

nach katholischer Lehre nicht erlaubt ist, kann vom sozialen Standpunkt aus nicht ebenso beurteilt werden wie die Theorie und Propaganda, die daraus eine gesellschaftliche Selbstverständlichkeit machen möchte. Nur gegenüber dieser Absicht haben die von Lestapis vorgebrachten Bedenken ihre volle Schlagkraft. Aber diese Absicht ist mächtig am Werk, und zwar auf internationaler Ebene. Deshalb muß und darf man mit Recht von einer sozialen Gefahr sprechen und nicht nur von einer sittlichen Not.

Auch die katholische Kirche ist, wie der Verfasser in der zweiten Hälfte seines Buches zeigt, nicht Gegnerin einer Regulierung der Geburten. Wenn auch die Ehe in erster Linie der Fortpflanzung der Menschheit zu dienen hat, so dürfen und müssen doch auch katholische Eheleute sich für

eine Regulierung der Zahl ihrer Kinder entscheiden, die sie für die optimale halten, wenn sie daran denken, daß sie ihren Kindern auch eine angemessene Erziehung zu geben verpflichtet sind. Das ist in der kirchlichen Verkündigung mitunter zu wenig deutlich gesagt worden. Aber Lestapis zeigt auch den tiefen Wesensunterschied zwischen einer Kontrolle der Geburten, die mittels künstlicher Empfängnisverhütung vor sich geht, und einer Regulierung, die der sexuellen Begegnung in der Ehe ihren natürlichen Sinn läßt. Dieser Unterschied berührt die tiefsten Schichten personalen Lebens. Ihn im einzelnen hier darzustellen würde den Raum überschreiten. Wir dürfen aber die Leser darauf verweisen, daß das Buch von Lestapis in den nächsten Monaten auch in deutscher Sprache erscheinen wird.

## Aus der Ökumene

### Grundlinien einer evangelischen Wirtschaftsethik

#### Zu Arbeiten von Thielicke und Künneth

Es ist nicht leicht, über die Bemühungen zum Entwurf einer evangelischen Wirtschaftsethik zu berichten, da sie noch keinen Abschluß gefunden haben und die Theologen sich mit Wirtschaftlern und Soziologen zu Arbeitsteams verbinden möchten, um der Probleme Herr zu werden. Es kann aber auch nicht länger gewartet werden. Wir gehen auf das Ökumenische Konzil zu und vermuten, daß angesichts der sehr begrenzten Möglichkeiten eines dogmatischen Gesprächs den Grundsatzfragen einer alle Christen verbindenden politischen Ethik erhöhte Bedeutung zugemessen wird, nachdem Papst Pius XII. in seiner lehramtlichen Verkündigung den vom Weltrat der Kirchen verbreiteten Lösungen in mancher Hinsicht sehr nahe gekommen war (vgl. Herder-Korrespondenz 13. Jhg., S. 93). Wir müssen also sehen, woran wir wenigstens in Deutschland sind, wo uns der Ruf zur Zusammenarbeit von evangelischer Seite erreicht hat. Andererseits ist auf der Landessynode der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern Ende November 1959 der Beschluß gefaßt worden, einen Ausschuß mit dem Entwurf einer neuen kirchlichen Lebensordnung zu beauftragen, da die geltende zu individualistisch sei. Die Gemeinden brauchten einen „Katechismus“, der das Bekenntnis der Christen in Wirtschaft, Politik und Beruf klar zum Ausdruck bringt. Die evangelische Wirtschaftsethik, die lange vernachlässigt worden war, beginnt sich also schon an einer Stelle auszukristallisieren. Das neue Buch des Erlanger Theologen Walter Künneth: „Moderne Wirtschaft — christliche Existenz“ (Theologie und Gemeinde, Heft 2. Claudius-Verlag, München 1960, 82 S.), ist an dem Plan sicher nicht unbeteiligt, zumal da der Verfasser als Mitglied der Landessynode auch diesem Ausschuß angehören dürfte.

