

# Christliche Ethik als Dogmatik partnerschaftlichen Daseins

Autor(en): **Heinz, Karl Eckhart**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **32 (1976)**

Heft 1

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878526>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Christliche Ethik als Dogmatik partnerschaftlichen Daseins

Die Ethik als philosophische Teildisziplin befindet sich nicht erst seit heute in einer Krise, die zuletzt durch die methodischen Neuorientierungsversuche der sog. analytischen Ethik<sup>1</sup> vielleicht am deutlichsten sichtbar geworden ist. Wie andere Wissenschaftsbereiche stösst sie an die Grenzen der philosophischen Disziplin mit ihrer herkömmlichen Arbeitsweise, und wenn ihr im Unterschied etwa zur Soziologie oder zur Kommunikationswissenschaft – die als die naheliegendsten Beispiele dieser Art gelten können – der Absprung in die Emanzipation einer eigenbegründeten Wissenschaft bisher noch nicht gelungen ist, so deutet doch alles darauf hin, dass dieser Absprung nicht mehr lange auf sich warten lassen wird. Die Richtung, in der dieser Absprung erfolgen dürfte, zeichnet sich jedenfalls schon einigermaßen konkret ab, und es fehlt offenbar nur mehr die Einsicht in einige verbindende Grundzusammenhänge, um die *Emanzipation* der Ethik aus dem Bereich der *Philosophie* als selbstverständlich zu vollziehen. Dies mag für die Philosophie ein schmerzlicher Vorgang sein, er liegt jedoch in der Logik der wissenschaftlichen Arbeit naturgemäss begründet; denn die fortschreitende Theorieentwicklung bringt es mit sich, dass einzelne Theoriebereiche in ihrer Spezialisierung neue Theoriekerne bilden, die eine Eigenständigkeit gegenüber der Mutterdisziplin behaupten und diese Eigenständigkeit aufgrund der kommunikativen Bedingungen menschlich-wissenschaftlichen Forschens auch behaupten müssen, um zu einer Weiterentwicklung des gesamten Theoriearsenals zu gelangen<sup>2</sup>. Allerdings kann gerade für den Bereich der Ethik gesagt werden, dass zwar seine Emanzipation in dieser Weise nicht aufhaltbar ist, dass die Begründung einer eigenen Disziplin aber kaum naheliegt, weil die Verschmelzung der Ethik mit einer anderen, bereits emanzipierten Wissenschaft im Hinblick auf die Gleichheit der betreffenden Theoriekerne eine logische Folge sein wird, nämlich eine Verschmelzung mit der *Soziologie*. Dies lässt sich anhand der Grundannahmen von Ethik und Soziologie sehr leicht nachweisen.

### 1.

Während die Philosophie über die bestimmenden Faktoren des natürlich-menschlichen Zusammenlebens immer nur zu einigen vorwissenschaftlichen (idealen) Annahmen gelangen konnte, weil ihre eigentlichen Problemstellungen sich auf einer anderen Ebene befanden, hat die Soziologie diesen Bereich zum umfassenden Gegenstand ihrer Theorieentwicklung gemacht, indem sie auch die gegenseitigen Einflüsse des Zusammenlebens in der Tier- und Pflanzenwelt erfasste und aufgrund der vorgefundenen weitgehenden Übereinstimmungen in diesen Bereichen den Begriff der „sozialen

<sup>1</sup> Vgl. Annemarie Pieper, *Analytische Ethik. Ein Überblick über die seit 1900 in England und Amerika erschienene Ethik-Literatur*: Philos. Jahrb. 78 (1971), S. 144–176.

<sup>2</sup> Vgl. K. E. Heinz, *Juristische Sprachverwendungen und Kommunikationssituationen*: H. Brinckmann & K. Grimmer (Hrsg.), *Rechtstheorie und Linguistik* (1974), S. 27ff.

