

politicum

Josef Kraliner Haus
Schriften

Pflicht und Gehorsam

42



April 1989 / 9. Jahrgang

Noch erhältliche Nummern:

- Heft 34 „Recht und Politik“
- Heft 35 „Gesundheit und Politik“
- Heft 37 „Die politische Kultur in Österreich“
- Heft 38 „Der freie Bauer — gibt es ihn?“
- Heft 38a „Literatur und Politik“
- Heft 40 „38—88“
- Heft 41 „Demokratie und Kontrolle“

Medieninhaber: Steirische Volkspartei

Ständige Redaktion:

- Herwig Hösele, Ludwig Kapfer,
- Dr. Manfred Prisching

Hersteller: Klampfer Ges.m.b.H., 8160 Weiz

Für den Vertrieb verantwortlich:

- Helmut Wolf

Bestellungen an Josef-Krainer-Haus
Pfeifferhofweg 28, 8045 Graz

Mitglieder des Wissenschaftlichen Beirates

- Univ.-Prof. Dr. Alfred ABLEITINGER
- Univ.-Ass. Dr. Wolfgang BENEDEK
- Univ.-Prof. Dr. Christian BRÜNNER
- Univ.-Prof. Dr. Anton GRABNER-HAIDER
- Prof. Dr. Karl A. KUBINZKY
- Univ.-Prof. Dr. Wolfgang MANTL
- Univ.-Prof. Dr. Norbert PUCKER
- Univ.-Prof. Dr. Reinhard RACK
- Univ.-Prof. Dr. Kurt SALAMUN
- Univ.-Prof. Dr. Bernd SCHILCHER
- Univ.-Prof. DDr. Gerald SCHÖPFER
- Univ.-Prof. DDr. Wilfried SKREINER
- Univ.-Prof. DDr. Ota WEINBERGER
- Univ.-Prof. Dr. Kurt WEINKE
- Univ.-Prof. Dr. Franz WOLKINGER
- Univ.-Prof. Dr. Wolfgang ZACH

Herausgeber dieses Heftes:

Grete Schurz
Gerold Mikula
Ota Weinberger

Inhalt und Autoren:

DDr. Ota Weinberger	
geb. 1919, Univ.-Prof., ist Dozent für Logik und Vorstand des Institutes für Rechtsphilosophie der Karl-Franzens-Universität Graz	
Pflicht, Gehorsam und Humanität	2
DDr. Michael W. Fischer	
geb. 1945, Univ.-Prof., Vorstand des Instituts für Rechtsphilosophie, Methodologie der Rechtswissenschaften und Allgemeine Staatslehre an der Universität Salzburg.	
Besteht eine Pflicht zum Zweifel?	9
Dr. Hans Strotzka	
geb. 1917, em. o. Univ.-Prof., ehemaliger Vorstand des Instituts für Tiefenpsychologie und Psychotherapie an der Universität Wien.	
Pflicht und Gehorsam: Vom Psychoanalytischen Standpunkt	13
Dr. Leo Montada	
geb. 1938, Univ.-Prof. für Psychologie und Leiter der Zentralstelle für psychologische Information und Dokumentation, Universität Trier.	
Die Sozialisation zu Pflicht und Gehorsam	16
Dr. Gerold Mikula	
geb. 1943, Univ.-Prof. für Psychologie, Leiter der Abteilung für Soziopsychologie am Institut für Psychologie der Karl-Franzens-Universität Graz.	
Sozialpsychologische Facetten von Pflicht und Gehorsam	22
Dr. Grete Schurz	
geb. 1934, Psychologin, Frauenbeauftragte der Stadt Graz	
Destruktive Gehorsamsbereitschaft im psychologischen Experiment	26
Dr. Anton Grabner-Haider	
geb. 1940, Univ.-Prof. für Religionsphilosophie am Institut für Philosophie der Karl-Franzens-Universität Graz.	
Pflicht und Gehorsam in religiöser Sicht	30
Dr. Peter Strasser	
geb. 1950, arbeitet als Assistenprofessor am Institut für Rechtsphilosophie und als Universitätsdozent am Institut für Philosophie der Karl-Franzens-Universität Graz.	
Politisierung der Wahrheitssuche — eine mögliche Widerstandslinie?	36
culturpoliticum von Heimo Widtmann	40
satiricum von Bernd Schmidt	41
Offenlegung der Richtung im Sinne des Pressegesetzes: „politicum“ versteht sich als Plattform der Diskussion im Geiste jener größtmöglichen Offenheit und der tragenden Prinzipien, wie sie im „Modell Steiermark“ vorgegeben sind.	

EDITORIAL

Motto:

„Die Zahl der individuellen Verbrechen, die aus selbstsüchtigen Motiven begangen wurden, spielt in der menschlichen Tragödie eine unbedeutende Rolle, wenn man sie mit der Zahl der Menschen vergleicht, die aus selbstloser Liebe zu einem Stamm, einer Nation, einer Dynastie, einer Kirche oder einer Ideologie hingemetzelt wurden.“ (A. Koestler, 1982)

„Mehr Verbrechen sind im Namen des Gehorsams als im Namen der Rebellion im Laufe der Menschengeschichte begangen worden.“ (S. P. Snow, 1961)

Dieses Heft enthält die Ergebnisse des Symposiums „Pflicht und Gehorsam“, das von den Herausgebern an der Karl-Franzens-Universität Graz am 11. und 12. November 1988 im Meerscheinschlößl in Graz veranstaltet wurde.

Fragen von der Art „Ist Pflichterfüllung ein Grund für Lob und Ruhm?“, „Exkulpiert Pflichterfüllung Taten, die Böses bewirken?“, „Wie ist Gehorsam und wie ist Gehorsamkeitspflicht zu verstehen?“ standen Pate bei der Planung dieses Symposiums. Die häufig angeführte These „Ich habe nur meine Pflicht getan“, die als Erklärung sowie als Rechtfertigungs- und Exkulpationsgrund angeführt wird und die sogar als Wahlkampfinstrument — um gewisse Kreise anzusprechen — eingesetzt wurde, fordert zu einer wissenschaftlichen und moraltheoretischen Analyse heraus. Sowohl ein Blick auf die politische Praxis als auch philosophische Überlegungen wecken das Bewußtsein, daß es bei solchen Fragen um wesentliche Grundlagenprobleme der praktischen Philosophie geht.

Das Symposium sollte sich mit theoretischen Grundlagenproblemen der Politik und der Demokratie befassen. Unabhängig von der politischen Brisanz solcher Fragen wollten wir aber durch sachliche Untersuchungen eine Plattform schaffen, von der aus in begründeter Weise zu derartigen Problemen Stellung

genommen werden kann. Wir haben aber keineswegs vorausgesetzt, daß es bei all diesen Problemen genau **eine** richtige Antwort gibt. Dennoch hoffen wir, daß die vorgelegten Analysen und Diskussionen wenigstens einen Beitrag zur Klärung der Problematik und eine Hilfe auf den Weg des Suchens nach konsensfähigen Lösungen geleistet haben.

Die Problematik des Symposiums ist offensichtlich ein interdisziplinäres Problem, und wir haben uns daher das Ziel gesetzt, eine vielseitige Betrachtung durch die Zusammenarbeit von Referenten aus verschiedenen einschlägigen Disziplinen zustande zu bringen. Es zeigten sich natürlich Meinungsunterschiede der Referenten, und sie blieben auch nach den Diskussionen bestehen. Dies ist unserer Meinung nach zu begrüßen, denn der Meinungsstreit ist — wenn er sich auf Argumente stützt — eine wesentliche Vorbedingung für den geistigen und moralischen Fortschritt in der Demokratie.

Was wir erreichen wollten, ist leicht gesagt. Wir wollten bei uns selbst sowie bei den Zuhörern vertiefte Überlegungen anregen und das Bewußtsein fördern, daß sich weder das moralische noch das rechtliche und rechtspolitische Werten des menschlichen Verhaltens und der gesellschaftlichen Verantwortung mit der bloßen Feststellung von Pflichterfüllung oder Pflichtverletzung, von Gehorsam oder Ungehorsam, zufriedengeben kann. Wir hoffen, daß auch dieses Heft zu derartigen moralischen und politischen Überlegungen anregen wird.

Wir drucken die Beiträge in der Reihenfolge, in der sie beim Symposium gehalten wurden. Die Autoren der Beiträge danken den Diskutanten für die vielen Anregungen in der Diskussion; sie haben sich bemüht, in der Endfassung der Texte auf diese Hinweise zu reagieren. Wir danken auch Herrn Dr. Peter Huemer für die effektive Leitung der Diskussionen.

Die Herausgeber

PFLICHT, GEHORSAM UND HUMANITÄT

'Pflicht' ohne Nimbus

Im allgemeinen Bewußtsein unserer Gesellschaft und in manchen philosophischen Lehrmeinungen ist der Begriff der Pflicht mit einem Nimbus versehen, wie er z.B. in folgender Passage aus Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ zum Ausdruck kommt:

„*Pflicht! Du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schrecke um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Ge-setz aufstellt, welches von selbst im Ge-müte Eingang findet...!“¹⁾*

Ich möchte — ohne alle poetischen Emphase — den Pflichtbegriff analysieren und die Funktion der Pflichtsetzung erörtern. Ich werde normenlogische und strukturelle Analysen mit funktionalistischen Betrachtungen vom moralischen, vom juristischen sowie vom psychologischen, soziologischen und politikwissenschaftlichen Standpunkt aus verbinden.