#### *Quo vadis ecclesia?*

Aber wie sich im evangelischen Bereich alle Fragen in polaren Spannungen darstellen, so ist es sicher kein Zufall, daß gleichzeitig in den Evangelischen Monatsheften zur Gesellschaftspolitik, „Die Mitarbeit“ (Dezember 1959),

ein grundsätzlicher Aufsatz von Hans Stork erscheint, der die Frage stellt: „Quo vadis ecclesia?“. Wenn irgendwo, so hat man bei der Evangelischen Sozialakademie Friedewald, die unlängst ihr zehnjähriges Bestehen feierte und von der „Die Mitarbeit“ getragen wird, ein Gespür dafür, ob die praktische Arbeit dieses Jahrzehnts schon ein greifbares Ergebnis gezeigt hat. Stork berichtet, wie erst nach 1945 die evangelische Theologie zur Erkenntnis kam, daß die industrielle Arbeitswelt etwas grundsätzlich anderes ist als die Welt der Handwerksstuben, die sich in der reformatorischen Wirtschaftsethik widerspiegelt. Die Entdeckung der industriellen Probleme mit ihrer Herausforderung einer evangelischen Wirtschaftsethik fand 1955 ihren ersten Höhepunkt auf der Synode der EKD zu Espelkamp, wo leider die Vorlage „Die Kirche und die Welt der Arbeit“ nur am Rande behandelt werden konnte, die von Pionieren wie Pfarrer Eberhard Müller, Bad Boll, und Klaus v. Bismarck vertreten wurde (vgl. Herder-Korrespondenz 9. Jhg., S. 307).

Für diese gute Sache hatte Dr. Müller kurz vorher seine aufrüttelnde kleine Schrift verfaßt: „Die Welt ist anders geworden“ (Furche-Verlag, Hamburg 1953). Sein Programm, auf der Evangelischen Akademie in Bad Boll entwickelt, lautete damals: Bildung von christlichen Betriebszellen, „Betriebskernen“, Paragemeinden und Darstellung des christlichen Glaubens in seiner Weltmächtigkeit durch eine christliche Bruderschaft in Ergänzung des betriebspsychologischen Programms der „human relations“. Stork meint dagegen, daß die eigentliche Aufgabe der Kirche erst noch geleistet werden müsse. Die Kirche habe zwar durch die in aktiver Sozialarbeit tätigen Christen die Eigenart der industriellen Gesellschaft kennengelernt und sei mit ihrer Dynamik in Berührung gekommen, sie habe auch gelernt, in welchem Umfang der einzelne dieser industriellen Gesellschaft ausgeliefert sei. Aber gerade Männer der Kirche, wie der gut beobachtende Jurist Jacques Ellul, Bordeaux, seien zur Erkenntnis gelangt, daß „die Theologie der Welt tatsächlich heute nichts mehr zu sagen hat, weil es in unserer Kirche keine Laien gibt, die statt einer sorgfältigen Trennung zwischen ihrem Glauben und ihrem Leben, mit der sie sich durch eine Moral aus der Affäre ziehen, die Verkündigung in die Wirklichkeit hineinragen, von der die Pfarrer geschieden sind“. Was Stork damit meint, hat er in einem Buch „Kirche im Neuland



der Industrie“ (Vogt-Verlag, Berlin 1959) näher dargelegt. In demselben Heft der „Mitarbeit“ erfährt Stork jedoch heftigen Widerspruch, den wir am Schluß dieses Berichtes zitieren, weil daran deutlich wird, wie offen noch alle Fragen in Theorie und Praxis sind.

