer *sozial* (nicht individualistisch, auch nicht kollektivistisch) verstandenen Freiheit selbst ausmacht.

Information ist unter modernen Bedingungen notwendige, aber keineswegs hinreichende Bedingung für legitime Macht. Im Gegenteil, der durch die Massenmedien heute ins Haus gelieferte Informations-Überfluß stellt eine gefährliche Entmündung und Entmächtigung des Bürgers dar — solange diese Information nicht qualifiziert wird: durch Auswahl- und Entscheidungskriterien, und zwar solche, über die der Empfänger selbst Überblick und Mitbestimmungsmöglichkeit hat. Hier liegen gewaltige Probleme sowohl der kommerziellen wie der staatlich oder vom Parteienproporz gelenkten Massenmedien, auf die ich im 3. Teil einschlußweise zurückkommen werde.

85

Dagegen läßt sich von Kommunikation im eigentlichen Sinne sagen: Sie ist nicht nur notwendige, sondern hinreichende Bedingung für legitime Macht — sie ist der Inbegriff der Legitimität selbst. *Kommunikation* — und diese *These* gilt es in diesem 2. Teil zu erläutern — stellt darüberhinaus die hinreichende gesellschaftliche Bedingung aller humanen Werte dar.

Hier ist nun auf den Wertbegriff einzugehen, der oben schon anklang, als es hieß, die Informationstheorie habe erst damit begonnen, den *Wert* einer Information für den Empfänger in ihre Betrachtungen einzubeziehen.

Werte sind primär Gehalte der reflexiven Selbsterfassung eines Subjekts in seinen Bezügen zu den Objekten (O), anderen Subjekten (So) sowie zum kulturell gestalteten Sinmedium M — und zwar im Hinblick auf die im reflexiven Selbsterleben erfaßte volitive Konsonanz von Subjekt und Andersheit (Definition). — Mit einem solchen reflexiven Wertverständnis, das sicherlich eine ausführliche philosophische Diskussion erforderte, stellen wir uns jenseits der Alternative von Wertobjektivismus (Werte seien etwas objektiv Vorgegebenes) und Wertspektivismus: Es geht von vornherein um Relationen, die im reflexiven Selbsterleben in bezug auf Konsonanz oder Dissonanz (vgl. Kants „Gefühl der Lust und Unlust“) erfaßt werden. Aber diese Subjektreflexivität ist nicht subjektivistisch, sondern: reflexiver Selbstbezug-im-Fremdbezug. Man könnte von einem „funktionalen Wertbegriff“ sprechen, wie es gelegentlich geschieht, wenn man hierunter nicht bloß innerobjektive Funktionszusammenhänge versteht, also Nutzwerte: daß etwas gut ist für etwas anderes, z. B.

Benzin fürs Autofahren. Bei solcher bloß objektiven Funktionalität wird der entscheidende Bezug auf Subjektivität sowie auf eine Pluralität von Subjekten (auf Intersubjektivität also) schon abgeblendet.

Die vom Einzelnen unverfügbare „*Exteriorität*“ der Werte, die man gewöhnlich ihre „Objektivität“ nennt, nimmt mit den Reflexionsstufen zu. Wir unterscheiden, wohl wissend, daß die so unterschiedenen *Wertstufen sich in concreto wechselseitig* durchdringen:

- (1) objektive *Bedürfniswerte* (wie Nahrung, Kleidung, Gesundheit usw. bzw. *sachliche Nutzwerte* (wo innerobjektive Mittel-ZweckZusammenhänge eingeschaltet sind, z. B. Benzin fürs Autofahren)
- (2) Werte, die bereits andere Subjektivität einbeziehen, aber einseitigerwartend, strategisch kalkulierend: *Interessenwerte* (z. B. Zeugnis zum beruflichen Vorwärtskommen, Wert des Arbeiters für den Arbeitgeber, des Käufers für den Verkäufer, der Wert Macht als Verfügungsmacht, dies auch in Form von Wissen usw.)

86

- (3) *Kommunikationswerte* und *kulturelle Werte*. Wir treten hier in den Bereich der eigentlich und spezifisch „humanen Werte“, die mir zum Thema gestellt sind.

Es gibt eine streng vollzugsimmanente, daher nie adäquat (allenfalls annäherungsweise in der Kunst) objektivierbare doppelt reflexive *Erfassung der Werthaftigkeit der anderen und darin der eigenen Subjektivität und Freiheit*, die durch nichts in der Welt ersetzt werden kann und die Substanz aller Humanität und Kultur ausmacht. Der Name für diese praxisimmanente, gelebte Reflexion, die man gewöhnlich „Gefühl“ nennt im Unterschied zur nachträglichen, objektivierenden Reflexion, lautet im unmittelbar zwischenmenschlichen Bereich (der sogenannten Primärbeziehungen): „*Liebe*“ — mit ihren tausend Facetten und Spielarten wie Ehrfurcht, Bewunderung, Zuneigung, Verantwortung, Brüderlichkeit, Treue, Leidenschaft — mit all den aus ihr resultierenden Freuden und Schmerzen — mit allem Halbgelingen, Verwicklungen, Entstehungen.

Es stellt der westlichen Philosophie kein gutes Zeugnis aus, daß sie über Liebe, noch weniger als über die Freiheit, bisher nicht einigermaßen befriedigend zu sprechen wußte, weil ihre Begriffe zu objektivistisch waren; daß sie das Thema dem bloßen Gefühl überließ als etwas angeblich Irrationales, in der Meinung, für das Denken gebe es erhabeneren und wichtigere Gegenstände.

Allerdings hat die Liebe im *größeren sozialen Bereich* (der heutigen „Sekundärsphäre“ der sozialen Beziehungen) andere Namen, und sie wird anonym: Gemeinschaftsgefühl, soziale Verantwortung, Gerechtigkeitsgefühl, Freiheitshiebe, Geschichtsbewußtsein, Kulturbewußtsein.

Kulturelle Werte sind solche Kommunikationswerte, die sich in Schriften, Kunstwerken, Bauten objektiviert haben, und dies in der vielfältigen „Schichtung“ und der unterschiedlichen Einbeziehung ins gegenwärtige soziale Leben eines Gemeinwesens, welche die „Geschichte“ ausmacht.

Die Kommunikationswerte sowie ihre sekundären Objektivierungen, die Kulturwerte, können auch *Sinnwerte* genannt werden, weil sie im Unterschied zu den Bedürfnis-, Nutz-, und Interessenwerten ihren Sinn in sich selber tragen und weil sie sich teils in übertragbaren kulturellen Sinngebilden objektivieren.

87

- (4) Allerdings sind von diesen kommunikativen Werten, die aus der zwischenmenschlichen Kommunikation resultieren (unter Einbeziehung der übrigen Welt selbstverständlich), nochmals *metakommunikative Werte* zu unterscheiden: *Letztwerte* oder *Normwerte*, die aller kommunikativen Wertschöpfung schon vorausliegen, freilich – ähnlich wie Sinn überhaupt in der Sprache – erst in bestimmter Gemeinschaft und Kultur einen Ausdruck, eine geschichtliche und wandelbare Ausprägung finden. Doch dieses Problem unverfügbarer Letztwerte, die wenigstens als „regulative Ideen“ (vgl. Kant) wie die Ideen der Wahrheit, des Guten, des Schönen, der Freiheit und Gerechtigkeit sowie des Heiligen alle geschichtliche Wertschöpfung leiten und dynamisieren, müssen wir hier ausklammern. Ich werde unter dem Gesichtspunkt „Kommunikation und Religion“ im folgenden Vortrag darauf zurückkommen.

In diesen (sicherlich zu kurzen) Überlegungen über Kommunikation und humane Werte ging es lediglich um folgende Einsicht: Es gibt – zumindest unter modernen Bedingungen, d. h. nach der allmählichen geschichtlichen Entdeckung des Individuums – keine humanen Werte, die nicht auf Kommunikation hingeordnet bzw. in dieser eingeschlossen wären. Auch für die sog. „individuellen“ Persönlichkeitswerte ließe sich das ausführlicher zeigen: daß sie, selbst noch in der Negation (z. B. die Tapferkeit und Stärke des Einsamen, die Einsamkeit ganz persönlicher Entscheidung und Einsicht usw.) dialektisch mit den Kommunikationswerten verbunden sind und mit in diese eingehen: wie die Persönlichkeit ihre Substanz nicht ohne Gemeinschaft gewinnt und die Gemeinschaft von dieser Persönlichkeits-Substanz lebt – wie der Einzelne durch seine leibliche Nahrung.

Wie immer das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft näher zu bestimmen wäre, gesellschaftlich ergibt sich jedenfalls, daß Kommunikation in der erörterten, gefüllten Bedeutung der Maßstab und Inbegriff aller Verwirklichung humaner Werte genannt werden kann: in der Primärsphäre der sozialen Beziehungen als *Liebe* mit allen Spielarten, in der

gesellschaftlichen Sekundärsphäre als soziale *Freiheit* und *Gerechtigkeit*. Wirkliche Kommunikation zu ermöglichen, heißt somit: die notwendige und hinreichende Bedingung für alle humane Wertverwirklichung schaffen, für Spielarten von Kommunikationswerten, die sich allerdings nur *in* der Kommunikation selbst, d. h. *frei* spezifizieren und realisieren können. Die Kommunikation regelt sich selbst, wenn sie einmal etabliert ist. Das ganze Problem besteht darin: daß sie etabliert wird.

88

88

An die Theoretiker und Technologen einer „kommunikativen Gesellschaft“ ergeht somit die unabdingbare Forderung: Kommunikation freizusetzen, die diesen Namen verdient und nicht bloßer Informations-Konsum oder Informations-Machtkampf ist. Der 3. Teil möchte schließlich einige sozialphilosophische Überlegungen dazu beisteuern, wie sich diese Einsichten und Postulate realisieren lassen könnten.

3. SOZIALTHEORETISCHE KONKRETISIERUNGEN

Eine Vorbemerkung sei gestattet, die im Kreis von Wissenschaftlern auf Zustimmung hoffen darf. Komplizierte und hochdifferenzierte Gesellschaften wie die japanische und die deutsche bedürfen *differenzierter Sozialtheorie* zu ihrer praktischen Reformierung und Steuerung. Auch technologisch und ökonomisch hochkomplizierte Maßnahmen verfehlen ihren gewünschten Effekt, wenn sie nicht sozialtheoretisch durchdacht sind. Jedenfalls gilt dies von so langfristigen und tiefgreifenden Maßnahmen wie solchen, die hier unter dem Titel „Kommunikative Gesellschaft“ zur Rede stehen. Möglicherweise versagt auch die Sozialtheorie, möglicherweise zwingt — wie sooft — gerade ihr Ungenügen zu einem fragwürdigen Pragmatismus, der immerhin weniger gefährlich sein mag als die Anwendung noch fragwürdigerer Theorien. Doch darf der Versuch theoretischer Fundierung und Steuerung nicht ein für allemal aufgegeben werden. In diesem Sinne seien hier einige systemtheoretische Perspektiven zur Diskussion gestellt, an welche möglicherweise gerade die heutige Technologie anknüpfen kann.

a) *Befreiung der Kommunikation und Metakommunikation durch Differenzierung struktureller Subsysteme*

Die Kürze der Zeit erlaubt es nicht, ausführlich aufzuweisen, daß den oben aufgeführten Reflexionsstufen sozialen Handelns sowie der Information *strukturelle Subsysteme*

entsprechen, die in jedem Sozialsystem (von der Zweierbeziehung angefangen bis hin zu großen Staaten und einer evtl. schon bestehenden Weltgesellschaft als System) zumindest latent vorhanden sind, die aber mit Größe und Arbeitsteiligkeit eines Sozialsystems relative Selbstständigkeit gewinnen. Gemeint sind die Subsysteme:

89

- (1) physisches Anpassungssystem
- (2) Interessen- und Machtsystem
- (3) Kommunikationssystem (Kultur, Bildung)
- (4) Normen- und Legitimationssystem

Diese Subsysteme heißen in einem Staat:

- (1) Wirtschaftssystem (einschließlich Technik und Gesundheitswesen)
- (2) politisches System (System der Machtkompetenzen)
- (3) Kommunikations- und Bildungssystem
- (4) Rechtssystem (einschließlich informelle Legitimationsgehalte, Grundwertekonsens)

Jedes dieser Subsysteme gewinnt seine Bedeutung erst vom Ganzen des sozialen Systems her (Integrationsprinzip). Z. B. kann man die wirtschaftliche Produktionsweise (in der Terminologie von Marx) als Resultate aus Produktionskräften und Produktionsverhältnissen ansehen, wobei letztere schon dem politischen System der Machtkompetenzen angehören. Andererseits differenziert sich das Gesamtsystem nicht nur analytisch (für die theoretische Abstraktion), sondern im Sinne realer Handlungszusammenhänge. Dieser mehr oder weniger entwickelten realen Differenzierung sachgemäß, d. h. sie fördernd, Rechnung zu tragen, fordert das im folgenden geltend gemachte Differenzierungsprinzip: Integration durch Differenzierung.

aa. Was zunächst die analytische Differenzierbarkeit dieser Subsysteme als Reflexionsebenen des Ganzen angeht, so hat schon Talcott Parsons im Hinblick auf seine vergleichbare (nicht identische) Systematik darauf hingewiesen, daß hier eine „kybernetische Hierarchie der Kontrollen“ besteht.¹¹ Die ist die technologische Wendung für die Reflexions-Hierarchie, die zwischen den Systemebenen besteht und für die eine Gegenläufigkeit des Sich-Bedingens kennzeichnend ist. Hier liegen *analytische Aufgaben*, die eine detaillierte Entwicklung und Anwendung von Reflexionslogik unter Einsatz von elektronischen Gehirnen erfordern. Es ist mir fraglich, ob der von Parsons genannte Dualismus „hohes Maß an Information (Kontrollen)“ von oben., d. h. für uns vom Normen- und Legitimationssystem her, einerseits und „hohes Maß an Energie (Bedingungen)“ von unten, d. h. vom Wirtschaftssystem her ausreicht, ob nicht vielmehr auch zwei Arten von Information — materiale

Information und Kontrollinformation — zu unterscheiden sind. Ich werde im Zusammenhang mit der Gewaltenteilung darauf zurückkommen.

11 Vgl. bes. *Talcott Parsons*, *Societies*, New Jersey 1966; dt.: *Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1975, 43 — 52; auch: *Das System moderner Gesellschaften*, München 1972, 10 — 25.

90

bb. In bezug auf die *reale Differenzierung* der genannten Sub-Systeme möchte ich nur den für unseren Zusammenhang wichtigsten Aspekt anhand folgender *These* erläutern:

Legitime oder zwangsfreie Integration der Systemebenen kann sich nicht auf die Rückkoppelung der integrierenden Subsysteme, des „Überbaus“, an die „Basis“ berufen. Unter modernen Bedingungen besteht Legitimität von Normenmacht in Befreiung der Kommunikation von anderer Macht: in Durchbrechung des Systemzirkels, die nochmals seine Funktion ist und strukturell in ihn eingebaut werden kann: als Differenzierung.

Erst die Systembetrachtung bringt die ganze Verwicklung des *Macht-problems* auch dort, wo es dem Anschein nach geregelt ist, ans Licht. Besteht Macht als Systemfunktion nicht gerade darin, daß einerseits von unten, von der materiellen „Basis“ her, Kommunikation und Metakommunikation verzerrt werden und der so entstandene „Überbau“ rückläufig seine materiellen Entstehungsbedingungen rechtlich und gar moralisch legitimiert? Bedeutet das nicht, daß zwar die formelle Reflexionshierarchie „zwangsfrei“ funktioniert, in Wirklichkeit aber die unteren Systemebenen (physisch-militärische, wirtschaftliche und politische Macht) das Ganze integrieren, und dies wegen des ideologischen Einflusses legitim im Sinne unserer Definition von legitimer, d. h. anerkannter Integration?

Wir werden auf die marxistische Bedeutung der Begriffe „Basis“ und „Überbau“ nachher kurz eingehen und verwenden sie zunächst in unserem Begriffsrahmen derart, daß „Basis“ die beiden unteren Systemebenen und „Überbau“ die beiden oberen meinen sollen. — J. Habermas hat unter dem Titel „Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie‘“, in Anschluß an Herbert Marcuse eine spezifische Pointe der Industriegesellschaft in bezug auf das Legitimationsproblem herausgestellt: Ihre Legitimierung bedarf nicht mehr scheinbar wertrationaler, wegen Bindung an „massive“ Interessen im Grunde irrationaler Ideologien, sondern bedient sich der Zweckrationalität in ihrer kultiviertesten Form von Wissenschaft und Technik. „Der ideologische Kern dieses Bewußtseins ist die *Eliminierung des Unterschieds von Praxis und Technik* — ... Die neue Ideologie verletzt mithin ein Interesse, das an einer der beiden fundamentalen Bedingungen unserer kulturellen Existenz haftet: an Sprache, genauer an der durch umgangssprachliche Kommunikation bestimmten Form der Vergesellschaftung und Individuierung. Dieses Interesse erstreckt sich auf die Erhaltung einer intersubjektivität der Verständigung ebenso wie auf die Herstellung einer von Herrschaft freien Kommunikation.“¹²

Systemtheoretisch gesprochen bedeutet das: Nicht etwa Rückkoppelung des Überbaus an die Basis ist das Gebot der Stunde, sondern Befreiung des Überbaus im Sinne von: Ausbau der nicht zweckrationalen, d. h. von materieller und politischer Macht befreiten Kommunikation. Die Einsicht in den Systemzirkel eignet sich keinesfalls zur Beruhigung, als regle sich auf die Dauer alles, weil Rückkoppelung zwischen den Systemebenen besteht. Sie beunruhigt vielmehr: die Einsicht in den Zirkel muß zu seiner Durchbrechung dienen, und das heißt, zur Freisetzung der Kommunikation, die wiederum als Metakommunikation Normen setzt, welche die materielle und machtpolitische Basis regeln. Solche Kommunikation scheint allerdings mehr enthalten zu müssen, als Habermas mit „umgangssprachlicher Kommunikation“ vorschwebt. Die Umgangssprache selbst kann, als Systemfunktion, ideologisch verseucht sein: sei es im Sinne praktischer Ideologie (Legitimationsideologie), die also bestehende oder gewollte Praxis legitimieren will, ohne theoretische Freiheit zu haben; sei es im Sinne theoretischer Ideologie (als Ablenkungsideologie), die ohne praktische Relevanz bleibt oder deren praktische Relevanz in der ideologischen Verklärung des Bestehenden liegt. *Ideologie* läßt sich als undialektische Theorie-Praxis-Diskrepanz dieser beiden Spielarten, die ineinander übergehen, definieren.³ Was aber wäre reflexiv-dialektische Theorie-Praxis-Einheit? Erst sie verdiente in unserem Sinne den Titel „Kommunikation“ in einem normativen Sinne von realisierter (nicht nur strukturell-implizit angelegter) freier Gegenseitigkeit von Verhaltenserwartungen.

In der *Freisetzung der Kommunikation* von der unmittelbaren Determination durch wirtschaftliche und politische Macht, ferner durch die von ihnen bestimmte Normenmacht besteht *das Grundproblem der heutigen Demokratien*. Alle materialen Probleme hängen an dieser Schlüsselfrage: Wie ist vernünftige und allseitige Verständigung möglich? Darin knüpfen wir aus systemtheoretischer Sicht an Habermas‘ Stichwort von der zwangsfreien Kommunikation an. Dabei bedeutet „Freisetzung“ nicht Narrenfreiheit von zelotischen Utopisten oder Festtagsrednern, sondern vielmehr reflexiver Bezug auf Machtprobleme.

Revolution kann Machtverhältnisse umwerfen. Sie kann bestenfalls, als einmalige Durchbrechung des Systemzirkels, die Bedingungen für wirksame Freisetzung von Kommunikation und Metakommunikation als der maßgebenden Systemebenen schaffen. Jedoch wurde dergleichen bisher kaum

13 Zum hier verwendeten Ideologiebegriff vgl. *J. Heinrichs*, Theorie welcher Praxis?, in: *Theologie zwischen Theorie und Praxis*, Frankfurt a. M. 1975, bes. 60-67.

erlebt. Der bloße Umsturz von Machtverhältnissen löst das hier angesprochene Strukturproblem nicht. Bleibt es undurchsichtig, wird sicher nur ein anderer *circulus vitiosus* etabliert.

Auch die *Basis-Überbau-Theorie* im marxistischen Sinne enthält die Illusion, als löse die „Flurbereinigung“ der ökonomischen Basis von allein oder doch im wesentlichen das Problem. Zwar durchschaut sie die Bedingtheit des Überbaus durch die Basis, in ihren intelligenteren, weniger ökonomistischen Versionen auch umgekehrt die der Basis durch den Überbau; doch ihr Dualismus bleibt zu undifferenziert, um die reflexionslogischen Bedingungsverhältnisse, die zwischen den von uns herausgestellten strukturellen Subsystemen bestehen, präzise benennen und analysieren zu können.

Die Freisetzung der Kommunikation, die oben postuliert wurde, stellt nur den wichtigsten Aspekt solcher Differenzierung dar. Auch der Normgebungsprozeß (Metakommunikation) ist ihr gegenüber nochmals zu differenzieren, z. B. ist der Gesetzgebungsvorgang in einem Staat vom Meinungsbildungsprozeß, von der öffentlichen Meinung und ihren Zufälligkeiten, abzusetzen, sowie der Kommunikationsprozeß nicht ohne Schaden für die Freiheit auf Normgebung hin verzweckt werden darf.

Vernünftige Integration kann nur Integration durch Vernunft sein, also durch freie Kommunikation und Metakommunikation. Nur die „höheren“ Systemebenen können die „unteren“ legitim integrieren. Von daher das Postulat, daß Technologie, Wirtschaft und Politik nicht die normative Einheit beherrschen dürfen, wenn es mit Vernunft zugehen soll. Aufgrund derselben Vernunft muß aber den beiden letzteren Subsystemen ihre Eigengesetzlichkeit gelassen werden, so daß vernünftige Integration andererseits nicht ideologisch-sachfremde oder idealistische Beherrschung „von oben“ heißen kann, sondern wiederum: Differenzierung.

Die Durchbrechung des Rückkoppelungskreises unter den Bedingungen des Systemkreises selbst und als in diesen eingebaut, geschieht durch strukturelle Differenzierung der reflexionslogischen Ebenen: systemtheoretisch gleichbedeutend mit legitimer Integration. Vernünftige reflexionslogische Systemeinheit differenziert sich, und diese Differenzierung eint.

b) Ausdehnung der bisherigen Gewaltenteilungstheorien auf Informationsmacht

Die Berücksichtigung des Basis-Überbau-Zirkels und seine Durchbrechung bedeutet nicht zuletzt *Anerkennung der Information als Machtfaktor*, ähnlich wie physische und psychische Macht. An der *personellen Macht* physi-

scher Art war die klassische westliche Gewaltenteilungslehre orientiert. Es geht darum, sie auf strukturelle Macht, auf Systemmacht, und auf den wichtigsten Schlüssel zu dieser: *auf Informationsmacht* auszudehnen.

Gewaltenteilung ist in bezug auf die unmittelbare Amtsmacht Einzelner die juristisch-formale Regelung dessen, was die reale Systemdifferenzierung in bezug auf Systemmacht bedeutet. Sie ist ein noch dem Gesichtspunkt der personellen Macht Einzelner verpflichteter Aspekt der Systemdifferenzierung. Indem sie ausgeweitet wird auf Informationsmacht, wird sie zugleich systembezogener.

Es hätte keinen Sinn, die Gewaltenteilung *unmittelbar* mit den strukturellen Subsystemen zu verbinden, so als gäbe es für jedes Subsystem im Sinne von Sachbereichen eine eigene Gewalt. Vielmehr handelt es sich bei der Gewaltenteilung um einen formalen Machtgesichtspunkt, nämlich um die Frage, *wie sich Amtsmacht* in bezug auf das integrierende System des Staates, *in bezug auf die Gesetze also, verhält*. Unter diesem Gesichtspunkt kommen die Stufen der Reflexion aber *mittelbar* wieder zum Zuge, nämlich:

- (1) als die Macht, Gesetze technisch-praktisch anzuwenden: die *Verwaltungs-Exekutive*
- (2) als die Macht, Entscheidungen zu fällen, die nicht gesetzlich festgelegt sind: die *politische Exekutive* (Regierung)
- (3) als die Macht, über Gesetze (im Auftrag aller) zu beraten und sie verbindlich zu beschließen sowie das Amtshandeln der Regierung zu kontrollieren: die *Legislative*.
- (4) als die Macht, die Gesetzeskonformität der anderen Gewalten, insbesondere auch des Gesetzgebungsvorgangs, zu überwachen und Gesetze allgemeinverbindlich zu interpretieren: die *Judikative*.

Man spricht heute im Hinblick auf die Massenkommunikationsmittel gelegentlich von einer „vierten Gewalt“ neben der (nicht wie oben in zwei Gewalten aufgegliederten) Exekutive, der Legislative und der Judikative)¹⁴. Ich habe selbst eine Zeitlang den Gedanken einer „Kommunikative“ oder „Publikative“ verfolgt, bin aber durch die soeben knapp umrissene, begrifflich schärfere Fassung dessen, was Gewaltenteilung bedeutet, davon abgekommen, sie als eigene Gewalt *neben* der bisherigen Judikative zu sehen.

¹⁴ Für einen Einblick in die gegenwärtige Diskussion mit weiterführender Literatur siehe etwa: Die Macht der Meinungsmacher, hg. G.—K. Kaltenbrunner, Freiburg 1976.

Denn bei der Gewaltenteilung handelt es sich, wie nochmals zu betonen ist, nicht um Sachbereiche oder gar Interessengruppen, sondern um einen formalen Machtgesichtspunkt. *Wohl aber kann und sollte man einer erweiterten Judikative die Kontrolle über die formale*

Regelung der Informationsvorgänge zuordnen. Worauf es ankommt, ist die Ausdehnung und Anwendung des Machtgesichtspunktes auf die Informationsmacht, und dies in bezug auf alle vier aufgeführten Gewalten: also systematische Durchführung der Gewaltenteilung auch in bezug auf Information.

Das bedeutet: es gibt Informationen, die der Verwaltung, der Regierung, dem Parlament und schließlich den Gerichten und Überwachungsorganen spezifisch und ausschließlich zukommen. Genauer, es darf keine einfache, d. h. nicht durch Gesetze genau geregelte Durchlässigkeit der Information bestehen, vor allem nicht von „unten“ nach „oben“ hin. Dieses Postulat ist nicht leicht zu konkretisieren; es bedarf des gründlichen Durchdenkens. Die noch folgenden Überlegungen verstehen sich als Anstoß und Beitrag hierzu.

(1) Die Information der Verwaltungsorgane (Ämter) steht grundsätzlich *nicht* zugleich der Regierung zur Verfügung. Das Gegenteil, die politische und öffentliche Verfügbarkeit aller Verwaltungsinformation, würde beim heutigen und künftigen Stand der Datenverarbeitungstechnik, zu einem Regierungs- wie Verwaltungstotalitarismus führen: ein wichtiger politischer Aspekt des *Datenschutzes*. — Datenschutz ist darüberhinaus selbstverständlich auch eine Forderung, die das Verhältnis der Verwaltungsbehörden untereinander betrifft. Die Verwaltungsinformation muß streng funktionspezifisch bleiben.¹⁵ — Eine wichtige Unterscheidung, die beide Verhältnisse (das der Verwaltungsinstanzen untereinander wie ihre Beziehung zur politischen Exekutive) betrifft, stellt die von statistischen und individuellen Daten dar. Diese beiden Informationsarten erfordern eine verschiedene gesetzgeberische Behandlung.

¹⁵ Über die neuen technischen Möglichkeiten der Datenverarbeitung und ihre Gefahren (mit dem Schwerpunkt auf Datenschutz) informiert umfassend und allgemeinverständlich: *Gerd E. Hoffmann*, *Computer, Macht und Menschenwürde*, München 1976. Die „Sieben Thesen für eine Demokratie der Informierten“ (169 — 179) konvergieren mit unseren Postulaten. Ergänzend sei folgendes Anliegen von Hoffmann angefügt: „Der einseitigen Befähigung von Verwaltung und von Führungsgremien zum Umgang mit dem neuen Kommunikationsmedium Computer ist eine analoge Befähigung der Verwalteten und Geführten entgegenzusetzen“ (ebd. 173).

(2) Nicht alle Information der Regierenden steht dem Parlament (im Unterschied zu repräsentativen Kontrollausschüssen mit Schweigepflicht) und damit der Öffentlichkeit offen, weil dies den strategisch-taktischen Handlungsspielraum der Regierung vernichten würde. Dies sei kein Plädoyer für Geheimdiplomatie schlechthin. Das Spezifische der Regierungs-

oder Entscheidungsinformation bedarf — im Zeitalter der Massenmedien — mehr als bisher der gesetzlichen Definition.