*Interaktion*“ zwischen den am Zusammenleben beteiligten Einheiten in den Mittelpunkt ihres theoretischen Konzepts rückte. Dieser Begriff erlaubte dann einerseits die Abgrenzung der an einem Zusammenleben unmittelbar Beteiligten und die Bildung des Begriffs der “Gruppe” mit seinem für das Verständnis solcher Gruppen so wesentlichen Begriff der “Gruppenstruktur”, und andererseits die Feststellung von Entwicklungstendenzen des einzelnen Gruppenmitglieds oder der gesamten Gruppe selbst, mit deren Hilfe Voraussagen über künftige Zustände solcher Gruppen möglich werden sollen<sup>3</sup>. Mit ihrer zentralen These von der sozialen Interaktivität der belebten Natur bestätigt die Soziologie insoweit die Hobbes’sche philosophische Erkenntnis vom “Kampf aller gegen alle” als dem bewegenden Prinzip des Naturzustands.

Nun lässt sich gegen diese These kaum etwas einwenden; tatsächlich findet dieser Kampf jedoch selten kontinuierlich statt, vielmehr zeigt die Beobachtung konkreter Gruppen, dass sozial-interaktive “Kampf”-Situationen regelmässig durch Situationen friedlichen Nebeneinanderlebens abgelöst werden, in denen der “Friede” als Stabilität der durch Kampf geschaffenen Gruppenstruktur resultiert, und die Frage erhebt sich, wie diese Friedenssituationen zustandekommen und im Rahmen der zentralen These von der Sozialinteraktivität erklärt werden können. Hier haben vor allem im Bereich der Tierforschung die Untersuchungen Pawlows wesentliche Erkenntnisse gebracht, indem sie die Erinnerungsfähigkeit für Ereignisfolgen und ihren Einsatz bei Verhaltensstrategien der Versuchstiere (Erstreben von Lustgewinn, Vermeiden von Leid) deutlich machten<sup>4</sup> und damit die Erfahrungen mit Tierdressuren und ihrem System von Belohnungen und Strafen bestätigten, so dass die Stabilität einer einmal geschaffenen Gruppenstruktur als das unmittelbare Ergebnis solcher erinnerungsgeleiteter Verhaltensstrategien der Gruppenmitglieder betrachtet werden muss. Angesichts unserer staatlichen Strafsysteme kann es aber keinen Zweifel geben, dass dies zumindest normalerweise auch für den Menschen gilt. Ein sozialer Friede entwickelt sich daher – wie bereits Hobbes<sup>5</sup> erkannte – in logischer Konsequenz als Abschluss jeder sozialen Interaktion, ohne dass es hierzu eines Übergangs zu rechtlichen Strukturen bedürfte; die Besonderheit rechtlicher Gruppen gegenüber sozialen Gruppen liegt vielmehr allein in der gewillkürten Form rechtlicher Gruppenstrukturen<sup>6</sup>, nicht aber darin, dass sie etwa mehr Frieden bieten würden.

Wird auf diese Weise die Erinnerungsfähigkeit für Ereignisfolgen zu einem ergänzenden Bestandteil der These von der sozialen Interaktivität, so empfiehlt sich vielleicht eine entsprechende Beschränkung des Theoriebereichs der Soziologie auf solche Lebewesen, die über diese Fähigkeit verfügen. Der wesentliche Unterschied zwischen Tieren, die hiernach in den Untersuchungsbereich der Soziologie fallen können, und dem Menschen besteht jedoch darin, dass der Mensch aufgrund seiner wissenschaftlichen Erkenntnismöglichkeit eigener Erfahrungen in sozialer Interaktion überhaupt nicht mehr bedarf, weil er den sozialen Frieden bereits mit Hilfe von Untersuchungen über die Kräfteverhältnisse in der konkreten Gruppensituation – d.h. über die gegebene Gruppenstruktur – sowie mit Hilfe von Untersuchungen über die zur Aufrechterhaltung des Gruppenfriedens erforderlichen, als “Verhaltensregeln” formulierbaren Verhaltensstrategien mitwirkend

<sup>3</sup> Vgl. etwa P. R. Hofstätter, *Gruppendynamik* (1975), S. 177ff.

<sup>4</sup> Iwan Petrowitsch Pawlow, *Werke deutsch*, 1–2 (1950–54).

<sup>5</sup> Thomas Hobbes, *Vom Menschen. Vom Bürger*, hrsg. von G. Gawlick, = *Philos. Bibl.*, 158 (1966<sup>2</sup>), S. 83f., 124ff.