### *Arbeiten, und warum?*

Immerhin haben einige evangelische Theologen Grundlinien zu einer Wirtschaftsethik entworfen, wobei sie sich weitgehend der Ergebnisse der Soziologie, besonders der Schrift von H. Schelsky „Die Zukunftsaspekte der industriellen Gesellschaft“ (1954) bedienen. Als erster tat das Helmut Thielicke in seiner „Theologischen Ethik“ (Band II), bei deren Besprechung wir den Abschnitt über die Welt der Arbeit (S. 395—520) aussparen mußten (vgl. Herder-Korrespondenz 9. Jhg., S. 428). Da Künneth von Thielicke abhängig ist, müssen wir zunächst auf dessen Darlegungen zurückgreifen. Sie werden in dem reformatorischen Geist vorgetragen, wonach der Christ durch den Glauben an die Rechtfertigung „zur Sachlichkeit gegenüber der Welt befreit“ sei, also nicht durch theologische Weisungen gegängelt werden müsse (1353; Zitate nach den Paragraphen). Diese Sachlichkeit aber versteht Thielicke nicht säkularistisch-autonomistisch, sondern vom Heilswillen Gottes her, seine gefallene Schöpfung zu erhalten. Damit stellt er das regulative Prinzip einer evangelischen Wirtschaftsethik auf: Was auch immer praktisch zu geschehen habe, es muß um des Menschen willen geschehen, der Gottes Eigentum und „teuer erkaufte“ ist. Der Mensch darf nicht versklavt, zum Mittel herabgewürdigt und sich selbst entfremdet werden.

Es ist hinlänglich bekannt, daß und warum die evangelischen Ethiker das Naturrecht für ihre Argumentationen ablehnen, obwohl sie es tolerieren, wozu sie z. T. von den Politikern genötigt werden (vgl. Herder-Korrespondenz 13. Jhg., S. 397 f.: „Zur evangelischen Ethik des Politischen“). Die katholische Beobachtung wird sich also weniger darauf richten, wo sich Chancen ergeben, die Evangelischen zum katholischen Naturrecht herüberzuziehen, sondern wo die evangelischen Intentionen liegen, die den Katholiken entsprechen, weil sie biblisch sind, und wo die Evangelischen der Sache am nächsten kommen, nämlich Lösungen zur Bewältigung der Probleme der industriellen Gesellschaft zu finden.

Bei der Bestimmung der Arbeit und ihres Sinnes geht Thielicke nicht von einer allgemeinen, sondern von einer biblischen Anthropologie aus, ohne in Biblizismus zu fallen. Denn gegenüber dem biblischen Weltbild sagt er: „Die Welt ist ontisch anders geworden. Wir stehen angesichts dieser Wandlung vor der Alternative, entweder zuzugeben, daß das vorchristliche Weltverhältnis keinerlei Affinität zu unserer Existenzweise besitze und darum preiszugeben sei, oder aber seine Botschaft auf unsere veränderte Weltsituation hin zu interpretieren. Die Entwicklung der Weltverhältnisse als solche ist irreversibel. Sie gehört zum Schicksal geschichtlichen Existierens.“ Außerdem sei nicht nur das Objekt, sondern auch das Subjekt des Verstehensaktes dem Fluß des Geschehens preisgegeben. Eine begriffliche Analyse der Arbeit klärt, daß sie stets einem Sollen unterworfen, also eine in Freiheit bejahte und mit Mühsal verbundene Tätigkeit ist, sowohl zur Fristung der Existenz wie zum Dienst am Menschen, daß sie arbeitsteilig vor sich geht und jedem eine stellvertretende Funktion im Ganzen auferlegt ist. Diese