(3) Der Legislative steht grundsätzlich alle Information zur Verfügung, die öffentlich ist: *nur* diese, aber diese *optimal*. Hier wäre ausführlicher über die neue Funktion neutraler, etwa paritätisch besetzter *Meinungsforschungsinstitute* zu handeln, ebenso über die wachsende Bedeutung von *Datenbanken* im Dienst der Parlamentarier. Aus deren Beauftragung durch die Wähler läßt sich eine finanzielle und sonstige Privilegierung in der Benutzung von Datenbanken ableiten, jedoch keine Exklusivität. Auch hier dürfte die saubere Unterscheidung von statistischen und individuellen Daten wiederum wichtig sein.

Was die Funktion der Meinungsforschungsinstitute sowie von überparteilichen und nicht-kommerziellen Informationsdiensten angeht, so wird man nicht zum Verfassungsfeind erklärt werden können, wenn man der Meinung ist, daß die *periodischen Wahlen* sowie die festorganisierten *Parteienblöcke* das sachgerechte Funktionieren einer parlamentarischen Demokratie allein nicht mehr garantieren können.⁶ Hier liegt ein technisch lösbares Grundproblem unseres Parlamentarismus, der derzeit hinter den technischen Möglichkeiten weit hinterherzuhinken scheint!

„Kommunikative Gesellschaft“ beinhaltet dem Anspruch nach: allseitige Informations- und Verständigungsmöglichkeit, Durchsichtigkeit und Flexibilität der Meinungs- und Willensbildung als Voraussetzung für tatsächliche Kommunikation in Inhalten und Werten bzw. deren strukturelle Freisetzung. Diesen Postulaten kommen die westlichen Parteiendemokratien nicht in dem historisch möglich und notwendig gewordenen Maße nach!

Mit der Aufwertung der politischen Bedeutung von Meinungsforschungsinstituten sowie allgemein (evtl. telefonisch) zugänglichen Informationszentralen soll keiner direkten Demokratie, also der Ausschaltung oder auch nur Funktionsminderung der Parlamente, das Wort geredet werden.

¹⁶ Vgl. die beachtenswerten Erwägungen von *Wolfgang Jäde*, Die Lebenslüge der Demokratie. Die Aufgabe der Parteien, das Staatsvolk zu repräsentieren, in: Rückblick auf die Demokratie, hg. G.—K. Kaltenbrunner, Freiburg 1977, 107 — 128.

Das Parlament würde die Funktion einer beauftragten Sortierung und Qualifizierung gegenüber den freigesellschaftlichen Kommunikationsprozessen behalten und in gesteigertem Maße erfüllen können. Wie oben schon erwähnt, muß der Gesetzgebungsvorgang in einem Staat vom öffentlichen Meinungsbildungsprozeß noch einmal abgesetzt werden: a) um des Unterschieds von amtlichem, d. h. beauftragtem und freigesellschaftlichem, privatem Handeln willen, b) um der Differenzierung der Kommunikation von der Metakommunikation (dem

Normengebungsprozeß) willen, der nicht allen Zufälligkeiten und Imponderabilien der „öffentlichen“ bzw. veröffentlichten Meinung ausgesetzt werden darf.

(4) Schließlich hat auch das Parlament mit der hinter ihm stehenden freigesellschaftlichen Kommunikation seinen Informationsvorsprung materialer Art gegenüber den Organen zur Überwachung des Gesetzgebungsvorganges (Verfassungsgericht, Verfassungsschutz) zu wahren. Wenn bei diesen die *oberste Kontrollfunktion* des staatlichen Systems liegt, so besagt dies formale Überwachung der Gesetzgebungs- und Anwendungsprozesse sowie der Gesetzeskonformität der politischen Exekutive, *nicht* aber erschöpfende Verfügung über alle Information und gar deren Bewertung.

Diese Unterscheidung von formaler Kontrollinformation und materialer Information wird umso wichtiger, als auf der anderen Seite auch eine formale Kontrolle der freigesellschaftlichen Kommunikationsprozesse (also nicht nur des soeben erwähnten Amtshandelns) zu fordern ist: Hier ist der Ort einer „*Publikative*“ oder „*Kommunikative*“, die *ergänzend in die bisherige Judikativgewalt aufgenommen werden müßte*. Es geht nicht nur um staatliche (nicht politische!) Kontrolle des staatlichen Amtshandelns, sondern auch der freigesellschaftlichen Kommunikationsprozesse — wobei das Parlament gerade die offizielle Vermittlungsinstanz zwischen beiden darstellen und die Parlamentarier ein staatliches Amt mit gesellschaftlicher Beauftragung haben. Die Kontrolle der gesellschaftlichen Informations- und Kommunikationsprozesse geht über die allerdings zunächst entscheidend wichtige *Gesetzgebung für die Massenmedien* bzw. über die Überwachung ihrer Anwendung hinaus. Das Wort „Kontrolle“ ist mehrdeutig. Es kann sowohl *Überwachung* (z. B. der Gesetzeskonformität) wie dynamische *Steuerung* nach einem evtl. selbst dynamischen Sollwert, z. B. nach dem Geist eines Gesetzes besagen. 17

17 Den Hinweis auf den Doppelsinn des Wortes „Kontrolle“ (Überwachung und Steuerung) verdanke ich einem Diskussionsbeitrag von *Prof. Gerhart Schmidt* (Bonn).

Es scheint mir, daß eine solche steuernde „Folgeregelung“ (um den kybernetischen Ausdruck zu gebrauchen) der gesellschaftlichen Informations- und Kommunikationsprozesse im Hinblick auf das Gelingen freier Gegenseitigkeit, einschließlich der Funktion von Presse, Rundfunk, Fernsehen, notwendig ist und daß die bloße „Festwertregelung“ im Sinne der Überwachung bloßer Gesetzeskonformität nicht ausreicht; daß somit eine Ergänzung der bisherigen Judikative durch eine steuernde Kontrollinstanz mit politischer Unabhängigkeit wünschenswert ist. Auf der anderen Seite müßte sich steuernde Überwachung (also Kontrolle im doppelten Sinn) jedoch strikt auf die formale Seite der Informations- und Kommunikationsprozesse beziehen. Genauer gesprochen, da eine Trennung von Form und Inhalt dieser Prozesse selbstverständlich nicht möglich ist, wohl aber deren jeweilige (in der Bedeutung übrigens wechselnde) Unterscheidung: diese Kontrolle müßte sich auf den

formalen Gesichtspunkt der Gegenseitigkeit und damit des Machtgleichgewichts der Beteiligten beschränken.

Die Unterscheidung von Form und Inhalt war für die Herausbildung der modernen pluralistischen Demokratien von Anfang an grundlegend wichtig, z.B. als Unterscheidung von (formalem) Recht und (materialer) Sittlichkeit mitsamt ihrer religiösen Motivierung. Sie gewinnt mit der Unterscheidung von formaler Information über die Korrektheit von Prozessen einerseits, andererseits materialer Information über die Persönlichkeiten der handelnden Individuen, ihrer Motivationen und deren Bewertung erhöhte Aktualität.

Diese nur ganz umrißhaften Überlegungen zeigen, was vorhin in bezug auf Parsons' Unterscheidung von Energie und Information in der „kybernetischen Hierarchie“ der Gesellschaft schon angemerkt wurde: Es scheint nötig, zweierlei Art von Information zu unterscheiden: *materiale Information* sowie formale oder *Kontroll-Information*, also Einblick in die Struktur der Informationsprozesse (im weiten Sinn), deren letzte Regelung und Überwachung einer Instanz auf der Ebene der Judikative obliegen sollte. Die materiale Information ihrerseits gliedert sich im Sinne der Gewaltenteilung in 1. Verwaltungsinformation, 2. Entscheidungsinformation der politischen Amtsträger, 3. öffentliche Information, zu der die Parlamentarier von Amts wegen einen privilegierten, aber keineswegs exklusiven Zugang haben sollten.

Für jede dieser Ebenen dürfte der Einsatz modernster Mittel der Datenspeicherung und Informatik nicht nur unabwendbar, sondern auch unerläßlich sein. Durch die konsequente Teilung der Informationsmacht — wie immer sie im einzelnen weiter juristisch durchdacht und durchgeführt werden muß — sowie durch die Beschränkung der Spitzenfunktion in der

98

quasi-kybernetischen Reflexionshierarchie der Informationsmacht auf die formale Seite kann die Gefahr des Totalitarismus einer total verwalteten Gesellschaft gebannt werden. Sie wird sicherlich nicht dadurch gebannt, daß man die Augen vor den neuen, noch unwahrscheinlich erscheinenden Möglichkeiten der Informationstechnik verschließt. Freilich sind dabei auch die Möglichkeiten philosophischer Sozialtheorie im erhöhten Maße auszuschöpfen, um der humanen Werte und ihres gemeinsamen Nenners, der Kommunikation, willen. Die Aufgaben stellen sich interdisziplinär — wie interkulturell.

V. DIE KOMMUNIKATIVE GESELLSCHAFT AUS CHRISTLICHER SICHT

- 1. Der Zusammenhang zwischen Kommunikation und Religion*
 - a) geschichtlich*
 - b) religionssoziologisch*
 - c) religionsphilosophisch*
- 2. Christentum als Religion der Kommunikation und Metakommunikation*
- 3. Weltanschaulicher Pluralismus aus christlichem Freiheitsverständnis*
- 4. Die Wertgrundlage des weltanschaulichen Pluralismus*
- 5. Christliche Fundierung des kommunikativen Pluralismus*

6. Selbstreflexion und Selbsttranszendenz von sozialen Systemen

Von den gestrigen philosophischen Ausführungen her möchte ich hier den Begriff der Kommunikation (als einer doppelt und gegenseitig interpersonal reflektierten Information) sowie demgemäß den Begriff der „kommunikativen Gesellschaft“ im qualifizierten Sinn voraussetzen. Ebenso den Begriff der Metakommunikation als einer nochmaligen, strukturell ab schließenden Reflexion auf Gemeinsamkeit, durch die eine „Definition“ der interpersonellen Beziehungen, der Verhaltenserwartungen und Erwartungserwartungen in mehr oder weniger langfristigen oder flexiblen Normen stattfindet.

Der folgende Beitrag sei in 6 Thesen gegliedert, von denen die erste zunächst noch einmal philosophischen (nicht spezifisch christlich-theologischen) Charakter hat.

1. THESE: Aus der Sicht einer - historisch vom Christentum geprägten — Religionsphilosophie und -soziologie besteht ein äußerst enger Zusammenhang zwischen Kommunikation (als dem Inbegriff positiv zu wertender Sozialität) und Religion. Dieser Zusammenhang ist sozialgeschichtlich evident — wenn auch in seiner positiven Wertung umstritten — und liegt philosophisch im metakommunikativen Charakter der Religion bzw. im religiösen Charakter der Metakommunikation begründet.

100

Bevor ich zur religionsphilosophischen Erörterung dieser These (c) komme, möchte ich an einige allgemein bekannte historische Fakten und Entwicklungslinien erinnern (a), sodann in Kürze einige Ergebnisse der neueren Religionssoziologie zusammenfassen (b).

a) Die *Zusammengehörigkeit von menschlicher Vergemeinschaftung und Religion* zeigt die Geschichte in Überfülle und wahrscheinlich ohne eigentliches Gegenbeispiel. Seit den Anfängen menschlicher Geschichte, jedenfalls unserer Kenntnis von ihr, war mit menschlicher Gemeinschaftsbildung immer eine gemeinsame Auffassung vom Heiligen und ein gemeinsame Kult verbunden, sosehr, daß die Darstellung des Göttlichen oder der Götter geradezu die Selbstdarstellung der jeweiligen Gemeinschaften war. Die griechischen Götter z. B. kann man (mit Hegel) als symbolische Selbstdarstellung der griechischen Gemeinwesen verstehen, worin diese ihre *Selbstidentität* finden und darstellen. Auch der Gott des jüdischen Volkes scheint als ein Stammesgott verstanden worden zu sein: „unser Gott“, der über die Götter der anderen überlegen ist. Mit der klaren Herausbildung des Monotheismus differenziert sich bei den Juden in einem schmerzlichen Prozeß die Idee ihrer Volksgemeinschaft von der des Einen Gottes, der schlechthin transzendent und unabhängig vom Schicksal dieses Volkes ist. Dennoch bleibt gerade im Judentum die enge Verbindung von Glaubensgemeinschaft und Volksgemeinschaft erhalten — worin bis auf den heutigen Tag wohl die spezifische Problematik dieses Volkes liegt.

Mit dem jungen Christentum geschieht das Unerhörte, daß religiöser Glaube und Volkszugehörigkeit grundsätzlich voneinander getrennt und unabhängig werden: Das Christentum bildet eine volksunabhängige Subkultur im Vielvölkerstaat des Römischen Reiches. Aber auf der Ebene von Primärgruppen, die untereinander Verbindung haben, bleibt die Beziehung von Religion und Gemeinschaft erhalten. Erst seit Kaiser Konstantin wird auch das Christentum mehr und mehr Staats- und Völkerreligion. Mit der Reformation beginnt aufs Neue ein Prozeß fortschreitender Unterscheidung von Volksgemeinschaft und Religion. Dieser Prozeß setzt sich bis in die Problematik der heutigen pluralistischen Gesellschaft hinein fort, die uns noch beschäftigen wird.

Übrigens gilt diese *prinzipielle* Loslösbarkeit von Religion und Volk für alle Universalreligionen. so auch für den Buddhismus.¹ Kaum wird man jedoch von einer Loslösbarkeit von *Religion und Gemeinschaft überhaupt*

¹ Vgl. bes. *Georg Mensching*, Soziologie der großen Religionen, Bonn 1966, 17 ff.

sprechen können, und darauf kommt es hier zunächst an. In dieser Unablösbarkeit beider voneinander (für die wir gleich den religionsphilosophischen Grund suchen werden) liegt auch die Versuchung begründet, den weltlichen Herrscher als den jeweiligen Repräsentanten der (Volks-)Gemeinschaft zu vergöttlichen: die Vergöttlichung des Herrschers im alten Ägypten, das spätrömische Gottkaisertum, das japanische Kaisertum, gemilderter das Königtum „von Gottes Gnaden“ in der abendländisch-christlichen Geschichte, obwohl im christlichen Abendland der Dualismus von weltlicher und geistlicher Führung, der für das Christentum wesentlich ist, nie ganz verschwand. Der deutsche „Kulturkampf“ der Bismarck-Zeit zeigt in klassischer Weise den Konflikt zwischen nationaler und übernational-religiöser Kultur, der seit dem Auftreten des Christentums immer latent vorhanden war. Die Quasi-Vergöttlichung des Staates zur Zeit des europäischen Nationalismus, für welche die Religion, katholisch oder protestantisch, zum *Mittel* seiner Selbstidentität wurde, mußte zum Konflikt mit dem aufrechterhaltenen christlichen Universalitätsanspruch der „katholischen“, d. h. allgemeinen Kirche führen. Der religiöse und pseudo-religiöse Charakter des Nationalismus kam im deutschen Nationalsozialismus am stärksten zum Durchbruch und nahm dort die absurdesten Formen an; doch ohne ihn wäre schon der erste Weltkrieg noch unverständlicher, als er es ist. All diese und tausend andere, hierhergehörige Beispiele wären undenkbar, wenn nicht *das Gemeinschaftliche und das Heilige so unlösbar und eng zusammenhängen* — wenn nicht das Problem der Selbstidentität von Gemeinschaft eben-*so* sehr und noch tiefer mit der Religion als mit dem gemeinsamen Territorium zusammenhinge. Auch die heutigen Konflikte in Israel,

in Libanon, in Nordirland z. B. sind von dieser indirekt religiösen, nämlich sozial-religiösen Problematik bestimmt.

Zuletzt noch eine philosophiegeschichtliche Entwicklungslinie, die weltgeschichtlich bedeutsam wurde: Bei der Nähe von Gemeinschaftlichem und Religiösem, an die historisch erinnert wurde und die nachher systematisch vertieft werden soll, verwundert es nicht mehr so sehr, daß *Hegel* sagen kann: „Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist.“²; daß er den Staat als die weltliche Erscheinung des Geistes oder Gottes feiern kann. Daß *Ludwig Feuerbach* dann, viel undifferenzierter als Hegel, die unmittelbare zwischenmenschliche Gemeinschaft in einer säkularisierten Weise vergöttlicht: „Der Mensch für sich allein ist Mensch (im gewöhnlichen Sinn);

2 *G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 258, Zusatz.*

102

Mensch mit Mensch — die Einheit von Ich und Du — ist Gott³ Ebenso bedeutet für *Karl Marx* die gesellschaftliche Einheit des Menschen mit dem Menschen, unter Einbeziehung der Natur, etwas Unbedingtes, Absolutes, Quasi-Religiöses. Sie, diese Einheit, „ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung“⁴. Ebendeshalb ist für ihn die bloß theoretische Religionskritik müßig geworden, muß die „Kritik des Himmels“ zur „Kritik der Erde“ weitergehen, nämlich zur Kritik der Gesellschaft, des Rechts, der Politik.⁵ Marx will die Religion des Jenseits entlarven und *praktisch* überflüssig machen, indem er den quasi-religiösen Gehalt des Diesseits, aber eines nicht-entfremdeten, revolutionierten, sozialistischen, wir würden sagen: kommunikativen Diesseits von seinen Fesseln und Verbrämungen befreien will. Die Frage nach dem religiösen Gehalt einer kommunikativen Gesellschaft ist hiermit aufgeworfen, und zwar zunächst unabhängig von der christlichen Deutung dieses religiösen Gehaltes.

b) *Wie sieht die neuere Religionssoziologie die Beziehung zwischen Gesellschaftlichem und Religiösem?*

Ein einflußreicher Ansatz ist der von *Peter Berger* und *Thomas Luckmann*, wie er in der gemeinsamen wissenssoziologischen Untersuchung über „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ zum Ausdruck kommt sowie in einer Reihe getrennter Veröffentlichungen der Verfasser.⁶ Religion erscheint in dieser (stark an Emile Durkheims Ansatz beim Ganzen der Gesellschaft ansetzenden, d. h. in unserer Sprache am gesellschaftlichen Sinnmedium orientierten) Betrachtungsweise als die letztfundierende *Einheit* eines Sinngefüges der gesellschaftlichen Sinnwelt. „Als das Sinngefüge der Gesellschaftsordnung ist sie etwas ‚Objektives‘, nämlich ein versprachlichtes, verstehbares und mitteilbares Formwerk, vermöge dessen der einzelne zur Person wird, an dem er sich als Handelnder, als politisches Wesen orientiert und an dem er den Sinn seines Einzeldaseins

ablesen kann.“⁷ Das Problem in Luckmanns Betrachtungsweise besteht darin, wie er die gesellschaftliche Sinnwelt im allgemeinen von ihren spezifisch religiösen, einheitsstiftenden Gehalten unterscheiden kann. Darum bemüht er sich in späteren

3 *Ludwig Feuerbach*, Grundsätze der Philosophie der Zukunft, Nr. 60

4 *Karl Marx*, Frühe Schriften 1, Darmstadt 1971, 594

5 Ebd. 489

6 *Berger / Thomas Luckmann*, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a. M. 1969; *P. Berger*, Die Dialektik der Religion, Frankfurt a. M. 1975; vgl. die folgenden Anmerkungen.

7 *Th. Luckmann*, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963, 36 f

Veröffentlichungen: „Als religiös bezeichne ich jene Schichten der gesellschaftlichen Wirklichkeitskonstruktionen, die Transzendenzerfahrungen entspringen und mehr oder minder nachdrücklich als auf eine nicht-alltägliche Wirklichkeit bezogen erfaßt werden.“⁸ Allerdings werden die Begriffe „Transzendenz“ und „nicht-alltäglich“ nicht hinreichend klar, zumal es problematisch ist, die religiöse Erfahrung einer „nicht-alltäglichen“, einer Sonntagswirklichkeit vorzubehalten. An dieser Stelle wird die Notwendigkeit einer philosophischen Sinnanalyse und Handlungsanalyse besonders sichtbar. Da wir uns hier nicht auf weitere religions-soziologische Versuche zum Verhältnis von Religion und Gesellschaft einlassen können, gehen wir somit zur philosophischen Betrachtungsweise über.

c) Für die *religionsphilosophische Erörterung* kann ich mich in einem ersten Schritt weitgehend dem Religionsphilosophen und protestantischen Theologen *Paul Tillich* anschließen, dessen 1924 erschienene „Religionsphilosophie“ mir noch immer die hervorragendste ihrer Art zu sein scheint. Tillich unterscheidet *bedingte* (oder fundierte) und *unbedingte* (oder fundierende) Sinnfunktionen des menschlichen Bewußtseins und Handelns. Das Gesellschaftliche und das Religiöse unterscheiden sich für ihn nicht wie zwei materiale Erfahrungsbereiche, sondern wie Bedingtes und Unbedingtes im menschlichen Bewußtsein. Wobei „unbedingt“ soviel heißt wie: auf die Einheit und Ganzheit des Bewußtseins unmittelbar bezogen. Zwischen beidem, Bedingtem und Unbedingtem, besteht ein gegenseitiges, Vermittlungsverhältnis: Der unbedingt-religiöse Bezug dynamisiert die bedingten Bezüge zur personalen Mitwelt und zur sachhaften Umwelt wie zur Natur, wird aber andererseits erst *in* diesen welthaften Bezügen aktualisiert und konkretisiert. Das Religiöse bzw. seinen Inhalt und „Gegenstand“, das Heilige, definiert Tillich mit einer berühmt gewordenen Formulierung als „das, was uns unbedingt angeht“.⁹

(Diese mit P. Tillich getroffene Unterscheidung scheint auch für religionssoziologische Untersuchungen über das Verhältnis von Religion und Gesellschaft

unerlässlich. Wie sooft, sind empirische Untersuchungen ohne einen philosophisch-theoretischen Vorbegriff recht willkürlich. Was am

8 Th. Luckmann, Religion in der modernen Gesellschaft, in: J. Wössner (Hg.), Religion im Umbruch, Stuttgart 1972, 7

⁹ Paul Tillich, Religionsphilosophie, Stuttgart 1962; auch in: Ges. Werke 1, Stuttgart 1959

104

menschlichen Handeln, Denken, Wünsen soll man als „religiös“ ansprechen, wenn die unbedingte Sinnfunktion alles durchdringt und dynamisiert? Ist es dann nicht schon eine methodische Entstellung des Religiösen, wenn man nur dort von Religion spricht, wo sie sich sprachlich-ausdrücklich sowie in institutionellen Handlungsmustern manifestiert?)

Nun geht es in einem weiteren entscheidenden Schritt, den P. Tillich nicht tut, darum, die unbedingte Sinnfunktion des Religiösen in ihrer genaueren Beziehung zur Kommunikation bzw. zur Metakommunikation zu sehen. Die anfangs vorausgeschickte These besagt, daß Religion metakommunikativen bzw. Metakommunikation religiösen Charakter hat. Der gemeinsame Nenner der beiden (von Religion und Metakommunikation) ist das Unbedingte am Sinnmedium M. Im philosophischen Beitrag wurde unterschieden: das Sinnmedium M als historisch-kulturell gewachsener und vereinbarter Code der Kommunikation einerseits, andererseits M als Sinnoffenheit überhaupt, als „Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“ — als das, was überhaupt Kommunikation unter Menschen, auch wenn sie keine gemeinsame Sprache sprechen, grundsätzlich möglich macht und sie aus einem gemeinsamen „Sinnvorrat“ schöpfen läßt, ihnen sogar gemeinsame logische Fundamentalgesetze garantiert. Gemeint ist — christlich gesprochen — „das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt“ (Jo 1, 9) und das demzufolge allen gemeinsam ist. Wird nicht dieses Gemeinsame, manchmal etwa „kosmisches Bewußtsein“ genannte, in den östlichen Meditationsformen vorausgesetzt und gesucht? Besteht nicht „Erleuchtung“ darin, sich mit diesem all-einen Sinn eins zu wissen und an ihm tiefer teilzuhaben, als es dem „durchschnittlichen“, an der Oberfläche bleibenden Menschen möglich ist? Freilich, wenn wir das Unbedingte aussagen, geben wir ihm schon wieder eine sprachlich-kulturelle Gestalt. Es ist überhaupt in unbedingter Gestalt nicht zu „greifen“. „Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge“ (Novalis, Blütenstaub).

Und doch hat das einzelne menschliche Bewußtsein in diesem Sinnmedium ebenso seine Einheit wie die durch metakommunikative Reflexion konstituierten sozialen Systeme. Das individuelle Bewußtsein ist mitkonstituiert durch seine metakommunikative Einheit mit anderen Bewußtseinen. Dieser für die Auffassung der menschlichen Person zentrale Satz kann hier nicht ausführlich bewiesen werden.¹⁰ Es genügt, sich klar zu machen, daß der Einheitsgrund des individuellen Bewußtseins kein anderer ist als der Einheitsgrund der sozialen Metakommunikation, die — wie gestern zu zeigen

versucht wurde — soziale Systeme überhaupt und eigentliche „Gemeinschaft“ insbesondere konstituiert: durch sittliche und andere Verhaltensnormen, verbunden mit Sinndeutung des menschlichen Lebens und der Welt. Das Verhältnis zu diesem Einheitsgrund des unbedingten Sinnes ist aber Religion. Dieses Verhältnis, somit Religion, wird aktualisiert in der Metakommunikation, in der Verständigung über Verhaltens- und Erwartungserwartungen. Und solche Metakommunikation wiederum spielt zumindest unausdrücklich, wie eine Begleitmusik, bei aller menschlichen Kommunikation mit. Hier liegt der tiefe, unlösbare Zusammenhang zwischen Gemeinschaft und Religion, somit Kommunikation und Religion, den kein Diktator und kein Bürokratismus auf der Welt je aufzulösen vermögen — solange man es mit Menschen zu tun hat.“

Zusammenfassend: Weil Metakommunikation es implizit immer mit dem Ganzen des menschlichen und zwischenmenschlichen Sinnraums zu tun hat, deshalb hat sie einen unverlierbaren, mindestens implizit religiösen Charakter. Umgekehrt, weil Religion es mit dem Menschen als durch und durch sozialem Wesen (als einer unlösbaren dialektischen Einheit von personalem Selbstbezug und sozialem Fremdbezug) zu tun hat, deshalb ist sie auch von ihrer Seite her sozial und zugleich übersozial: eben metakommunikativ. Erst jetzt kommen wir auf spezifisch christlich-theologische Inhalte zu sprechen.

2. THESE: Das Christentum insbesondere läßt sich theologisch ganz und gar als Religion gott-menschlicher wie zugleich zwischenmenschlicher Kommunikation verstehen.

Es ist heute wie überall, so auch unter christlichen Theologen modern geworden, über Kommunikation zu sprechen — so unbestimmt der Wortgebrauch auch meistens bleibt. Und doch ist es wahrhaftig mehr als eine Sache von Modetheologen, wenn der Versuch gemacht wird, daß Christentum in einer kommenden kommunikativen Gesellschaft in seiner Relevanz neu verständlich zu machen und ihm in dieser Gesellschaft, die es selbst mit heraufgeführt hat, ein neues Identitätsbewußtsein zu geben.

Um einem Theologen, der zugleich Religionssoziologe ist, das Wort zu geben: „An die Stelle von Werten wie Obrigkeit, Befehl, Gehorsam, Herrschen, Dienen, Ehren, Strafen, Krone, Majestät usw. setzten sich siegreich

¹¹ Auch abgesehen von einer genaueren Unterscheidung von Kommunikation und Metakommunikation wird die Nähe des Heiligen zum Dialogischen sehr deutlich in der Untersuchung

von *Jörg Splett*, Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort, Freiburg-München 1971.

106

Werte wie Demokratie, Freiheit, Selbständigkeit, Toleranz, Achtung vor dem Gegner, Kompromißbereitschaft usw...

So entstand im Rahmen der Theologie und der Kirchen ein Prozeß der Menschwerdung des Menschen, welcher dem revolutionären Geist des Evangeliums entspricht, der nur dort vorhanden ist, wo jeder Mensch unabhängig von seiner sozialen und sonstigen Herkunft das Wertvollste darstellt, was es überhaupt geben kann.