Die Begriffe ‚Pflicht‘ und ‚Gehorsam‘ werden oft als Kategorien verstanden, zwischen denen ein notwendiger und innerer Wesenszusammenhang besteht. Ich möchte aber zeigen, daß dies keineswegs allgemein der Fall ist, denn die Frage des Gehorsams ist ein Akzessorium des Sollens, das nur in gewissen Bereichen relevant wird. Im Bereich der Ethik geht es nicht um gehorchen, sondern um die autonome Bestimmung der Handlungen des moralischen Individuums; und auch das gesellschaftliche Sollen beruht nicht primär auf Zwang und Gehorsam, sondern vor allem auf Ideen der akzeptablen Gestaltung des Gemeinschaftslebens.

Anstelle der Ethik, die Pflicht und Gehorsam zu ihren Ausgangspunkten macht, plädiere ich für eine **Moral der Autonomie**. Besonders interessant erscheint mir das Problem von Pflicht und Gehorsam — zusammen mit den Problemen der Kompetenzen — dort, wo der handelnde Mensch in Relation zu Gemeinschaften und zu gesellschaftlichen Institutionen steht, und wo das Handeln ein normgebundenes oder faktisches Zusammenspiel von Willensäußerungen und Tätigkeiten verschiedener Menschen ist. Gerade weil das menschliche Handeln eine individuelle und eine gemeinschaftliche Seite hat — es ist eine Funktion des persönlichen Ethos, gleichzeitig aber auch gesellschaftlich gebunden und in Institutionen eingebettet —, werden die Fragen von Pflicht, Verantwortung und Gehorsam zu einer komplexen Problematik.

Der Pflichtbegriff und die Pluralität der Normensysteme

Eine Pflicht existiert dann und nur dann, wenn eine Sollnorm gilt, welche diese Pflicht eines Subjektes statuiert.

Da der moderne Mensch in einem Feld verschiedener Normensysteme lebt, die sein Handeln und Werten bestimmen, gibt es — den verschiedenen Regulativen entsprechend — verschiedene Arten von Pflichten: Moralpflichten, Rechtspflichten, Pflichten der Sitte, Pflichten, die aus Normen der Religion resultieren, usw.

Die aus verschiedenen Systemen entstehenden Pflichten können inhaltlich identisch oder verschieden sein, jedenfalls sind sie aber **Pflichten verschiedener Art**. Aus dieser Erkenntnis resultiert eine wichtige These, welche die metaphysische Verklärung der Pflichterfüllung in Frage stellt: Es kann nicht genügen, Pflichterfüllung, oder sogar Begeisterung für die Pflichterfüllung, zu fordern, solange man nicht den Geltungsgrund der Pflicht erörtert hat.

Man muß sich die Frage stellen: Ist die Zugehörigkeit zu einem gewissen Sollsystem eine hinreichende Geltungsbegründung der Pflicht? Und in Anbetracht der Pluralität der Sollensysteme muß die Frage gestellt werden: Welches Sollsystem ist das entscheidende?

Wenn man voraussetzt — was aber erfahrungsgemäß keine Selbstverständlichkeit ist —, daß die festgesetzten Pflichten vernünftig, wohlgegründet und moralisch nicht inakzeptabel sind, dann ist Pflichterfüllung sicherlich läblich.

Die Begründung der Pflichten, vor allem der Rechtspflichten, ist für den Einzelnen nicht immer im Detail nachvollziehbar. Die **Sinnhaftigkeit und gesellschaftliche Funktionalität der Rechtspflichten kann im Normalfall**, nicht aber in entarteten Gewalt- und Greuelsystemen, präsumiert werden. Die demokratische Weltanschauung fordert aber jeden Bürger auf, jederzeit zu prüfen, ob staatliche Normen oder Pflichten, welche Religionssysteme und politische Ideologien auferlegen, nicht inhuman sind, denn die Geschichte, ja leider auch die Geschichte unserer Zeit, lehrt, daß alle Systeme dieser Art zu inhumanen Haltungen und Aktionen entarten können.

Die für den Einzelnen relevanten Sollsysteme stehen, soweit er sich für eine moralische Persönlichkeit halten will — und dies zu wollen ist ein unabdingbares Grundpostulat der Moral —, in einer interessanten Beziehung: Letztlich muß für den Einzelnen sein eigenes **moralisches Ethos und seine autonome wohl erwogene Entscheidung die höchste lenkende Instanz sein**. Ob ich meine

Rechtspflicht erfülle oder nicht, ob ich kirchlichen Geboten gehorche oder nicht, ist Gegenstand meiner moralischen Entscheidung. Natürlich ist die Tatsache der Geltung von Rechtspflichten für meine moralische Überlegung beachtenswert (und zwar nicht nur die drohenden Unrechtsfolgen der Pflichtverletzung). Es ist aber durchaus denkbar, daß ich die Erfüllung der Rechtspflicht verweigere, wenn ich zur Überzeugung gelange, daß das Recht in Inhumanität entartet. Ein Gleichtes gilt für Religionsnormen. Ich bin der Meinung, daß es moralische Pflicht ist, den Geboten der gesellschaftlichen Normensysteme wertend gegenüberzutreten und nicht durch mechanischen Gehorsam die Möglichkeit der Entartung von Recht und Religionssystem zu ermöglichen, ja zu fördern. Gehorsamkeitspflicht besteht nur dann, wenn die Pflicht moralisch gerechtfertigt ist. Begeisterung für die Pflichterfüllung ist nur unter dieser Voraussetzung akzeptabel.

Drei Konzeptionen der Moralnorm

Für diese Überlegungen erscheint es mir zweckmäßig, drei Typen von Moralnormtheorien zu unterscheiden: den **Imperativismus**, dem eine Befehls/Gehorsams-Moral entspricht, den **Immanentismus**, der ein objektives Bestehen der Moralnormen voraussetzt, und die **semantische Konzeption des Sollens**, der einer Moral der Autonomie entspricht.

1. Sollen kann als Gebots/Gehorsamkeitsrelation konzipiert werden. Die **Imperativtheorie des Sollens** definiert das Sollen als Inhalt des Befehls einer befehlenden Instanz gegenüber einem Gehorsamkeitssubjekt. Das Sollen (die Norm) ist der Inhalt des Wollens des Befehlenden, der einem anderen Subjekt, dem Gehorsamkeitssubjekt, ein Pflichtverhalten vorschreibt. Am markantesten wird diese Konzeption in der Spätlehre von Hans Kelsen vertreten²⁾.

Die Norm ist der Sinn eines auf fremdes Verhalten gerichteten Befehlsaktes. Die autonome Norm setzt voraus, daß sich das menschliche Bewußtsein „in zwei Persönlichkeiten, ein e g o und ein a l t e r e g o, spaltet, so daß die eine die Normen setzt, die an die andere gerichtet sind, das heißt, das Verhalten der anderen als gesetzt statuiert. Das die Norm setzende e g o will, daß sich das a l t e r e g o in bestimmter Weise verhalten soll“³⁾.

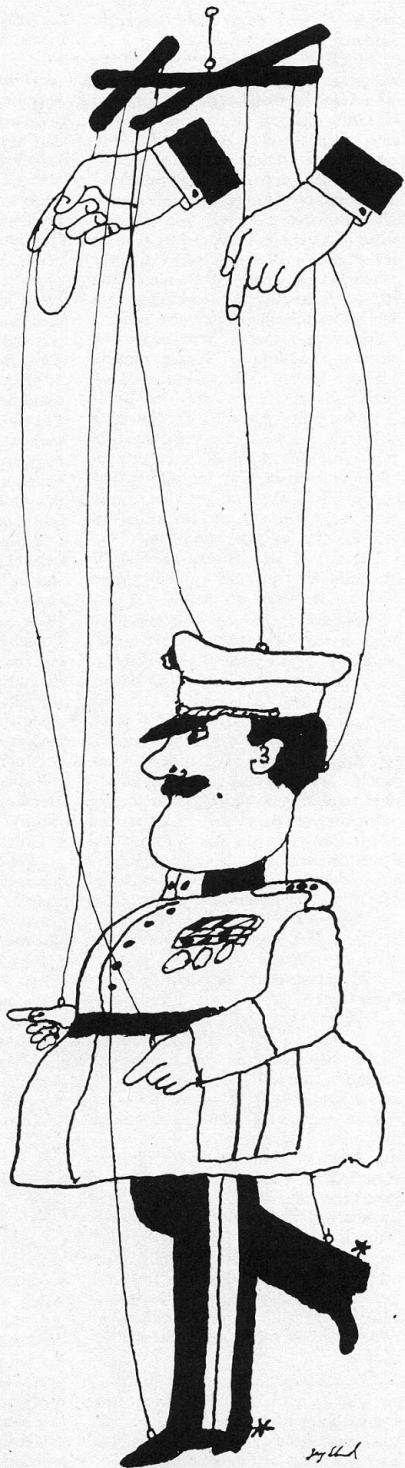
Auf dieser gedanklichen Basis reduziert Kelsen auch die Autonomie der Moral auf die Anerkennung eines vorgegebenen Moralsystems: „Da eine innerhalb der