Analyse beruht auf dem noachitischen Bund, auf der Gedduld Gottes, der um des Heiles willen diese Welt und damit auch die produzierende Aktivität des Menschen noch erhalten will, von der Thielicke sagt, daß sie „die besorgende Inanspruchnahme der göttlichen Fürsorge“ sei, woraus Recht auf Arbeit und die Pflicht zur Arbeit folgen. Ein reiner Wohlfahrtsstaat wird theologisch abgewiesen (1516 f.), weil er der Tatsache nicht gerecht wird, daß der Mensch post lapsum in der Regel der Schwerkraft des amor sui erliegt. Die biblisch begründete Sinnggebung der Arbeit erkennt sodann ihren besonderen Charakter als „Gottesdienst“, wodurch sie ihre eigentliche Würde erhält: der gläubige Mensch arbeitet, weil Gott es so haben will und weil er ihm Freude machen möchte (1664). Daß Thielicke hier von der Rechtfertigungslehre eine Coöperatio des Menschen mit Gott ablehnt und das menschliche Werk nur als Echo und Nachvollzug des Schöpferwillens selber gelten läßt, ist eine reformatorische Nuance, die in der weiteren Analyse wohl nicht stört.

### *Strukturgesetze der Wirtschaft*

Bemerkenswert ist vielmehr, wie Thielicke die konkrete Analyse des modernen Arbeitsprozesses theologisch von der „Zweideutigkeit der Arbeit“ her erhellt, der Arbeit, die teils in der Schöpfung vor dem Fall angelegt ist (Gen. 2, 15), die aber nach dem Fall auch unter den Fluch gerät, so daß ihr etwas anhaftet, was der Auflehnung gegen Gott, d. h. der Zerstörung der Schöpfung und des Menschen entgegenwirkt (1683 f.). Er führt diese Einsicht an zwei Modellen durch, einmal am „Strukturgesetz der Konkurrenz“, sodann am Gegensatz von selbständiger Unternehmerarbeit und abhängigen Arbeitsformen. Konkurrenz ist das Heilmittel gegen die Sucht des gefallenen Menschen: der freigewordene Egoismus wird durch fremden Egoismus in Schranken gehalten und dadurch zur Dienstbereitschaft für den Nächsten, den Kunden, gezwungen. Wo sie fortfällt, wie z. B. vor der Währungsreform von 1948, erstarrt das menschliche Zusammenleben völlig. Der Christ kann den Konkurrenzkampf nicht theologisch ablehnen, er kann sich nur immer fragen, wie weit er mitmacht, damit der Endzweck, die Erhaltung der Welt im Sinne Gottes, dadurch erreicht wird. Es gibt als Regulativ das göttliche Gebot, der Skrupellosigkeit des Konkurrenzkampfes entgegenzuwirken, wozu auch das schiedsrichterliche Amt des Staates dient (1720). Die christliche Ethik kann jedoch keine genormten Entscheidungen über die Anwendung des Rentabilitätsprinzips geben. Diese Entscheidung sei Sache der Verantwortlichen, sowohl der Unternehmerverbände wie der ihnen entgegengestellten Gewerkschaften.

Davon handelt das zweite Modell. Hier zeigt Thielicke die Berechtigung der Gewerkschaftsbewegung, deren marxistische Diagnose des industriellen Prozesses insofern recht gehabt hat, als sie die abstrakten Konsequenzen der industriellen Ausgangssituation, die Ausnutzung des Menschen als abhängige Arbeitskraft, als Ware, mit großer Folgerichtigkeit zog (1742 f.). Ihr Irrtum lag darin, daß ihre Prognose die menschliche Verantwortungsfähigkeit übersah. Man könne sagen, daß es letzten Endes die Arbeiterklasse selber gewesen ist, die die marxistische Prognose ad absurdum führte (1759). Sie hat erkannt, daß eine institutionelle Misere nicht durch private Wohltätigkeitsakte, sondern nur durch institutionelle Gegenmaßnahmen bekämpft werden kann. Ein legitimes Mittel



dazu sei der Streik, der aber zugleich in der Form des Generalstreiks dazu neigt, den Staat zu unterwandern, totalitäre Macht Tendenzen zu begünstigen. Außerdem stehen die Gewerkschaften wie alle gesellschaftlichen Großverbände unter der Eigengesetzlichkeit des Apparates. Die theologische Ethik müsse daher feststellen, daß die Tätigkeit der Gewerkschaften sowenig wie die der Unternehmerverbände ihren Dämonien überlassen werden dürfe. Sie sind vom Staat her steuerungsbedürftig. Thielicke lehnt es ab, hier theologische Ratschläge zu geben, sondern deckt nur die tatsächliche Möglichkeit institutioneller Machtbegrenzung durch Selbstkontrolle — u. a. durch eine gewisse Selbständigkeit der Christen in den Gewerkschaften — auf.