Da dort, wo der Geist Christi ist, auch Freiheit ist, sind wir berechtigt zu behaupten, daß durch die Aufhebung der Unmündigkeit des Menschen die Menschheit dem näherrückt, was die neutestamentliche Theologie von dem Menschen und für den Menschen gewollt hat. So gesehen ist die Gesellschaftsform, in der wir heute leben, nichts anderes als das Endprodukt der Wiederentdeckung einiger Grundwahrheiten der neutestamentlichen Theologie. Man kann zwar diese Gesellschaft nicht als christlich bezeichnen, sie wirkt aber als Katalysator der Theologie und der Kirche, indem sie sie zwingt, sich im Sinne der Lehre Christi zu erneuern, so daß nach der Konfessionalisierung des Christentums eine Christianisierung der Konfessionen in Gang gekommen ist, welche für die Gesellschaft nicht ohne Auswirkungen bleiben wird.“¹²

Was hat nun die neutestamentliche Theologie über Gott und Mensch ausgesagt und für den Menschen gewollt? Der ganze Inhalt der christlichen Glaubenslehre läßt sich restlos als eine einzige Entfaltung des dialogischen (d. h. kommunikativen *und* metakommunikativen) Gedankens verstehen. Es versteht sich, daß dies hier nur in äußerster Kürze und Konzentration umrissen werden kann.

a) Das *Verhältnis Jesu zu seinem Vater*, seine personale Intimität mit ihm, seine Einheit mit ihm unter den Bedingungen des Menschseins, ist schlechthin grundlegend für das Verständnis des Stifters. Es führte mit Folgerichtigkeit zu dem *trinitarischen Gottesverständnis*, in welchem (erstmalig in der Geschichte) ein kommunikatives oder dialogisches Personenverständnis grundgelegt wurde: Gott selbst als relationale Personalität, die sich um dieser Einheit von Selbstbezug und Bezug auf den Anderen in drei Personen auslegt — wobei die dritte Person, der Heilige Geist, der Garant dafür ist, daß die Gemeinsamkeit zwischen Vater und Sohn nicht doch von einer der beiden Personen absorbiert werden kann. Man darf auch sagen, in kommunikationstheoretischer Terminologie: im Heiligen Geist stabilisiert sich der kommunikative Austausch zwischen Vater und Sohn zu einer meta-

¹² *Demosthenes Savramis*, Theologie und Gesellschaft, München 1971, 102 ff

kommunikativen Einheit, die selbst wiederum keine abstrakte Norm, sondern personales Leben ist. Über den Tiefsinn der christlichen Dreifaltigkeitslehre ließe sich gerade im Rahmen von Kommunikationstheorie lange meditieren.

b) Die *Inkarnationslehre* beinhaltet die Wiederholung dieser sich immer ganz gebenden Kommunikationsbewegung Gottes an das in der *Schöpfung* aus Freiheit und Überfluß der Liebe vorausgesetzte Andere seiner selbst.

c) In den christlichen Lehren von der *Erlösung* durch Teilhabe am Sein des Einen Sohnes, der dem Vater die entscheidende, unerläßliche Liebesantwort der Menschheit gab, ferner von der *Geistsendung* und der gnadenhaften Einheit mit dem dreifaltigen Gott sowie der *Vollendung* liegen die entscheidenden Antworten auf die Sinnfragen des Menschen, die durch die Erfahrung der personalen Schuld, der Endlichkeit, der Bedrohung durch Sinnleere und Vereinzelung sowie des Scheiterns in den zwischenmenschlich-welthaften Beziehungen und schließlich des Todes aufgeworfen werden. Der personalen Individualität-in-Sozialität wird über alle Wünschbarkeit hinaus volle Rettung zugesagt. Dabei geht es nicht um Auflösung der personalen Individualisierung, sondern um deren relative Absolutheit: um personale Freiheit und Einzelheit in ewiger Vollendung, in der Gemeinschaft der Erlösten und Vollendeten, die durch Gott bzw. den menschengewordenen Gott vermittelt ist: Versöhnung von Personalität und Sozialität, von Einzel-sein und Geeintsein — der radikal durchgeführte „Personalismus“ und „Sozialismus“ zugleich: das, was die Utopie einer vollendeten Kommunikativen Gesellschaft ausmacht.

d) Jedoch, vom Standpunkt der theoretischen Vernunft allein kann nie und nimmer die Frage beantwortet werden: ist das nicht alles — trotz der Lehre von der Sinngebung des Leidens, vom Kreuz — zu schön und harmonisch und glücksverheißend, um wahr zu sein? Die Tatsache von unermäßigem, auch unverschuldetem Leiden bleibt ein Stachel im Fleisch der Vernunft und ein Schutzwall, hinter den sie sich vor den Ansprüchen solcher Sinngebung zurückziehen kann. Und wäre nicht besser als die hier angebotene Sinnerfüllung durch Personalität-in-Sozialität ein Zurückgehen in eine All-Einheit, in welcher es mit dem Leiden durch Vereinzelung ein Ende hätte? — In der Tat, das erdenklich Größte an Sinnerfüllung ist gerade nicht bloß-erdenklich, d. h. menschliches Denken kann die Wahrheit eines solchen Sinnangebotes nicht entscheiden. Die christliche Lehre bleibt wesentlich eine *Botschaft* und ein *Liebesanruf*. Nur glaubwürdige Verkündigung durch Wort und Leben einerseits sowie ein praktisches Sich-Einlassen von Seiten

des Empfängers (das man Glaube und Liebe nennt) können die Wahrheit dieser Botschaft evident werden lassen. Die Evidenz ruht letztlich in einem durch die Kirche vermittelten persönlichen Verhältnis zu dem, von dem diese Botschaft kommt, an dessen Person sie hängt:

Jesus den Christus. Auch hierin also, in der *Form*, wie man sich die Inhalte der christlichen Lehre legitim und selbständig zu eigen macht, waltet nochmals das Gesetz der Kommunikation, nicht der bloßen Information.

e) Allerdings, um dies trotz aller Kürze noch anzufügen, ist das kommunikative Verhältnis des Glaubens und der Liebe zu Jesus Christus, einem scheinbar historisch von uns entfernten Individuum, nur möglich, weil dieser Einzelne in der Geschichte zugleich der Logos, das Licht ist, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt (vgl. Jo 1,9): weil wir in seinem eigenen Licht ihn als das personale, ja menschlich-individuell gewordene Lichtselbst erkennen können. Die christliche Logoslehre bedeutet in den früher eingeführten philosophischen Termini: das Sinnmedium M enthüllt sich als selbst göttlich-personal, indem es sich als ein gottmenschliches Individuum S in der Geschichte zeigt und in menschlichen Worten und Handlungen auf den transparent wird, der der *Ursprung* allen Sinnes ist. Dieser Ursprung, der in der biblischen Sprache „Vater“ heißt, ist seinerseits nochmals zu unterscheiden von dem Sinnmedium M aller zwischenmenschlichen Kommunikation, ist diesem und allem welthaften Sinn gegenüber nochmals „transzendent“, während das Medium M als der Logos seinerseits ganz Beziehung auf ihn ist. Wie immer die christlichen Grundlehren mit den Mitteln neuer, kommunikationstheoretischer Philosophie ausgesagt werden können, wesentlich bleibt für unseren Zusammenhang vor allem: Das geschichtliche Individuum kann nur allgemein interessant, zugänglich und bedeutsam, ja entscheidend bedeutsam sein, weil es identisch ist mit dem „Licht“, zu dem jeder Mensch ein Verhältnis hat. Dies scheint mir die eigentliche theologische Begründung für die durch Karl Rahner aufgekommene Rede vom „anonymen Christsein“, auf das wir noch einmal zurückkommen werden.

3. *THESE: Eine ursprüngliche, zwischenzeitlich scheinbar „antikirchliche“, in der Neuzeit zunehmend aktuelle Konsequenz des christlich-kommunikativen Freiheitsverständnisses stellt der weltanschauliche Pluralismus dar.*

Es wurde oben bereits darauf hingewiesen, daß das Christentum, historisch-soziologisch gesehen, als eine Subkultur innerhalb des Judentums sowie des Römischen Reiches entstanden ist, keine Volks- noch weniger Staatsreligion war. Es hat somit, schon rein geschichtlich betrachtet, eine

Affinität zu dem, was wir heute, unter gewandelten geistesgeschichtlichen Voraussetzungen freilich, weltanschaulichen Pluralismus nennen.

Zu dieser geschichtlich greifbaren Affinität, die sich jedoch, wie wir nur zu gut wissen, im weiteren Verlauf der christlich-abendländischen Geschichte nicht konsequent durchgehalten hat, kommt aber eine innere, geistige Affinität zum weltanschaulichen

Pluralismus hinzu: Einmal darf die christliche Botschaft nur als *Appell an die freie Gewissensentscheidung eines jeden Menschen*, ohne jeden Zwang also auftreten, wenn sie als eine Botschaft der Liebe und der Freiheit sich nicht selbst verraten will. Sicherlich hat das historische Christentum seine Sache vielfach selbst verraten. (Wenn z. B. noch auf dem letzten Vatikanischen Konzil bei der Diskussion über die Religionsfreiheit Vertreter einer „römischen Theologie“ die These vertraten, nur die Wahrheit habe ein soziales Recht, nicht der Irrtum — daher könne es keine völlige Gleichberechtigung von Nichtkatholiken bei katholischer Majorität geben, so stellte das ein bedauerliches ideologisches Sichaufbäumen gegen die Idee eines weltanschaulichen Pluralismus dar.¹³) Man kann den Aspekt des zwanglosen Appells an freie Gewissensentscheidung *formale Toleranz* nennen.

Es hängt jedoch zugleich vom Inhalt einer Lehre ab, ob sie sich als *inhaltlich tolerant* und dialogfähig, d. h. kommunikationsfähig, erweist. Es gibt auch dialogunfähige Toleranz wie Irenismus, Synkretismus, Relativismus und Agnostizismus. Insofern schließt Dialogfähigkeit zwar Toleranz ein, geht jedoch darüber hinaus: durch die Fähigkeit, Inhalte zur Diskussion zu stellen. Dem Christentum ist diese Fähigkeit wesentlich zu eigen, zumal, wie gezeigt, ein kommunikatives Freiheitsverständnis wesentlich zu seinem Inhalt gehört. Es hat somit eine innere Affinität zum weltanschaulichen Pluralismus und hat ihn selbst mit hervorgebracht. Er gehört zu jenen „funktionalen Äquivalenten christlicher Überzeugungen“,¹⁴ die sich außerhalb des kirchlichen Raumes in der Neuzeit entwickelten und vom kirchlichen Christentum erst wiederentdeckt werden mußten. Die Zusammenhänge zeigen sich noch deutlicher, wenn wir die Beziehung zwischen *pluralistischer* und *kommunikativer* Gesellschaft ausdrücklicher herstellen und von daher nochmals nach dem Dienst des Christentums an der kommunikativen Gesellschaft fragen.

13 Vgl. *Karl Rahner/Herbert Vorgrimler*, Kleines Konzilskompodium, Freiburg 1966, Einleitung zur Erklärung über die Religionsfreiheit, 655 f.

14 *D. Savramis*, a. a. 0. 104

4. THESE: *Die unerläßliche positive Wertgrundlage des weltanschaulichen Pluralismus ist das Prinzip der zwangsfreien Kommunikation. Der Christ darf und muß es (wegen 2) als „anonym christlich“ anerkennen. Dadurch findet die christliche Theologie vollen Anschluß an die philosophischen Überlegungen über „Kommunikative Gesellschaft und humane Werte“.*

Religion erscheint, wie wir sahen, in soziologischer Betrachtungsweise als die letztfundierende Einheit einer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Sinnwelt. Wenn man diese enge Verflechtung von gesellschaftlicher und religiöser Sinnwelt ernst nimmt, dann

stellt sich mit Dringlichkeit die Frage: Wie ist eine religiös-weltanschaulich pluralistische Gesellschaft überhaupt möglich, ohne daß die Gesellschaft selbst auseinanderfällt? *Bedeutet der Verzicht auf gemeinsame fundierende Wahrheit und Sinndeutung nicht im Grunde den Verzicht auf die Gemeinsamkeit selbst?* Hier liegt das schwerwiegende Legitimationsproblem der pluralistischen Gesellschaft.

Sicher besteht beim Verlust der religiösen Einheit ein *Auseinanderklaffen der Sinnwelt von Einzelnen, Gruppen und Gesamtheit*. Wie ist hier nochmals eine Einheit möglich? Anders gefragt: hat der Pluralismus eine geistige Grundlage positiver Art — oder ist er nur ein schönfarbener Ausdruck für ein kraftloses Sammelsurium von Individuen und Gruppen, das lediglich technokratisch zusammengehalten, möglicherweise zusammengezwungen wird?

Darauf wird hier geantwortet: Der Pluralismus hat ein geistiges Fundament, er kann es zumindest haben; und dies ist der Gedanke der *zwangsfreien Kommunikation* (ein von Jürgen Habermas vielgebrauchter Ausdruck) oder der möglichst *allseitigen Verständigung* über die Unterschiede der Interessen, Wertungen, letzten Sinngebungen hinweg. Man könnte auch vom Postulat oder Prinzip der befreiten und *sich ständig neu befreienden Metakommunikation* sprechen.

Freie Kommunikation und Metakommunikation sind schlechthin selbst die Grundwerte der pluralistischen Gesellschaft. Wir hatten in den philosophischen Überlegungen gesehen, daß sie notwendige und hinreichende Bedingung für alle sonstige Wertverwirklichung darstellen. Der dort präzierte Begriff der kommunikativen Gesellschaft ist nicht völlig identisch mit dem der pluralistischen Gesellschaft; denn eine kommunikative Gesellschaft muß nicht unter allen denkbaren historischen Bedingungen pluralistisch sein — wohl aber unter den Bedingungen der „postindustriellen Gesellschaft“ westlicher Prägung, über die in diesem Rahmen schon gesprochen wurde. Doch umgekehrt ist das einzig mögliche Wertfundament einer welt-

111

anschaulich pluralistischen Gesellschaft die Kommunikation bzw. Metakommunikation freier Wesen selbst; m. a. W.: pluralistische Gesellschaft in positiv wertendem Verständnis muß auf kommunikative Gesellschaft hin-tendieren.

Stellen wir nun wieder die *Verbindung zum Christentum* her. Wenn es richtig ist, daß das Christentum seinem Inhalt wie der Form seiner Vermittlung nach eine einzige große Entfaltung des kommunikativen oder dialogischen Prinzips ist, dann *darf* der Christ, ohne listige Vereinnahmung, und *muß* er, in einer von ihm geforderten Freiheit und Weite des Geistes, die Entfaltung der zwischenmenschlichen Kommunikation und Metakommunikation als etwas *anonym Christliches* anerkennen, d. h. auch da, wo der Name Jesu Christi nicht im Munde geführt wird, geschieht solche Entfaltung in Seinem Geiste. Hier gilt das großartige Wort aus dem Evangelium: „Wer nicht gegen mich ist, ist für mich“ (Mk 9,40) — ein Wort,

das ein souveränes Ruhen in der Wahrheit bezeugt sowie eine Verbundenheit mit *allen*, die Wahrheit suchen und tun.¹⁵

Die Verwirklichung humaner Werte in einer kommunikativen Gesellschaft stellt also ein ureigenes christliches Anliegen dar. Was hat das Christentum zu einer solchen Gesellschaft Spezifisches beizutragen?

5. THESE: Der christliche Glaube kann — mit anderen Humanismen — den an sich formalen Dialog der pluralistisch-kommunikativen Gesellschaft inhaltlich füllen: das Rechtsprinzip durch ein Liebesprinzip untermauern. Er fundiert die zwischenmenschliche Kommunikation und Liebe jedoch in einer gott-menschlichen, von Hause aus metakommunikativen Liebe.

Wie bisher deutlich werden sollte, reicht die Affinität zwischen Christentum und pluralistisch-kommunikativer Gesellschaft sehr tief. Sie besteht darin, daß das fundamentale Einheitsprinzip einer kommunikativen Gesellschaft eben das der Kommunikation mitsamt der dazu erforderlichen Metakommunikation, somit das dialogische ist. In einer *pluralistisch-kommunikativen* Gesellschaft kann dies aber nur in einer formellen und rechtlich greifbaren Form gelten: durch Rechtsstrukturen sowie durch technische Kommunikations- und Informationsmittel, die strukturell-formal das Funktionieren der Kommunikation im Sinne zwangsfreier Gegenseitigkeit und der Metakommunikation im Sinne allseitiger Verständigung über die Normen gesellschaftlichen Lebens kontrollieren. Hier sei an die abschließenden

¹⁵ Vgl. *J. Heinrichs*, Das ideologiekritische Gewicht der Lehre vom anonymen Christen, in: E. Klinger (Hg.), *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche*, Freiburg 1976.

Ausführungen im philosophischen Beitrag (IV) über die Beschränkung der Überwachungs- und Steuerungsfunktionen auf das formale Gelingen der Kommunikation und Metakommunikation erinnert.

Indes bedarf dieser formale Dialog einer gesinnungsmäßigen Fundierung (ähnlich wie allgemein das Recht in der Ethik fundiert ist, ohne das man beide ineinssetzen darf) sowie einer inhaltlichen Ausfüllung. Der christliche Glaube nun, dessen ganzer Inhalt, wie oben kurz umrissen, nichts als die Entfaltung des dialogischen Prinzips selbst ist, kann den formalen Dialog der pluralistisch-kommunikativen Gesellschaft inhaltlich füllen, das formal bleibende Rechtsprinzip durch den ganzen Reichtum dessen, was Liebe heißt, inhaltlich füllen. Dies jedoch ohne den Anspruch, mit diesem Inhalt zur Staatsreligion erhoben zu werden, also über dem formalen Dialog der pluralistischen Gesellschaft stehen zu müssen. Der christliche Glaube braucht seine Wahrheit nicht über die Gesetze der gesellschaftlichen Kommunikation hinweg an den Mann zu bringen. Im Gegenteil, die Christen haben — gegen sich selbst und andere — geltend zu machen, daß die Gesellschaft nur Wahrheit und Glück

verwirklicht, wenn diese als ganze *unverfügbar* bleiben und von keiner gesellschaftlichen Gruppe usurpiert werden.

Gegen die Gefahr der durchorganisierten Langeweile eines theorie- und im Grunde inhaltslosen Gesellschaftssystems, das nur sein eigenes, aber leer bleibendes Funktionieren feiert, hat das Christentum *mit anderen Religionen und Humanismen* die Liebe als Maß und Inbegriff aller sonstigen menschlichen Werte zu setzen.

Darüberhinaus aber hat das Christentum, noch klarer als die anderen personal-monotheistischen Religionen (Judentum, Islam), die Wahrheit geltend zu machen, daß zwischenmenschliche Liebe ihre Lebenskraft und ihren Mut aus der Gottesbeziehung schöpft, daß Nächstenliebe (in der gesellschaftlichen Primär- wie Sekundärsphäre) in einer unlösbaren Einheit zur Gottesliebe steht und durch diese dynamisiert wird. Allein aus dem Meer der schöpferischen Liebe Gottes und zu Gott schöpfend, ist der Mensch zu jenem „Umsonst“ fähig, ohne daß alle menschliche Liebe und alles Herzklopfen für die gerechte Gesellschaft bald am Ende ist: umsonst lieben zu können, d. h. einerseits ohne die adäquate Antwort erst abzuwarten, das Prinzip des Warentausches, des „do ut des“ durchbrechend; umsonst auch im Sinne der drohenden erfahrungsmäßigen Vergeblichkeit.¹⁶

¹⁶ Diesen doppelten Sinn des „Umsonst“ der Liebe bedenkt eingehend: *Ferdinand Ulrich*, Atheismus und Menschwerdung, Einsiedeln 1966; *ders.*, Die Gegenwart der Freiheit, Einsiedeln 1974.

113

113

Der jüdische Philosoph Martin Buber hat diese Einheit von Liebe zum endlichen und zum ewigen Du, die der Christ gerade in der Gestalt Jesu verwirklicht und durch sie ganz neu ermöglicht sieht, treffend zum Ausdruck gebracht: *„Die verlängerten Linien der Beziehungen [zwischen Menschen] schneiden sich im ewigen Du, Jedes geeinzelte Du ist ein Durchblick zu ihm. Durch jedes geeinzelte Du spricht das Grundwort [„du“] das ewige an. Aus diesem Mittlertum des Du aller Wesen kommt die Erfülltheit der Beziehungen zu ihnen, und die Unerfülltheit. Das eingeborene Du verwirklicht sich an jeder und vollendet sich an keiner. Es vollendet sich einzig in der unmittelbaren Beziehung zu dem Du, das seinem Wesen nach nicht Es werden kann.“*¹⁷

Wie gesagt: das „Mittlertum des Du aller Wesen“ faßt sich für den gläubigen Christen in dem einen göttlich-menschlichen Mittler zusammen; aber jeder Mensch soll „ein anderer Christus“ werden, soll an dem Mittlertum des Einen teilhaben.

Auch folgendes wurde schon angedeutet: Der in sich dreifaltige Gott und Jesus als der Christus sind nicht einfach Kommunikationspartner. Das wird in der theologischen Rede von Partnerschaft zwischen Gott und Mensch meist nicht zureichend zur Sprache gebracht. Andere Theologen wollen Ausdrücke wie „Dialogpartner“ lieber ganz meiden. Aufgrund unserer philosophischen Analysen zu Kommunikation und Metakommunikation sind wir in der Lage, zu präzisieren: Die Gottesbeziehung ist nicht einfach Kommunikation. Sie ist

vielmehr Ermöglichung aller Kommunikation und auf der (gelebten, selten ausdrücklichen) Stufe der Metakommunikation anzusetzen. Daher kann sie metakommunikativ genannt werden. Sie führt über die Anrede, selbst über das bloße Du-sagen, hinaus – ins Schweigen. Hierin treffen sich westliche wie östliche Mystiker – sosehr die werthafte Interpretation ihrer Erfahrungen auseinandergehen mag, zumal in bezug auf die Personalität Gottes.

Aus dem Gesagten folgt für eine christliche Sicht der kommunikativen Gesellschaft: *Gesellschaft muß sich selbst transzendieren, um sich als kommunikative zu verwirklichen.* Sie muß sich, biblisch gesprochen, verlieren, um sich zu finden (vgl. Jo 12, 25): verlieren in dem Sinne, daß sie sich nicht als Totalität und Absolutum, auch nicht als etwas technologisch vollkommen Verfügbares behaupten darf. Damit ginge nicht nur die theologische Dimension der Gesellschaft, ihre Offenheit, ihre Unabschließbarkeit in sich

17 *Martin Buber, Werke 1, München 1962*

114

selbst, ihr Auf-dem-Wege-Bleiben, verloren; es ginge gleichzeitig auch ihre menschliche Dimension, die der kommunikativen Freiheit nämlich, verloren.‘

Kurz: menschliche Gesellschaft ist so an den theologisch-unbedingten Sinn gebunden und von diesem je neu aufgerissen — wie menschliche Kommunikation von der Metakommunikation. Wo aber beansprucht wird, diese ein für allemal technologisch geregelt, erledigt zu haben, da ist sie eben „erledigt“ (d. h. getötet). Es soll abschließend versucht werden, diese theologisch-humanistischen Vorbehalte gegen eine technokratische Verfügbarkeit der Gesellschaft in eine mehr technologische oder mindest sozialtheoretische Sprache zu übersetzen. Das Wort „Vorbehalte“ weckt vielleicht zusehr die Erinnerung an Theologen und Philosophen, die für eine „Hinterwelt“ (Nietzsche) eingetreten sind oder noch eintreten. Vielmehr geht es um Ermunterung zu einem Humanismus der „intellektuellen Technologie“.¹⁸

6. *THESE: Technologisch gesehen führt der Gesichtspunkt der transzendierenden Offenheit auf das Problem der Selbstreflexion (Selbstkontrolle) der Informationstechnik zurück. Diese Selbstreflexion muß nicht und darf nicht totalitär werden, d. h. innertechnisch bleiben.*

In diesem Kreis braucht nicht erläutert zu werden, was mit Selbstreflexion (Selbstkontrolle) der Informationstechnik gemeint ist. Auch über deren soziale Funktion wurde bereits gesprochen. Der Riegel gegen einen Totalitarismus der Informationstechnik scheint mir *einerseits* in einer Ausdehnung der Gewaltenteilung auf Informationsmacht, insbesondere in der Trennung von materialer Information (jeweils in Verwaltung, Regierung und Parlaments-Öffentlichkeit) und formaler Kontrollinformation zu liegen. Hinzufügen möchte

ich *anderseits* den Gesichtspunkt und die Denkaufgabe, ob es sich bei der Überwachung der gesellschaftlichen Prozesse der Kommunikation und Metakommunikation mit allen Mitteln der Informatik und Kybernetik um eine sogenannte „Festwertregelung“ oder um eine „Folgeregelung“ im Kontrollprogramm selbst handelt. Jene „transzendierende Offenheit“, von der gesprochen wurde, käme in einer Folgeregelung, also einer Flexibilität des Kontrollprogramms selbst, zum Ausdruck. Oder ist etwa auch „Folgeregelung“ schon Ausdruck für einen in sich geschlossenen technologischen Regelkreis? Dann würde auch diese Unterscheidung nicht weiterhelfen.

18 Daniel Bell, Die nachindustrielle Gesellschaft, Frankfurt — New York 1975, 45.

115

Denn es geht gerade darum, ob der Regelkreis geschlossen bleibt oder nicht. Ferner um die Frage: *Wer* programmiert das Kontrollprogramm und wer kann Änderungen an ihm selbst vornehmen, vergleichbar dem, was heute eine Verfassungsänderung wäre? Diese Gewalt darf nicht bei der Kontrollgewalt selbst liegen — sowenig die heutigen Verfassungsrichter die Verfassung zu ändern befugt sind.

„Offenheit“ heißt somit: der Regelkreis darf nicht innertechnologisch geschlossen werden. Auch die Kontrollinstanzen müssen kontrollierbar bleiben, nicht von sich allein, sondern von anderen. Die *totale Kontrolle* durch eine Instanz — selbst formaler Art — wäre die Selbstaufhebung der Kontrolle, damit der gesellschaftlichen Freiheit. *Wechselseitige Kontrolle* dagegen ist nicht total, sondern hat nochmals von der Offenheit, die jener Gegenseitigkeit eigen ist, die den Namen „Kommunikation“ verdient.

Kommunikative Gesellschaft auch in diesem Sinn ist theologisch nicht etwa nur zuzulassen, sondern m~ allen Kräften zu fördern, einschließlich einer Technologie, die nicht nur „intellektuell“ ist, sondern in einem humanistisch-kommunikativen und daher christlichen Sinn: intelligent.

VI. IDENTIFIKATION MIT DER KIRCHE ALS PROBLEM

Geistesgeschichtliche Hintergründe der heutigen Situation

1. *Ausgangsfrage: Gibt es ein qualifiziertes „Aggiornamento“?*
2. *Geschichtliche Reflexionsstufen der Theologie*
 - a) *Ursprüngliche Theorie-Praxis-Einheit des Glaubens und ihr theologischer Ausdruck*
 - b) *Epoche der fortschreitenden Objektivierung*
 - c) *Neuzeitliche Subjektreflexion*
 - d) *Selbstthematization der Reflexion*
3. *Aufklärung*
4. *Säkularisierung*
5. *Bedingte und unbedingte Identifikation mit der Kirche*

**1. AUSGANGSFRAGE: GIBT ES EIN QUALIFIZIERTES „AGGIOR—
NAMENTO“?**

Ich möchte anknüpfen an das fundamentale Faktum, um das herum sich die in dieser Vortragsreihe vorangegangenen Ausführungen von Prof. Zulehner bewegten:¹ Die heutige Situation der Kirche in der Welt ist durch die *Dissonanz zwischen kirchlichem und gesamtgesellschaftlichem Wertesystem* gekennzeichnet, eine Dissonanz, die vom einzelnen als Konflikt erfahren wird. Diesen Konflikt erleben die Kirchenchristen sowie Sie als beruflich in der Kirche Engagierte in mehr oder minder scharfer Form. Die überwiegende Art der Konfliktbewältigung ist die der von Zulehner sogenannten „Auswahlchristen“, d. h. solchen Christen, die bei bestimmten Gelegenheiten wie Begräbnis, Taufe, Heirat den kirchlichen „Service“ in Anspruch nehmen, die auch Kirchensteuern zahlen und eingeschriebene Kirchenmitglieder bleiben, ohne sich aber kontinuierlich mit der Kirche als Institution zu identifizieren, ja sogar, ohne im allgemeinen Gläubige im kirchlichen Sinn zu sein.

1 Vgl. Paul M. Zulehner, Religion nach Wahl, Freiburg 1974.

Eine der interessantesten Feststellungen zu diesem Zusammenhang besteht darin, daß zwar ein negativer Konformitätsdruck der Gesamtgesellschaft gegen Identifizierung mit der Kirche (völlige Teilnahme an ihrem Leben und ihrem Glauben) ausgeübt wird, hingegen ein positiver Konformitätsdruck in Richtung auf formelle Kirchenzugehörigkeit und Auswahlchristentum.