<sup>6</sup> K. E. Heinz, *Kommunikationswissenschaftliche Modelle zur Lösung juristischer Informationsprobleme*: A. Kaufmann (Hrsg.), *Münchener Ringvorlesung EDV und Recht. Möglichkeiten und Probleme* (1973), S. 164.

gestalten kann. Es versteht sich, dass diese Verhaltensregeln hierbei als Beschreibung kausaler Zusammenhänge sinnvollerweise logisch – d.h. mit Hilfe der Vernunft – hergeleitet werden müssen, und auch insofern kann man Hobbes folgen, als er die Möglichkeit solcher Regeln erklärte<sup>7</sup>. Die Wissenschaft aber, die sich der Vernunft zu diesem Zweck bedient, nennen wir nach griechischem Vorbild in Anlehnung an den Inbegriff des friedlichen Zusammenlebens, die “Behausung” bzw. den “Stall” = τὸ ἔθος: “Ethik”<sup>8</sup>.

Es erübrigt sich, an dieser Stelle auf die bisherigen Begründungsversuche dieser Wissenschaft einzugehen, die im Hinblick auf ihren Gegenstand – die Herleitung sozial-logischer Verhaltensregeln – wie die übrigen Wissenschaften, die sich mit der logischen Herleitung von Verhaltensregeln beschäftigen, beispielsweise Theologie<sup>9</sup> und Privatrechtsjurisprudenz<sup>10</sup> – als eine dogmatische Wissenschaft bezeichnet werden muss. Ihr spezifisches Anliegen ist daher – mit einem modernen Ausdruck zu sprechen – die “Dogmatik der friedlichen Koexistenz”. Mit dieser Charakterisierung erweist sich die Ethik aber als die Anwendungsseite der Soziologie, sie ist “praktische (angewandte) Soziologie”. Ebenso wie die Soziologie selbst nimmt sie zwangsläufig an der Emanzipation von der allgemeinen Wissenschaft der Philosophie teil, und es wird künftig also eine Aufgabe der Soziologie sein, ethische Regeln entsprechend den Anforderungen friedlicher Koexistenz zu entwickeln.

## 2.

Die Schwierigkeiten der Philosophie mit dem Bereich der Ethik lassen sich insofern unmittelbar auf das Fehlen einer ausgebauten soziologischen Theorie zurückführen, mit deren Entdeckung der Meinungsstreit über Grundannahmen der Ethik – vor allem der Streit über den Geltungszusammenhang ihrer Regeln<sup>11</sup> – hinfällig wird. Dies betrifft im besonderen auch die Angriffe seitens der christlichen Theologie, die sich frühzeitig in diesen Meinungsstreit eingeschaltet hat und noch immer den Gedanken einer von philosophischer Ethik zu unterscheidenden “*christlichen Ethik*” hochhält<sup>12</sup>. Diese Ethik soll infolge ihrer Orientierung am christlichen Glauben zu anderen Inhalten ethischer Regeln als nach den Methoden philosophisch-ethischer Regelfindung gelangen und beansprucht daher zumindest für die Anhänger der christlichen Glaubensgemeinschaften einen Vorrang vor den Regeln der philosophischen Ethik, wobei das Besondere einer christlichen Ethik darin gesehen wird, dass ihre Regeln die Verantwortlichkeit des Einzelnen für den Anderen berücksichtigen; in diesem Sinn wird alle philosophische Ethik als “*Individuethik*” abgetan, und man scheut sich nicht, den Übergang solcher Individuethik zur christlichen Gemeinschaftsethik als einen “*Vorgang menschlicher Reife*” zu bezeichnen<sup>13</sup>.

<sup>7</sup> Hobbes (A. 5), S. 86 Anm., zum “Gebot der rechten Vernunft”.

<sup>8</sup> P. L. Lehmann, *Ethik als Antwort* (1966), S. 17f.

<sup>9</sup> W. Schulz, *Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitserkenntnis. Eine erkenntnistheoretisch-theologische Studie zum Problemkreis der Dogmenentwicklung* (1969), S. 7ff.

<sup>10</sup> K. E. Heinz, *Europa-Patent und grundgesetzliche Eigentumsgarantie: Mitteil. der deutschen Patentanwälte*, 11 (1975), S. 203ff.