Das Kapitel gipfelt in einer Darstellung der Gefährdung der Arbeit, ihrer Perversion, die von einer „verdorbenen Existenz“ herrührt, in der der Mensch sich nicht mehr als Mensch vor Gott versteht. Die Arbeit wird zum Selbstzweck, zum Betrieb, zum bloßen Umtrieb, besonders dann, wenn durch falsch verstandene Rationalisierung und Automatisierung die Arbeit zum Götzendienst entarten kann. Die Neigung, die Arbeit oder die Produktion zum Selbstzweck zu erheben, kann nicht einfach als Faktum verstanden werden, sie ist Verhüllung eines Frevels an Gott und dem Menschen. Auch der zum bloßen Leistungsträger im Kollektiv oder der von einer sozialpsychologischen „Bewirtschaftung“ als Mittel verwertete Mensch kann sich seiner imago Dei (!) und ihres Character indelebilis nicht entziehen (vgl. zu diesem Begriff die Besprechung des I. Bandes der „Theologischen Ethik“: Herder-Korrespondenz 5. Jhg., S. 416f.): „Die entscheidende Beziehung der Arbeit auf Gott als dem finis ultimus nötigt dazu, den Platz dieses finis ultimus zu besetzen. Denn obwohl die Beziehung zu ihm nicht mehr Gegenstand eines bewußten Ergreifens ist, so bleibt sie doch als ontisches Faktum bestehen, dem der Mensch nicht entrinnen kann. Infolgedessen muß der Mensch jene Beziehung — wenn er sie nicht eliminieren kann — inhaltlich anders füllen. Und er füllt sie in strenger Analogie zu den Vorgängen beim Götzendienst: so nämlich, daß geschöpfliche Größen an die Stelle des Schöpfers treten. In diesem Falle ist es das geschöpfliche Tun der Arbeit, die vergottet wird; oder es ist das Geschöpf Mensch, das sich paradoxerweise gerade darin vergottet, daß es unter die ihm zugeordnete Weise menschlicher Existenz hinuntersinkt, zum psychomotorischen Apparat“, zum Homunkulus.

#### *Die Theologen lernen von Schelsky*

Thielicke anerkennt unumwunden die sachlich notwendige Rationalisierung, aber er hütet sich, sie zum Gegenstand einer ethischen Entscheidung zu machen. Die Wahrung der Menschenwürde des Arbeiters lasse sich nicht durch romantische Ablehnung der Rationalisierung erreichen: „Die menschliche Freiheit, und damit die humanitas, wird nämlich nicht in der Weise behauptet, daß die Freiheit Gesetze durchbricht — z. B. die Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft —, sondern daß sie sich unter dem Gesetz behauptet. Nur so jedenfalls kommt man zu einer realistischen Ethik und damit zur Ethik überhaupt.“ Das Prinzip der Wirtschaftlichkeit lasse die Frage noch völlig offen, unter welchem Vorzeichen der Produktionsprozeß stehen und welchem Ziel er dienen solle, ob für oder gegen den Menschen. Die Frage, ob man den arbeitenden Menschen als Träger eines unbedingten Wertes oder als Funktionär