Die *Frage*, die uns beschäftigen soll, lautet: Wie kam es zu dieser Situation der Entfremdung zwischen kirchlichem und gesamtgesellschaftlichem Leben? Die Frage so stellen, setzt schon etwas Abstand von der scheinbaren Selbstverständlichkeit dieser Tatsache der Entfremdung voraus, mit der wir tagtäglich konfrontiert sind. Zwar weiß jeder aus der Geschichte, daß es Zeiten gab, in denen kirchliches und gesamtgesellschaftliches Leben sowie die Wertvorstellungen beider noch Hand in Hand gingen. Doch allzuleicht ist man im kirchlichen Milieu geneigt, den Verlust dieser Übereinstimmung einfachhin mit dem Glaubensabfall der bösen „Weltkinder“ zu erklären, der für das katholische Bewußtsein im Grunde schon mit der Reformation beginnt, für das Bewußtsein beider Konfessionen dann aber in Aufklärung, Säkularisierung und im „praktischen Materialismus“ der Industrialisierung zum Durchbruch kommt. Verbunden mit all dem sei der beklagenswerte Verlust der (wenn schon nicht kirchlichen, so doch) gemeinsamen christlichen Sinngebung von Volk und Staat. Andererseits gibt man auch Fehler und Engstirnigkeiten der Kirche, d. h. ihrer Hierarchie, zu. Seit dem 2. Vatikanischen Konzil tut man sich leicht mit solchem Eingeständnis. Aber bleibt es nicht zu oberflächlich? Wird es nicht geradezu zum Alibi einer wirklichen und fruchtbaren Stellungnahme zur geistigen Entwicklung der Neuzeit und zur Rolle der (katholischen) Kirche in dieser Entwicklung? Auch das Wort „Gewissenserforschung“ geht uns leicht über die Lippen, besonders seit dem sicher bemerkenswerten Dekret der deutschen Synode über „Kirche und Arbeiterschaft“. Selbst hier — so scheint mir — besteht aber noch einmal die Gefahr, moralische Selbstbezichtigung zu üben, weil die Situation der Gegenwart fast dazu zwingt, *ohne aber zur geistigen Tie-*

fenentwicklung einer Vergangenheit Stellung zu nehmen, aus der wir alle kommen. Solche Stellungnahme ist uns als Katholiken umso mehr abverlangt, wenn und weil wir auf unser kirchlich-universales und damit wesentlich auch geschichtliches Bewußtsein Wert legen.

Entsprechende Stellungnahme wurde auch in der Vergangenheit geübt, wenn auch gewöhnlich der intellektuelle, analytische Aufwand zusehr durch Geborgenheitsgefühl und Sinn für „Stallgeruch“ ersetzt wurde. Der Geist der Neuzeit wurde im Grund als sich im ständigen Abfall vollbringen-

118

der gedeutet: Abfall von der hohen kirchlich-christlichen Kultur des Mittelalters. Diese geheime Orientierung am Mittelalter mit der daraus folgenden. Bewertung der Neuzeit prägte mindestens bis zum Konzil im großen und ganzen den Katholizismus. Die Stellungnahme zur Illegitimität oder „Legitimität der Neuzeit“² fand somit statt. Also ist zugleich zu den bisherigen Stellungnahmen Stellung zu nehmen.

Wenn unsere erste Frage lautete: „Wie kam es zur Entfremdung zwischen kirchlichem und gesellschaftlichem Leben?“, so heißt die *zweite Frage*: Wie nehmen wir zu ihr als Christen Stellung, wie beurteilen wir sie? Daß eine derartige Stellungnahme tiefgreifend unsere Beurteilung der Gegenwartssituation beeinflusst, versteht sich von selbst. Insofern stellt unser Thema alles andere als einen akademisch-historischen Luxus dar.

Wir können die beiden Fragen in einer dritten, einzigen *Leitfrage* zusammenfassen, nochmals an die Ergebnisse von Zulehner anknüpfend. Auf die Dissonanz zwischen kirchlichen und allgemein-gesellschaftlichen Wertmaßstäben sowie auf die Feststellung, daß die meisten sich nur zur Kirche bekennen, soweit dies der gesellschaftliche Konformismus zuläßt, ja fördert, kann man doppelt reagieren. Einerseits: „Warum sind die Menschen so konformistisch?“ — Andererseits: „Warum ist die Kirche sowenig dem Geist der modernen Gesellschaft konform?“ Der erste Satz wäre Ausdruck eines selbstgenügsamen kirchlichen *Dogmatismus*, hinter dem eher Parteigeist als Ermunterung zum Selbstdenken stehen dürfte; der zweite Satz wäre Ausdruck eines angepaßten und gesellschaftsoptimistischen *Relativismus*. In Absetzung von beiden formulieren wir unsere *Leitfrage*: *Gibt es Konformität zwischen dem Geist der modernen Gesellschaft und der christlichen Kirche, die sowohl der gesellschaftlichen Vernunft wie dem kirchlichen Glauben gerecht wird — eine Konformität also gerade nicht für Mitläufer (Konformisten), sondern für selbstdenkende und selbstständige Nicht-Mitläufer?* Diese gläubigen wie intelligent-vernünftigen Nicht-Mitläufer wären ja wohl der Maßstab für eine legitime Übereinstimmung zwischen Gesellschaft und Kirche. Eine andere Konformität zwischen kirchlichem und profangesellschaftlichem Geist wäre ja vom Standpunkt beider kaum wünschbar: Welchen Wert hat von einem echt religiös-theologischen Standpunkt gesehen eine Kirchlichkeit, die lediglich auf Konformität mit der umgebenden Gesellschaft, also

auf Opportunität, beruht? Anders gewendet läßt sich unsere Leitfrage formulieren: Ist ein sowohl theologisch wie profanwissenschaft-

2 Vgl. *Hans Blumenberg*, Die Legitimität der Neuzeit, Frankfurt a. M. 1966; 2. Auflage 1973 unter dem Titel: „Der Prozeß der theoretischen Neugierde“

119

119

lich *qualifiziertes Aggiornamento* möglich, kein bloß opportunistisches? Diese Frage bewegt den Katholizismus, und nicht nur ihn allein, seitdem Johannes XXIII. das Stichwort ausgab.

Unsere Betrachtung wird nicht eigentlich historischer Art sein, sondern eine Reflexion über historische Entwicklungen darstellen, deren faktische Umriss im großen und ganzen allgemein bekannt sind. Die Geschichte der letzten 200 Jahre macht die Großwetterlage aus, die tiefgreifend jeden einzelnen Schauer und Sonnenstrahl unseres kirchlich-weltlichen Alltags bedingt. Sie ist es, die von einem ausgesprochen systematischen und noch weiter zurückgreifenden Blickwinkel aus beleuchtet und — unvermeidlich — bewertet wird. Jedoch, die Bewertung geschieht bewußt und ist ausdrückliches Thema (was sich von den meisten, angeblich neutralen Geschichtsdarstellungen nicht sagen läßt). Die Ausführungen werden sich vor allem mit zwei Hauptströmungen, Aufklärung und Säkularisierung, befassen, zum Schluß einschlußweise auch mit der religiösen Pluralisierung der Gesellschaft. Jeder dieser drei geistesgeschichtlichen Vorgänge hat eine theoretische, die Lehre betreffende, sowie eine praktisch-soziale, die Institutionen betreffende Komponente. Wir gehen auf die kirchliche Lehre, die Theologie also, vorher (unter 2) insofern ein, als sie — soziologisch gesprochen — die *Integrationstheorie* eines sozio-kulturellen Systems, der Institution Kirche, darstellt. Die Abhängigkeit der praktisch-sozialen Seite von der das System integrierenden Theorie läßt sich kaum irgendwo so deutlich studieren wie gerade in der katholischen Kirche, einmal weil sie in hohem Maße institutionalisiert ist, zum andern weil sie eine ganz auf die Vermittlung religiöser und kultureller Inhalte abgestellte Institution ist, zum dritten wegen ihres Alters und ihrer Kontinuität. Umso mehr kann man sich — diese vorgeifende Bemerkung sei hier erlaubt — über ein immer noch gestörtes Verhältnis der Katholiken zur Theorie wundern, wie es sich in dem einstmals vielbesprochenen „Bildungsdefizit der deutschen Katholiken“ (K. Erlinghagen) ausspricht. Auch dies ist eins der Phänomene, die der geistesgeschichtlichen Hintergrundbeleuchtung bedürfen.

2. GESCHICHTLICHE REFLEXIONSSTUFEN DER THEOLOGIE

Bevor wir auf Aufklärung und Säkularisierung als zwei zusammenhängende Vorgänge je für sich eingehen, sei zunächst der systemtheoretische und zugleich geschichtstheoretische

Rahmen gesteckt, der das *Verhältnis von integrierender Theorie und praktisch-sozialem Leben* betrifft.

120

Dieses soziale Leben besteht wesentlich in einer (metakommunikativen) *Reflexion der einzelnen Subjekte* auf die Gemeinsamkeit ihrer Sinnwelt: auf die anerkannten Normen des Denkens und Verhaltens. Diese Reflexion, ein mehr oder weniger bewußter Vergleich zwischen dem Denken und Wollen der einzelnen und dem allgemein anerkannten Denken, Wollen und Handeln, kann nach zwei extremen Seiten in bloßem stillen Anerkennen und Übernehmen von Seiten des einzelnen bestehen oder in einem völlig abweichenden Denken, Wollen und Handeln. Bei völligem Abweichen stellt sich ein Subjekt jedoch, zumindest innerlich (innere Emigration), außerhalb der Gemeinschaft. Der Normalfall liegt irgendwo zwischen den beiden Extremen: die einzelnen sind mehr oder weniger angepaßt — und dadurch verändern sie auf die Dauer, manchmal unmerklich, manchmal ruckartig revolutionär, die Normen der Gemeinsamkeit selbst.

Es gibt nun eine sogenannte endogene, d. h. von innen her kommende *Logik des Systemwandels*, die sich trotz aller exogener Faktoren (Umwelt-Einflüsse und Zufälligkeiten), ja gerade durch diese exogenen Faktoren hindurch durchhält — vorausgesetzt, es handelt sich um ein sehr langlebiges und kontinuierliches Sozialsystem. Weil diese Voraussetzung selten erfüllt ist, kann man die endogene Gesetzmäßigkeit, um die es hier geht, selten empirisch studieren. (Leichter wäre solche Gesetzmäßigkeit in der individuellen Entwicklung statistisch zu belegen: das hieße, eine Logik in der psychologischen Entwicklung aufzuzeigen, welche den entwicklungspsychologischen Beobachtungen und Varianten zugrunde liegt.) Die katholische bzw. abendländische Kirche stellt den Idealfall eines solchen langlebigen und kontinuierlichen Systems dar.

Im Hinblick auf das Verhältnis der einzelnen (reflektierenden) Subjekte zu den integrierenden Normen des gemeinsamen Denkens, Wertens, Handelns lassen sich von einer Reflexions-Theorie des Handelns bzw. einer Reflexions-Systemtheorie her folgende endogen bedingte (d. h. rein aus diesem Reflexions-Verhältnis selbst folgende, wenn auch durch exogene Faktoren angestoßene, durch diese hindurch verwirklichte) Entwicklungsphasen unterscheiden:

(a) Eine *ursprüngliche Einheit* von je subjektivem Lebensvollzug und sozialen Normen des Denkens und Handelns, ein Gleichgewicht von Mitsetzen und Voraussetzen (Hinnehmen) der Normen.

(b) Eine objektivierende Reflexion auf die ursprüngliche Einheit, wodurch die normativen Gehalte zu etwas objektiv Vorgegebenem und Vorgestelltem werden. In dieser *objektivistischen Phase* kann man weiter unterscheiden: die noch schöpferische *Objektivierung* (aa), bei der man noch um

den sich gerade vollziehenden Zusammenhang zwischen Leben und Objektivität weiß; die fortschreitende *Verdinglichung* der objektiven Gehalte, bei der eben jener Zusammenhang vergessen wird und die Gehalte schon etwas selbstverständlich Vorgegebenes darstellen (bb); schließlich eine *Entfremdung* zwischen den Subjekten und der sozialen-religiösen Objektivität in dem Sinne, daß der einzelne sich und sein Leben in dem Vorgegebenen nicht mehr wiedererkennt.³

(c)Die neue, bewußtere und ausdrücklichere Selbstreflexion der jene Objektivität hervorbringenden und deutenden Subjektivität: *subjektivistische Phase*; diese behält Krisencharakter, weil und solange die Subjekte nur sich und ihre Wiederentdeckung sowie die Opposition zur hergebrachten Objektivität und deren Infragestellung feiern, ohne schöpferisch neue Objektivität hervorzubringen.

(d)Die *Selbsterfassung der Reflexion* als einer höheren, jetzt als solche durchschauten und reflektierten Objektivität; dies bedeutet zugleich die ausdrückliche Einholung der ursprünglichen Einheit, was — falls es gelingt — zu neuer, aber jetzt flexibler Systemstabilisierung führt.

Für die christliche Theologie als Integrationstheorie des sozio-kulturellen Systems katholische bzw. abendländische Kirche lassen sich dementsprechend folgende epochale Reflexionsstufen aus der Geschichte erkennen.

a) Ursprüngliche Theorie-Praxis-Einheit des Glaubens und ihr theologischer Ausdruck

In der urchristlichen Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Schriften stellt Theologie noch den *unmittelbaren sprachlichen Ausdruck* des gläubigen Lebensvollzugs dar, und der Glaube selbst eine unmittelbar-ursprüngliche Einheit von Theorie und Praxis. — Was die letzte Feststellung angeht, so können wir hier nicht ausführlich darüber sprechen, daß Glaube einer der interpersonalen bzw. analog interpersonalen (metakommunikativen) Vollzüge ist, in welchem die theoretische Aufnahme des Anderen (Hören) und das praktische Sichhineingestalten in die Wirklichkeit des Anderen (hier als Ver-

³ Genau in diesem Sinne hat *Georg Wilhelm Friedrich Hegel* das Wort „Entfremdung“ in die philosophische Sprache eingeführt. Vgl. bes. den Abschnitt „Der sich entfremdete Geist, die Bildung“ in der „Phänomenologie des Geistes“. Zur logischen Analyse dieses reichhaltigen und für K. Marx bes. wichtigen Textes vgl. *J. Heinrichs*, Die Logik der ‚Phänomenologie des Geistes‘, Bonn 1974, 310 — 356.

trauen und Sichüberlassen an Gott) eine Einheit bilden.⁴ Verstehen wir diese zentral theologische Theorie-Praxis-Einheit des Glaubens sozial, dann bedeutet dies: der Gläubige findet sich in den gemeinsamen Sinngestalten oder Ausdrucksgestalten seines Glaubens, die er zusammen mit anderen Gläubigen setzt, selbst wieder. Er setzt und empfängt zugleich dieses gemeinsame Sinnmedium — welches „im Grunde“ der Heilige Geist als der „Geist der Gemeinde“ (Hegel) selbst ist. Es handelt sich um ein gegenseitiges Geben und Empfangen, für welches das materielle Geben und Empfangen zum Bild und Ausdruck wird: „Die Menge derer, die sich dem Glauben zugewandt hatten, war ein Herz und eine Seele. Niemand sagte von seinem Besitztum, es sei sein eigen, sondern sie hatten alles gemeinsam“ (Apg. 4,32).

Neben diesen praktischen Ausdruck der Theorie-Praxis-Einheit des Glaubens tritt der theoretische Ausdruck: die Theologie. Glaube und Theologie stehen — in jeder Phase, in der Theologie wirklich Glaubensreflexion ist — im *Verhältnis von unausdrücklich gelebter und ausdrücklich-theoretischer Reflexion*. Damit wird zum einen nochmals präzisiert, daß der Glaube selbst schon ein Reflexionsverhältnis (metakommunikativer Art) ist, zum anderen wird hinzugefügt, daß die Theologie eben diese gelebte Reflexion ausdrücklich zu machen hat, durch ihre theoretisch-ausdrückliche Reflexion. Wenn nun gesagt wird, die urchristliche Theologie war unmittelbarer, ursprünglicher *Ausdruck* des Glaubens, dann meint dies, daß in dem sprachlich-theologischen Ausdruck der Glaube erstmals zur vollen Erscheinung, nämlich zu seiner sprachlichen Existenz kommt.

Das wesentliche Dokument der christlichen Theologie als unmittelbarer Glaubensausdruck stellt die kanonische Sammlung urchristlicher Schriften dar, die man als „Neues Testament“ bezeichnet. Das Neue Testament insgesamt als Theologie unmittelbaren Ausdrucks zu betrachten, schließt nicht aus, daß es schon in ihm verschiedene Grade der reflexiven Ausdrücklichkeit dieser Theologie gibt. Wenn es ein Ganzes solchen Ausdrucks sein soll, ist diese Stufung vielmehr notwendig und eingeschlossen.

4 Ausführlicher zu der oben angedeuteten Ortsbestimmung des religiösen wie zwischenmenschlichen Glaubens im „Rahmen“ der menschlichen Sinnfunktionen Theorie und Praxis vgl. *J. Heinrichs*, Theorie welcher Praxis? Theorie-Praxis-Vermittlung als die Grundaufgabe der praktischen Theologie, in: L. Bertsch (Hg.), *Theologie zwischen Theorie und Praxis*, Frankfurt a. M. 1975, 9 — 85.

b) Epoche der fortschreitenden Objektivierung

Mit der Bildung des Kanons der neutestamentlichen Schriften um die Mitte des 2. Jahrhunderts hat die christliche Kirche und Theologie ihr „depositum fidei“. Es geht nicht

mehr um unmittelbaren originellen Ausdruck der Glaubenserfahrung, sondern im wesentlichen um die begriffliche und immer allgemein verbindlichere Objektivierung, wie der *bereits vorhandene* Ausdruck der Glaubenserfahrung zu verstehen ist, d. h. wie er mit der sonstigen Welterfahrung sowie mit den kulturellen, besonders auch philosophischen Vorstellungen der griechisch-römischen Kultur in Verbindung gebracht werden kann. Es ergab sich u. a. die Gefahr einer „Hellenisierung des christlichen Glaubens“, der sich die großen Theologen (Kirchenväter) in Ost und West entgegenstellten, indem sie eher umgekehrt die griechischen Vorstellungen und Denkmittel für die begriffliche Objektivierung der Glaubensgehalte in den Dienst nahmen und „tauften“. Die Debatte hierüber — „Taufe“ oder Hellenisierung? — ist bis heute lebhaft, nachdem man den griechisch-lateinischen Objektivismus in der Theologie als keineswegs unabtrennbar vom Ausdruck des christlichen Glaubens zu sehen gelernt hat.⁵ Wie immer man die Vorgänge im einzelnen beurteilt — man wird den Versuch solcher begrifflichen Explizierung und damit Objektivierung als geistesgeschichtlich notwendig und unerlässlich ansehen müssen.

Die Bewegung, von der wir sprechen, geht über die Patristik und die entscheidenden christologischen Konzilien (besonders Nizäa und Chalzedon) bis hin in die nochmals ungeheuer produktive mittelalterliche Scholastik — um sich dann mehr und mehr zu überleben: Die notwendige *Objektivierung* wird zu einer *Verdinglichung* der Glaubensinhalte, zusammengehend mit einer *Verrechtlichung der Moral, der Sakramentspendung und des gesamten kirchlichen Lebens* — bis hin zu jener Entfremdung zwischen der gläubigen Subjektivität und der vorgesetzten Lehre, gegen die vor allem Luther — noch innerchristlich — zuerst vehement reagierte.

Man müssen hier darauf verzichten, auf die praktisch-soziale, nämlich politische Funktion einer immer objektiver werdenden Theologie einzugehen. Das bekannte Stichwort lautet: *Konstantinisches Zeitalter der Kirche*. Der Objektivität der Lehre entsprach — kurz gesagt — die Objektivität und Naturgegebenheit der Herrschaft „von Gottes Gnaden“.

⁵ Vgl. hierzu besonders die meisterhaften Untersuchungen von *Alois Grillmeier*, *Mit Ihm und in Ihm*. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg 1975; ferner seine Auseinandersetzung mit *Hans Küng*, der weiterhin die Hellenisierungsthese vertritt: Diskussion über Hans Küngs „Christ sein“, Mainz 1976, 60 — 82.

124

Das 1. Vatikanische Konzil dürfte innerhalb der katholischen Kirche den Höhepunkt dieser Entwicklung bezeichnen — während „die Welt“ und mit ihr weite Teile des Protestantismus schon längst andere Wege gegangen waren.

c) Fortschreitende neuzeitliche Subjektreflexion

Es ist nichts Neues, von neuzeitlicher Subjektivität und Subjektreflexion zu sprechen. Neu ist allerdings, in dieser nur einen, und zwar einen geschichtlich unabwendbaren Reflexionsschritt

in einer logischen Stufenfolge zu erblicken. Dieses reflexive Innwerden der denkenden Subjektivität und ihrer Freiheit kommt in der Theologie mit Luther zum Durchbruch („Freiheit eines Christenmenschen“, privates Bibelverständnis), in der Philosophie zuerst mit Descartes, dann — gleichzeitig mit der französischen Revolution —mächtiger bei Kant, Fichte und den Romantikern, in der Theologie wiederum als Innwerden der hermeneutischen Problematik (die Entdeckung, welche Rolle die Subjektivität beim Verstehensprozeß spielt) in bezug auf die Heilige Schrift wie auf die kirchlichen Dokumente, als historische Bibelkritik, als subjektivistisch-privat bleibende Transzendentaltheologie, d. h. Theologie der Subjektreflexion. Auch eine oft unfruchtbare, weil freischwebende, von den Sachfragen entfernte Methodendiskussion sowie ein gewisser selbstgefälliger Masochismus der Theologen, womit sie das Nicht-mehr-Theologie-treiben-können zur Tugend machen, sind Symptome dieser sich nur als subjektive Reflexion wissenden Reflexion. „Anthropologische Reduktion“ lautet der Vorwurf derjenigen, die die unabdingbare Notwendigkeit der Subjektreflexion nicht erkennen oder nicht in ihrer Tragweite ernst nehmen, sich vielmehr nach der alten Objektivität zurücksehnen.

Das Verhältnis der Kirche zu Aufklärung und Säkularisierung werden wir wesentlich von der Nichtbewältigung dieser Reflexionsstufe her deuten.

d) Selbstthematization der Reflexion als Selbstüberwindung

Der heutige in der Theologie fällige Schritt besteht m. E. in der Durchführung des Reflexionsthemas selbst, d. h. in der Selbstüberwindung der bloß subjektiv und der „Sache“ äußerlich bleibenden Reflexion dadurch, daß die Strukturen der menschlichen Reflexion und ihre (strukturelle, nicht geschichtliche) Abschließbarkeit analysiert werden. Dabei wird man allerdings von der bloß innersubjektiven zur intersubjektiven Reflexion weitergehen müssen. Auf diese Weise wird eine höhere, fast im Hegelschen Sinn „spekula-

125

tive Objektivität“ erreicht,⁶ die durch die subjektive Reflexionsproblematik nicht mehr grundsätzlich in Frage zu stellen ist.

Auf dieser Reflexionsstufe kann Theologie als gesellschaftsbezogene Handlungs- und Freiheitstheorie verstanden und entwickelt werden, die vom Standpunkt der Humanwissenschaften her intelligibel (gesprächsfähig) und doch auf diese nicht reduzierbar ist. (Vgl. zu dieser Auffassung von einer künftigen Theologie den folgenden Vortrag „Der christliche Einsatz der Intelligenz“.)

3. AUFKLÄRUNG

Von der umrissenen Sichtweise aus wird eine differenzierte Stellungnahme zur Aufklärung möglich, zu jener geistig wie politisch revolutionären Bewegung, die als „Beginn und Grundlage der eigentlich modernen Periode der europäischen Kultur und Geschichte im Gegensatz zu der bis dahin herrschenden kirchlich und theologisch bestimmten Kultur“ (Ernst Troeltsch) charakterisiert werden kann. Sieht man die Aufklärung einfachhin negativ, als Abfall vom Glauben und Verrat am christlichen Abendland, so wird man ihre weitgehende damalige Nicht-Rezeption durch die Kirchen (die hier als geschichtliches Faktum in großen und ganzen vorausgesetzt werden darf) positiv beurteilen — und umgekehrt. So einfach liegen die Dinge jedoch nicht.

a) In der Aufklärung handelt es sich um den — schon mit der Reformation und mit Descartes beginnenden — Versuch, noch innerhalb der bis dahin religiös fundierten (theonom) abendländischen Kultur einen geschichtlich fälligen, d. h. *notwendigen* Reflexionsschritt zu tun: die Überwindung eines zur *Entfremdung* gewordenen Objektivismus der theologischen Gehalte und Verhaltensnormen sowie der kirchlichen Institution. Es ging darum, diese als von der menschlichen Subjektivität und Freiheit selbst mit hervorgebrachte zu durchschauen und dieser Freiheit neu, bewußter, in veränderter Form anzueignen. Dieser Versuch war nicht nur vom Standpunkt der menschlichen Vernunft, sondern auch von dem des Glaubens

6 Zu „spekulativer Objektivität“ vgl. das Anm. 3 genannte Hegel-Buch des Verf.; zu dem „*fast* im Hegelschen Sinne“: *ders.*, Reflexion als soziales System, Bonn 1976, 54 ff sowie die Ausführungen über „Reflexion — Intersubjektivität — Zeit“, in: Theologie und Philosophie 51(1976) bes. 582 f.

126

(der ja wesentlich ein Akt der Freiheit des Menschen vor und mit Gott ist) notwendig.

In seiner „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung“ von 1784 führt Kant, selbst schon weiter als die meisten Aufklärer, gleich zu Beginn aus:

„*Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet, wenn die Ursache nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!* ist also der Wahlspruch der Aufklärung.“

b) Aber die Aufklärung war von vornherein *zweischneidig*: Sie nährte sich von der traditionellen christlichen Substanz, war auch in ihrem eigensten Freiheitsimpuls selbst Produkt einer jahrhundertelangen christlichen Personalisierungsarbeit sowie Entgötterung der Welt, blieb jedoch weitgehend kritisch gegen diese Substanz in ihrer damaligen Ausformung

— ohne sie schon positiv transformieren zu können. Ein späterer, gründlicherer Aufklärer, Friedrich Nietzsche, formuliert es im Hinblick auf ein schmarotzerhaft-negativ bleibendes „Freidenkertum“: „Frei nennst du dich? Deinen herrschenden Gedanken will ich hören und nicht, daß du einen Joche entronnen bist.“⁷ Bloße Enthüllungen verlieren mit der Wiederholung ihren Witz. Davon kann man nicht leben — es sei denn von der unverlierbaren Substanz des Enthüllten.

c) Die einseitig kritisch-negative Wendung der Aufklärung ist einer der Gründe dafür, daß sie in kirchlichen Kreisen im allgemeinen — außer in relativ sekundären Reformversuchen wie in der sogenannten „katholischen Aufklärung“ — nicht auf Gegenliebe stieß. Die Kirche geriet in eine Festhalteposition, und die Aufklärer dadurch noch mehr ins antikirchliche sowie antichristliche Fahrwasser. Wenn wir sagen „einer der Gründe“, dann verstehen sich die anderen von selbst: menschliche Trägheit, Angst vor Änderung (die sich nur entweder bindungslose oder aber gründliche Köpfe leisten können), die „übermenschliche“ Zähigkeit menschlicher Institutionen — und auch die Kirchen sind solche, trotz göttlicher Herkunft, Lehre, Begleitung.

Ein noch tieferer, spezifisch religiöser Grund liegt in der *Bindung des Glaubens* an das Hören, somit an eine Tradition und Sprachgemeinschaft

⁷ Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, aus der Rede „Vom Wege des Schaffenden“.

mit geschichtlichem Ursprung, an Inhalte, die nicht menschliche Erfindung und Schöpfung (allein) sind. Allzuleicht verwechselt man solche Autorität im Sinne von göttlicher Ursprünglichkeit und Mehrerschaft (augere — mehren) mit jener entfremdeten, objektivistisch verschleierte Herrscher-Autorität, die von den Aufklärern sowohl im geistlichen wie im weltlichen Bereich in die Schranken gewiesen wurde. „Autoritäre Ansprüche sind nun aber für Menschen, die im Wirkungsbereich der Aufklärung leben, nicht mehr akzeptabel, im geistigen sowenig wie im politischen Leben. Alle autoritären Offenbarungsansprüche unterliegen prinzipiell dem Verdacht, daß sie menschliche Gedanken oder Einrichtungen mit dem Glanze göttlicher Majestät umkleiden. Sie sind also dem Vorwurf einer Vertauschung von Göttlichem und Menschlichem ausgeliefert, der Anklage auf Verabsolutierung eines in Wahrheit endlichen Inhaltes

d) Die letztgenannten Gründe erklären, warum die Kirchen, besonders aber die traditionsreichere und weit autoritätsbewußtere katholische Kirche, weitgehend auch gegenüber den nach-aufklärerischen Versuchen positiv-konstruktiven Denkens, besonders den sogenannten „deutschen Idealisten“ gegenüber, mißtrauisch und abwehrend blieb. (Die Werke Kants standen bis vor kurzem auf dem „Index“ der für die Allgemeinheit verbotenen Bücher,

und noch im „Glaubensbekenntnis“ Papst Pauls VI finden sich Formulierungen, die die Ablehnung des transzendentalphilosophischen Grundansatzes als „bei den bloßen Phänomenen stehenbleibend“ erkennen lassen.) Innerkatholische Versuche, die neuen Denkmöglichkeiten der großen Transzendentalphilosophen sowie Hegels aufzugreifen (Georg Hermes, Franz von Baader, Anton Günther und die katholische „Tübinger Schule“⁹) wurden als „Unterordnung der christlichen Mysterien unter die Philosophie“ von den Autoritäten zurückgewiesen.