Gemeinschaft geltende Moral- oder Rechtsordnung niemals von dem einzelnen Subjekt erzeugt wird, für das diese Ordnung gilt, sondern im Wege der Gewohnheit entsteht oder im Falle der Moral durch führende Männer wie Moses, Jesus, Mohammed, im Falle des Rechts im Wege der Gesetzgebung gesetzt wird, liegt (...) Autonomie nur insofern vor, als ein Subjekt eine an es von außen herantretende, nicht von ihm selbst gesetzte Norm der Moral oder des Rechtes für sich anerkennen muß, damit sie für es gelte. Die anzuerkennende Moral- oder Rechtsordnung muß schon auf die angegebene Weise erzeugt sein und für andere gelten, also in bezug auf das sie anerkennde Subjekt heteronom sein. Nur die Norm einer heteronomen Ordnung kann anerkannt werden.“⁴⁾

Diese Thesen sind Halbwahrheiten, d.h. aber auch, daß sie zur Hälfte Irrtümer sind. Richtig ist, daß der Inhalt eines Moralsystems niemals nur aus dem eigenen Ich geschöpft ist, sondern durch gesellschaftliche Faktoren: Beispiel, Erziehung, geistige oder ideologische Einwirkung, mitgeprägt wird. Meine moralischen Wertvorstellungen sind geprägt durch die soziale Struktur meiner Umwelt und durch die personale und materielle Umwelt, in der ich lebe und die den Rahmen meiner Lebensgeschichte bildet. Ganz falsch ist jedoch die Meinung, daß die moralischen Überzeugungen durch einen bloßen Prozeß der Anerkennung eines vorgegebenen Sollsyste ms zustandekommen. Weder die in einer Gemeinschaft geltende Moral noch die für die persönliche Moral des Individuums bestehende moralische Überzeugung können als bloße Anerkennung der von einer äußeren Befehlsinstanz festgesetzten Normen angesehen werden. Es handelt sich vielmehr (a) bei der Gesellschaftsmoral um einen komplizierten Transformationsprozeß, der niemals eine einfache Rezeption ist, sondern immer ein von primären Leitideen ausgehender, aber gleichzeitig adaptiver und aktualisierender Vorgang; (b) bei der individuell-persönlichen Moralüberzeugung um eine persönliche Schöpfung aus geistigen und voluntären Elementen, unter denen die Gesellschaftsmoral nur einer der bestimmenden Faktoren ist.

Unbestritten und unbestreitbar ist der Einfluß religiöser Systeme, ihrer Lehren und Organisationen auf das gesellschaftliche und individuelle moralische Bewußtsein; falsch ist jedoch, was Kelsens Thesen implizit suggerieren: die Religionsschöpfer und Religionen seien die Quelle der Moral. Moral bedeutet nach Kelsen ein Akzeptieren dieser Gebote: man gehorcht einem fremden Auftrag, der ein für allemal vom Religionsschöpfer in Gottes Namen gesetzt wurde. Autonomie bestehe nur in der freiwilligen, aber gehorchen Akzeptanz religiöser Moralgebote.

Die Ablehnung dieser impliziten Auffas-



sungen Kelsens muß näher begründet werden:

(i) **Moral ist kein bloßer Ableger der Religion.** Religiöse Gebote sind nicht die letzten Maßstäbe der Moral. Der Idee nach und dem idealen Bild der Religion entsprechend sollten Religionssysteme in ihren Verhaltense geboten moralische Grundsätze (oder wenigstens vor allem moralische Grundsätze, vielleicht neben kultischen Geboten) sein. Die geschichtliche Realität war und ist aber leider oft eine andere. Ich behaupte sogar, daß Religionssysteme de facto nicht selten zutiefst unmoralische Auswirkungen gehabt haben: Sie haben oft den Sinn für zwischenmenschliches Verständnis, für Toleranz und sittliches Suchen zunächte gemacht. Sie haben Wahntheorien propagiert, z.B. den Hexenwahn, den Wahn, Juden seien Gottesmörder, u.a. Sie haben sich nicht gescheut, die verheerendsten unmoralischen Mittel einzusetzen: von Lügenpropaganda, über Inquisition, Folter, Autodafé, Pogrome bis zum „Heiligen Krieg“. Wie kann man angesichts dieser Tatsachen Religion, wie sie in der Gesellschaft und Geschichte tatsächlich in Erscheinung tritt, als grundlegenden Maßstab der Moral ansehen?

(ii) Religiöse Lehren sind aus unabdingbaren hermeneutischen Gründen nicht als an und für sich fixierte göttliche Gebote da, sondern wirken gemäß verschiedener Deutungen und Auffassungen. Das, was de facto als religiöses Sittengebot wirkt, gilt nicht als bloßes Ergebnis rein reziproker Anerkennungsakte, sondern kann nur als Ergebnis einer Deutung akzeptiert werden. Wie käme es sonst zu den tiefen Unterschieden: zwischen Ost- und Westkirche, zwischen Katholizismus und Protestantismus; oder um aktuell zu sprechen: zwischen dem Katholizismus und der Moral von Kardinal König oder von Weihbischof Krenn? Ähnliches gilt natürlich bezüglich anderer Religionssysteme in analoger Weise.

(iii) **Moral ist relativ zu aktuellen Gegebenheiten.** Sie ist nicht nur die allgemeine Forderung der Nächstenliebe und Solidarität, sie ist Kampf um aktuelle Standpunkte, also nicht bloß Anerkennung und Rezeption, wie Kelsen meint, sondern eine schöpferische Aufgabe, und zwar sowohl in gemeinschaftlicher als auch in individueller Perspektive.

(iv) **Gewisse Momente der Religionsvorschriften lenken von den zentralen Problemen der Moral ab.** Wenn man Speisevorschriften oder Keuschheitsgebote zu sehr in den Mittelpunkt stellt, werden die echten moralischen Grundprobleme an den Rand gedrängt; vor allem: soziale Gerechtigkeit, das verste hende Mitgefühl und die solidarische Hilfe sowie die moralisch suchende Reflexion.

2. Jene Konzeptionen der Morallnormen, die ich hier als **moralischen Immanenz** bezeichnet habe, gehen von der Überzeugung aus, daß ein unveränderliches — a priori und ewig gültiges — Sol-

len existiere. Morallnormen sind Ausfluß dieser objektiven Gegebenheit, die man in der Sprache der Ethiker meist als „praktische Vernunft“ bezeichnet. Die Morallnormen haben nach diesen Auffassungen nicht nur absolute Geltung, sondern sie sind Entitäten, die in einem erkenntnisartigen Prozeß erfaßt werden. Sie sind richtig, soweit sie reüssieren, die apriorischen Werte genau zu spiegeln. Ein Fortschreiten zu einer edleren Moralkonzeption wird als besseres Erfassen einer Entität — also analog dem Erkenntnisfortschritt — gedeutet.

Wenn man im Sinne eines Immanentismus das moralische Sollen als etwas objektiv Bestehendes deutet und behauptet, diese Gegebenheit durch einen Erkenntnisprozeß erfassen zu können, nimmt man dem Menschen die Würde des Entscheidens über moralische Prinzipien. Das moralische Handeln wird dann bloß eine Entscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen. **In der Realität des moralischen Bewußtseins und des moralischen Strebens sind aber Gut und Böse nicht vorgegeben, sondern es besteht die Aufgabe, zu bestimmen, welche Handlungsweisen vorzuziehen sind.** Und die Lösung moralischer Konflikte durch verantwortungsbewußte Entscheidung macht oft das Wesentliche des moralischen Lebens aus.

Es gibt ein breites Spektrum verschiedener inhaltlicher Auffassungen der Moral, doch ist der Spielraum der Moravorstellungen nicht unbeschränkt (insoweit hat der Immanentismus gegenüber manchen extremen Rechtspositivisten recht), wir kennen jedoch die Grenzen des Spielraums der Moral nicht. Es gibt aber gute Gründe für zwei Thesen zu dieser Frage: (i) **Das Moralische ist immer mit Rücksicht auf den Mitmenschen oder mit anderen Worten: solidarisch, konzipiert.** (ii) **Die konkrete Bestimmung des moralisch Gesollten ist funktional abhängig vom sozialen und ökonomischen Zustand der Gesellschaft sowie von ihrem Wissenstand.**

Nur am Rande sei angemerkt, daß manche dieser Lehren die semantische und logische Zäsur zwischen Normsätze und Aussagesätzen anerkennen, weil es offenbar etwas anderes bedeutet, zu sagen „Du sollst p tun“ und „Du hast p“, andere aber leugnen diese Zäsur, und zwar wegen des erkenntnisartigen Charakters der Norm in Beziehung zu der als objektiv gültig vorausgesetzten praktischen Vernunft.