der bloßen Verwertbarkeit versteht, werde allerdings innerhalb der Rationalisierung akut. Die Möglichkeit zur Versklavung liege auch im System der sozialen Marktwirtschaft. Die Betriebsleitung müsse sich um den Menschen kümmern, was nicht einfach bedeutet, daß man seine Konsumbedürfnisse befriedigt. Man müsse ihm helfen, die rechten Bedürfnisse zu haben. Es komme auf die rechte Aufwandsgestaltung an (1887f.). Es komme darauf an, die Vertrauenskrise zu beheben, die seit Jahrzehnten zwischen Unternehmern und Arbeitern ausgebrochen ist. Thielicke schlägt dafür sowenig wie Künneth die „Mitbestimmung“ als Allheilmittel vor, aber er schiebt die Verantwortung den Verantwortlichen auf beiden Seiten zu, sich im sachlichen Gespräch um die Erfordernisse des Betriebs zu finden, ein Weg, der in Evangelischen Akademien mit Erfolg versucht worden ist.

In der Erörterung der Automatisierung folgt Thielicke und mit ihm Künneth den Prognosen von Schelsky. Dieser gibt der Sorge Ausdruck, es könnte mit den Automaten-Technikern eine „Radio-Kino-Illustrierten- und Readers-Digest-Kultur“ heraufziehen, er sieht auch die „Minimierung der ethischen Steuerungsmöglichkeiten“ und dazu ein Nachlassen der sittlichen Widerstandskraft gegenüber ideologischen Diktaturen. Andererseits erfordere die Bedienung der Automaten technisch hochqualifizierte Kräfte, zu denen die Betriebsleitung persönliches Vertrauen haben müsse. „Durch die Automatisierung wird der Mensch in eine neue Subjekt-Stellung versetzt.“ Die Gefahr ist groß, aber auch die Chancen der christlichen Verkündigung wachsen, wenn sie den sinnentleerten technischen Menschen in seiner Freizeit erreicht. Thielicke verweist hier auf den Vorschlag von Eberhard Müller, christliche „Betriebskerne“ zu bilden. Er stellt sich aber auch einem Vorwurf von Schelsky, daß die Allgemeinheit sittlicher Normen nicht die konkreten Fragen werde meistern können. Mit vollem Bewußtsein, eine sehr allgemeine Richtlinie zu geben, zitiert er das bekannte Wort von Augustin: „Dilige et fac quod vis“. Er nennt es den neuralgischen Punkt, um den alles geht, ob dieses Prinzip dem Zweifel Schelskys standhalten könne. Seine Antwort lautet: Es hilft keine gesetzliche Kasuistik und keine neue Standesethik, sondern nur die christliche Freiheit, die gerade keine Unverbindlichkeit und damit Beliebigkeit des Handelns sei, sondern Befreiung zu einem neuen Gehorsam. Das ist wohl gut paulinisch, und es ist wichtig, den Nächsten, der unsere Liebe fordert, eine „neue repraesentatio Christi“ zu nennen. Aber bedürfen nicht die Menschen, wie sie sind — genauso wie die Christen der vom Apostel Paulus gegründeten Gemeinden mit ihren ständigen Mißverständnissen seiner Theologie — bestimmter „Anweisungen“, d. h. kirchlicher Weisungen, die ja auch Paulus gab? Ist es so abwegig, wenn Schelsky ein neues Gruppen-, Klassen- oder Standesethos als Gegengewicht gegen die technische Dynamik fordert?

#### *„Sozialethische Impotenz der Kirche“?*

Worin liegt nun die Eigenart der eingangs genannten neuen Schrift von Künneth? Sie nennt sich „eine Einführung in die Hauptprobleme der christlichen Wirtschaftsethik“ und ist in der Hoffnung verfaßt, „um den verantwortlichen Menschen in der Wirtschaft einen vielleicht hilfreichen Beitrag zur Gewinnung ihres Selbstverständnisses zu vermitteln, in der Gemeinde das Interesse zu erwecken für ihre Mitverantwortung an der Gestaltung der