<sup>11</sup> Diese ist hier eine “faktische” Geltung, vgl. Heinz (A. 6), S. 164; ders., “Geltung” und “Verbindlichkeit” im Bereich normativer Ordnungen: *Arch. f. Rechts- und Sozialphilos.* (1969), S. 355ff.

<sup>12</sup> Lehmann (A. 8), S. 19, 249ff., 267ff.

<sup>13</sup> Lehmann (A. 8), S. 46ff. (51).

Nun legt die Geschichte der philosophischen Ethik zweifellos deren Interpretation als Individualethik im Sinn egozentrischer Lebensverwirklichung nahe, die sich jedoch bei genauerem Hinsehen und vor allem im Licht der oben gezeigten Entwicklung der Sozialtheorie keinesfalls halten lässt; denn wie gezeigt wurde, steht die Schaffung von Koexistenzmöglichkeiten in ihrem Mittelpunkt. Vielmehr gerät von hier aus jetzt gerade die sog. christliche Ethik in eine sehr zweifelhafte Position, weil sie dem Verdacht ideologischer Indoktrination kaum ausweichen kann, und es dürfte nur eine Frage der Zeit sein, wann die durch methodische Einbeziehung soziologischer Erkenntnisse gestärkte Ethik zum Gegenangriff schreitet. Der totale Sieg der Ethik lässt sich bei dieser Auseinandersetzung aber schon jetzt gefahrlos vorhersagen; denn die Notwendigkeit friedlicher Koexistenz wird auch die christliche Theologie nicht ernsthaft bestreiten können. Jeder Zwang zur Solidarität steht jedoch im Widerspruch mit dem Gedanken der friedlichen Koexistenz und kann daher nicht Gegenstand ethischer Regeln sein. Soll christliches Gedankengut verwirklicht werden, so müssen hierzu andere Wege – nicht aber gerade die Formulierung einer “christlichen Ethik” – beschritten werden.

Allerdings gibt es auch im sozialen Zusammenleben Situationen, die nicht anders denn als “Solidarisierungen” bezeichnet werden können, sodass die *Solidarität* als Tatbestand damit ebenfalls zu den natürlichen Gegebenheiten des soziologischen Bereichs gehört, was beispielsweise die Auffassungen Kropotkins<sup>14</sup> bestätigt. Sie äussert sich emotional in der Person des Einzelnen als “Gefühl der Freundschaft” oder als “Liebe” und wird bewirkt durch korrespondierende Gefühle dieser Art zwischen den Angehörigen einer entsprechenden Gruppe, die auf solche Weise zur Möglichkeit kollektiver Aktionen gelangen. Anders als bei der individuellen sozialen Interaktion mit ihrer Abgrenzung der individuellen Sphären vom Zentrum der Person der beteiligten Gruppenmitglieder her erfolgt bei der kollektiven sozialen Interaktion demgemäss eine Abgrenzung der individuellen solidarischen Aktivität der beteiligten Gruppenmitglieder vom kollektiven Ziel der Gruppe her, um die Verwirklichung des Gruppenziels nicht durch individuelle solidarische Überaktivität der Beteiligten zu gefährden. Auch hier ist der Mensch jedoch nicht auf die tatsächliche Durchführung der sozial-interaktiven Prozedur angewiesen, um unter potentieller Gefährdung des kollektiven Gruppenziels die notwendige Grenze seiner solidarischen Aktivität zu erfahren, sondern vermag durch wissenschaftliche Analyse – die einschlägig von der Organisationstheorie getragen wird<sup>15</sup> – solche Verhaltensregeln zu entwickeln und diese dann wie andere Verhaltensregeln kommunikativ zugänglich zu machen. Betrachtet man die Organisationstheorie als eine Spezialisierung der Soziologie – nämlich als die Soziologie der Kollektivgruppen – so kann die Anwendungsseite dieser Soziologie wiederum als “Ethik” – und zwar als “Kollektiv-Ethik”, von der sich nunmehr die oben genannte Ethik in der Tat als “Individual-Ethik” absetzen lässt, ohne daraus aber zu einem wertmässigen Urteil zu gelangen – bezeichnet werden. Da sie gleichfalls ihre Verhaltensregeln auf logischem Wege herleitet, ist auch sie eine Dogmatik, nämlich die “Dogmatik der solidarischen Existenz”.