3. Die **semantische Konzeption der Norm**, wie ich sie vertrete, geht von der semantischen Gegenüberstellung zweier Arten von Sätzen (bzw. Informationen) aus; den rein **beschreibenden Sätzen**, die kognitive Informationen ausdrücken, werden **praktische** (d.h. handlungsbezogene) Sätze (bzw. Informationen) gegenübergestellt. Eine Sprache, die dem Denken handlungsfähiger Subjekte zugrunde gelegt werden soll, muß diese zwei Arten von Informationen ausdrücken können

und sie kategorial unterscheiden. Die Struktur der handlungsbestimmenden Gedankenoperationen ist ohne diese Dualität der Informationen nicht darstellbar⁵. Was zum Inhalt der gesellschaftlichen und der Morallnormen gemacht wird, ist Sache von Entscheidungen, die von Zielen, Wertesteilungen und funktionalen Bedingungen abhängen.

Auf dem Boden dieser Theorie der Normen ist Moral kein dem Menschen von außen vorgegebenes Sollsystem, das nur zu akzeptieren und zu befolgen wäre, sondern Moral stellt uns die Aufgabe, effektive und solidarische Lebensformen zu suchen, in denen jeder einzelne den anderen als moralische Persönlichkeit — nicht nur als Mittel (um mit Kant zu sprechen⁶) berücksichtigt.

Die zentrale Idee einer auf dieser Basis stehenden Ethik ist die Idee der moralischen Autonomie, der gemäß Verantwortung nicht nur für die Erfüllung oder Verletzung vorgegebener Normen besteht, sondern die die Verantwortlichkeit auch auf die wohlerwogene Setzung der Normen selbst bezieht. — Verantwortung bezieht sich nicht nur (und nicht in erster Linie) auf das Gehorchen, sondern auf die Verpflichtung aufgrund wohlerwogener Überlegung, die Regeln des gesollten Verhaltens selbst zu setzen und nach ihnen zu handeln.

Unsere Lebenssituation und die Autonomie der Moral

Moral betrifft das menschliche Handeln und die zwischenmenschlichen Beziehungen. Moral ist im Prinzip autonom; sie ist auf das Wollen des menschlichen Individuums gerichtet: der Einzelne sucht autonom eine Handlungsorientierung, die aber nicht nur durch sein individuelles Wünschen und Wollen bestimmt ist, sondern auch durch die gesellschaftlichen Relationen, in denen er steht. Moral ist funktional gemeinschaftlich orientiert.

Der Mensch hat Bedürfnisse, denen gewisse Zwecke entsprechen und die sein Handeln bestimmen. Wir handeln aufgrund von Utilitätsüberlegungen. Wir sind aber auch Gemeinschaftswesen, und unser Handeln ist deswegen mit Rücksicht auf die Gemeinschaft orientiert. Es ist ein Handeln im institutionellen Rahmen, es ist zu einem guten Teil Kooperation und es steht immer unter Gesichtspunkten der Moral. Diese Tatsachen unserer Lebenssituation bestimmen schon einige Grundzüge der Moral:

(a) **Unser Handeln bewegt sich daher im Spannungsfeld zwischen Utilität und Moral.**

(b) **Die Moral schränkt die an und für sich möglichen Mittel zur Erreichung unserer Nützlichkeitsziele auf die zulässigen Mittel (Handlungsweisen, Handlungsprogramme) ein.** Gewisse Mittel sind absolut ausgeschlossen, manche nur zulässig, wenn ihr Einsatz unabdingbar

und das Ziel so wichtig ist, daß es den Einsatz von Mitteln rechtfertigt, die sonst verpönt wären.

(c) Es ist die Harmonisierung von Utilität und moralischer Solidarität zu fordern: Handle wo möglich so, daß deine durch Utilität gelenkte Handlung Solidaritätsanforderungen nicht verletzt, und suche eine solche Handlungsalternative, die subjektive Utilität zusammen mit den Gemeinschaftszwecken optimiert.

(d) Die Struktur des Handelns und der Handlungsüberlegung, die der Entscheidung zugrunde liegt, zeigt deutlich, daß die moralische Entscheidung nicht bloß eine Wahl zwischen „gut“ und „böse“ ist, sondern eine komplexe Abwägung unter Berücksichtigung der Folgen der Handlungen.

Da jede Handlung vielerlei Folgen hat, von denen manche auch als schädlich oder/und moralisch unerwünscht zu werten sein können, ist es auch bei bestem Willen unvermeidbar, gelegentlich Schlechtes zu bewirken. Wir können im Feld unserer Möglichkeiten relativ optimal handeln, wir können aber nicht so handeln, daß aus unseren Handlungen gar keine unerwünschten Folgen entstehen. Manches, was wir bewirken, mag uns schmerzen, wenn wir aber Positives erreichen wollen, können wir nicht immer alle negativen Folgen vermeiden.

(e) Mag sein, daß die moralische Wertung des menschlichen Verhaltens die Absicht der Handlung (den „guten Willen“⁷⁾) in Rechnung zu ziehen hat, in der Handlungsüberlegung selbst, geht es aber nur um die Handlung und ihre Folgen.

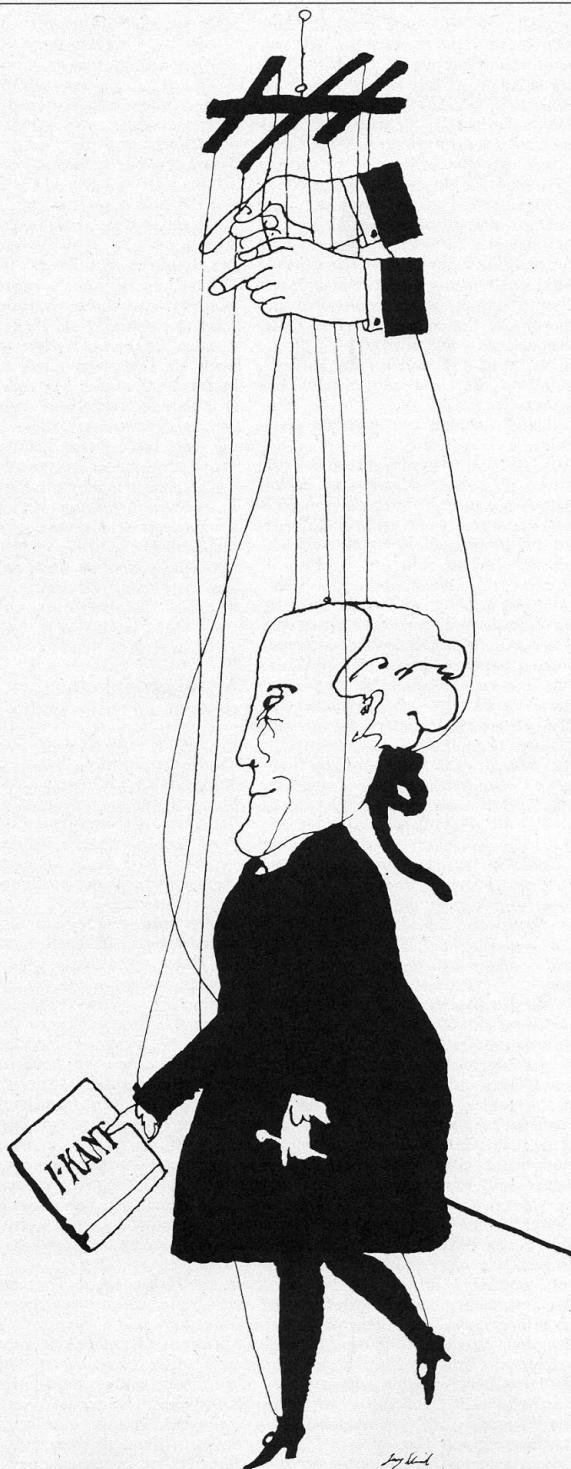
Postulate der moralischen Autonomie

Moralische Autonomie umfaßt im wesentlichen folgende Postulate:

1. Das Handeln des Einzelnen muß moralisch danach beurteilt werden, ob er sein Verhalten nach eigenem Gewissen optimal zu gestalten bemüht war. Niemals darf die eigene moralische Verantwortung durch Vertrauen auf andere Autoritäten — den Führer, den Priester, u.ä. — stillgelegt werden. **Die moralische Autonomie aufzugeben, ist unmoralisch.**

2. **Moralisch verantwortlich ist nur der Handelnde selbst.** Als rhetorische Floskel einer vergangenen Zeit liest daher ein heutiger Moralphilosoph, z.B. Mose 20/5: „der da heimsucht der Väter Misserat an den Kindern bis in das dritte und vierte Glied“. Mag sein, daß das Versagen der Väter und Mütter de facto verheerende Folgen für die Kinder und Kindeskinder hat, doch Bestrafung der Kinder wegen der Handlungen der Eltern, Übertragung der Unrechtsfolgen auf andere Personen als den Täter, ist moralisch inakzeptabel.