Und doch hat *Hegel* Recht behalten, als er — die Aufklärung und die bloß subjektive Reflexionskultur seiner Zeit überholend — feststellte: „Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, daß unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestal-

8 *Wolfhart Pannenberg*, in: *Neuland in der Theologie*, Bd. III: *Theologie als Geschichte*, hg. J. M. Robinson u. J. B. Cobb, Zürich 1967, 291.

9 Vgl. R. Geiselman, *Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Freiburg 1964.

128

tung.“¹⁰ Der „qualitative Sprung“ steht noch immer an, und dringlicher als damals. Hegel allein hat ihn noch nicht leisten können.“ Trotzdem, sein Programm ist, so sehr es der Korrektur bedarf, im grundsätzlichen bis heute weder in der Philosophie noch in der Theologie eingelöst worden. *Die Aufklärung kann bis auf den heutigen Tag nur überwunden werden, indem man sie voll durchführt und nur durchgeführt werden, indem man sie überwindet: Indem man die theologischen Mysterien als Implikationen menschlicher Sinnvollzüge, menschlichen Handelns darstellt*; indem deutlich wird, daß es nicht um eine theologische Über-Welt, sondern um eine Einheit von göttlicher und menschlicher Freiheit geht. Wenn *Ludwig Feuerbach* im „Wesen des Christentums“ die theologischen Mysterien als solche des Menschen und insbesondere der Zwischenmenschlichkeit darzustellen versucht, so hatte er *so weit* Recht. Unrecht hatte er mit dem Kurzschluß, daß diese menschlichen Mysterien dadurch aufhören, zugleich göttlich-unverfügbare Mysterien zu sein. Solange die Theologen gegen sein Recht kämpfen, weil sie nicht fähig sind, die göttlichen Mysterien zugleich und zuvörderst als menschliche aufzuzeigen, setzen sie sich ihrerseits immer wieder ins Unrecht.

So ist die Lehre von der göttlichen *Gnade* zum Beispiel zugleich als Lehre von der menschlichen, genauer: von einer göttlich-menschlichen Freiheit zu entwickeln, ¹² einschließlich der Erbsündenlehre, worin es um eine theologische Deutung der Geschichtlichkeit menschlicher Freiheit geht. Ähnlich die Lehre von der *Erlösung* (wie und

wodurch ist sie als größere Freiheit, als Befreiung, erfahrbar?), von der *Dreifaltigkeit* Gottes als Deutung der menschlichen Personalität und Interpersonalität.

Um ein weiteres zentrales Beispiel durch seine geschichtlichen Phasen hindurch andeutungsweise zu verfolgen: Die *christologische Grundfrage* lautete in der ersten Epoche der christlichen Theologie (a): Wie kann der „erhöhte“, auferstandene Herr derselbe sein wie der irdische Jesus von Nazareth? Was bedeutet das für das Verständnis seiner Person, und seines Lebens und Todes? In der zweiten, objektivierenden Phase (b) hatte sich die Frage

10 G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, Vorwort (Hoffmeister-Ausgabe S. 15).

11 Zur Begründung dieser Behauptung über das „Zukurzspringen“ Hegels in der Ausführung seines eigenen Programms vgl. die in Anm. 6 genannten Ausführungen.

12 Vgl. in dieser Richtung: J. Heinrichs, *Ideologie oder Freiheitslehre? Zur Rezipierbarkeit der thomanischen Gnadenlehre von einem transzendentaldialogischen Standpunkt*, in: *Theologie u. Philosophie* 19 (1974) 395 — 436. — Das dort Gemeinte wird trotz gelegentlich frappierender verbaler Nähe nur halb aufgenommen in: *Gisbert Greshake*, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg 1977.

129

dahingehend abgewandelt: Wie können Gottheit und Menschheit, göttliche und menschliche Natur in Jesus dem Christus eine Einheit bilden? Die analoge Frage der Aufklärungsepoche lautete: (c) Wie kann ein geschichtliches Wesen in geschichtlicher Weise ewige Vernunftwahrheiten offenbaren? Besteht da nicht ein „garstiger Graben“ zwischen notwendigen Vernunftwahrheiten und zufälligen Geschichtswahrheiten (G. E. Lessing)?¹³ Heute lautet die entsprechende Frage, aus der Sicht einer Theologie als Theorie des konkreten menschlichen Handelns (d): Wie ist eine personale Beziehung des Glaubens und der Liebe zu jemand möglich, der durch 2000 Jahre von uns getrennt zu sein scheint? Darauf einfach mit dem Schlagwort „Auferstehung“ zu antworten, ist zu wenig. Vielmehr sind hier Vermittlungsstrukturen zu erhellen: Wodurch wird eine reale Christusbeziehung zwischenmenschlich, kirchlich vermittelt? Inwiefern vermittelt die Christusbeziehung umgekehrt Zwischenmenschlichkeit? Wie ist diese Beziehung zu einer geschichtlichen Person durch die vorgängige Gottesbeziehung vermittelt — wie umgekehrt? Wie ist das, im Zusammenhang sonstigen menschlichen Handelns, erfahrbar? „Vor allem aber, immer wieder vor allem: Wie handelt man, wenn man euch glaubt, was ihr sagt?“¹⁴

4. SÄKULARISIERUNG

Wie die Aufklärung, so hat auch die sogenannte Säkularisierungsbewegung — die Verweltlichung der Gesellschaft im Sinne ihrer Emanzipation aus der kirchlich-religiösen Vormundschaft — zwei Gesichter: das eines geistesgeschichtlich *notwendigen* sowie das eines tragisch *verunglückten* Vorganges.

Dieses Doppelgesicht spiegelt sich bis heute auch innerhalb der theologischen Säkularisierungsdebatte: die traditionelle Richtung sieht in den bürgerlich-humanistischen Errungenschaften nur entlaufene Kinder des Christentums, die von ihrem Mutterboden losgerissen nicht lebensfähig seien und eigentlich wieder in die kirchliche Obhut zurückzuholen wären; die „progressive“ Richtung begrüßt die Freisetzung der sogenannten „weltlichen Welt“ (J. B. Metz), weil man in der Welt leben müsse, als ob es Gott nicht gäbe („etsi Deus non daretur“, D. Bonhöffer). Hier besteht das Problem so-

13 Bis zu Schritt c vgl. übereinstimmend: *Walter Kasper*, in: Grundfragen der Christologie heute, hg. von L. Scheffczyk, Freiburg 1975, 141 — 169. 14 Bertolt Brecht, in dem Gedicht „Der Zweifler“

130

wohl der Identitätswahrung der christlichen Kirchen wie der Relevanz der christlichen Gehalte für weltlich-gesellschaftliches Handeln.¹⁵

Während also Vertreter der traditionellen Richtung eher von einem unglücklichen, bedauerlichen, nicht aber notwendigen Vorgang sprechen würden, wird auf der anderen Seite seine Notwendigkeit betont, weniger sein Verunglücken, höchstens seine Verhinderung durch den Traditionalismus. Die Ersteren sehen in der Säkularisierung eine Entchristlichung der Gesellschaft, die Letzteren eine Entkonfessionalisierung oder gar eine „Christianisierung der Konfessionen“¹⁶, eine Rückbesinnung aufs Wesentlich Christliche. Säkularisierung im Sinn von areligiöser Verweltlichung und Entchristlichung der Gesellschaft kann aus dieser Sicht geradezu als Vorurteil zurückgewiesen werden.¹⁷

Die hier zu umreißen und schon vorbereitete Sichtweise ist differenzierter: Zwar stellt die Interpretation der Säkularisierung als eines bloß irreligiösen Glaubensabfalls ein traditionalistisches Vorurteil dar, weil der Vorgang namens Säkularisierung seine *tiefe Notwendigkeit* hat; aber er ist ein verunglückter Vorgang, weil er nicht so gelungen ist, wie er hätte gelingen können, — ohne daß man die Schuld an diesem Verunglücken einfachhin den Kirchen (und ihrem Unglauben) oder dem Unglauben der „Welt“ zuschreiben könnte. Daher kann man von einem „tragischen“ Verunglücken aus wechselseitigem Mißverstehen und Nichtdurchblicken sprechen. Eine solche Sicht findet sich besonders bei dem evangelischen Theologen *Paul Tillich* ausgeprägt, wenn er von einer „Dialektik von Theonomie und Autonomie“ spricht.¹⁸ Wir verbinden im folgenden seine Begrifflichkeit mit der Einsicht in die geistesgeschichtlichen Reflexionsstufen.

Theonomie bedeutet die bewußte Beziehung aller Dinge und Lebensbereiche auf das Unbedingte (in Tillichs bekannter Formulierung: auf „das, was uns unbedingt angeht“), auf Gott. *Autonomie* bedeutet die relative Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit der Lebensbereiche. Wenn diese areligiös in sich verschlossen wird, kann man von

Autonomismus sprechen; wo dagegen die Theonomie unsachgemäß, kurzschlüssig-überfremdend wird, entsteht *Heteronomie*.

15 Vgl. zum Begriffspaar „Identität und Relevanz“: *Jürgen Moltmann*, *Kirche in der Kraft des Geistes*. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie, München 1975.

16 *Demosthenes Savramis*, *Theologie und Gesellschaft*, München 1971 (List-TB) 103

17 *D. Savramis*, *Entchristlichung und Sexualisierung — zwei Vorurteile*, München 1969

18 *Paul Tillich*, *Frühe Hauptwerke*, Stuttgart 1959 (darin einschlägig: „System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden“ sowie „Religionsphilosophie“)

131

a) Die Notwendigkeit der Säkularisierung besteht darin, daß mit dem Erwachen der neuzeitlichen Subjektreflexion die jahrhundertealte theonome Unterordnung aller Lebensbereiche unter Religion und Kirche ihre naiv-selbstverständliche Geltung verlor. Die autonomen Lebensbereiche beanspruchten ihre Emanzipation, und dies auf der neuen Reflexionsstufe mit Recht, letztlich um den Unterschied zwischen Welt und Gott, zwischen menschlicher und göttlicher Freiheit auf der neuen Bewußtseinsstufe neu zu leben: die Emanzipation der autonomen Lebensbereiche für eine neue theonome Einheit. Es mußte der Unterschied zwischen Religion und profaner Kultur zugelassen werden — was gerade noch nicht heißt: daß beide fremd und beziehungslos zueinander stehen oder sich gar gegenseitig bekämpfen müßten.

Vor allem mußte der Unterschied zwischen den *unbedingten Gehalten* von Religion und Theologie und *ihren bedingten Objektivierungen* in Lehre und Institution gemacht werden, nachdem die Selbstverständlichkeit der letzteren unwiederbringlich ins Wanken geraten war. Denn die Gleichsetzung der bedingten Formen, in denen sich das Unbedingte, Gott und der Glaube, aussprechen, mit diesem Unbedingten, also ihre Verabsolutierung, führt zu einer Pervertierung dessen, was einmal heiliger Ausdruck war, in sein Gegenteil, ins Dämonische.

b) Dies nicht anzuerkennen, bedeutete, dasselbe wie Verweigerung der Aufklärungsbewegung in ihrer Berechtigung und Notwendigkeit. Es führte dazu, daß Theologie und Kirche gegenüber der weltlichen Kultur *heteronom* wurden: ein 'sie überlagernder Überbau, der Vorherrschaft beanspruchte, diese autonome Kultur aber nicht mehr von innen her beseelte. Bei den Gläubigen wurde die Rede vom „Übernatürlichen“, einem erfahrungsmäßig kaum noch zugänglichen Bereich der Gnade, immer üblicher — während derselbe „Bereich“ von den entschiedenen Anwälten einer emanzipierten autonomen Kultur schließlich als „Überbau“ (Marx) attackiert wurde.

Das Verunglücken dieser Säkularisierungsbewegung besteht von der einen, kirchlichen Seite her im Nichtanerkennen bzw. verspäteten und halb-herzigen Anerkennen der Autonomie der profanen Kultur, Zivilisation, Wissenschaft, von der anderen „laizistischen“ Seite her in der Nichtanerkennung der notwendigen theonomen Rückbindung dieser Lebensbereiche. Es kommt zur Bildung einer areligiösen und antireligiösen Autonomie: Die in sich verschlossene Endlichkeit des bürgerlichen Geistes. Religion wird allenfalls zum Sonntagsbedürfnis, zum Ornament einer Welt, die sehr wohl ohne sie auskommen meint. „Die metaphysische

Haltung der bürgerlichen Gesellschaft ist die Ablehnung der Metaphysik. Auch das ist noch Metaphysik,

132

nämlich Glaube an die Selbstgenügsamkeit der Welt und ihrer Formen. Aber man verzichtet darauf, dieses ausdrücklich zu sagen: man versteckt sich hinter die erkenntnistheoretischen Erörterungen über die Grenzen der Erkenntnis.“¹⁹

c) Die Tatsache, daß die katholische Kirche der neuen, großen Philosophie gegenüber fremd blieb, wurde unter dem Titel „Aufklärung“ schon hervorgehoben. In ihr hätte die Chance gelegen, die moderne Kulturtheonomie zu integrieren. Sie wurde verpaßt. *Eine andere Seite derselben Medaille ist das Vorbeigehen an der Arbeiterfrage*, an den Problemen von Kapitalismus und Sozialismus — ein Versäumnis, das von der Synode der deutschen Bischöfe kürzlich offiziell eingestanden wurde. In seiner Schrift „Zur religiösen Deutung der Gegenwart“ schrieb Paul Tillich bereits 1926 klarsichtig zu diesem Thema: „Nach dem Gesagten könnte es fast scheinen, als ob die katholische Kirche die führende Macht in dem Kampf gegen den Geist der bürgerlichen Gesellschaft werden könnte. Sie hat die große, nie abgebrochene Tradition von der vorbürgerlichen Geisteslage her. Sie hat zugleich einen positiven Inhalt, durch den sie allen übrigen Gegenbewegungen gegen den Geist der in sich ruhenden Endlichkeit überlegen ist. Und dennoch ... auch der Geist der bürgerlichen Gesellschaft hat Elemente in sich, die ursprünglich prophetischer Schau entstammen und die erst allmählich profanisiert sind. An diesen Elementen aber ist der Katholizismus vorbeigegangen. Er hat sich die Erschütterung vom Ewigen her am entscheidenden Punkte ferngehalten. Die Kirche, ihre Lehre und ihr Kultus sind die Sphäre, in der es allein den Durchbruch des Ewigen geben soll. Das Ewige ist gebunden an eine bestimmte, zeitliche Größe . . . Damit aber ist die Kirche in bestimmter Weise selbst dem Geist der in sich ruhenden Endlichkeit verfallen. Sie ist ihrer Lebendigkeit, die sie sich bis zum hohen Mittelalter bewahrt hat, verlustig gegangen. Sie hat sich durch die Abwehrstellung gegen Protestantismus und Humanismus zu einer gegenständlichen, fixierbaren, also endlichen Größe machen lassen... Die Kirche war zu einem Stück in sich ruhender Endlichkeit geworden und hatte damit in Wahrheit die Herrschaft dem Geist der bürgerlichen Gesellschaft überlassen. Nur dann könnte sie ihn überwinden, wenn sie auf ihre eigene kirchliche Unbedingtheit und Unerschütterlichkeit verzichten würde.“²⁰

19 P. Tillich, Die religiöse Lage der Gegenwart, in: Ges. Werke Bd. X, Stuttgart 1968,31

20 Ebd. 77

d) Bevor wir den letzten Gedanken weiterführen, sei positiv ausgedrückt, worum es in einer positiv verstandenen Säkularisierungsbewegung ging oder hätte gehen müssen: um *Freisetzung* der autonomen Bereiche aus kirchlicher theologischer Vormundschaft und zugleich Herstellung ihres theonomen Bezuges, d. h. ihre *Integrierung* in eine religiöse Gesamtdeutung des Menschen und der Gesellschaft. Solche Integrierung kann aber nur eine Theologie leisten, die an das wirkliche menschliche und gesellschaftliche Leben anzuknüpfen vermag: eine Theologie, die die Kluft zwischen religiösem und sonstigem, „wirklichem“ Leben, von Theorie und Praxis menschlicher Daseinsdeutung überwindet. Das ist gemeint mit „Theologie als gesellschaftsbezogener Handlungstheorie“ (vgl. den folgenden Vortrag). Sie liegt bis auf den heutigen Tag nur in spärlichen Ansätzen vor.

5. BEDINGTE UND UNBEDINGTE IDENTIFIKATION MIT DER KIRCHE

Für manchen kirchlich engagierten Gläubigen mag diese Art und Weise, über die Kirche zu reden, Unbehagen einflößen, ja skandalös erscheinen: Ist die Kirche nicht die heilige Gemeinde Gottes, wenn man sie mit den Augen des Glaubens betrachtet? Folgt die vorstehende „profane“ Betrachtungsart nicht einfach aus einem ungläubigen Standpunkt? Hiermit kommen wir abschließend auf die Ausgangsfrage einer zugleich gläubigen wie vernünftigen Möglichkeit der Identifizierung mit der Kirche zurück.

Im wesentlichen geht es bei dieser Schlußbetrachtung um eine einzige Unterscheidung, die einfach scheint und doch ihre Schwierigkeiten hat, die ständig unbewußt gemacht wird und doch selten konsequent: die Unterscheidung zwischen dem *Wesen* der Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen im Heiligen Geist sowie ihrer empirisch-soziologischen *Erscheinung*.

In den letzten zehn Jahren hat sich die letztere Betrachtungsweise auch durch statistische Umfragen unter den Gläubigen usw. Die Kirchenleitungen haben die empirische, ja statistische Religionssoziologie als eine legitime „profane“ Betrachtungsweise von Kirche anerkannt und in den Dienst genommen.

Mit Recht betont man freilich, daß die statistisch-soziologische Betrachtungsweise nicht das Wesen, das eigentliche „Geheimnis“ der Kirche als des fortlebenden Leibes Christi sowie als heiliges Volk Gottes erfassen könne. Gerade diese Doppelheit von empirischer Außenseite und geheimnis-

voller, mit Weihe umgebener Innenseite macht die empirischen Untersuchungen über die Kirchen so prickelnd. Sie verleiht den kirchlich engagierten Soziologen die interessante Gestik zwischen Aufklärertum und Respekt.

Besonders Katholiken leben aber mit der Überzeugung, die für ihr Kirchenverständnis grundlegend und bis heute unterscheidend ist, daß Kirche keine empirisch-juristisch unfaßbare, rein geistige Größe sei, sondern die sogenannte „Geistkirche“ als „Rechtskirche“ usw. empirisch zur Erscheinung kommen, müsse. Gegen alle Strömungen einer Spiritualisierung der Kirche wurde dies im Katholizismus durch die Jahrhunderte hindurch festgehalten. Papst, Bischöfe, sämtliche Ämter und das allesdurchdringende Kirchenrecht stützen sich auf den Gedanken, daß die Kirche am „inkarnatorischen“ Charakter ihres Stifters teilhabe und deshalb *sichtbare Kirche* sei, nicht bloß eine unfaßbare Geistgröße.

Es ist hier nicht der Ort, diesen Grundgedanken katholischen Kirchenverständnisses eigentlich theologisch zu diskutieren und zu rechtfertigen. Er läßt sich m. E. rechtfertigen, und zwar mit intelligenteren Gründen als durch einen bloßen Bibelpositivismus nach der Art: Jesus Christus hat das offenbar so gewollt; er hat das Petrus- und Bischofsamt so eingesetzt; er hat die Kirche als hierarchische Kirche verstanden. Bei solcher Argumentation verwundert es, daß gerade die Konfession, die sich sonst noch entschiedener auf „die Schrift allein“ beruft, diese Argumente nicht durchschlagend findet und zu anderen Konsequenzen kommt. Im Grunde beweist die historisch gewachsene katholische Kirche hier sich selbst — unter Relativierung des Sola-Scriptura-Prinzips —, und sie hat ein Recht dazu.

Worum es in diesen abschließenden Bemerkungen allein geht, ist: *einerseits* die Unterscheidung zwischen Wesen und empirischer Erscheinung der Kirche festzuhalten — gegen alle pervertierend—dämonische Absolutsetzung der empirischen Kirche; *andererseits* aber auch die relative Notwendigkeit und Bedeutsamkeit dieser empirischen Erscheinung: „Was wär‘ das Wesen, wenn es nicht erschiene“ (Goethe)?

Die stillschweigende und praktische Ineinssetzung von Wesen und Erscheinung der Kirche stellt unzweifelhaft eine Gefahr des Katholizismus dar. Die Loslösung der empirischen Gestalt vom geistigen Wesen dagegen eine Gefahr des Protestantismus.

Hält man an dem unauflösbaren Zusammenhang zwischen dem unsichtbaren geistigen (wie alle sozialen Systeme durch interpersonale Reflexion konstituierten) Wesen der Kirche und ihrer Erscheinung in der institutionellen, organisatorischen, juristischen Unmittelbarkeit fest, so wird man

damit jenem „inkarnatorischen“ Grundgedanken des katholischen Kirchenverständnisses durchaus gerecht, ohne in eine vom Protestantismus gefürchtete Idolatrie der empirischen Kirche zu fallen.

Für die Frage von bedingter und unbedingter Identifikation mit der Kirche ergibt sich nämlich aufgrund dieser Unterscheidung folgende ebenso logische wie praktische Konsequenz:

Mit dem heiligen, vom Geist Gottes konstituierten Wesen der Kirche kann und muß sich der Gläubige unbedingt identifizieren. Nun aber gehört zum Wesen der Kirche, daß sie empirisch erscheint. Also muß der Gläubige grundsätzlich auch diesen Wesen-Erscheinungs-Zusammenhang bejahen, nach der angemessenen empirisch-geschichtlichen Erscheinung der Kirche suchen und zu ihr beitragen. Diese unbedingte Bejahung des Wesen-Erscheinungs-Zusammenhangs bedeutet aber keineswegs Bejahung der empirisch-geschichtlichen Erscheinung selbst, sondern im Gegenteil *bedingte Bejahung und Solidarisierung* mit dieser geschichtlichen Gestalt von Kirche,

Es stellt somit einen gefährlichen und mißbräuchlichen, leider aber gängigen Kurzschluß dar, aus der unbedingten Bejahung von Kirche in ihrem Wesen und der Notwendigkeit ihrer äußeren Gestalt auf die unbedingte Bejahung dieser zu schließen.

Im Gegenteil, *die aufgeklärt christliche Bejahung der konkreten Kirche* darf und kann nur bedingt sein, gerade wenn und weil sie getragen ist von unbedingter Identifizierung mit dem Wesen der Kirche, als der Gesamtgestalt göttlich-menschlicher Freiheit. Das Zusammenfallen von Wesen und Erscheinung der Kirche kann nur endzeitlich sein (vgl. Epheserbrief).

Möglicherweise erklären dies gerade die Theologen und Kirchenmänner für selbstverständlich, die theoretisch wie praktisch die getroffenen Unterscheidungen am wenigsten respektieren. Mit der hausbackenieren Unterscheidung von „göttlicher und menschlicher Seite der Kirche“ ist es nicht getan. Aus ihr folgt alles und nichts. Leicht geht man mit Gedanken um, die man nicht eigentlich ernsthaft denkt. Noch immer leben wir kirchlich wie theologisch im Zustand der „unbefriedigten Aufklärung“, wie Hegel ihn nannte.²¹ Dazu gehört auch das Phänomen, daß man manches Oberflächengekräusel des kirchlich-weltlichen Alltags nach Politikerart für enorm wichtig hält, die Auseinandersetzung aber mit geistigen Mächten wie solchen, von denen hier die Rede war, für „reine Theorie“,

21 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hoffmeister-Ausgabe, 406 f. — Der ganze Abschnitt über „Aufklärung“ (383 — 413) stellt ein Meisterwerk dialektischer, soll hier einfach heißen: nicht schwarz-weiß-malender Geschichtsbetrachtung dar.

Was aber an Grundeinsichten in der Theorie richtig ist, taugt erst richtig in der Praxis. Der besprochene aufgeklärte Sinn von Identifikation mit der Kirche stellt eine *notwendige Bedingung für die Dialogfähigkeit der Kirche* und ihrer Vertreter in der modernen, pluralistischen Gesellschaft dar, ferner für einen aufrichtigen Dialog zwischen den getrennten Konfessionen, somit für einen innerchristlichen Pluralismus, schließlich für den berechtigten

wie erforderlichen Pluralismus der kulturellen und rechtlichen Erscheinungsweise einer Kirche, die sich als universale Weltkirche versteht. Die Identifikation mit der geistig-unsichtbaren *und* konkret verfaßten Kirche hört auch innerhalb einer Kultur und Sprachgemeinschaft auf, für freiheitsbewußte Menschen ein penibles Problem zu sein, wo die beiden Identifikationen aufeinander bezogen, aber unterschieden werden. „Kirchliche“ Identifikation besagt etwas anderes als verbissener Parteigeist, der ein berechtigtes Traditionsbewußtsein zum Vorwand nimmt, nicht nach rechts und links zu schauen, es sei denn zu Kampfzwecken. Kirchliches Denken ist Suche nach der geschichtlich gewachsenen und heute aktuellen sozialen Gestalt der „Freiheit der Kinder Gottes“.

VII. DER CHRISTLICHE EINSATZ DER INTELLIGENZ

Theologie als gesellschaftsbezogene Handlungstheorie

Ein falsches Dilemma (Ausgangspunkt)

1. *Theologie als Handlungstheorie*

- a) *Theoretische und praktische Versuchung zur Ideologie*
- b) *Notwendigkeit theologischer Theorie*
- c) *Möglichkeit von Theologie als Praxistheorie (3 Thesen)*
- d) *Folgerungen*

2. *Theologischer Personalismus oder „politische Theologie“?*

Zusammenfassung

Ausgangspunkt: Ein falsches Dilemma

In den Kreisen derer, die an Theologie und Kirche interessiert oder gar in ihnen beruflich engagiert sind, selbst unter den Theologiestudenten, trifft man heute auf zwei weit verbreitete, entgegengesetzte Einstellungen gegenüber der Theologie: die *Anwälte eines spontan gelebten Glaubens* einerseits, die ihr Mißtrauen gegenüber einem „übertriebenen Intellektualismus“ in Sachen Theologie und Glaube zum Ausdruck bringen; auf der anderen Seite die Menschen, die positiv vom wissenschaftlichen Geist unserer Zeit beeindruckt sind und voll Bedauern die Kluft zwischen diesem Geist und der theologischen Durchdringung ihres Glaubens erleben: *Anwälte einer modernen, reflektierteren Theologie*, mag diese -auch noch so oft in methodischen Vorfragen stecken bleiben und intellektualistische Kühle verbreiten. Es geht, wohlgemerkt, nicht um den ermüdenden Gegensatz zwischen Tradionalisten und Progressisten, sondern um einen gewichtigen Mentalitätsunterschied *innerhalb* der großen Mehrheit derer, denen an der heutigen Aktualität des Glaubens und seines Ausdrucks liegt — ein Gegensatz in der Grundeinstellung, der vielen Diskussionen unter Dozenten und Doktoranden (hier am Institut Catholique in Paris) oft unbemerkt und unthematisiert zugrunde liegt: selbst bei Theologen also auf der einen Seite ein unausdrücklicher Anti-Intellektualismus um eines authentischen Glaubensausdrucks (auch in den nicht-europäischen Kulturen) willen, bei den anderen ein Enthusiasmus

138

für Wissenschaftlichkeit, besonders für die Humanwissenschaften, verbunden mit einer Unruhe angesichts des Defizits an wissenschaftlicher Durchdringung des Glaubens, oft auch mit einem leicht verächtlichen Überlegenheitsgefühl gegenüber einfachen Gläubigen und ihren „Spontantheologen“, den theologischen Praktikern. Darum geht es, einfacher gesagt: um den untergründigen Streit zwischen der „praktischen“ und der „theoretischen Partei“.¹ Die einen erwarten eine praxinähere Theologie — wobei stets die alte, objektivistische Art, dogmatische Theologie zu treiben, assoziiert wird, die beide Seiten ablehnen; die anderen fordern mehr rationelle Durchdringung des Glaubens, demzufolge mehr Plausibilität der Theologie in der wissenschaftlich geprägten Gegenwart.