<sup>14</sup> Pjotr Aleksejewitsch Fürst Kropotkin, *Ethik* (deutsch 1923).

<sup>15</sup> Die heutige Organisationslehre neigt allerdings ebenso wie die Organisationssoziologie noch ausschliesslich zur Behandlung sog. “formaler” Organisationen, vgl. etwa N. Luhmann, *Funktionen und Folgen formaler Organisationen* (1972<sup>2</sup>). Bei diesen erfolgt die Herstellung der Organisationsstruktur jedoch durch bewusste Gestaltung und damit primär durch einen als “rechtlich” zu charakterisierenden Vorgang.

Ebensosehr wie Regeln der Individualethik nicht anwendbar sind, solange die konkrete Struktur einer entsprechenden sozialen Gruppe noch nicht feststeht, sind aber auch die Regeln einer Kollektivethik abhängig vom konkreten Bestehen einer entsprechenden sozialen Gruppe, mit Gruppenziel und solidarischer Neigung der Gruppenmitglieder gegenüber diesem Ziel, und wo diese Bedingungen nicht gegeben sind, kann auch nicht ihre Herstellung als "ethische Regel" gefordert werden. Gerade dies ist jedoch der Inhalt der sog. christlichen Ethik. Man kommt daher nicht um die Erkenntnis, dass ein solcher Begriff künftig unter keinen Umständen mehr sinnvoll verwendbar ist.

Wie schwerwiegend diese Feststellung gegenüber der christlichen Theologie ist, wird aber erst deutlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass die Aufforderung zur Nächstenliebe ein wesentlicher Bestandteil der christlichen Botschaft selbst ist, und dieses Problem lässt sich auch nicht einfach dadurch lösen, dass theologischerseits erklärt wird, die Kirche könne – weil im Besitz der Offenbarung – philosophische Kritik grosszügig übersehen<sup>16</sup>. Solche Aussagen, in denen Ideologie mangelnde Wissenschaftlichkeit ersetzen muss, sollten heute eigentlich als Deviationen erkennbar sein. Vermeiden lassen sie sich allerdings nur dann, wenn auch von der christlichen Theologie die Mühe um eine Weiterentwicklung des überlieferten theoretischen Materials – und eventuell sogar eine erforderliche Neuschaffung theoretischer Kernpunkte – nicht gescheut wird.

### 3.

Die Schwierigkeiten auf dem Weg zwischen kerygmatischer Erkenntnis und poimeinischer Wirksamkeit, der Theologie überhaupt als angewandte Wissenschaft erscheinen lässt, liegen nicht allein in kommunikativen Fragestellungen begründet<sup>17</sup>, obgleich die göttliche Offenbarung selbst wohl bereits als kommunikativer Vorgang interpretiert werden muss und die Verkündigung jedenfalls unter den Bedingungen der *Kommunikationstheorie* steht; die Verkündigung des Wortes Gottes allein dürfte nämlich als ein Missverständnis seelsorgerlicher Aufgabenstellung zu betrachten sein, das auch nicht dadurch gebessert wird, dass sich Theologie neuerdings im psychotherapeutischen Bereich versucht<sup>18</sup>. Denn neue Methoden der Verkündigung ändern noch nichts an dem verkündigten Inhalt, und gerade auf eine "psychotherapeutische Seelsorge" dürften die gleichen Einwände zutreffen, die heute noch wegen der mangelnden Kontrollmöglichkeit menschlicher Therapeuten grundsätzlich gegen die Psychotherapie erhoben werden müssen<sup>19</sup>. Theologie orientiert sich insofern weitgehend an sekundären Begriffen wie etwa "Seelsorge" selbst oder "Dienst am Nächsten", wobei ihr ein naives Konzept dieser Begriffe genügt, ohne die Frage noch einmal zu bewegen, dass in solchen Begriffen vielleicht schon ein Problem liegen könne. An dieser Frage wird sich aber entscheiden, ob Theologie heute wissenschaftliche Erkenntnis oder ob sie ideologische Doktrin bereithält. Über den Glauben an die Tatsache der Offenbarung hinaus kann jedenfalls nicht auch noch der Glaube daran verlangt werden, dass theologisch-wissenschaftliche Erkenntnis etwa selbst Gegenstand einer Offenbarung – und damit wissenschaftlicher Kritik entzogen – sei.