3. **Moralisch verantwortlich ist man nur für sein Handeln, bzw. für sein Verhalten, das als willenszugänglich zu**



beurteilt ist. **Wie der Mensch ist, kann nicht Gegenstand moralischer Wertung sein:** unsere ererbten Eigenschaften (ob wir blond oder schwarzhaarig, groß oder klein sind) sind es nicht, ebensowenig wie die Position, in die wir vom Schicksal gestellt wurden. Unser Sein und unsere Stellung sind moralisch nur so weit zu rechnen, als sie durch unser Wollen, Tun und Lassen gestaltet wurden.

4. Der Mensch ist nicht nur für die Befolgung des Sittengesetzes, sondern auch **für den Inhalt der moralischen Grundsätze und Normen verantwortlich**, nach denen er handelt. **Die Reflexion über das moralische Sollen, ist Aufgabe jeder moralischen Persönlichkeit.**

5. Moralisches Handeln ist autonomes Handeln, das gleichzeitig folgende Eigenschaften hat:

- (a) es ist **solidarisch orientiertes Handeln**,
- (b) es ist Handeln nach **autonomen Prinzipien**, die aber immer auch die gleiche Autonomie der Mitmenschen achten und deren Interessen berücksichtigen,
- (c) die moralischen Prinzipien müssen universalisierbar sein.

6. Die Gemeinschaftlichkeit der Moral zeigt sich nicht nur im Postulat der Universalisierbarkeit, sondern auch in dem **Bestreben des Einzelnen eine interpersonal akzeptierte Moral zu konstituieren**. Die reale Möglichkeit, auch unter der Voraussetzung der Autonomie eine überpersonale Moralauffassung zu schaffen, resultiert aus drei Umständen: (i) aus der Tatsache, daß die Menschen biologisch weitgehend ähnlich ausgestattet sind; (ii) aus der Tatsache, daß Menschen, die eine Gemeinschaft bilden, durch die gemeinsam erlebte Realität mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit analog oder wenigstens kompatible Werteneinstellungen entwickeln; und, last, but not least, (iii) daß der Mensch mit einer Reihe von Anpassungsmechanismen ausgestattet ist (Nachahmung, Erziehung, Prägung).

7. Mit der Idee der moralischen Autonomie ist kollektive Schuld unverträglich. Aus der zwangswise oder natürlichen Zugehörigkeit zu einer Gruppe kann keine moralische Schuld entstehen. Die Idee der Erbsünde ist mit der autonomen Moralkonzeption ebenso unverträglich, wie ein positives oder negatives moralisches Urteil wegen einer Gruppenzugehörigkeit. Ein Deutscher, ein Jude oder ein Russe zu sein, ist weder ein Grund für Lob noch für Tadel.

Gibt es eine Schuld von Körperschaften? Ist rechtlich Strafe und Belohnung sinnvoll gegenüber juristischen Personen? Die Systematik unseres Strafrechts kennt im Prinzip nur die Bestrafung physischer Personen. Ich bin jedoch der Meinung, daß gewisse Formen der Strafe sich auch auf juristische Personen beziehen sollten und in gewissen Bereichen — vor allem bei Wirtschafts- und Umweltdelikten — durchaus sinnvoll sind. Gestalten Sie mir über die Frage der kol-

lektiven Schuld eine Bemerkung. Interessant ist die Einstellung der Nationalsozialisten und der Neonazis zur kollektiven Schuld. Die Juden sind kollektiv schuldig an der Ermordung Jesu (auch wenn gar nicht nachgewiesen ist, daß sie die Entscheidung getroffen haben), und zwar über Jahrtausende hinweg; ebenso trifft sie die kollektive Schuld für den Mord, den ein polnischer Jude als Einzeltäter durchgeführt hat. Alle Deutschen sind aber unschuldig an den Massenmorden des Hitler-Regimes, denn es wäre irriger Glaube an eine Kollektivschuld, würde man die tatsächlichen Mittäter für mitschuldig halten.

8. Die moralische Autonomie umfaßt auch die Kompetenz, sich konsensual zu verpflichten, d.h. vertraglich moralische oder rechtliche Bindungen einzugehen. Da Verträge de facto — auch wenn sie auf echten Willensäußerungen beruhen — nicht immer frei geschlossen werden, scheint mir folgende Beschränkung zu bestehen: **Verträge sind moralisch genau dann verbindlich, wenn sie die menschliche Würde nicht verletzen und den Menschen nicht seiner Freiheit berauben**. Wo genau die Grenze liegt, läßt sich in abstracto nicht bestimmen.

Moral im Zeitalter des atomaren Overkills

In unserer Welt, die lange Zeit von der Zwei-Lager-Theorie Stalins und einer spiegelverkehrten Einstellung vieler Politiker des Westens beherrscht war, und in der heute eine Situation der universellen Hochrüstung und des atomaren Overkills besteht, nimmt die Moral eine neue Gestalt an. Mir scheinen heute folgende Momente vorrangig:

1. Vorrang der Verständigung und übergemeinschaftlichen Orientierung: Die Gerechtigkeitsideale sind nicht mehr bloß an den Interessen der eigenen Gemeinschaft (Nation, Religionsgemeinschaft u.ä. orientiert, und das aktuelle Problem ist nicht mehr bloß das Eintreten für die Gemeinschaft, sondern die Konstituierung zwischengemeinschaftlicher Beziehungen. Die Gerechtigkeitsideale unserer Zeit sind in den Dienst dieses Problems zu stellen. Öffnung für die Kommunikation zwischen den Kulturen, politischen Systemen und Gemeinschaften, Toleranz und Versuche, zwischengemeinschaftliche Verständigung zu erreichen, sollten unser wichtigstes Ideal sein.

2. Die rückschauende Gerechtigkeit, mit den herrschenden Ideen von Zwang und Vergeltung (Lohn, Strafe) muß der **prospektiven Gerechtigkeit** weichen⁸⁾. Es geht darum, tragfähige Grundsätze für die friedliche Kooperation und zwischenmenschliche Solidarität (Nächstenliebe) zu suchen. Die Vergangenheit ist nur insoweit wichtig, als sie bestehende Strukturen erklärt; es geht aber nicht um histo-

rische Ansprüche oder Vergeltung, die die Welt nur verwirren würden und die sicherlich keine universelle Friedensbasis bieten, sondern um das Auffinden von Lösungen, die die Welt für die Zukunft harmonisieren.

3. Gerechtigkeit ist kein uns von Natur gegebener Zustand, sondern eine Aufgabe, und zwar die Aufgabe, eine gerechte Welt zu schaffen.

Institution, Pflicht und Kompetenz

Schon in der Perspektive des Individuums hat die Fixierung von Absichten und Handlungsprogrammen große Bedeutung. Wenn ich etwas lernen will, eine Handfertigkeit oder eine sportliche Leistung erreichen möchte, wird dies in der Regel nur durch Festlegung und Einhaltung eines Lern- und Übungsprogramms erreichbar sein. Moralische Prinzipien mit ihren gemeinschaftlichen Aspekten gehen einen Schritt weiter: sie statuieren nicht nur Pflichten zur Gestaltung der eigenen Lebensform, sondern auch Grundsätze der Rücksicht auf Mitmenschen sowie auf Partner der Kooperation.

Gemeinschaftliches Handeln und ein Leben in Institutionen ist überhaupt nur aufgrund von normativen Regeln möglich⁹⁾. Kooperationen können kollektives Handeln mit verschiedenen Komplexitätsgraden sein — vom gemeinsamen Heben einer Last bis zur Arbeit eines Betriebes —, oder es handelt sich um gegenseitige Kooperation, wie z.B. beim Tennispielen: beide Partner wünschen zu spielen, aber jeder von ihnen sucht zu gewinnen, d.h. das entgegengesetzte Ergebnis zu erzielen. Dies alles ebenso wie die Existenz von Körperschaften oder juristischen Personen ist abhängig von gesellschaftlichen Normen.

Alle Arten von Institutionen werden durch normative Regulative konstituiert. Sie bestimmen institutionelle Realien (z.B. Verkehrszeichen oder Geld in den Institutionen des Staates, oder Schachfiguren beim Schachspiel). Durch Normen werden das personale Substrat der Institutionen funktional in die Institution integriert; es werden spezifische Handlungsmuster und Rollen eingeführt. Bei institutionellen Subjekten (juristischen Personen) wird normiert, wie sie mittels ihrer Organe handeln können. Wer als Organ einer juristischen Person handelt, trifft Entscheidungen und setzt Akte, die dem Zwecksystem der Institutionen entsprechen, und die Akte werden nicht dem Ausführenden, sondern der juristischen Person zugerechnet. Solche Relationen können offenbar nur im normativen Rahmen bestehen, der Pflichten, Rechte und Kompetenzen regelt.

Die Position der Handelnden in Institutionen weist eine interessante Struktur auf, die **Kant** mit dem Terminus „ungeheure Geselligkeit“ belegt hat¹⁰⁾. Der Einzelne hat ein Interesse am Bestehen

der Pflichten und an der Geltung von Kompetenzregeln, denn er will, daß die Institution existiert. Er ist aber in konkreten Situationen oft daran interessiert, selbst pflichtwidrig zu handeln. Wenn ich Fußball spielen will, akzeptiere und brauche ich die Norm, daß man in der Regel den Ball nicht mit der Hand fangen oder werfen darf; in einer gewissen Situation des Spiels kann es für den Spieler dennoch vorteilhaft sein, den Ball mit der Hand zu stoppen. Deswegen sind Zwang und Sanktionen in der Institution sinnvoll und erforderlich.