Für welche Seite Partei ergreifen? Ich habe nicht die Absicht, mich der praktischen oder der theoretischen Partei anzuschließen, weil mir gerade diese Alternative falsch und gefährlich erscheint — dies umso mehr, als sie gewöhnlich nur untergründig virulent ist. Dies ist das erste, was ich sagen möchte: daß man diese Alternative bewußt hinter sich lassen muß. Das ist leichter harmonisierend dahingesagt als wirklich getan, d. h. geistig vollzogen. Daher sei einer solchen Theorie-Praxis-Betrachtung der erste Teil meiner Ausführungen gewidmet (1.). In einem zweiten Teil möchte ich auf das Verhältnis zwischen theologischem Personalismus und politischer Theologie eingehen (2.), weil es dabei um die Frage geht, wie eine Theologie näherhin aussehen soll, die den Gegensatz zwischen der praktischen und der theoretischen Partei hinter sich läßt: weil sie Praxistheorie oder Handlungstheorie ist.

1. THEOLOGIE ALS HANDLUNGSTHEORIE

a) *Theoretische und praktische Versuchung zur Ideologie*

Meine These lautet zunächst: Solange man innerhalb der besagten Alternative argumentiert bzw. stillschweigend denkt, macht man nicht nur eine falsche Entgegensetzung, sondern verurteilt zugleich die jeweilige eigene Position zur Falschheit: praktische und theoretische Partei haben beide Unrecht, nicht nur wegen der Entgegensetzung, sondern jeweils in sich selbst.

¹ Die Ausdrücke „praktische politische Partei“ und „theoretische Partei“ (die Junghegelianer) gebraucht *Karl Marx* in seiner „Einleitung zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ im Hinblick auf die „Aufhebung“ der Hegelschen Philosophie; geschrieben 1843/44 in Paris. Vgl. im folgenden den Abschnitt 1 c.

139

Selbstverständlich soll nicht die „existentielle“ Spannung zwischen mehr praktischer und mehr theoretischer Arbeit auch innerhalb der kirchlichen Tätigkeit geleugnet werden. Sie ergibt sich aus der Begrenztheit eines jeden, aus der Verschiedenheit der Begabungen und der größer gewordenen Differenzierung der Aufgaben. Zwar ließen sich auch im Hinblick darauf kritische Betrachtungen über eine „existentielle Arbeitsteiligkeit“² anstellen und überlegen, wie man sie mildern könnte, ohne daß dies auf Kosten einer notwendigen Spezialisierung geht. Aber dies alles gehört nicht zum Thema, wird nur der Abgrenzung halber gesagt. Wohl hat für unseren Zusammenhang die Beobachtung Interesse, daß sich „wahre“ Praktiker im kirchlich-theologischen Dienst meist sehr wohl mit „wahren“ Theoretikern verstehen — weil sie das gegenseitige Einschlußverhältnis zwischen ihren Tätigkeiten spüren und dialogisch realisieren. Schwierigkeiten gibt es im allgemeinen da, wo falsche, weil

ideologische Theorie oder Praxis betrieben wird. „Ideologie“ wäre gerade als Verweigerung des gegenseitigen intentionalen Einschlusses und dadurch als Theorie-Praxis-Diskrepanz oder als Unwahrheit in praktischer Hinsicht näher zu analysieren.³ Irren — die theoretische Unwahrheit — ist menschlich; Ideologie ist immer unmenschlich, eben dadurch, daß sie Theorie und Praxis — *Einsicht und Handeln* in ungefährer Übersetzung — auseinanderreißt: sei es als theoretische Ablenkungsideologie (indem man zum Beispiel von religiöser Freiheit und Erlösung spricht, die praktisch-sozial folgenlos bleiben), sei es als praktische Legitimierungsideologie (indem man etwa von „Herrschaft“ Gottes spricht, um — theoretisch völlig illegitim — Herrschaft im allgemeinen zu glorifizieren).

Um auf die theoretische und praktische Partei innerhalb der Theologen und Gläubigen zurückzukommen. Es handelt sich hierbei nicht um eine durch Arbeitsteilung bedingte Verschiedenheit der Tätigkeit, sondern um eine Einstellung: Studenten mit derselben äußeren Tätigkeit, mit demselben Fach- und Interessengebiet, können der einen oder anderen „Partei“ angehören — sie tun es, wie wir wissen. Auch handelt es sich nicht allein um Unterschiede der Begabung für gedankliche Arbeit. Diese bieten zwar meist den allzumenschlichen Anlaß für ein Theorieressentiment oder eine hybride Pra-

2 Zur „existentiellen“ Arbeitsteiligkeit als Lebensteiligkeit im Unterschied zu einer funktional unvermeidlichen Arbeitsteilung vgl. *J. Heinrichs*, Reflexion als soziales System, Bonn 1976, 106 f.

3 Zu dem hier angedeuteten Ideologiebegriff sowie zu einer differenzierten Begriffsverwendung von „Theorie“ und „Praxis“ vgl. *J. Heinrichs*, Theorie welcher Praxis? Theorie-Praxis-Vermittlung als die Grundaufgabe praktischer Theologie, in: L. Bertsch (Hg.), Theologie zwischen Theorie und Praxis, Frankfurt a. M. 1976, 9—85.

140

xisflucht. Es geht aber um eine Einstellungsfrage, um Ideologisierung der Studientätigkeit nach der einen oder anderen Seite, die selbst von theoretischem (und natürlich auch praktischem) Belang ist. Auf diese Einstellungsfrage ist meine These gemünzt, und zwar auf das Logische daran, nachdem das Psychologische soeben angedeutet wurde.

Wer sich im Namen der Praxis (des Glaubens und der Kirche) der Theorie entgegensetzt, hat dann ein gutes Recht dazu, wenn es sich um schlechte oder unzureichend-irrelevante Theorie handelt. Aber die Betroffenen müßten zugleich bessere Theorie fordern, nämlich solche, die der Praxis gerechter wird.

Ferner müßten sich diese Praktiker mit den Theoretikern eins wissen und von diesen in der Forderung nach besserer Theorie überboten werden.

Entweder gibt es diese schon, und die „Praktiker“ sträuben sich zu unrecht gegen sie — weil sie auf ideologische Weise eine Praxis, die sie mit dem Glauben identifizieren, vor der Durchleuchtung bewahren wollen. Oder aber diese bessere Theorie gibt es noch nicht. Dann setzen sie die „Theoretiker“ ins Unrecht, wo diese sich mit alten oder neuen Lehren bzw. deren Bruchstücken zufriedengeben, ohne eine einigermaßen adäquate bzw. weiterweisende

Theorie des heute gelebten Glaubens zu leisten. In diesem Fall hat das Leben Vorrang vor einer Theorie, die ihm nicht gerecht wird.

Auf jeden Fall müßten die beiden Richtungen sich gegenseitig einschließen und suchen, um nicht ideologisch zu werden. Die heutige Übergangssituation ist jedoch gerade durch die Versuchung zur ideologischen Abschließung beider Seiten, die dadurch zu „Parteien“ werden, gekennzeichnet: weil Unsicherheit besteht, ob heutige Theorie des Glaubens möglich ist, nachdem eine gewisse, im Grunde immer wieder aus der Hochscholastik herübergerettete Synthese endgültig zerbrochen ist.⁴

b) *Notwendigkeit theologischer Theorie*

Bevor wir auf die Möglichkeit heutiger Theorie des Glaubens als bewußter Praxis- oder Handlungstheorie eingehen, seien einige Bemerkungen über deren Notwendigkeit vorausgeschickt. Auch und gerade wenn man den christlichen Glauben als Lebenspraxis versteht, so kann er unter unseren heutigen kulturellen Bedingungen, d. h. in einer immer stärker durch die Wissenschaften geprägten Welt, nicht ohne theoretische Ortsbestimmung und Entfaltung bleiben.

⁴ Für die im Hintergrund stehende theologiegeschichtliche Sicht vgl. den Vortrag „Identifikation mit der Kirche als Problem

Ganz allgemein gibt es zwei Hauptgründe, weshalb es für den christlichen Glauben theoretisch explizierte, begriffliche Theologie geben muß. Den *ersten Grund* kann man „soziologisch“ nennen: Wenn der Glaube (an die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth) nur Angelegenheit einer kleinen Primärgruppe von Menschen wäre, bedürfte es zu seiner Vermittlung und Weitergabe keiner begrifflichen Theologie. Es genügte das tägliche Zusammenleben mit seiner nichtverbalen Kommunikation („gutes Beispiel“), die durch Erzählungen und symbolische Sprache ausgedeutet wird. Begriffliche Theologie dient, soziologisch betrachtet, einer universaleren Kommunikation. Oder sollte jedenfalls dieser dienen.

Sie wird somit umso notwendiger, als die Gemeinschaft wächst und geschichtlich weiterlebt, die in gemeinsamen Inhalten kommunizieren und sich über diese Gemeinsamkeit vergewissern will. Angesichts der Meditation und einsamen Gedankenarbeit einzelner vergißt man leicht, daß es dabei nicht allein um private Selbstverständigung, sondern um Ermöglichung von Kommunikation geht.

Der *zweite Grund*, der natürlich mit dem ersten Hand in Hand geht, klang vorhin schon an. Es ist der spezifisch kulturelle: Je nach Ausmaß, in dem in einer Kultur begriffliches Denken ausgeprägt ist, bedarf es auch wissenschaftlicher Theologie. Das galt für die zweite

Phase, der christlichen Theologie, der begrifflichen Auseinandersetzung mit und Einbettung in die griechisch-römische Gedankenwelt (vgl. Anm. 4); das gilt heute in erhöhtem Maße im ganzen Einflußbereich des wissenschaftlichen Denkens. Sicherlich haben vorwissenschaftliche Kulturen, etwa afrikanische Völker, ein Recht darauf, das Christentum auch in seiner „ursprünglichen“ authentischen Einfachheit vermittelt zu bekommen — wenn man es schon an sie heranträgt —: ein Problem, das Missionare und Theologen aus den Entwicklungsländern nur zu gut kennen. Es wird dadurch verwickelter, daß diese Länder zugleich dem Einfluß der abendländischen Technik und Wissenschaft ausgesetzt sind. Immerhin stellt sich das Problem analog innerhalb unserer eigenen Kultur im Hinblick auf verschiedene Bildungsstufen sowie auf die Phasen der individuellen Entwicklung. Alles dies ändert nichts an dem Prinzip, daß das Glaubensbewußtsein mit dem sonstigen Bewußtsein des Menschen in Beziehung gesetzt werden muß, wenn sich nicht eine Art von Schizophrenie des erkennenden Menschen ergeben soll: etwa eine Spaltung in feiertägliches religiöses Bewußtsein und alltägliches Weltbewußtsein. Wir brauchen hier nicht darüber zu diskutieren, daß eine derartige Spaltung abzulehnen ist und nichts mit dem christlichen Glaubensverständnis zu tun hat. Eine derartige existentielle, d. h. auch den Glauben als Lebensvollzug betreffende Spaltung

142

wird aber genährt durch eine Theologie, die im schlechten Sinn theoretisch bleibt, also gerade nicht Theorie der gläubigen Lebenspraxis als solcher zu sein vermag.

c) Möglichkeit von Theologie als Praxistheorie

Wir kommen damit zum Kern dieses ersten Teils unserer Überlegungen: Ist Theorie des Glaubens als einer gelebten Praxis heute *a la hauteur des principes*, will sagen: mindestens dem sonstigen wissenschaftlichen Reflexionsstand entsprechend, möglich? Und dies, ohne daß die Theologie ihre spezifische Identität aufgibt, nämlich Glaubenswissenschaft zu sein?

Auf diese Fragen möchte ich mit folgenden drei Thesen antworten, um diese anschließend zu erläutern und umrißhaft zu begründen.

- (1) Eine Ortsbestimmung dessen, was theologisch Glaube und Liebe bedeuten, innerhalb menschlicher Sinnvollzüge und Handlungen, ist heute nicht nur notwendig, sondern auch möglich.
- (2) Von einer solchen Ortsbestimmung her läßt sich Glaube als Theorie-Praxis-Einheit und interpersonales Reflexionsverhältnis analysieren.
- (3) Dies ermöglicht ein Verständnis von Theologie als Handlungstheorie, d. h. als ausdrückliche Reflexion der gelebten Reflexion des Glaubens im Hinblick auf die in ihm implizierten Gehalte.

(1) Unter christlichen Gläubigen und Theologen besteht Einigkeit darüber, daß das für Christsein ausschlaggebende Verhältnis zu Gott und Jesus Christus das des Glaubens und der Liebe ist. In der katholischen Tradition — genauer: in ihrer objektivierenden Phase — wurde dieser Glaube vorwiegend von der Seite des Fürwahrhaltens verstanden, in der evangelischen Tradition vorwiegend als Vertrauensakt. In beiden Strömungen bestand die „Ortsbestimmung“ dieser „theologischen Tugenden“ im Gesamt des menschlichen Bewußtseins hauptsächlich in der negativen Abgrenzung zur eigenen Vernunft des Menschen: Glaube ist übernatürliche „*gratia infusa*“. Die Analogie zu zwischenmenschlichem Glauben und Vertrauen wurde zwar immer schon gesehen, und doch kam diese Analogie erst unter dem Einfluß des dialogischen Personalismus seit dem ersten Weltkrieg voller zum

143

Tragen.⁵ Der dialogphilosophische Ansatz bei der zwischenmenschlichen Beziehung und seine theologische Rezeption waren wesentlich für die Überwindung der kontroverstheologischen Einseitigkeiten im Glaubensverständnis. Er bildet darüberhinaus aber auch eine notwendige Voraussetzung für ein *handlungstheoretisches Verständnis des Glaubens*, d. h. für seine Ortsbestimmung oder „Einordnung“ (wenn man das Wort nicht im Sinne einer Nivellierung verstehen will) des Glaubens als Akt (*fides qua*) unter sonstigen menschlichen Sinnvollzügen und Handlungen. Die andere, mehr methodische Voraussetzung ist die Aufnahme der Transzendentalphilosophie, die nichts anderes darstellt als eine reflexive Auslegung (Hermeneutik) menschlicher Sinnvollzüge. Aus ihrem Wirkungsbereich stammt auch die Aufgabe einer systematischen Ortsbestimmung im Ganzen des menschlichen Bewußtseins.⁶

Der Verzicht auf eine Ortsbestimmung und Sinnanalyse des Glaubensaktes käme in der Epoche eines transzendentalphilosophischen oder gar nachtranszendentalen (die Subjektivität der Transzendentalphilosophie kantianischer Prägung abstreifenden) Reflexionsdenkens sowie der empirischen Handlungswissenschaften einem unverantwortlichen Rückzug in ein binnentheologisches Schneckenhaus gleich. Es genügt vor allem nicht mehr den Glauben von „Vernunft“ als einem Gegenbegriff abzugrenzen, wenn diese sich vor dem philosophischen Denken mehr und mehr als *dialogische Vernunft*, im Unterschied zu einer monologisch-autonomen Vernunft, erweist. Glaube im theologischen Sinn ist vielmehr als mögliche (durchaus „übernatürliche“, d. h. nicht-autonome!) Aufgipfelung der dialogischen Vernunft selbst aufzuzeigen. Die Dualität Glaube — Vernunft ist damit theologiegeschichtlich überholt

— ohne daß dies etwas mit „Unterwerfung der göttlichen Mysterien unter die menschliche Vernunft“ zu tun hat.

(2) Was die zweite These angeht — die Analyse des Glaubens als Theorie-Praxis-Einheit und interpersonalen Reflexionsverhältnisses —, so muß ich mich hier besonders kurz fassen und auf anderswo Dargelegtes berufen.⁷ Im Voraufgehenden wurden Theorie und Praxis einfach gleichbe-

⁵ Vgl. etwa: *Bernhard Langemeyer*, *Der dialogische Personalismus in der evangelischen und katholischen Theologie*, Paderborn 1963. — Für die französische Tradition:

Henri Bouillard, *Logik des Glaubens*, Freiburg 1966 (*Logique de la foi*, Paris 1964).

⁶ Dazu gründlicher: *J. Heinrichs*, *Sinn und Intersubjektivität. Zur Vermittlung von transzendentalphilosophischem und dialogischem Denken in einer ‚transzendentalen Dialogik‘*, in: *Theologie u. Philosophie* 45 (1970) 161 — 191.

⁷ Vgl. die in Anm. 2 u. 3 angeführten Schriften; ferner: *Ideologie oder Freiheitslehre? Zur Rezipierbarkeit der thomanischen Gnadenlehre von einem transzendentaldialogischen Standpunkt*, in: *Theologie u. Philosophie* 49 (1974) 395 — 436.

144

deutend mit Einsicht und Handeln verstanden. Hier wäre jetzt von genaueren Definitionen wie „Theorie gleich Rezeption der Wirklichkeit von einem selbstbewußten Subjekt“ und „Praxis gleich Hineingestaltung eines Subjekts in die Wirklichkeit“ auszugehen und aufzuzeigen, daß Glaube und Liebe zwischenmenschlicher Art als solche (verschieden akzentuierte) Theorie-Praxis-Einheit zu analysieren sind, wie sie nur im interpersonalen, genauer im dialogischen Verhältnis möglich sind. Denn dieses zeichnet sich durch die Gegenseitigkeit von „Hören“ und „Sprechen“, von Aufnahme des anderen und Mitteilung an den anderen aus. Nur in dieser dialogischen Gegenseitigkeit ist (approximativ) strenge Theorie-Praxis-Einheit möglich.

Das Spezifische von Glaube und Liebe im theologischen Sinn, also in Bezug auf Gott bzw. auf die personale Einheit von Mensch und Gott, die der Christ in Jesus von Nazareth sieht, wäre so zu beschreiben, daß diese Beziehungen nicht nur kommunikativ, sondern metakommunikativ sind. Um diesen Worten einen präzisen Sinn zu geben, bedarf es des Rückgriffs auf eine Reflexionstheorie interpersonalen Beziehungen, d. h. der Betrachtung dieser Beziehungen als Verhältnisse der Reflexion über gegenseitige Erwartungen. „Kommunikativ“ sollen interpersonalen Beziehungen heißen, für die eine Gegenseitigkeit von Erwartungserwartungen (nicht nur Verhaltenserwartungen) maßgeblich ist. Metakommunikation ist dann eine nochmalige (normalerweise nicht ausdrückliche) Reflexion über diese Gegenseitigkeit. In ihr geht es um die Gestaltung des gemeinsamen *Sinnmediums*, das in menschlicher Kommunikation stets vorausgesetzt wird. Mit diesem Sinnmedium — christlich gesprochen in letzter Analyse der göttliche Logos, der seinerseits Bezug auf den Ursprung (Vater) ist — haben es aber die religiösen Vollzüge zu tun. Sie sind nicht einfach Kommunikation mit einem Partner, sondern Beziehungen zum Möglichkeitsgrund von Kommunikation und Partnerschaft. Diese christliche Auslegung des Sinnmediums geht

jedoch über die Möglichkeiten der Philosophie hinaus und ist auf das angewiesen, was theologisch „geschichtliche Offenbarung“ genannt wird.

Diese Berufung auf geschichtliche Erkenntnis entspricht dem *Verständnis des Glaubens als praxisimmanenter Erkenntnis innerhalb eines interpersonalen Verhältnisses* ist also strukturell intelligibel für Wissenschaft, wenn auch nicht auf diese reduzierbar, nicht von dieser ersetzbar.

(3) Damit kommen wir zur dritten These, die besagt, daß Glaube und Theologie im Verhältnis von unausdrücklich gelebter Reflexion und ausdrücklich-wissenschaftlicher Reflexion stehen und daß die theologische Reflexion *Handlungstheorie* ist in dem Sinne, daß sie die theoretischen Implikate (Gehalte) der Theorie-Praxis-Einheit von Glauben an Gott und seine Offenbarung in

145

Jesus als dem Christus ausdrücklich macht. Die Kennzeichnung von Theologie als Handlungstheorie bringt nichts anderes als ein vertieftes und erweitertes Verständnis von „transzendentaler Theologie“ (wie sie in der katholischen Theologie vor allem von Karl Rahner, in der evangelischen von Paul Tillich entwickelt wurde) zum Ausdruck. Denn transzendentales Denken stellt von seinem Ursprung bei Kant her nichts anderes als die Explikation der „Möglichkeitsbedingungen“ von Bewußtseinshandlungen, also der in ihnen implizierten Gehalte, dar. Die Erweiterung oder Vertiefung gegenüber der bisherigen Transzendentaltheologie besteht darin: a) Es geht nicht nur um die Sinnexplikation subjektiv-monologischer Bewußtseinsvollzüge, sondern wesentlich — und nicht nur zusätzlich auch noch — um die *Sinnexplikationen interpersonalen Beziehungen*. Das umrissene Verständnis des Glaubens selbst stellt nur ein einziges Beispiel dar. b) Mit der Interpersonalität der Bewußtseinsvollzüge ist grundsätzlich schon ihr, das einzelne Bewußtsein transzendierender, Handlungscharakter, d. h. ihr Weltbezug erreicht. Es geht nicht um bloße Innerlichkeit, die „nur“ das Moment der Selbstbezüglichkeit an der interrelationalen Wirklichkeit des Subjekts bzw. sein Bezug auf das Sinnmedium ist. Das letztere, die Möglichkeitsbedingung für alle Gemeinsamkeit, kann man freilich in einem subjektivistischen (monologistischen) Mißverständnis dem einzelnen Subjekt allein zurechnen.

Es ist vielleicht nicht überflüssig, auf ein mögliches grobes Mißverständnis des Ausdrucks „Handlungstheorie“ hinzuweisen: als sei hiermit irgendein Aktivismus oder gar Pragmatismus gemeint (ähnlich wie man Maurice Blondels „Action“ mißverstand; vgl. zur Korrektur die in Anm. 5 genannte Schrift von H. Bouillard). Auch Theorie, Rezeptivität, Erleben, Leiden sind Handeln in dem weiten Sinn von Subjektvollzügen bzw. dessen Privation. Auch Kontemplation ist Aktivität, sei es die Vollendungsform der theorieimmanenten Praxis (worauf die mittelalterliche *vita contemplativa* abzielte), sei es als die praxisimmanente Theorie, wie sie zu Beginn der Neuzeit mit dem „contemplativus in actione“ (Ignatius von Loyola) tiefer entdeckt würde. Das weitverbreitete theologische

Mißtrauen gegenüber Handlungstheorie erklärt sich nicht nur aus dem langen Verpassen der „transzendentalen Wende“ des Denkens zur Subjekttheorie bzw. zur methodischen Selbsterfassung der Reflexion, sondern auch dadurch, daß Handeln Freiheit impliziert und man jahrhundertlang ein falsches, auswegloses Konkurrenzverhältnis zwischen göttlicher und menschlicher Freiheit konstruierte, paradoxerweise aus einem autonomistischen Mißverständnis der menschlichen Freiheit heraus.

146

Grundsätzlich können und müssen alle traditionellen theologischen Gehalte (Gott und seine Dreifaltigkeit, Menschwerdung, Gnade, Erlösung ...) handlungstheoretisch re-interpretiert werden. Dies ist mit ihrer Einbettung in sonstiges menschliches Handeln, folglich mit dem Aufweis ihrer jeweiligen Relevanz verbunden. Ohne philosophische Handlungstheorie fehlt allerdings die vermittelnde Instanz zwischen den empirischen Handlungswissenschaften (bes. Psychologie und Soziologie) und der Theologie. Ferner, ohne reflexionstheoretische Erfassung menschlichen Handelns bleibt auch die philosophische Handlungstheorie bloß äußerlich-deskriptive (meist behavioristische) Annäherung an das, was sie sein will.⁸

Wir können jedoch die methodologischen Fragen in diesem Rahmen nicht weiterführen und müssen es bei der Grundidee von theologischer Handlungstheorie bewenden lassen. Allerdings möchte ich noch einige Folgerungen in bezug auf unsere Ausgangsbeobachtungen, in bezug auf die theoretische und praktische „Partei“, ziehen.

d) Folgerungen

K. Marx hielt seinerzeit der „praktischen politischen Partei“, die glaubte, die Philosophie um der politischen Praxis willen aufgeben zu können, entgegen:

„Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen“, wobei er mit Verwirklichung sowohl die theoretische Ausarbeitung wie das praktische Ins-Werk-Setzen der Philosophie meint. Der „theoretischen Partei“ hingegen, in der man sich in innerphilosophischen Titanenschlachten erging, warf er vor: „Sie glaubte, die Philosophie verwirklichen zu können, ohne sie aufzuheben“, d. h. die Negation der seitherigen Philosophie vorzunehmen und vom Interpretieren zum Verändern der Welt überzugehen.⁹

Ohne die Analogie pressen zu wollen und obgleich im bisherigen eher eine Kritik am Marxschen Verständnis von Theorie und Praxis impliziert ist¹⁰, formuliere ich drei Konsequenzen aus dem Gesagten in ähnlich dialektischer Weise:

8 In dem inzwischen erschienenen Buch von *Helmut Peukert*, *Wissenschaftstheorie — Handlungstheorie — Fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1976 bleiben Theorieansätze wie transzendentes, dialogisches, kommunikationstheoretisches und handlungstheoretisches Denken als historisch gewachsene Strömungen nebeneinander stehen und werden lediglich zu einer gewissen „Konvergenz“ gebracht.

9 Vgl. Anm. 1

10 Vgl. *J. Heinrichs*, *Reflexion als soziales System*, Bonn 1976, S 17: „Philosophische und soziale Reflexion (Theorie und Praxis)“.

147

(1) Ihr könnt die Theologie nicht zugunsten der Praxis aufheben, ohne sie als Handlungstheorie zu verwirklichen.

Diese Folgerung richtet sich kritisch gegen die praktische Partei im anfangs erläuterten Sinn. Zwar hat sie darin recht, daß der alte Objektivismus einer theologischen Gedanken- und Vorstellungswelt „aufgehoben“ werden muß, bei dem der Zusammenhang mit menschlichem Handeln kaum mehr hergestellt werden kann — so sehr er ursprünglich im Sinne eines symbolisch-indirekten Ausdrucks (unter antiken und scholastischen Denkvoraussetzungen) bestand. Aber jene Richtung hat unrecht, deshalb gegen Theorie überhaupt Mißtrauen zu nähren und zu polemisieren. Sie sieht nicht, daß es um den neuen Theorietyp geht, den wir als Praxis- oder Handlungstheorie gekennzeichnet haben, der nicht etwa weniger, sondern mehr theoretischen Aufwand fordert — gerade um an eine konkrete Erfassung der theologischen und zwischenmenschlichen Vollzüge im Kontext menschlichen Handelns und Erlebens überhaupt „heranzukommen“. Es ist töricht zu meinen, eine so verstandene Theologie hätte nicht mehr viel zu sagen im Vergleich zu den Reichtümern etwa der hochscholastischen Theologie. Ein solcher Einwand würde zeigen, daß man noch nicht verstanden hat, was es heißt, die traditionellen Traktate, etwa Gotteslehre, Christologie, Gnadenlehre, Erlösungslehre und die Ekklesiologie handlungstheoretisch neu zu fassen.

(2) Ihr könnt die Theologie nicht verwirklichen, ohne sie aufzuheben als eine für sich bestehende objektive Gedankenwelt.

Hiermit ist die theoretische Partei kritisch angesprochen. Verwirklichung der Theologie meint einmal ihre Ausarbeitung als Theorie. Solche Verwirklichung besteht in der „Aufhebung“ des theologischen Objektivismus im negativen wie positiven Sinn, läuft also auf das schon Gesagte hinaus, auf ihre Ausarbeitung als Handlungstheorie. In der Wendung gegen die „Theoretiker“ beinhaltet dies ein Verdikt gegen die objektivistische und historistische, auch eine gewisse biblizistische Selbstgenügsamkeit der Theologie, die nicht mehr oder noch nicht Erfahrungshermeneutik menschlicher Sinnvollzüge (mit Hilfe einer Textüberlieferung freilich) darstellt. Es geht somit um den praktischen und darin existentiellen Charakter der Theologie als Glaubenswissenschaft. Theologie ist weder auf eine distanzierte Religionsphilosophie noch auf Theologiegeschichte zu reduzieren.¹¹

11 Einen Alternativentwurf zum obigen Verständnis von Theologie als existentieller Glaubenswissenschaft legt *Wolfhart Pannenberg* in seinem Buch, „Wissenschaftstheorie und Theologie“, Frankfurt a. M. 1973, vor. Für P. scheint den Glaube nicht logisch begründend in Theologie als Wissenschaft einzugehen.

148

Hiermit wird eine Verwirklichung und Aufhebung der theologischen Wissenschaft angesprochen, die über die Theorie hinausführt und die doch für theologische Theorie selbst in einzigartiger Weise konstitutiv ist: *theologische Theorie muß mehr als Theorie sein wollen, um sie selbst zu sein*. Diesen dialektischen Sachverhalt können wir hier nicht mehr nach der erkenntnistheoretisch-wissenschaftstheoretischen Seite hin untersuchen.¹² Ich begnüge mich mit wenigen existentiellen Bemerkungen.