Wirtschaftswelt“ und schließlich, um die Theologen vor die ökumenischen Probleme zu stellen. Auch Künneth nimmt seinen Ausgangspunkt im Heilswillen Gottes, auch er gibt für den Bereich der Wirtschaft eine Gewissens- und Gesinnungsethik, die personalistisch-individuell geformt ist, aber zugleich eine Ordnungsethik sein soll, die den Sachverhalten Rechnung trägt. Man darf wohl sagen, daß diese Schrift weitgehend Thielicke und seinen Unterlagen, u. a. auch Schelsky folgt, wobei der Frage des persönlichen Eigentums unter dem eigentlichen Eigentümer, Gott, und seines sozialen Gebrauchs, auch der Frage der „Mitbestimmung“ im Betrieb breiterer Raum gewidmet wird. Auch er lehnt eine „christliche Sozialordnung“ als einen „primitiven Kurzschluß“ ab, der auf einer Vermischung von Weltreich und Gottesreich beruhe (41). Seine regulativen Prinzipien sind dieselben wie bei Thielicke: Ermöglichung der personalen Existenz des Menschen vor Gott.

Bemerkenswert ist darüber hinaus das Schlußkapitel über „Die Kirche und der wirtschaftliche Mensch“. Hier stellt Künneth mutig die Frage, die man schon öfters aus dem evangelischen Raum gehört hat: „ob die christliche Kirche in ihrer konkreten zeitgeschichtlich bedingten Erscheinungsform, belastet mit der gesamten Problematik einer Volkskirche, befähigt ist, ihre sozialetische Aufgabe (als Trägerin der Offenbarungsbotschaft) dem wirtschaftlichen Menschen in der Gegenwart gegenüber wahrzunehmen und sachgemäß zu verwirklichen“ (74). Er spricht von einer „sozialetischen Impotenz“ der — vermutlich evangelischen — Kirche. Als erforderliche Maßnahme anerkennt er den Ruf nach einer „neuen Sprache“ der kirchlichen Verkündigung und den Dienst der Arbeiterpfarrer und Industriefarrer. Aber er warnt vor einer Kritik an der Kirche, die nur die Vordergründe kirchlicher Mißstände sieht und meint, die Kirche könne ihre Botschaft dem modernen technischen Menschen ohne das Skandalon des gekreuzigten und auferstandenen Christus mundgerecht machen. Sie kann nur die Glaubensentscheidung des einzelnen erwirken, sie muß sodann die Grenzen der wirtschaftlichen Existenz aufdecken und vor allem inmitten einer christentumsfremden Umwelt „eine neue Gemeinschaft christlicher Bruderschaft entstehen lassen“.

### *Kritische Fragen*

Es ist nicht unsere Aufgabe, hierzu kritische Fragen zu stellen, abgesehen vielleicht von der Feststellung, daß keiner der Autoren das Problem aufrollt, ob eine Wirtschaft, die Exzesse des Bedarfs künstlich weckt, um auf Hochkonjunktur zu bleiben, und den Konsum durch einen raffinierten Werbeimperialismus erzwingen muß, sittlich verantwortbar ist (vgl. dazu Herder-Korrespondenz 13. Jhg., S. 161 ff.). Das heißt aber nicht, daß dieses Problem im evangelischen Bereich nicht gesehen würde, denn es ist in der von Hans H. Walz im Auftrage des Deutschen Evangelischen Kirchentages herausgegebenen Schrift „Wirklichkeit heute“ (Kreuz-Verlag, Stuttgart 1958) von Jürgen Rausch (21) durchaus gesichtet, aber Rausch ist bezeichnenderweise Laie.

In diesem begrenzten Bericht ist vielmehr dreierlei dankbar zu erkennen: Erstens hält der Versuch einer evangelischen Wirtschaftsethik an der biblischen Offenbarung über den Menschen fest. Das ist gemeinsamer Boden, und man muß wohl nicht darauf insistieren, daß die Evan-