Für den als Funktionär einer Institution Handelnden besteht eine eigenartige Interessenkonstellation: als Organ soll er gemäß den Zwecken und Leitideen der Institution handeln; als Person in der Institution hat er an seinem Organakten ein Interesse, das mit dem Interesse der Institution nicht übereinstimmen muß. Moraleische Pflichten und ein rechtlicher Pflicht-, Kontroll- und Sanktionsmechanismus lenken den Organwalter in die Bahnen seiner Rolle in der Institution. Kompetenzen sind für das Funktionieren von institutionellen Personen unerlässlich. Der aufgrund von Kompetenzen als Organ Tätige hat auch Macht, wenigstens funktionale Macht in der Institution. Er erlangt aber oft auch eine Position, die es ihm erlaubt, seine institutionalisierte Stellung, als Quelle von persönlicher Macht über das institutionell Funktionale hinaus zu verwerten. Auch die Verwertung interner Informationen, die Machträger erlangen, zum persönlichen Vorteil, ist möglich. Es gelten daher in der Demokratie für jede Machtausübung moralische und rechtliche Einschränkungen.

Pflicht, Kompetenz und Gemeinschaftsbewußtsein

In den gesellschaftlichen Institutionen werden Machtstrukturen aufgebaut. Pflichten bestehen als heteronome Aufträge und Aufgabenstellungen. Es kommen Unterordnungs- und Gehorsamskeitsbeziehungen zustande, ohne die das effektive Funktionieren komplexer Organisationen kaum möglich ist. Das Funktionieren dieser Hierarchie wird durch zweierlei Faktoren, die in verschiedener Kombination und verschiedenem Ausmaß auftreten können, sichergestellt: durch Zwang (oder sogar Gewalt) und durch freiwillige Subordination zur Realisation der Leitideen der Institution.

Man darf die konstruktive Bedeutung der Machtrelationen — solange sie funktionale Macht konstituieren — nicht außer acht lassen. Hierarchische Strukturen und interpersonale Kontrolle sind Instrumente, welche die Effektivität des Handelns und der Durchführung des zu realisierenden Werkes fördern. Dies ist — auch vom demokratischen Standpunkt aus — akzeptabel, solange eine prinzipielle Identifikation der Menschen mit den Leitideen der Institution besteht.

Vom psychologischen und soziologischen Standpunkt aus ist das Bestehen und Wirken von Pflichten und Kompetenzrelationen wegen ihres markanten gesellschaftlichen Integrationseffekts wichtig. Der Mensch braucht das Bewußtsein von Rollen, die er in der Gemeinschaft erfüllt, von Aufgaben, die er für die Gemeinschaft hat, sonst fühlt er sich nicht ganz Mensch, nicht Vollmitglied der Gemeinschaft. Aufgaben zu erfüllen, befriedigt den Menschen auch dann, wenn er sie als letztes Rad eines funktionalen Mechanismus erfüllt, mit dem er sich ideell identifiziert.

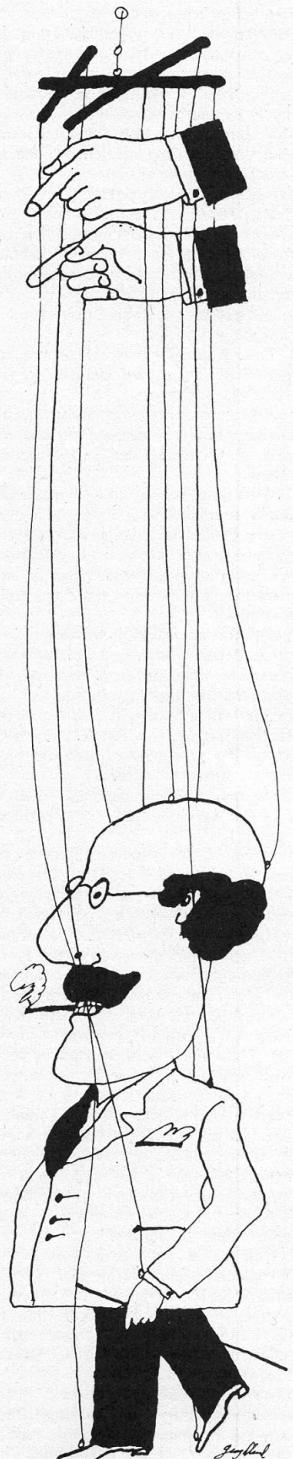
Wer sich scheut, Pflichten zu übernehmen, wer kein Bewußtsein seiner Rollen in gewissen Gemeinschaften hat, fühlt sich allein und vereinsamt und ist psychisch gefährdet.

Das menschliche Bedürfnis, gesellschaftlich integriert zu sein und die Vorstellung zu haben, man setze seine Aktivität für etwas Wichtiges ein, ermöglicht Volksführer, Menschen für Wahnideale zu gewinnen, sie zu begeistern. Denn Begeisterung wird als positiv erlebt, auch wenn der Gegenstand der Begeisterung, Wahnideen mit verheerenden Folgen sind. Auf diese Gefahren habe ich an anderer Stelle nachdrücklich hingewiesen¹¹⁾.

Pflicht, Schuld, Exkulpation und Humanität

Schwierige Probleme der moralischen und rechtlichen Wertung des menschlichen Handelns tauchen dort auf, wo gesellschaftliche Systeme in Inhumanität entarten.

Es ist nicht möglich, ganz allgemein die Kriterien genau zu definieren, wann ein System als entartet oder inhuman zu gelten hat, denn der menschliche Wahn kann immer neue Wahnideale entwickeln und immer neue Methoden zu ihrer Verwirklichung ersinnen. In den tiefsten Entartungen gehören offenbar alle Austrittsiediologien, mögen sie Heiden, Häretiker, „vom Teufel Besessene“, Juden, Kulaken, Kapitalisten und andere Gruppen betreffen. Obwohl sich keine universell gültigen Erkennungskriterien der Wahnideen und Schreckenherrschaften angeben lassen, ist es in der Regel klar erkennbar, daß ein System diesen Charakter annimmt. Die Instrumente der Schreckenherrschaft müssen nämlich im gewissen Maße bekannt sein, sonst hätten sie nicht ihre allgemeine Wirkung. „Ich habe nichts gewußt“, ist Nonsense. Wer wußte nichts von Hexenverfolgungen und von der Inquisition? Wer konnte in Deutschland oder Österreich die Reichskristallnacht „übersiehen“, wenn er die Flammen lodern sah, das Horst-Wessel-Lied und „Juda verrecke“ hörte, Hitlers „Mein Kampf“, den „Völkischen Beobachter“ oder den „Stürmer“ las? Zu schauen, die Wirklichkeit wahrzunehmen, ist in jeder Situation eine moralische Pflicht.



Da Schreckenssysteme nicht nur den Feindgruppen gegenüber intolerant und aggressiv sind, sondern im eigenen Lager Intoleranz und Gewalt herrschen lassen¹²⁾, wird die Wertung des Verhaltens des Individuums schwierig.

Die Greueltaten werden nämlich durch eine Kette von menschlichen Taten bewirkt:

- (a) die geistige Entwicklung der Wahntheorien und die Deklaration von aggressiven oder gar Ausrottungspostulaten;
- (b) der Aufbau einer ideologischen und aggressiven Organisation, die sowohl mit inneren Begeisterungsforderungen als auch mit hartem Zwang ausgestattet zu sein pflegt;
- (c) die Setzung von Rechtsnormen, die Greueltaten nicht nur legalisieren, sondern vorschreiben;
- (d) das mehr oder weniger freiwillige Tun des aggressiven Mobs oder von institutionalisierten Organen der Schreckensherrschaft.

Wer ist dann schuld an den organisierten Greueltaten? Moralisch jedenfalls in erster Linie die geistigen Urheber — mögen sie auch faktisch in Rechtsprozessen kaum belastbar sein. Sonst ist jeder genau nach seinem persönlichen Anteil schuldig.

Exkulpiert der Zwang, den Gewaltsysteme gegenüber ihren eigenen Mitgliedern setzen? Ja, doch nur dann, wenn die Mitgliedschaft in der Organisation nicht aus freiem Willen erfolgt ist, und nur so weit als der Einzelne sein Handeln in der Organisation so einrichtet, daß die bösen Folgen minimiert werden.

8 Menschen in Gewaltsystemen stellen oft folgende Typen moralischer Überlegungen an:

(a) Wenn ich am Gemeinschaftsleben teilnehmen will, wenn ich mich gesellschaftlich nützlich machen will, muß ich mitmachen. Die Wahl zwischen Passivität und Aktivität mit Schattenseiten exkulpiert m.E. nur dann, wenn von dieser Person keine inhumanen Taten gesetzt werden.

(b) Man kann Rollen im Gewaltsystem übernehmen und dies vor seinem Gewissen damit begründen, daß andere an dieser Stelle noch Schlimmeres bewirken würden. Man vergleiche die Verteidigung der an der Euthanasie beteiligten Ärzte. Meiner Ansicht nach keine Exkulpation, denn ich bin für mein Handeln verantwortlich, unabhängig von möglichen Missetaten anderer. Außerdem muß man die Erfahrungstatsache berücksichtigen, daß man in solche verheerende Rollen immer tiefer hineinschlittert.