<sup>16</sup> Lehmann (A. 8), S. 271.

<sup>17</sup> R. Riess, *Seelsorge* (1973), S. 102ff.

<sup>18</sup> Riess (A. 17), S. 31ff.; siehe aber auch seine vorsichtige Kritik S. 224.

<sup>19</sup> K. E. Heinz, *Eheberatung und Partnertherapie im Verhältnis zur gerichtlichen Ehestreitschlichtung*: Deutsche Richterzeitung (1975), S. 79ff.

Ist der erste Schritt der Offenbarung eine Vermittlung der Kenntnis göttlicher Existenz, so besteht die Aufgabe der Theologie zunächst darin, das "Beziehungsgeschehen zwischen Gott und Mensch"<sup>20</sup> theoretisch zu erklären. Hierfür bieten sich die wissenschaftlichen Methoden der Sozialwissenschaften nach heutiger Auffassung unmittelbar an, weil angenommen wird, dass sie die Beziehung zwischen Lebewesen formal erfassen können, ohne dass es auf die Art der an der Beziehung beteiligten Lebewesen ankommt. Geht man allerdings davon aus, dass beispielsweise soziologische Theorien uneingeschränkt nur für diejenigen Lebewesen zutreffen, die über eine Erinnerungsfähigkeit für Ereignisfolgen verfügen, während die soziologische Interpretation der Beziehung anderer Lebewesen nur analog möglich ist, so dürfte eine entsprechende Einschränkung auch für die Anwendung sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse auf die Beziehung zwischen Gott und den Menschen erforderlich sein, weil die Allwissenheit Gottes definitionsgemäss nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Zukunft erfasst. Mit dieser Einschränkung lässt sich der ursprüngliche Zustand des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen zwanglos als "sozial-interaktive Gruppenstruktur" beschreiben, in der die Menschen der willkürlichen – wenn auch wohl ethisch bestimmten – Einflussnahme Gottes unterworfen sind. Und die Aufgabe theologischer Poimenik besteht dann in der Entwicklung religiös-ethischer Regeln im Sinne einer Dogmatik der friedlichen Koexistenz zwischen den Menschen und Gott, wie sie etwa für die homerische Zeit, aber auch für die Zeit des biblischen Berichts Geltung hatte, bis zu dem Punkt, als Gott seinen "Bund" mit Abraham, Isaak und Jakob – und später durch Moses mit dem israelitischen Volke – schloss. Dieser Bund brachte insofern eine kategoriale Wende in das Verhältnis zwischen Gott und den genannten menschlichen Vertragsteilnehmern, als er diese Menschen aus der Unterworfenheit unter die willkürliche Gewalt Gottes herauslöste, indem er an die Stelle der ursprünglich sozial-interaktiven Gruppenstruktur individualer Art zwischen Gott und diesen Menschen eine *rechtliche* Gruppenstruktur setzte, die im Hinblick auf ihre kollektiven Ziele und die Machtunterworfenheit der menschlichen Teilnehmer nur als eine "Herrschaft" Gottes beschrieben werden kann<sup>21</sup>. Befehle Gottes hatten seitdem den Charakter rechtlicher, auf das Herrschaftsverhältnis rekurrierender Entscheidungen, und theologische Poimenik konnte sich danach nur noch mit der Entwicklung religiös-rechtlicher Regeln im Sinn einer Dogmatik der Herrschaft zwischen Gott und den ihm sich unterwerfenden Menschen befassen. Dies ist der Gegenstand der weiteren Schriften des Alten Testaments, und der jüdische Glaube erkennt noch heute dieses Herrschaftsverhältnis an. Für den Christen hat sich die Situation durch die frohe Botschaft des Neuen Testaments jedoch wiederum geändert dadurch, dass die Sendung Jesu Christi als das Angebot Gottes zur Wandlung des bestehenden Herrschaftsverhältnisses in ein (rechtliches) Gemeinschaftsverhältnis<sup>22</sup> interpretiert werden muss, in dem Gott seinen Beistand dem Menschen als *Partner* verspricht, allerdings – denn anders lässt sich etwa das "Gebot der Nächstenliebe" nicht begreifen – gegen das Versprechen des Menschen, auch Gott bei der Verwirklichung seiner Ziele, beispielsweise bei seiner Beistandsleistung gegenüber anderen Christen, partnerschaftlich zu unterstützen, so dass das Verhältnis zwischen Gott und dem einzelnen Christen nunmehr als ein gegenseitiges Verhältnis der Beistandsleistung angesehen werden muss. Die Beziehung zwischen den