Es geht um den Erfahrungshintergrund derer, die Theologie treiben. Man kann nicht über Glaube, Liebe, Hoffnung und alle göttlich-menschlichen Mysterien sprechen, ohne sie als gelebte Realitäten zu erfahren. Und hier wiederum muß man sich hüten vor einer Spiritualisierung der Erfahrung zu einer bloß „spirituellen“ Erfahrung. Sicherlich stellt Theologie eine wissenschaftliche Hermeneutik des Gebetes dar — jedoch nur, wenn das Gebet seinerseits Hermeneutik des Lebens als ganzen, dessen interpretativer Ausdruck ist. Nur so kann Theologie das zu sein beanspruchen, als was wir sie oben charakterisierten: wissenschaftliche Reflexion der gelebten Reflexion, des in sich reflexiven Lebens. Manche Leute warnen vor einem „Zuviel an Reflexion“, womit die ausdrückliche und wissenschaftliche Reflexion gemeint ist. Sie haben insofern, aber auch nur insofern recht: man sollte diese einstellen oder bremsen, wo die gelebte Reflexion, die Lebenserfahrung, nicht genügend Vitalität hat. Dann kann die wissenschaftliche Reflexion selbst die vorhandenen Ansätze von Spontaneität und Unmittelbarkeit zerstören. Dann wird sie zum Ersatz — statt Ausdruck von Leben zu sein.

Hier liegt eine Hauptwurzel des Mißtrauens gegen Theorie. Dieses Mißtrauen geht jedoch weniger die Theorie als den Theoretiker an. Mehr als andere Wissenschaftler den Philosophen, am meisten aber den Theologen — gemäß dem notwendig beanspruchten Praxis- und Lebensbezug seiner Wissenschaft.

(3) *Ihr könnt das Spezifische der Theologie nicht verwirklichen, ohne es soweit wie möglich aufzuheben, d. h. ihr eine Intelligibilität vom Standpunkt der anderen Wissenschaften zu geben.*

Diese Folgerung betrifft nochmals die Verbindung der Theologie mit den Humanwissenschaften. Glaube und Liebe z. B. — um von diesen fundamentalen theologischen Akten allein, nicht auch von ihren Gehalten zu sprechen — lassen sich *strukturell* mit philosophischen und einzelwissenschaftlichen Begriffen analysieren (wie wir oben umrissen haben). Sie sind also

12 Vgl. dazu die Anm. 3 genannte Schrift, 34 — 44 („Theologie als praktische Theorie sui generis“).

149

strukturell nicht etwas ganz „Apartes“, worüber kein Wissenschaftler mehr sprechen könnte und dürfte. Sie haben eine Intelligibilität und sind von da aus einzureihen in das übrige menschliche Handeln und Erleben. Aber diese strukturelle Einsichtigkeit bedeutet *nicht wissenschaftliche Demonstrierbarkeit der theologischen Inhalte*. Dabei ist es bereits ein theologischer Inhalt, wie der Theologe den Glaubensakt deutet — gestützt auf eine praxisimmanente, wissenschaftlich nicht ersetzbare Glaubenserfahrung —: als Beziehung zu Gott und zu Jesus Christus.

Unter Intelligibilität theologischer Begriffe soll also ihre wissenschaftlich-handlungstheoretische Verständlichkeit unter Voraussetzung gewisser praxisimmanenter Inhalts- und Werterfassung verstanden werden. Diese wissenschaftlich nicht demonstrierbaren, vielmehr für eine über sich selbst aufgeklärte Wissenschaft *als* grundsätzlich nicht-demonstrierbar aufzuzeigen - den Inhalte und Werte machen das Spezifische der Theologie aus. Respektiert werden kann dieses Spezifische vom Standpunkt der Wissenschaften jedoch nur aufgrund jener handlungstheoretischen Intelligibilität und damit Einordnungsfähigkeit.

Auf diese Weise könnte die Theologie wieder zu einem gesuchten Gesprächspartner der Philosophie und der Humanwissenschaften werden. Wenn es wahr ist, wie Karl Rahner zu zeigen bemüht ist, daß Jesus Christus die vollendete Möglichkeit des Menschseins und nicht eine meteorartige Sonderheit auf unserem Planeten darstellt, dann müßte über seine Person und Stellung anthropologisch verständlicher gesprochen werden können, vor allem, was eine Reinterpretation der Zweinaturenlehre angeht — ohne den üblichen Rückzieher ins „Geheimnis“ am falschen Platz, ohne die Furcht, Theologie auf Anthropologie zu reduzieren. Wenn der Mensch ein göttliches Geheimnis hat (und dies in der Person Jesu ganz herauskommt) — dann müßte doch die angebliche, gefürchtete „anthropologische Reduktion“ die *reductio in mysterium* selbst sein! Soll Theologie doch, wie Feuerbach, Nietzsche usw. meinten, auf Kosten des Menschen und seiner Wesenskräfte betrieben werden, statt als vertiefte Anthropologie?

Ich darf in einer letzten Folgerung diesen ersten Teil zusammenfassen: Indem man in einem handlungstheoretischen Konzept von Theologie den Gegensatz von „Theoretikern“ und „Praktikern“ hinter sich läßt, schließt man im Grunde nicht weniger als *die Kluft zwischen der „wirklichen“ und der „religiösen Welt“*, die sich mit dem Verfall der mittelalterlich-objektiven Synthese aufgetan hat und die ein theologischer Subjektivismus (mitsamt „hermeneutischem Bewußtsein“) nicht zu schließen vermag.

Die beiden Spaltungen sind — wie Hegel übrigens schon gesehen hat ¹⁴ — die Kehrseite ein und derselben Medaille. Solange man Theologie nicht konsequent als Praxis- oder Handlungstheorie im gekennzeichneten Sinne durchführt, wird man die allgemeine Schizophrenie zwischen „religiös-spirituellem“ und „praktisch-wirklichem“ Leben (die nicht nur von Theologiestudenten erlitten wird) nicht heilen.

2. THEOLOGISCHER PERSONALISMUS ODER „POLITISCHE THEOLOGIE“?

Eine Theologie, die sich nur mit dem unmittelbaren Gott-Mensch-Verhältnis in Analogie zu den zwischenmenschlichen Beziehungen direkter Art (den Beziehungen der sogenannten Primärsphäre) beschäftigen würde, würde auch als Handlungstheorie nicht die Aufgabe erfüllen, von der zuletzt die Rede war: die Kluft zwischen der „wirklichen Welt“ und einer religiösen Eigensphäre zu überwinden. Sie würde als „privatistische“ Theologie nochmals theoretisch bleiben und nicht eigentlich praktisch werden. Wir stoßen damit auf das Problem, das in Deutschland seit mindestens 1967 unter dem Titel „politische Theologie“ diskutiert wird. Deren Hauptvertreter — Johann B. Metz, Jürgen Moltmann, Dorothee Sölle — greifen ein „personalistisches“ und transzendental-reflektierendes Denken als ungenügend an und belegen es mit dem Verdacht der Ablenkungsideologie angesichts der politisch-sozialen Probleme der Welt, in der die Theologie eine andere Aufgabe zu spielen habe als Beschwichtigung oder gar als offenes Paktieren mit den Mächtigen. Der „kritischen Theorie“ der einstigen Frankfurter Schule entlehnen diese Theologen ebenso die Frage nach den realen „Produktionsbedingungen“, unter denen Theologie heute entsteht, wie die Frage nach ihrer gesamtgesellschaftlichen Wirkung und Funktion.

Es sei mir erlaubt, zunächst eine Stellungnahme zu wiederholen, die ich in anderem Zusammenhang versucht habe:¹⁴

Was die Ausrichtung der Theologie auf die gesellschaftlich-politische Sekundärsphäre angeht, so ist es sicherlich zu begrüßen, daß man nicht regressiv bei der Intimität der privaten Glaubenspraxis stehenbleiben will. Glaube muß in gesellschaftlich-politischer Praxis relevant werden, ja er muß-

¹³ Vgl. die Unterscheidung von „wirklichem“ und „religiösem Geist“ in *Hegels „Phänomenologie des Geistes“*; dazu eine ebenso tiefe wie aktuelle Interpretation bei *Andre Leonard*, *La foi chez Hegel*, Paris 1970 (Desclee).

¹⁴ Vgl. die Anm. 3 genannte Schrift, 50 — 53.

te sogar aus der Sekundärsphäre als solcher heraus an den Einzelnen zurück-vermittelt werden, d.h. kirchliche und gesellschaftliche Strukturen sollten glaubensstiftend sein. Jedoch wird sich nicht leugnen lassen, daß Glaube und Liebe primär eben der Primärsphäre angehören, daß Glaube zuerst die Existenzherstellung des Einzelnen vor Gott, nicht ohne engste

Verbindung mit der unmittelbaren zwischenmenschlichen Begegnung, darstellt. Fast alle theologischen Grundbegriffe (Glaube, Liebe, Sünde, Gnade, Zeugnis ...) beziehen sich auf das Gottverhältnis des Einzelnen und haben ihren Ort in der zwischenmenschlichen Primärsphäre. Eine gewisse Ausnahme scheint der neutestamentliche Begriff „Reich Gottes“ darzustellen. Aber er hat bezeichnenderweise endzeitliche Bedeutung. Dies könnte wohl auch ein Hinweis auf den kollektiven Volksglauben im Alten Testament, wo unmittelbar das Volk als ganzes Adressat der Offenbarung zu sein scheint, nicht entkräften. Die heute angebrachte Politisierungsbewegung darf nicht die Personalisierungsarbeit vieler christlicher Jahrhunderte rückgängig machen und einen Rückfall in Kollektivismus und Dirigismus unter demokratischen Vorzeichen einläuten. Auch denkerisch gräbt sich eine „politische Theologie“ selbst das Wasser ab, indem sie glaubt, sich grundsätzlich von transzendentelem und dialogischem Denken absetzen zu müssen.¹⁵

Die Übersetzung der ursprünglichen Glaubenspraxis aus der Primärsphäre in die gesellschaftliche Sekundärsphäre erfordert *erstens* eine zunächst im Hinblick auf die primäre Glaubenspraxis entwickelte Theologie, die *Sinnorientierung* des Einzelnen leistet. Solche theologische Sinnorientierung verteidigt einerseits die Unverzweckbarkeit von Wahrheit und Sinn, auch gegenüber gesellschaftlicher Praxis und Funktionalität; andererseits ist sie, als scheinbar bloße Theorie, in hohem Maße praktisch. Existentielle Sinndeutung stellt für einen bewußten Menschen Voraussetzung und durchgreifende Prägung seines Handelns dar: Es ist ein enormer praktischer Unterschied, ob ich es mit einer sinnlosen oder letztlich doch (entgegen mancherlei Anschein und Erfahrung) sinnvollen Wirklichkeit zu tun habe. *Zweitens* aber erfordert jene Übersetzung des Glaubens in die gesellschaftliche Sphäre eine entwickelte Sozialtheorie, eine Theorie der pluralistischen Gesellschaft, der Vermittlung religiöser Gehalte und ihrer Praxisrelevanz. Derartiges sind jedoch die Vertreter der politischen Theologie, ebenso wie die Rufen nach Handlungsorientierung und Orthopraxis, bis heute schuldig

¹⁵ Vgl. hierzu näher: *J. Heinrichs*, Transzendenteles — dialogisches — politisches Denken, in: *Internationale Dialog Zeitschrift* 3 (1970) 373 — 379. — Zur ersten Information über „Politische Theologie“ vgl. man etwa den Artikel von *Johann B. Metz* in „*Sacramentum Mundi*“ bzw. „*Herders Theol. Taschenlexikon*“.

152

geblieben. Man hatte aufgrund eines ungeklärten und einseitigen Praxisbegriffes wenig Mut zu differenzierter Theorie. Man fürchtet mit einigem Recht die Erneuerung einer gesellschaftlich wirkungslosen Überbau-Theologie bzw. eine negativ praxisrelevante Legitimations-Theologie bestehender Gesellschafts-Unordnungen und steuert aus dieser Furcht heraus ziemlich unvermittelt auf theorielose Praxis zu. Jedoch, die angestrebte Vermittlung der ursprünglichen Glaubenspraxis in gesellschaftliche Praxis hinein kann in einer differenzierten Gesellschaft nur mit (das heißt nicht: allein durch) differenzierter Theorie geschehen! .

Diese Fragen lassen sich nicht im Handumdrehen noch im „politischen Nachtgebet“ allein einer Klärung näherführen. Doch „politische Theologie“ bleibt eine ausgesprochene Theologie der guten Meinung (der bloß theoretischen, gewollten Praxis), solange sie nicht ihre Aufgabe im Rahmen der Praktischen Theologie — nicht im Rahmen der Dogmatik — besser ortet und theoretisch Ergiebigeres als anscheinend praxisnahe Postulate produziert.

Diese Stellungnahme konvergiert mit dem markanten Urteil eines Religionssoziologen, den man nicht des Konservatismus oder einer apolitischen Haltung verdächtigen kann, Demosthenes Savramis: „Einer der Gründe, warum die Theologen oft das Neue und die für die Erneuerung der Gesellschaft entscheidenden und wesentlichen Merkmale des Zeitgeistes mit dem verwechseln, was gerade Mode ist, und mit den Nebenerscheinungen unserer Zeit, sehe ich darin, daß Theologie und Kirche aus ihrer Geschichte nichts oder wenig gelernt haben. Ein Beweis dafür ist die ‚politische Theologie‘, die für einige Vertreter des postkonziliaren Katholizismus und für viele Protestanten als *die* Lösung gilt für alle politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Probleme, die sich aus dem raschen sozialen Wandel ergeben, den wir nach dem zweiten Weltkrieg in der ganzen Welt erleben. Diese Theologie sowie das Verlangen nach Repolitisierung der Kirche sind aber in jeder Hinsicht destruktiv. Es ist bedauerlich, daß nicht nur Modetheologen, sondern auch ernst zu nehmende Reformtheologen wie Johann Baptist Metz von Repolitisierung der Kirche sprechen bei gleichzeitiger Hervorhebung der Tatsache, daß sie bewußt ‚politische Theologie‘ treiben und treiben wollen. Damit gefährden diese Theologen ihre eigenen Bemühungen für die Erneuerung der Theologie, der Kirche und der Gesellschaft, indem sie ihre konstruktive Gesellschaftskritik mit einem Terminus technicus bezeichnen, der so belastet ist, daß man ihn nicht mehr verwenden kann und darf. — Alle Theologen, die aus der Geschichte der Theologie und der Kirchen etwas gelernt haben, wissen längst, daß nicht zu wenig, sondern zuviel Politik der

153

Kirche und dem Christentum geschadet hat, es diskriminierte und entwertete. ‚Politische Theologie‘ hieß stets: Klerikalisierung der Politik, Politisierung des Klerus oder Identifizierung von Kirche und Christentum mit Parteipolitik. ‚Politische Theologie‘ bedeutet Bindung der Kirche und des Christentums an politische und soziale Mächte; Sakralisierung von antihumanen Staats- und Gesellschaftsformen; metaphysische Legitimierung von Verbrechen jeglicher Art und kirchenpolitisch bedingte Herrschaft des Menschen über den Menschen im Rahmen der unheiligen Allianz zwischen Staat und Kirche. ‚Politische Theologie‘ ist Konformismus.“⁶

Die Vertreter der neuen „politischen Theologie“ werden antworten, daß sie vor dem, was in den letzten Sätzen ausgesprochen ist, nicht mehr die Augen verschließen wollen. Ihr Nonkonformismus stellt in der Tat noch einen modischen Konformismus der Nonkonformisten dar, solange er nicht die Mehrheit in der kirchlichen oder

gesamtgesellschaftlichen Öffentlichkeit für sich hat. Wenn letzteres schon der Fall sein sollte, dann wahrscheinlich nicht sosehr aus christlicher oder „anonym-christlicher“, humanistischer Motivierung heraus.

Es geht um Tieferes als um einen Streit um den Ausdruck „politische Theologie“. Die Frage ist, ob man das, was oben die Aufgabe der *Vermittlung* christlicher Gehalte aus der interpersonalen Primärsphäre in den gesamtgesellschaftlichen Raum ernst nimmt. Man wende nicht, aus einem Mißverständnis des soziologischen Ausdrucks „Primärsphäre“, die Binsenwahrheit ein, daß diese schon immer tiefgreifend von der Gesamtgesellschaft geprägt ist. Das Problem wird erst nach dieser gemeinsamen Einsicht sichtbar: Wie wirkt man auf die Gesellschaft, daß sie „heile“ unmittelbare Zwischenmenschlichkeit ermöglicht, indem sie als ganze heiler wird?

Für kirchliche Amtsträger wie für Wissenschaftler lautet die Antwort: im Normalfall nicht durch parteipolitische Identifizierung (sosehr sie für den einzelnen darüberhinaus, „privat“, angebracht sein mag), sondern durch konstruktive Gesellschaftskritik. Einfacher und vergrößernd: nicht durch Macht-Engagement, sondern durch Theorie-Engagement, nicht primär durch strategisches, sondern durch kommunikatives Wirken. Die Unterscheidung von Politik und Sozialkritik wird von politischen Theologen nicht gemacht: selbst schon ein Hinweis auf ihr sozialtheoretisches Defizit. Ihr kommt aber entscheidende Bedeutung zu. Sie ist, von einem anderen Blickwinkel gese-

16 *Demosthenes Savramis*, *Theologie und Gesellschaft*, München 1971, 169 f

154

hen, sachlich identisch mit dem Ernstnehmen jener Vermittlungsaufgabe, die eine sozialkritische, nur im Extremfall eine unmittelbar politische ist. Diese Unterscheidung nicht zu machen, läuft tendenziell darauf hinaus, die „Waffe der Kritik“ durch die „Kritik der Waffen“,⁷ d. h. ihre Anwendung, zu verlängern oder gar zu ersetzen. Aber das dürfte nur in evident revolutionsbedürftigen Zuständen zu vertreten sein, eventuell in lateinamerikanischen Ländern (von wo manche politischen Theologen denn auch inspiriert sind). Es wäre aber nicht einmal politisch realistisch und korrekt gedacht, so verschiedene soziale und politische Verhältnisse theoretisch parallel zu schalten.

„Theologen, welche die sozialkritische Theologie mit der ‚politischen Theologie‘ verwechseln, haben wahrscheinlich noch nicht bemerkt, daß wir eine vielversprechende Emanzipation der Gesellschaft vom Staate erleben, die ein gesundes Mißtrauen und eine gewisse Distanz zu allem ermöglicht, was politisch bedingt ist.“¹⁸

Mit D. Savramis gehe ich darin einig, daß eine *sozialkritische Theologie* von der sich unmittelbar politischen (sprich parteipolitischen) Machtfragen zuwendenden Theologie

sorgfältig zu unterscheiden ist. „Die Einzelgänger unter den Theologen, die sich kritisch mit einer Theologie auseinandersetzen wagten, die sich von der neutestamentlichen Theologie total entfernte, gehören zu den Pionieren des sozialen Wandels unserer Zeit, der u. a. dem freien und selbständigen Denken und Handeln Entfaltungsmöglichkeiten offenläßt, die der Mensch früher nicht kannte ... Die sozialkritisch orientierte Theologie wird vorläufig eine Ausnahme unter den verschiedenen anderen Theologien bleiben. Sie wird aber trotz ihrer quantitativen Schwäche stets an qualitativer Stärke gewinnen. Jede Art von Theologie sowie das ganze institutionalisierte Christentum können die sozialkritische Theologie nicht mehr ignorieren. Deshalb ist die Verantwortung aller Theologen, die sich sozialkritisch betätigen wollen, ungleich größer als die derjenigen Theologen, deren Tätigkeit sich auf das Weitergeben dessen beschränkt, was es bis jetzt gegeben hat. Nur Theologen, die den Gottesdienst als bedingungslosen Dienst an Gott *und* am Menschen sehen, können diese Verantwortung übernehmen ... Wenn die Theologen sich nur deshalb mit der Gesellschaft befassen, weil sie mit Gott nichts mehr anfangen können,

17 K. Marx, a. a. 0. (Anm. 1): „Die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen, die materielle Gewalt muß gestürzt werden durch materielle Gewalt: allein auch die Theorie wird zur materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift“ (Mitte der Schrift).

18 D. Savramis, a. a. 0. 172 f

155

sind sie von vornherein als frustriert anzusehen. Frustrierte Menschen können jedoch nie einer Gesellschaft helfen, die unter anderem an Frustrationen jeglicher Art leidet.“¹⁹

Diese Feststellungen treffen sich mit unseren Überlegungen zu einer handlungstheoretischen und daher anthropologisch relevanten Theologie im ersten Teil. Schöpferische Theologie ist zugleich auch sozialkritische Theologie, weil sie ein vertieftes Freiheitsbewußtsein in Kirche und Gesellschaft hineinträgt. Dieses muß jedoch mehr als bisher sozialtheoretisch ausgeführt werden. Die bisherige „politische Theologie“ versucht dieses Versäumnis eher kurzschlüssig zu kompensieren und zu überdecken als aufzuholen.

Die Entgegensetzung von christlichem „Personalismus“ und politisch relevantem Denken stellt einen solchen Kurzschluß dar, weil es in einer kritischen Sozialtheorie gerade um neues Durchdenken einer christlichen, nämlich relationalen und interrelationalen, Auffassung der menschlichen Person geht. Eine moderne handlungstheoretische Darstellung von Personalität (als Selbstbezug-im-Fremdbezug) impliziert bereits Sozialtheorie und setzt sich notwendig in eine Theorie sozialer Systeme hinein fort. Wie stehen personale und soziale Handlungssysteme zueinander? Welches sind die Ebenen personalen und sozialen Handelns? Welche Subsysteme eines sozialen Systems ergeben sich daraus und wie integrieren und differenzieren sich diese vernunftgemäß? Wie stehen wirtschaftliche und politische Macht, Kultur und soziale Normen zueinander? Welches ist die Rolle der Religion in einem sozialen System? Wenn sie, die Religion, einst der entscheidende Integrations- und

Identifikationsfaktor einer Gemeinschaft war — welche Rolle spielt sie und speziell das Christentum in einer modernen pluralistischen Gesellschaft? Auf welchen Wertkonsens kann diese gründen? Wie und in welchem Sinn läßt sich über Wertentscheidungen rational diskutieren? Durch welche Mächte wird Wertdiskussion und Wertkommunikation unterbunden und wie ist Abhilfe erstens denkbar, zweitens zu bewerkstelligen?

Die Beantwortung dieser wie unzähliger anderer sozialtheoretischer Fragen sind ebenso theologisch wie indirekt politisch relevant. Sie werden nicht durch theoriearmes politisches Engagement beantwortet und durch solches höchstens im seltenen Glücksfall praktischen Lösungen nähergeführt. Das grundlegende politische Engagement, das Politiker und öffent-

19 Ebd. 173 f. — Vgl. zum Thema auch den wichtigen Beitrag von *Karl Lehmann*, Die Zukunft des Christentums in einer säkularisierten Welt, in: Gesellschaft ohne Christentum? Zum Beitrag der Christen für die Erhaltung der Freiheit, hg. von U. Hommes, Düsseldorf 1974 sowie die anderen Beiträge dieses Buches, von *Paul Mikat*, *Ulrich Hommes*, *Willi Oelmüller*, *Heinrich Fries*, *Wolfgang Pannenberg*.

156

lichkeit vom Theologen und Wissenschaftler erwarten dürfen, ist gesellschaftsbezogenes, konstruktiv gesellschaftskritisches Denken — mit seiner mehr oder minder lautlosen Ansteckung.

Zusammenfassung

Der heute geforderte, aktuelle Einsatz der christlichen Intelligenz besteht 1. in einer Theologie, die als Theorie des menschlichen und darin göttlichen Handelns erkennbar ist. Diese wird zunächst von der Primärsphäre interpersonaler Beziehungen ausgehen müssen und schon von da aus in Dialog mit den „profanen“ Wissenschaften, zumal Humanwissenschaften und darunter besonders den Handlungswissenschaften, kommen; 2. in einer Theologie, die sich von dieser „personalistischen“ Sinnorientierung aus zur Sozialtheorie weiterentfaltet, dabei die theologischen Gehalte sozial sowie die sozial-theoretischen Gehalte religiös fruchtbar macht. Den christlichen Personalismus um einer unmittelbaren politischen Machtorientierung willen auf sich beruhen zu lassen statt ihn mit theoretischem Aufwand sozialkritisch fruchtbar zu machen, bedeutete eher die Blockade als den spezifisch christlichen Einsatz der Intelligenz.

SACHREGISTER

Absicht dieses Sachregisters ist es, die wichtigsten Begriff sogleich inhaltlich, womöglich definitionsmäßig zu erfassen. Entsprechend werden die Inhalte teils gemäß dem linearen Fortschreitens des Textes, teils aber um Schwerpunkte eines Themas zentriert zusammengestellt (vgl. z. B. „Freiheit“). —Auslassungen und Umstellungen sind nicht gekennzeichnet. Querverweise sind nur angegeben, soweit sie ergänzen.

F. T. Gottwald (Frankfurt a. M.)

AUFKLÄRUNG: A. ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit (1. Kant) 127; A. im Rahmen der —> Theologie kann nur überwunden werden, indem man sie durchführt, und nur durchgeführt werden, indem man sie überwindet: indem man die theol. Mysterien als Implikationen menschlicher Sinnvollzüge, menschlichen —> Handelns darstellt 129; Zweischneidigkeit der A. 127; einseitig kritische, negative Wendung der A. 128.

AUSWAHLCHRISTEN: Christen, die nur bei bestimmten Gelegenheiten (Taufe, Heirat etc.) den kirchlichen Service in Anspruch nehmen 112.

BASIS—ÜBERBAU—THEORIE: 92 f.

CHRISTENTUM: theologisch ganz und gar als —> Religion gott-menschlicher wie zugleich zwischenmenschlicher —> *Kommunikation* verstehbar 106; als in der personalen Gottesbeziehung gründend und schöpfend, setzt C. *Liebe* als Maß und Inbegriff aller sonstigen Werte 113; ein ureigenes Anliegen des C. ist die Verwirklichung humaner -> Werte in einer kommunikativen —> Gesellschaft 112; der spezifische Beitrag des C. zu dieser: chr. Glaube kann — mit anderen Humanismen — den an sich formalen -> Dialog der pluralistisch-kommunikativen Gesellschaft inhaltlich füllen: das Rechtsprinzip durch ein Liebesprinzip untermauern. Er fundiert die zwischenmenschliche Kommunikation und Liebe jedoch in einer gott-menschlichen, von Hause aus metakommunikativen Liebe 112.

DIALOG: 1. *materialer D.*: innere Gegenläufigkeit des freien Wirkens, inhaltliche Verwirklichung gemeinsamer —> *Freiheit* („Zwischen“) 21; 2. *formaler D.*: zwangsfreie auf Verständigung aller in freier Gegenseitigkeit hin angelegte -> Kommunikation 28; Bedingungen des D.: -> Frei-

158

heit, —> Gerechtigkeit, —> Gleichheit, Solidarität, freie Gegenseitigkeit 72; er ist zu verstehen im Sinne eines offenen, humanistischen Wertkonsensus über Personalität-in-Sozialität und möglichst allseitiger Beteiligung an dessen rechtlicher und politischer Konkretisierung 72; dialogischer -> Pluralismus 69.

FREIHEIT: 1. *subjektive F.*: jedes Nichtgebundensein, jedes Nichtbestimmtsein von außen, sofern es mit einem gewissen Vermögen zu Selbstbestimmung verbunden ist 13; Möglichkeit 12; Vermögen zur Wahl 12; F. und Selbstbewußtsein 13; subj. F. kann auf ihresgleichen nur vermittelt dieser anderen F. wirken; subj. F. ist, positiv verstanden, ein Moment der sozialen F. 16/21.
2. *soziale F.*: F. als Hineingestaltung in anderes 17; ist immer *Vollzug* (Aktivität und Aktualität) und *Bezug* 17; relationales Freiheitsverständnis 34; praktisch wirkliche F. als Beziehung ist *gelungener Selbstbezug im wirklichen Fremdbezug* 17; F. als *Zwischen* zwischen einem Subjekt und anderen Subjekten 23; die *soziale Natur menschlicher F.* ist *Personalität-in-Sozialität* 37; F. als F. Gleicher 43; F. und -> Gleichheit; das *dialogische Freiheitsprinzip*: integrative *Einheit-in-Unterschiedenheit* der Freiheiten 74; als Vermögen der Gegenseitigkeit 20; freie Gegenseitigkeit des sozialen -> Handelns aller, als gegenseitige Befreiung, als gemeinsames Mehrwerden 27; F. ist —> Gemeinschaft 32; F. als „Einsicht in die Notwendigkeit“ 151; F. im sozialen -> System bedeutet Integration und Differenzierung der Ebenen sozialen Handelns 59; F. und —> Sozialismus; freiheitlicher Sozialismus 73 ff.; freie —> Kommunikation und -+ Metakommunikation als Grundwerte der pluralistischen Gesellschaft 111. 3. „*Grenzen*“ *gleich Gestaltungsmaterial der F.*: Natur und Gegenstandswelt, das Subjekt selbst, die anderen freien Subjekte, der Sinnraum, in dem Handeln stattfindet 18; Geschichte 25; F. als Grenzgestaltung 18 ff. 4. *F. und Recht*: gegenseitige Begrenzung der F. im -> Recht 26; rechtliche F. 40; Institutionalisierung der F. im sozialen Rechtsstaat 26; Eigentumsfreiheit 12; Berufsfreiheit 12; Versammlungsfreiheit 12; politische F. 12/26; religiöse F. 12/15.