(c) Rücksicht auf Karriere — was in Wirklichkeit sehr häufige und mächtige Motive für das eifrige Mitwirken sind — anerkenne ich nicht als Exkulpation; nur das Bestreben, die nackte Existenz zu erhalten, muß bei der moralischen Beurteilung berücksichtigt werden.

Die rechtliche Beurteilung wird offenbar wesentlich milder sein und vieles als mildernden Umstand anerkennen, was der Ethiker klar verurteilt.

Pflicht und Gehorsam in Systemen der Gewalt und des Schreckens

Wenn wir den Pflichtbegriff realistisch analysieren, dann besteht kein Grund dafür, Pflichterfüllung in jedem Fall als Exkulpation oder gar als lobenswert anzusehen. In entarteten Systemen scheint es mir sogar berechtigt, von jeder Person zu fordern, daß sie das Ausmaß und die Folgen der erzwungenen Pflichterfüllung minimiere.

Besonders kompliziert ist die Frage der militärischen Pflichterfüllung. Wenn die militärischen Aktionen mit dem Völkerrecht verträglich sind — der Fall des Genozids ist also auszuschließen —, dann exkulpiert militärische Pflichterfüllung. Wie sind kollektive Greueltaten der Schreckenssysteme zu beurteilen? Wen trifft dann überhaupt eine Schuld, wenn man kollektive Schuld ausschließt? Jeder Akteur ist moralisch verantwortlich für seine eigene Aktivität und für die konzertierte Aktion.

Völkerrechtliche Folgen treffen die Gemeinschaft. Das ist auch moralisch gerechtfertigt. Denn die Gemeinschaft hätte auch den Nutzen aus dem positiven Erfolg, z.B. aus dem wirtschaftlichen Vorteil aus Ergebnissen der Aggression.

Bei aller Ablehnung der kollektiven Schuld, sie folgt aus der autonomen Moralkonzeption, muß sichergestellt werden, daß nicht der Fall eintritt, daß die Haftung für die Ergebnisse der Greueltaten schließlich niemandem zugerechnet wird.

Fußnoten:

1) I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft (1788), Kant, Werke, Suhrkamp, Bd. VII, hg. von W. Weischedel, Frankfurt/M. 1956, S. 209.

2) Vgl. H. Kelsen, Allgemeine Theorie der Normen, hg. von K. Ringhofer und R. Walter, Wien 1979.

3) H. Kelsen, a.a.O., S. 23f.

4) H. Kelsen, a.a.O., S. 65f.

5) Vgl. O. Weinberger, Recht, Institution und Rechtspolitik. Grundprobleme der Rechtstheorie und Sozialphilosophie, Stuttgart 1987, Kap. II. Zur Idee einer formalistischen Handlungstheorie, Stuttgart 1987, S. 43–84.

6) I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (a.a.O., S. 6): „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“

7) Vgl. I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (a.a.O., S. 18): „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille.“

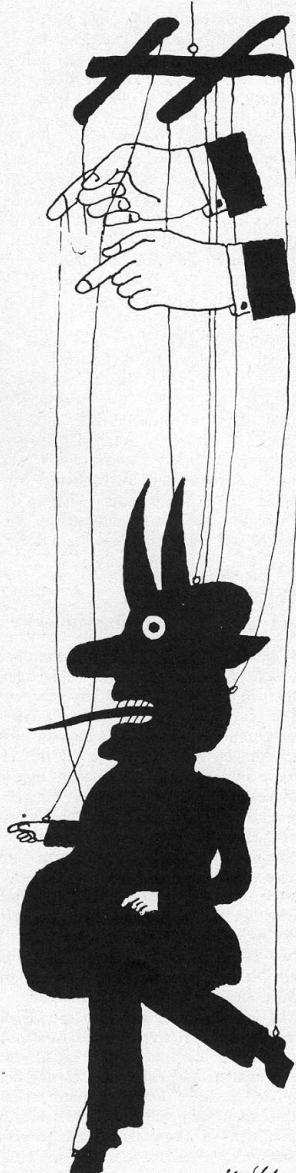
8) Vgl. O. Weinberger, Moral — retrospektiv oder prospектив, in: Philosophy of Law, Politics, and Society, Akten des 12. Internationalen Wittgenstein-Symposiums 1987, Wien 1988, S. 36 — 50.

9) Vgl. D. N. MacCormick, O. Weinberger, Grundlagen des institutionalistischen Rechtspositivismus, Berlin 1985; O. Weinberger, Recht, Institution und Rechtspolitik, Stuttgart 1987, ders., Norm und Institution. Eine Einführung in die Theorie des Rechts, Wien 1988.

10) I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Vierter Satz) in: Kant, Werke, Frankfurt 1964, Bd. XI, S. 37f.

11) O. Weinberger, Angst vor dem menschlichen Wahn, in: A. Grabner-Haider, O. Weinberger, K. Weinke (Hg.), Fanatismus und Massenwahn, Graz — Wien 1987, S. 4 — 34, wo ich versucht habe, eine Soziologie der ideologisch fundierten Massenverfolgung zu skizzieren. Vgl. auch ders., Die Struktur der Massenverfolgungen. Eine soziologische Analyse, in: Was, Nr. 58/1988.

12) Es gilt das Gesetz vom Doppelpluriz der Intoleranz: Jede aggressive Organisation ist innerlich intolerant; sie fordert unbedingte universelle Gefolgschaft in allen Punkten der Lehre. Die innere Intoleranz macht aggressive Gruppen erst dazu fähig, äußere Intoleranz zu üben und aggressive Taten zu setzen.



BESTEHT EINE PFLICHT ZUM ZWEIFEL?

Nicht nur ich, sondern mutmaßlich jeder Mensch ist auf Nachsicht angewiesen. Nachsicht läßt sich jedoch nicht als Geschenk einfordern oder gar einklagen. In sozialen Zusammenhängen kann es daher nur so sein, daß sich die Menschen gegenseitig Nachsicht gewähren. Die erste Handlungsregel der Gemeinschaft, wie ich sie mir vorstelle, lautet also: Die anderen Menschen in ihrem Anderssein zu belassen, ist die Rechtfertigung für meine Erwartung, daß sie mir das gleiche gewähren. Jede Strukturtheorie des Rechts möchte ich an dieser Elementarregel gemessen sehen, auch jede politisch-praktische Umsetzung. Dies ist kein Plädoyer für fadenscheinigen Konsens oder schale Pluralität. Genau das Gegenteil ist der Fall:

Diese Elementarregel ist vielmehr die Bedingung für jede sinnvolle, argumentations-theoretisch orientierte Konfliktausstragung. Nachsicht, Verständnis, Gesprächsbereitschaft als Bestandteile der öffentlichen Moral bündeln sich im Begriff der Toleranz. Anderorts habe ich dieses Problem umfassend abgehandelt. (J. Neumann, M. W. Fischer: Toleranz und Repression. Frankfurt, New York 1987) Einen Satz Rousseaus, des bedeutenden Aufklärers des 18. Jahrhunderts, aus einem Streitgespräch überliefert, nahm ich als Ausgangspunkt. Er lautet: „Ich bin zwar nicht Ihrer Meinung, aber ich werde mich mit meinem Leben dafür einsetzen, daß Sie diese stets frei äußern dürfen.“

Wer diesen Satz nicht bloß äußert, sondern auch danach lebt, muß ein tolerantes Bewußtsein haben. Er impliziert zunächst Konkurrenz der Ideen: Dies erfordert wiederum den Grundsatz gegenseitiger gesellschaftlicher Rücksichtnahme, der politischen Gleichberechtigung und ein umfassendes Diskriminierungsverbot. Eine solche Toleranz ist eigentlich das tragende Prinzip aller Gewissens-, Religions- und Meinungsfreiheit in einem pluralistischen Gemeinwesen und macht auch gleichzeitig die Kehrseite solcher Freiheiten deutlich. Denn man muß die Rechte, die man für sich fordert, auch anderen zugestehen, und zwar insoweit, daß der Bestand sowohl des eigenen als auch des fremden Rechtes gesichert ist.

Wenn ich es mir recht überlege, muß ich folgendes sagen: Sicherheit gab und gibt es für mich prinzipiell nicht bei Meinesgleichen — weder bei den Standesgenossen noch bei etwaigen Glaubens- oder Gesinnungsgenossen: Sie entzogen und entziehen mir stets den Schutz, die Sympathie, sobald ich von ihren Wahrheiten

oder Interessen abweiche. Sicherheit und das angenehme Gefühl freundschaftlicher Bande gab und gibt es für mich eigentlich nur bei denen, die anders sind und solches Anderssein jedermann zubilligen. Redet man so daher, erreicht man oft schnelle Zustimmung.