gelischen auch das katholische Naturrecht oder das angelsächsische annehmen, um den Menschen in der industriellen Arbeitswelt für Gott offen zu halten; obwohl es wiederum ein Problem ist, wie man gegenüber „Weltmenschen“ ohne Heranziehung auch rationaler Prinzipien argumentieren soll. Zweitens ist — weniger bei Thielicke als bei Künneth — ein gewisser Zug von regulativen Prinzipien zu konkreten, d. h. wohl kirchlichen Weisungen im Sinne des Apostels Paulus (z. B. 1 Thess. 4, 2; 2 Thess. 3, 14) erkennbar, damit das „Gesetz Christi“ — ebenfalls paulinisch und nicht moralistisch verstanden (1 Kor. 9, 21; Gal. 6, 2) — konkret erkennbar ist und die Gewissenerer, die aus Liebe zu Christus handeln wollen, richtig inspiriert werden können. Schließlich ist das Bemühen zu begrüßen, den sozialen Sachverhalten durch konkrete theologische Analyse näher zu kommen, und das Eingeständnis, daß man dabei noch sehr am Anfang steht.

Wie offen das zugegeben wird, dafür sei am Schluß wiederum aus dem Dezemberheft der „Mitarbeit“ eine Antwort an Hans Stork zitiert, die von Joachim Matthes unter dem Titel: „Die kirchliche Sozialarbeit bedarf der soziologischen Analyse!“ (643—651) gegeben worden ist. Die kirchliche Arbeit in den Landeskirchen selbst müsse sich der Kritik der Soziologie stellen, die aber kein Lückenbüßer für kirchliche Engpässe sei. Matthes fragt die Theologen: „Was ist präzise unter der ‚Welt der Arbeit‘, unter der ‚industriellen Arbeitswelt‘ zu verstehen? Ein auch nur flüchtiger Blick in die einschlägige Literatur zeigt, daß kaum einmal eine Analyse des Verhältnisses von Kirche und ‚industrieller Gesellschaft‘ betriebssoziologische Forschungsergebnisse zitiert, geschweige denn verarbeitet. Daraus erklärt sich das merkwürdige Betriebsbild, das der evangelischen Sozialarbeit zugrundeliegt, auch wenn man keine ‚Betriebskerne‘ mehr will. Was der Betrieb als Sozialfigur ist, was er sein kann und sein sollte, ist bis zum heutigen Tage auf keine soziologische oder sozialetische Formel zu bringen. Und doch müßte man es in etwa wissen, um zielgerecht handeln zu können. Das ist ein echtes Erkenntnisdilemma, das immer nur provisorisch zu lösen ist. Um aber das Provisorium des Handelns nicht zu verdecken, sollte man pauschale Begriffsbildungen wie ‚industrielle Arbeitswelt‘ möglichst vermeiden. Und selbst wenn man bei der großräumigen sozialgeschichtlichen Betrachtung stehen bleibt, muß ja gefragt werden: ist dann auch im Begriff der ‚industriellen Arbeitswelt‘ einbezogen, daß gerade die Industrialisierung in ihrer gegenwärtigen Phase den Bereich der tertiären (Dienstleistungs- und Verwaltungs-)Berufe ausweitet, die keineswegs den gleichen Gesetzmäßigkeiten unterliegen wie die industriellen Betriebsberufe im engeren Sinne? . . . Die Beantwortung dieser Frage ist m. E. entscheidend für die Konsequenzen, die sich für die Kirche daraus ergeben. Und schließlich: Hat die Kirche, oder auch nur die evangelische Sozialarbeit die ‚industrielle Arbeitswelt‘ wirklich schon entdeckt? Hat sie wirklich schon begonnen, diese zu verarbeiten, gar nicht einmal theologisch — nur als solche? Ist der Betrieb wirklich das ‚Integrationszentrum der Gesellschaft‘ geworden? . . . Wir sind, meine ich, noch recht weit davon entfernt, die heutige Wirklichkeit auf ihren Begriff bringen zu können — zumindest, was die soziologische Aussagefähigkeit angeht.“

Es gibt also eine führende evangelische Zeitschrift, die solche für eine Wirtschaftsethik wichtigen Fragen zu stellen wagt.