FUNKTION: Funktionen sind Beziehungen von Leistungen auf Gesichtspunkte, unter denen
-> Leistung dem Vergleich mit anderen, funktional äquivalenten Leistungsmöglichkeiten
ausgesetzt wird (N. Luhmann)
43/44.

GEGENSEITIGKEIT: innere Gegenläufigkeit des freien Wirkens, d.h. der wirklichen ->
Freiheit 21; —> Gerechtigkeit.

159

GEMEINSCHAFT: Verbundenheit der Menschen in —> Werten 66; in sich gut; G. und —>
Religion, unlösbar verbunden in ihrem gemeinsamen metakommunikativen Charakter 101 f.

GERECHTIGKEIT: *legale G.* ist formale Gesetzmäßigkeit 40 f.; *soziale G.* ist ein Aspekt der
sozialen —> Freiheit; G. meint als entscheidender Maßstab für Gesetzgebung das Ziel der
Behebung materieller und ideeller Not aller 29; Zieldefinition der G.: —> *Gegenseitigkeit
der -+ Leistungen aller* 29; gerechte Bewertung von Leistungen 44 f.; —> Gleichheit als
soziale Gerechtigkeit 42.

GESELLSCHAFT: Verbindung zu Zwecken, zu Bedürfnis- und Interessenwerten 66; zu
etwas gut 64; *kommunikative G.*: wertrationale Verbundenheit 67/107; Versöhnung von
Personalität und Sozialität, von Einzelsein und Geeintsein 108; diese gesellschaftliche
Gemeinschaft basiert auf neuer, teils technisch verwirklichter Wertkommunikation und
kulturellem —> Pluralismus 73; G. muß sich selbst transzendieren, also alles
technologisch und strategisch vollkommen Verfügbare hinter sich lassen, um sich als
kommunikative zu verwirklichen 114; *kommunale G.*: in ihr gilt Gemeinde als unterste
soziale Einheit; sie basiert auf der Lebensgemeinschaft oder 5 Schicksalsgemeinschaft
von Gruppen und orientiert sich an gemeinsamen Interessenwerten 65/73; G. und ->
Religion 70 f.

GEWALTENTEILUNG: Bei der G. handelt es sich um einen formalen
Machtgesichtspunkt: wie sich Amtsmacht in bezug auf das integrierende System des
Staates, in bezug auf die Gesetze, verhält. 1. als die Macht, Gesetze technisch-praktisch
anzuwenden: die *Verwaltungs-Exekutive*, 2. als die Macht Entscheidungen zu fällen, die
nicht gesetzlich festgelegt sind: die *politische Exekutive (Regierung)*, 3. als die Macht,
über Gesetze (im Auftrag aller) zu beraten und sie verbindlich zu beschließen sowie das
Amtshandeln der Regierung zu kontrollieren: die *Legislative*, 4. als die Macht, die
Gesetzeskonformität der anderen Gewalten, insbesondere auch des
Gesetzgebungsvorganges, zu überwachen und Gesetze allgemeinverbindlich zu
interpretieren: die *Judikative* 94; die Gewaltenteilungstheorie wird hier auf
Informationsmacht ausgedehnt 94.

GLEICHHEIT: G. als demokratisches Prinzip 38; G. vor dem Gesetz als G. aller Rechtssubjekte 41; Schwierigkeiten rechtlicher G.: die Gesetze gelten für alle gleich, kommen aber nach natürlichen und sozialen Unterschieden verschieden zur Anwendung 40; G. als soziale —> Gerechtigkeit: gleiche Behandlung des Gleichen, aber ungleiche Behandlung des Ungleichen 42; G. nur sinnvoll als soziale oder *funktionale* G. 39; G. der *Frei-*

160

heiten: wenn Freiheit die je individuelle Teilhabe an einer sozialen Lebenseinheit bedeutet, dann meint G. der Freiheiten: G. der Teilhabe, nicht unmittelbare G. im Sinne von Einerleiheit, sondern *Verhältnigleichheit* (*funktionale* G.) als Verhältnis von freier Teil-gabe und dadurch erlangter Teil-nahme, also G. der Teil-habe am Gemeinsamen 43; zur optimalen „Kombination von Freiheit und G. 38; *Chancengleichheit* als Grenze des -> Leistungsprinzips 45: 1. Abbau von Vorteilen, die mit der sozialen Herkunft verbunden sind, 2. Behandlung ererbter Begabungsunterschiede im Sinne gleichmäßiger Förderung aller Begabungen als solcher, aber ungleicher Behandlung gemäß der freien Eigenaktivität und der sozialen Ausrichtung 45 ff.

HANDELN: *soziales H.* soll ein H. heißen, welches seinem von den Handelnden gemeintem Sinn nach auf das Verhalten anderer bezogen wird und daran in seinem Ablauf orientiert ist (M. Weber) 21/81.

Stufen des sozialen H.: 1. physisch-technische Einwirkung, 2. einseitig interessiertes, strategisches H., 3. auf Gegenseitigkeit angelegtes, kommunikatives H. 4. Verständigung über Gemeinsamkeit von Erwartungserwartungen oder metakommunikatives H. 22; Reflexionsstufen des sozialen H. -> Reflexion; —> Integrationsprinzip.

IDEOLOGIE: Verzerrung des gegenseitigen intentionalen Einschlußverhältnisses von -> Theorie und -> Praxis zugunsten eines der Momente, oder Auseinanderreißen der Momente 140; theoretische Ablenkungsideologie, praktische Legitimationsideologie 140; Technik und Wissenschaft als I. 91.

INFORMATION: alltäglich enger Begriff: wertneutrale Sachinformation; wissenschaftlich weiter Begriff: 1. ist die Neuheit eines jeden Nachrichtengehalts, der für irgendein Auswählenkönnen oder Verhalten relevant ist und mit der Maßeinheit „bit“ gemessen werden kann 79/80; 1. als ontologische Größe 83; 1. als notwendige aber nicht hinreichende Bedingung für legitime -> Macht 85; 1. als Machtfaktor 93 ff.; Regelung der Durchlässigkeit von 1. durch Gesetze, entsprechend der -> Gewaltenteilung 95 ff.; *formale Kontrollinformation* meint Einblick in die Struktur der Informationsprozesse; *materiale I.* besteht aus 1. Verwaltungsinformation, 2. Entscheidungsinformation der politischen Amtsträger, 3. öffentlicher I. 98.

INTEGRATIONSPRINZIP: Jedes Subsystem sozialen Lebens gewinnt seine Bedeutung erst vom Ganzen des sozialen —> Systems her 90; legitime oder zwangfreie Integration der Systemebenen sozialen -> Handelns ist system-

161

theoretisch gleichbedeutend mit struktureller Differenzierung dieser Ebenen. Vernünftige reflexionslogische Systemeinheit differenziert sich, und diese Differenzierung eint 91 ff.

INSTITUTION: 1. sind jedwede Normenkomplexe, d. h. mehr oder weniger umfassende Ganzheiten von Handlungsnormen, oft mit materiellem Zubehör erscheinend 24; zu unterscheiden sind: 1 .a) Zweck- oder Sachinstitutionen, b) Norminstitutionen, 2.a) korporative 1. (die selbst soziale Einheiten oder Systeme sind), b) strukturelle 1. (Denk- und Handlungsmuster innerhalb sozialer Systeme, die nicht selbst solche sind) 24.

KIRCHE: religiös-kulturelle Institution; K. und Geist der modernen Gesellschaft 119; Entfremdung von kirchlichem und gesamtgesellschaftlichem Leben 118 ff.; Identitätswahrung als Problem der K. 131; *bedingte und unbedingte Identifikation mit der K.* 134 ff.: ist als zugleich gläubig wie vernünftig möglich, bei Unterscheidung des *Wesens* der K. als interpersonaler Gemeinschaft der Gläubigen im Hl. Geist, mit der man sich unbedingt identifizieren kann und der *Erscheinung* der K. als empirisch-soziologischer Institution, mit der man sich bedingt solidarisieren kann 134; Geistkirche und Rechtskirche 135; Dialogfähigkeit der K. 137; kirchliches Denken ist Suche nach der geschichtlich gewachsenen und aktuellen sozialen Gestalt der „Freiheit der Kinder Gottes“ 137.

KOLLEKTIVISMUS: falsche Dominanz der —> Metakommunikation, d. h. der Orientierung an der sozialen Einheit, bei Option für soziale -> Gleichheit im abstrakten, mit Freiheit unvereinbaren Sinn 54.

KOMMUNIKATION: hat ihre Voraussetzung im gemeinsamen Sinnraum kommunikativen Handelns 22; K. ist eine durch intersubjektive —> Reflexion qualifizierte Art von —> Information 80; sie meint *realisierte*, freie -> Gegenseitigkeit von Verhaltenserwartungen 92; kommunikativ sollen interpersonale Beziehungen heißen, für die eine Gegenseitigkeit von Erwartungserwartungen (nicht nur Verhaltenserwartungen) maßgeblich ist 145; die kommunikationstheoretische Grundfrage: who says what to whom in which channel? 83; *Problem* der gesellschaftlichen K.: Durchsichtigkeit von Wertentscheidungen 45; Schlüsselproblem in der nach-industriellen Gesellschaft liegt in der Befreiung der K., bes. der sozialen Wertkommunikation, von wirtschaftlicher und politischer -> Macht 68; Befreiung der K. und der -> Metakommunikation durch Differenzierung struktureller Subsysteme (—> System) 89; K.

als notwendige und hinreichende Bedingung für die Verwirklichung humaner Werte 85;
K. regelt

162

sich selbst, wenn sie einmal etabliert ist 88; *Kommunikative* als Teil der Judikative 97 f.;
K. und -> Religion; K. und —> Gesellschaft.

KONTROLLE: Steuerungskontrolle und Überwachungskontrolle 97 f.; Wechselseitigkeit
statt Totalität der K. 116.

LEISTUNG: L. ist die Art der freien Teilgabe am Gemeinwohl die zur Teilhabe an ihm
legitimiert 44; L. bedeutet bewertetes Handeln und Handeln ist Sache der —> Freiheit 44;
gerechte Bewertung der Leistungen 44; auch die Belastungen derer, die nichts oder
weniger leisten können, müssen als „L.“ gelten 29.

LEISTUNGSPRINZIP: ein Freiheitsprinzip; normatives Prinzip für rechtliche Freiheit und
Gleichheit; maßgebendes Prinzip der Industriegesellschaft 44; *Grenze des L.:* gesetzt
durch seinen Ort im Handlungsganzen:
auf der Ebene des selbstinteressierten, strategischen —> Handelns, einschließlich der
physisch-technischen —> Praxis - somit hat es seine unmittelbare Gültigkeit nur im
wirtschaftlichen und politischen Bereich, nicht im kommunikativen und
metakommunikativen 51.

MACHT: M. und Dienst 29/32; legitime M. 85; Systemmacht 92; -> Gewaltenteilung; ->
Basis-Überbau 91 f.

METAKOMMUNIKATION: Handlungsart, die Verständigung über Verhaltens- und
Erwartungserwartungen leistet und darin systembildend ist 22/58/82; -> Handeln; ->
Reflexion.

NORM: rechtliche Festsetzung 24, jede metakommunikativ verbindlich gesetzte
Erwartungserwartung; Normgebungsprozesse auf rechtlicher Ebene 72.

PARLAMENTARISMUS: Grundproblem des P. ist das Ungenügen der Parteienblöcke 96.

PHILOSOPHIE: P. ist universale Sinn-Reflexion, d.h. Selbstreflexion des menschlichen
Bewußtseins und Handelns 8Q.

PLURALISMUS: wirtschaftlicher P. 28/59 ff.; politischer P. 28; kommunikativ-kultureller
P. 67 ff.; dialogischer P., Pluralität weltanschaulicher Sinndeutung 69 ff.; P. der
Pluralismen 74 ff.; eine ursprüngliche, in der Neuzeit zunehmend aktuelle Konsequenz des
christlich-kommunikativen Freiheitsverständnisses stellt der weltanschauliche P. dar 109
ff.; die unerlässlich positive Wertgrundlage des weltanschaulichen P. ist das Prinzip

der zwangfreien -> Kommunikation 111 bzw. das der sich ständig neu befreienden Metakommunikation.

PRAXIS: P. ist die Hineingestaltung des Subjekts in die Wirklichkeit 17/ 145; allgemeine *Praxisarten* sind: 1. objektiv-physische P., 2. subjektive P. des einzelnen Subjekts auf sich selbst, 3. intersubjektive P., d. h. soziales -> Handeln, —> Kommunikation, 4. mediales Ausdruckshandeln, metakommunikative P., d. h. als einer sozialen Einheit heraus und auf eine solche hin 52; Integration und Differenzierung menschlicher Praxisarten (reflexiver Handlungsebenen) 52; -> Reflexion; -> Integrationsprinzip.

RECHT: R. ist die Regel der Zusammenstimmung der Freiheiten, dort wo sie sich äußerlich begrenzen 27; R. als Garant der minimalen gemeinsamen —> Freiheit 27; R. ist einzuordnen im umfassenden Begriffen sozialer Freiheit und —> Gerechtigkeit 30; R. meint die Gleichbehandlung aller nach feststehenden Regeln 39; R. ist die Regelung des sozialen Ganzen nach dem Muster physisch-technischen wie strategischen —> Handelns — mit dieser Ortsbestimmung sind auch die Grenzen des R. bestimmt 51.

REFLEXION: intersubjektive R. meint Orientierung am Verhalten anderer. Zu unterscheiden sind: 1. unreflektierte —> Information, als Handeln bloßes Verhalten, 2. einseitig reflektierte Mitteilung, als Handeln selbstinteressiert mit subjektiven Verhaltenserwartungen, 3. gegenläufig doppelt reflektiert Information oder Kommunikation im eigentlichen Sinn: Erwarten von Erwartungen anderer Subjekte, und zwar so, daß es auf die Erwartungen der anderen ankommt: kommunikatives Handeln, 4. R. auf die gegenseitigen Erwartungserwartungen im Sinne von definitiver Verständigung, metakommunikative Systemeinheit bildendem Handeln 81 f.

RELIGION: das Verhältnis zum Einheitsgrund des unbedingten Sinnes ist R. — es wird aktualisiert in —> Metakommunikation 106; der gemeinsame Nenner von R. und Metakommunikation ist das Unbedingte am -> Sinnelement M (Medium) 105; R. ist letztfundierende Einheit einer gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Sinnwelt 111; der Zusammenhang zwischen —> Kommunikation und R. 100 — 106 ist sozialgeschichtlich evident und liegt philosophisch im metakommunikativen Charakter der R. bzw. im religiösen Charakter der Metakommunikation begründet 100/ 105; Gemeinschaft und R. 70 f.; Gesellschaft und R. 70 f.; Rolle der R. im sozialen System 156; irreligiöse Kritik 70 f.; sozialistische R. 70 f.; religiöse Freiheit 12/15; die letzten Werte der R. 27; Christentum als dia-

logfähige R., da kommunikatives Freiheitsverständnis wesentlich zum Christentum gehört 106 f.

SÄKULARISIERUNG: S. bedeutet die Verweltlichung der Gesellschaft im Sinne ihrer Emanzipation aus kirchlich religiöser Vormundschaft 130; Notwendigkeit der S. 132; positiv verstandene S.: Freisetzung der autonomen Bereiche gesellschaftlichen Lebens und zugleich Herstellung ihres theonomen Bezuges, d. h. ihre Integrierung in eine religiöse Gesamtdeutung des Menschen und der Gesellschaft 134.

SINNELEMENTE: letzte ontologische Bezugspole menschlicher Bewußtseinsvollzüge und Handlungen 83; es gibt als S.: Objekt, subjektives Subjekt, objektives Subjekt, —> Sinmedium — Schema der S. 83.

SINNMEDIUM: der Sinraum, in dem Handeln und Begegnung stattfinden: die Kultur, die sozialen Normen und Institutionen, aber auch Religionen und die letzte Sinnwirklichkeit, mit der sie es zu tun haben 24; am S. sind zu unterscheiden: das apriorische S. oder das „Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“ (K. O. Apel) und das geschichtlich gestaltete, also a) Sinnoffenheit und gemeinsamer Sinnvorrat und b) der historisch-kulturell gewachsene und vereinbarte Code der Kommunikation 83/105.

SOLIDARITÄTSPRINZIP: „Einer für alle, alle für einen“; es stellt eine Sinn- und Bewußtseinsstruktur dar 36; es gründet in der jeweiligen Unverfügbarkeit von Individuum und Gemeinschaft 36.

SOZIALISMUS: Grundzug sozialistischer Strömungen bzw. *historisch gewachsenes Verständnis von S.:* die Idee einer klassenlosen Gesellschaft, die Betonung der sozialen Einheit und noch mehr der maximalen Gleichheit der Individuen, und dies von der materiellen, wirtschaftlichen Lebensbasis her 37/56.

S. ist gekennzeichnet durch ein dialektisches Beziehungsdenken 36; meint in einem weiten, nicht umstrittenen Verständnis: *Verwirklichung der sozialen Natur der menschlichen -> Freiheit als Personalität-in-Sozialität bei Abschaffung irrationaler, ausbeuterischer Herrschaft 37/56; überdies allseitige Beteiligung an Normgebungsprozessen und Entscheidungsfindungen, d. h. an der freien Metakommunikation 73; freiheitlicher S. 76; vom Handeln des Einzelnen her liegt das Problem des S. in dem Verhältnis von Freiheit und —> Gleichheit und in der Frage, wie beide in ein Konzept von Solidarität (Brüderlichkeit) aller Menschen eingehen 37.*

Auf *wirtschaftliche Sozialisierung* hin präzisiert meint S.: die Überführung von Eigentum, namentlich Produktionsmitteln, in Gemeineigentum, nicht um es dem Gemeingebrauch zu überlassen, sondern um seine Nutzung gemeinwirtschaftlich auszurichten 57; Frage zum

wirtschaftlichen S.: Sozialisierung als -> Verstaatlichung oder -> Vergesellschaftung 59 ff.; Frage zum *politischen S.*: verstaatlichte Totaldemokratie oder kommunale —> Gesellschaft 63 f.; demokratischer S. 64/71; Frage zum *kulturellen S.*: Einheitskultur oder kommunikative -> Gesellschaft 66 ff.; Frage zum *weltanschaulichen S.*: Einheitsideologie oder dialogischer Pluralismus 69 ff. — Gegen das Schlagwort: 36 — 76.

STAAT: - umfassende korporative -> Institution, deren Normen wesentlich Rechtsnormen sind 25; Regelungsfunktion des S. 33; Doppelheit von S. und Gesellschaft 63/69; gesellschaftliche Organisation im politischen S. 68; sozialer Rechtsstaat 26/28 ff.; pluralistischer Rechtsstaat 27 ff.; Sozialstaat und Subsidiarität 31; Unternehmerstaat 32; Versorgungsstaat 30/32; staatliche —> Kontrolle des staatlichen Amtshandelns und der gesamtgesellschaftlichen Kommunikationsprozesse 97; —> System.

Staatliche Subsysteme: 1. Wirtschaftssystem (einschließlich Technik und Gesundheitswesen), 2. politisches System (System der Machtkompetenzen), 3. Kommunikations- und Bildungssystem, 4. Rechtssystem (einschließlich informeller Legitimationsgehalte, Grundwertekonsens) 90.

SUBSIDARITÄT: hilfreicher Beistand einer übergeordneten Instanz 32 — Subsidiaritätsprinzip 32/f.

SYSTEM: das soziale S.; Handlungsebenen bilden Systemebenen, weil ein soziales S. nichts anderes ist als ein Handlungssystem, d. h. eine dynamische eigengesetzliche *Einheit* von Handlungszusammenhängen, die durch —> Reflexion konstituiert wird; -> Handeln. Entsprechend den Ebenen sozialen Handelns ergeben sich demnach als Systemebenen oder Grundstrukturen eines sozialen S.: 1. physisches Anpassungssystem, was in dem Sozialsystem Staat Technologie und Wirtschaft bedeutet, 2. das Interessen- und Machtssystem, was in einem Staat das politische System einschließlich der Produktions- und Distributionsverhältnisses bedeutet, 3. das Kommunikations- und Bildungssystem, 4. das S. metakommunikativen Handelns, das Normen- und Legitimationssystem — in einem Staat das Rechtssystem sowie Grundwertekonsens 58.

SYSTEMWANDEL: zur Logik des S. 121 ff.

166

TECHNOKRATIE: Dominanz physisch-technischen Handelns bzw. der Wirtschaft S6.

THEOLOGIE: Integrationstheorie eines sozio-kulturellen Systems, der —> Kirche 120; Glaubensreflexion, die die gelebte Reflexion des Glaubens ausdrücklich zu machen hat 123.

Als *geschichtliche Reflexionsstufen der Th.* lassen sich vier ausmachen: 1. Th. der ursprünglichen Theorie-Praxis-Einheit des Glaubens, 2. Epoche der fortschreitenden Verdinglichung, der Objektivierung von Glaubensinhalten, Verrechtlichung der Moral, der

Sakramentenspendung und des gesamten Lebens 124 ff.; 3. fortschreitende Subjektreflexion, neuzeitliche Transzendentaltheologie, also Th. der Subjektreflexion 125, 4. Selbstthematisierung der Reflexion als Selbstüberwindung: Th. als gesellschaftsbezogene Handlungs- und Freiheitstheorie 126 ff. Eine die Kluft zwischen religiösen und sonstigen Lebensvollzügen, die Kluft von Theorie und Praxis menschlicher Daseinsdeutung überwindende Th. ist heute nur als gesellschaftsbezogene Handlungstheorie denkbar 134; *Th. ist Handlungstheorie* in dem Sinne, daß sie die theoretischen Implikate (Gehalte) der Theorie-Praxis-Einheit von Glauben an Gott und seine Offenbarung in Jesus als dem Christus ausdrücklich macht 145 f., sie ist darin Theorie des göttlichen Handelns, insofern dieses menschliches H. bestimmt 157; Th. kann nicht zugunsten der Praxis aufgehoben werden, ohne daß sie als Handlungstheorie verwirklicht wird; sie kann nur verwirklicht werden, wenn sie als eine für sich bestehende, objektive Gedankenwelt aufgehoben wird 142 — d. h. daß ihr eine Intelligibilität vom Standpunkt der anderen Wissenschaften her gegeben wird, wobei Intelligibilität meint, daß Th. eine wissenschaftlich-handlungstheoretische Verständlichkeit erhält, unter Voraussetzung gemeinsamer Inhalts- und Werterfassung 150; theologische Handlungstheorie leistet zunächst: 1. Ortsbestimmung des Glaubens - als Akt unter sonstigen menschlichen Sinnvollzügen und Handlungen 144, 2. Verständnis des Glaubens als praxisimmanenter Erkenntnis innerhalb eines interpersonalen Verhältnisses 145. Kritik der „politischen Th.“ 153 f.; *sozialkritische Th.*: Th. die sich von personalistischer Sinnorientierung aus zur Sozialtheorie weiterentfaltet, dabei die theologischen Gehalte sozial, sowie die sozialtheoretischen Gehalte religiös fruchtbar macht 155 ff.

THEORIE: Aufnahme der Wirklichkeit ins Bewußtsein 17; 145.

VERGESELLSCHAFTUNG: Modelle der V. 60 f.: Mitgliedschaft der Arbeitnehmer im Unternehmensverband, Partnerschaft durch Mitgliedschaft; oder rechtlicher Vorrang der Arbeit gegenüber dem Kapital.

167

VERSTAATLICHUNG: Monopolisierung der Handlungsebenen durch den Staat; im ökonomischen Sinn: zentrale Verwaltungswirtschaft 59; -> Praxis; -> Reflexion; -> System.

WERT: W.e sind primär Gehalte der reflexiven Selbsterfassung eines Subjekts in seinen Bezügen zu anderen Subjekten, zu Objekten sowie zum kulturell gestalteten —> Sinnmedium — und zwar im Hinblick auf die im reflexiven Selbsterleben erfaßte volitive Konsonanz von Subjekt und Andersheit 86; Verwirklichung humaner Werte in kommunikativer Gesellschaft.

Als *Wertstufen* ergeben sich: 1. Bedürfniswerte bzw. sachliche Nutzwerte, 2. Interessenwerte, 3. Kommunikationswerte und kulturelle W., 4. Norm- oder Letzwerte 86 ff.

NAMENREGISTER

(Kursiv gedruckte Zahlen beziehen sich auf Fußnoten.)

- | | |
|--|---|
| Apel, K.—O. 83 | Heinrichs, J. <i>17, 58, 72, 92, 105,</i> |
| Baader, F. v. 128 | <i>112, 122 f, 129, 140, 144, 147,</i> |
| Beavin, J.H. 82 | <i>152</i> |
| Bell, D. 48, 52, 64 f., 74, 77, <i>115</i> | Hengstenberg, H.E. 66 |
| Benn, G. 55 | |
| Berger, P. 103 | Hermes, G. 128 |
| Bertsch, L. <i>17, 123</i> | Hirschmann, J. 31 |
| Blondel, M. 146 | Hoffmann, G. E. 95 |
| | Hommes, U. <i>156</i> |
| Blumenberg, H. <i>119</i> | Ignatius v. Loyola 146 |

Böckenförde, E. W. 62, 64
 Bonhöffer, D. 130
 Bouillard, H. 146, 144
 Brecht, B. 130
 Brugger, W. 13, 56

 Buber, M. 17, 114
 Castro, F. 75
 Cobb, J. B. 128
 Dahrendorf, R. 53
 Durkheim, E. 103
 Eisfeld, R. 71
 Erlinghagen, K. 120
 Flechtheim, O. K. 37 f., 56
 Flohr, H. 76
 Feuerbach, L. 102, 129, 103
 Fries, H. 156
 Geiselman, R. 128
 Goethe, J. W. 135
 Grillmeier, A. 124
 Guardini, R. 19
 Günther, A. 128
 Günther, G. 84
 Habermas, J. 52, 91 f., lii
 Hartfiel, G. 44
 Hartmann, K. 56
 Hayashi, Y. 82
 Flegel, G. W. F. 11, 17, 33 f., 41,
 101, 125, 128 f., 136, 151, 14,
 102, 122f.

 Nell-Breuning, O. v. 36, 56 f., 59,
 32
 Neumann, L. F. 76
 Nietzsche, F. 16, 115, 127
 Novalis, 105
 Nuscheler, F. 71
 Oelmüller, W. 156
 Pannenberg, W. 148, 128, 156
 Parsons, T. 98, 91
 Paul VI 128
 Pawlov'zski, H. 61
 Pesch, H. 36

 Jackson, D. 82

 Jäde, W. 96
 Johannes XXIII 120
 Kaltenbrunner, G. K. 94, 96
 Kant, I. 17, 26 f., 34, 44, 86, 144
 Kasper, W. 130
 Klinger, E. 112
 Koch, T. 65
 Küng, H. 124
 Langemeyer, B. 144
 Laing, R. D. 82
 Lee, A. R. 82
 Lehmann, K. 156
 Lenin, W. I. 15
 Leonard, A. 151
 Lessing, G. E. 130
 List, G. 46
 Lohfink, G. 79
 Lompe, K. 76
 Luckmann, Th. 103, 104
 Luhmann, N. 44
 Marcuse, H. 91, 71
 Marx, K. 11, 14, 37, 49ff., 59, 62,
 66, 70 f., 90, 103, 132, 139, 147,
 122, 155
 Mensching, G. 101
 Metz, J. B. 130, 151, 153, 152
 Mikat, P. 156
 Moltmann, J. 151, 131

 Schmidt, G. 97
 Simon, J. 34
 Smith, A. 53
 Sölle, D. 151
 Splett, J. 106
 Stavenhagen, G. 56, 37, 57
 Steffani, W. 71
 Steinbuch, K. 78 f
 Stricker, F. 60
 Storck, H. 84
 Tillich, P. 104, 131, 133, 146
 Ulrich, F. 113

Peters, H. 29
Peukert, H. 147
Phillipson, H. 82
Rahner, K. 109, 146, 150, 110
Robinson, J. M. 128
Saueremann, H. 50
Savramis, D. 107, 153, 155, 110,
131, 154
Scheffzyk, L. 130
Schelsky, H. 31
Scherer, R. 80

Vilmar, F. 37, 63
Vorgrimler, H. 110
Wallraff, H. J. 50
Watzlawick, P. 82
Weber, M. 17, 21
Weisser, G. 61, 76
Wiener, N. 83
Wilhelm, Th. 15
Zippelius, R. 41, 40
Zulehner, P. M. 117, 119