<sup>20</sup> E. Brunner, *Wahrheit als Begegnung* (1963<sup>2</sup>), S. 90ff.

<sup>21</sup> K. E. Heinz, *Europäische Gemeinschaften. Theorie der Gemeinschaftsstruktur und des Gemeinschaftsrecht: Sprachen und Staaten. Festschrift für H. Kloss*, I (1976), S. 13–42.

<sup>22</sup> Heinz (A. 21).

Christen selbst (“Ecclesia”) ergibt sich damit zunächst nur funktional<sup>23</sup>; denn die “frohe Botschaft” besteht gerade darin, dass der einzelne Christ ein “Bruder Gottes” – und damit göttlicher Souveränität teilhaftig – geworden ist. Theologische Poimenik hat im christlichen Bereich daher die Aufgabe einer Dogmatik der Gemeinschaft zwischen Gott und dem Christen, d.h. für den Christen religiös-rechtliche, an der gegenseitigen Partnerschaft mit Gott orientierte Verhaltensregeln zu schaffen.

Solche Verhaltensregeln finden sich bereits vereinzelt im Neuen Testament, und das sog. *Gebot der Nächstenliebe* ist selbst ein Beispiel hiervon. Es versteht sich nun aber, dass diese Regeln nicht etwa einem “Beziehungsfeld Kirche”<sup>24</sup> – “Kirche” als Gesamtheit aus Gott und allen mit ihm durch Gemeinschaft (Koinonia) verbundenen Christen – zugewiesen werden können, vor allem schon deswegen nicht, weil das an der Gemeinschaft mit Gott orientierte Verhalten auch die Beistandsleistung gegenüber Nicht-Christen zur Obliegenheit macht. Denn der einzelne Christ hat als Vertreter Gottes in der Welt auch von Gottes Gnade der Partnerschaftsgewährung mitzuteilen, die er selbst einmal ohne eigenes Verdienst erworben hat. Im übrigen ist die Feststellung von Art und Umfang der konkreten partnerschaftlichen Beistandsleistung sowie die Erarbeitung von Richtlinien zu dieser Feststellung eine ständige Aufgabe christlicher Theologie, und es dürfte an der Zeit sein, dass diese Aufgabe bewusster als bisher wahrgenommen wird.

Geht man aber von der begründeten Annahme aus, dass gemeinschaftliche Strukturen gegenüber anderen Strukturen kollektiven rechtlichen Daseins, die wir bisher nur in den verschiedenen Formen der Herrschaft – nämlich Monarchie oder Demokratie – kennengelernt haben, den entscheidenden Schritt in Richtung auf die höchste Form menschlich-kollektiven Daseins überhaupt darstellen<sup>25</sup>, so wird die ausserordentliche Bedeutung der Lehre Christi für die Zukunft menschlichen Zusammenlebens sichtbar, und man muss sich fragen, weshalb die christlichen Kirchen und Sekten – mit Ausnahme etwa der Mennoniten – selbst noch immer so zäh an ihren historisch erklärbaren Herrschaftsstrukturen festhalten, die mit der christlichen Lehre keineswegs in Einklang stehen. Auch für den *Staat* liegt die Zukunft zweifellos in der *gemeinschaftlichen*, nicht in irgendeiner monarchischen oder demokratischen Form. Hier könnte die christliche Theologie daher einen wesentlichen allgemeinen Beitrag zur Entwicklung partnerschaftlichen Daseins leisten.

*Karl Eckhart Heinz, Bonn*

<sup>23</sup> Lehmann (A. 8), S. 61ff.

<sup>24</sup> Lehmann (A. 8), S. 65.

<sup>25</sup> Heinz (A. 21).