Doch die Realität ist viel schwieriger gelagert, denn nur wenige Menschen haben wirklich das Bedürfnis nach einer solchen toleranten Einstellung. Ihnen ist wohl in einer Welt deutlicher Zugehörigkeit und eindeutiger Wertungen, wie sie Parteien, Religionen, aber auch die Wissenschaften abgeben. „Wir“ und „Die“ wird dann zur wichtigsten Unterscheidung. Viele, ja die überwältigende Mehrheit, haben die Parteilichkeit zu ihrem zentralen Ideal erhoben. Die Gruppe von Menschen und Meinungen, für die einer Partei nimmt, ist seine emotionale, intellektuelle und lebenspraktische Heimat. Hier und nur hier wird Solidarität gewährt und erwartet.

Überhaupt, der Andere, der Andersdenkende: Die fürchterlichsten Verbrechen sind in unserem Jahrhundert wie auch in den Jahrhunderten davor von Menschen begangen worden, die sich in ihrem eigenen So-Sein durch das Anders-Sein anderer angefochten fühlten und dies nicht ertrugen. Sie haben die anderen sich gleichgemacht: Gleich brutal, gleich gesonnen, gleich gekleidet, gleich formiert, gleich schuldig, gleich gläubig. Oder sie haben sie ausgestoßen und ausgerottet! Toleranz mußte verpönt werden, ja als Schwäche verhöhnt werden, in erster Linie, weil man selber nicht „geduldet“ werden wollte. Duldung ist leichter als Geduldewerten. Platons Dialog „Gorgias“ liefert dafür ein plastisches Paradigma. In der Tat: Wo Toleranz aus Herablassung geübt wird, ist sie ein völlig unbrauchbares politisches Ideal. Toleranz als tragendes Prinzip eines politischen Systems ist immer Akzeptanz.

Geschichtlich hat vor allem das Christentum, das im Rahmen seiner sozialen Implikationen die Demut nachdrücklich fordert, die Humilias, das heißt Ermiedrigung, Bodennähe, der Toleranz die Aufgerichtetheit und Aufrichtigkeit genommen: die Selbstverständlichkeit, die politische Tugenden haben müssen. Eric Robertson Dodds hat dies in seinem Buch „Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst“ mustergemäß beschrieben (deutsch 1985). Im Christentum wurde aus der Toleranz eine moralische Leistung. Toleranz aus Überwindung der Eingeliebe mag gottgefälliger sein. Toleranz, weil der Unterschied nicht stört, ist

praktischer, stabiler, des Sozialen fähig. Am besten ist eine Toleranz aus Freude an der Vielfalt.

Diese meine im Plauderton gehaltene, subjektive Sichtweise mündet letztlich in zwei wissenschaftliche Überzeugungen: Zunächst bin ich der Meinung, daß Werte, Einstellungen, soziale Gebilde und politische Institutionen kein Selbstzweck sind, d.h. daß wir ohne eine soziologische Sichtweise nicht auskommen. Zweitens bin ich der Überzeugung, daß jeweils an absoluten Wahrheiten, an absoluten Geltungsansprüchen — wie immer sie auch sozialphilosophisch relevant dargestellt werden — zu zweifeln ist. Ich traktiere im Folgenden mein Plädoyer für eine „Pflicht zum Zweifel“ unter drei Aspekten: Wissenschaftsgeschichte, Erkenntnistheorie, Lebenspraxis. In der gebotenen Kürze lassen sich nur fragmentarische Spotlights erwarten, keine konzise Abhandlung.

Wissenschaftsgeschichtliche Aspekte

Niemand wird ernsthaft bestreiten, daß in der gesamten bisherigen Wissenschaftsgeschichte die „Wahrheit“ eine herausragende Rolle gespielt hat. Dies freilich aber bei einer sozialwissenschaftlichen Sichtweise nicht in einem metaphysischen Sinn, sondern „Wahrheit“ wurde vor allem als regulative Idee wirksam. Gerade die neuzeitliche Wissenschaft geht von einem dynamischen Prozeß des „Wahr-Werdens“ aus, dessen Quelle letztlich das je einzelne Subjekt ist, der jeweils individuelle Mensch. René Descartes bildet hier einen Anknüpfungspunkt mit seiner Analyse des neuzeitlichen Selbstbewußtseins, für das der Zweifel konstitutiven Charakter hat.

„Cogito, ergo sum“ lautet die berühmte, aber missverständliche Formel aus der 1644 von Courcelles gefertigten Übersetzung des 1637 erschienenen „Discours de la methode“. Der Stellenwert dieses Satzes ist der eines unerschütterlichen Fundaments: Er allein soll seine Wahrheit durch Gewißheit erweisen, er ist nach Descartes der einzige Satz, der die Prüfung durch einen methodisch-universellen Zweifel besteht. Auf das in diesem Satz Ausgesagte soll sich das ganze System menschlichen Wissens gründen lassen. Aber leider wird dieser Satz immer unvollständig zitiert: In Wirklichkeit heißt er „Ego cogito, ergo sum sive existo“.

Durchgängig wird dieser Satz in Wis-

senschafts- und Philosophiegeschichte als das „Prinzip der Selbstgewißheit und des Selbstbewußtseins des Ich als res cognitans“ interpretiert. Descartes selbst dachte wohl auch an solche Perspektiven, doch führten ihn diese in den wahnhaften Alpträum einer *Psychopathologia Rationis*. Descartes: „Ich werde annehmen, daß Himmel, Luft, Erde, Farben, Gestalten, Töne und das Gesamt alles Äußeren nichts anderes sei als ein Gaukelspiel der Träume, durch das er (der Dämon) meine Leichtgläubigkeit hinterlistig fallen stellt. Ich will mich selbst so anschauen, als hätte ich keine Hände, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut, nicht irgendwelche Sinne, sondern meine bloß fälschlich, das alles zu haben.“

Dieses einsame Ich des Descartes sieht in der Wirklichkeit ein Phantom, ein Wahngescheine, vorgestellt von einem täuschen den Gott oder einem bösen Dämon. Und Descartes endet ja dann auch diese Passagen mit dem Bekenntnis: „Ich philosophiere nur im Schrecken, aber im eingestandenen Schrecken, wahnsinnig zu werden.“ Demgegenüber opponiert ja mit aller Deutlichkeit der Satz, „Ego cogito, ergo sum sive existo“. Es heißt ja eben nicht „Ego cogitat, ego est“. Es wird nicht objektivierend in der dritten Person gesprochen, „Das Ich denkt, also ist es“. Vielmehr handelt es sich hier um einen absolut selbstreferentiellen Satz, der in der ersten Person gesprochen ist und über die erste Person spricht.

Dieser Satz ist bloß die Ausfaltung dessen, was das einfache Wort „Ich“ als solches besagt: Also nicht das „Ich ist“, sondern „Ich bin“ ist das Prinzip des neuzeitlichen cartesianischen Denkens. Ich besagt einzigartiges, ist allgemeinst und individuellster Ausdruck in einem. Jeder sagt es zu sich, jeder ist „Ich“ und doch bin nur ich „Ich“. Ich ist zugleich allgemeine Präzisierbarkeit und Substituierbarkeit für alle und jeden Menschen und die Totalität der unverwechselbaren, individuellen Faktoren, die sich aus der Biographie und den Lebensverhältnissen eben jedes einzelnen ergeben. Diese unverwechselbare Ichheit, die der reine Selbstbezug in ausgesprochener Form ist, war Descartes Anliegen, also ein Bewußtsein, das durch Zweifel Kritik leistet.

Zum Beispiel: Die Ablösung von starren, dogmatischen, hermetischen Systemen wie etwa Priesterautorität, Traditionalismus, Standeshierarchie durch offene Systeme, die für Descartes Wissenschaft aber auch wissenschaftsorientierte Politik waren. Das kritische Bewußtsein des René Descartes bekennt sich zu Konflikt und Konsens, zu Dissens und Harmonie. „Ego cogito, ergo sum sive existo“ konstituiert den Zweifel gegen Monopole, bestehende wie künftige. Unter dieser Perspektive erweist sich aber „reines Denken“ und jeder dogmatische Rationalismus, deren Ausschließung aller Ichheit und Subjektivität, als Fiktion. Genau dies will hier Descartes sagen. Ich ist die Einheit von Vernunft und Gefühl, die Einheit

von Bewußtem und auch Unbewußtem. Es ist ein Ich, das weiß, indem es die Brüchigkeit und Fehlbarkeit seines Wissens weiß.

Es ließen sich aus der Wissenschaftsgeschichte viele weitere und interessante Beispiele ähnlicher Art aufzählen: Man denke etwa an Emile du Bois-Reymonds berühmten Vortrag „Über die Grenzen des Naturerkennens“ von 1872, wo er die Ignoramus-Ignorabimus-These formuliert: „Wir wissen nicht, wir werden nicht wissen“ bezog du Bois-Reymond auf das sogenannte „Welträtsel“ des für prinzipiell unlösbar erklärten Problems, wie sich die Sinnesempfindungen aus ihren physiologischen Substraten erklären lassen. Hermann Lübbe hat sich mit der Biographie des für damalige Zeiten unehörten Wissenschaftsskandals auseinandersetzt. Franz Strunz formulierte in seiner gelehrten Abhandlung „Zur Geschichte der Naturwissenschaften“ 1906, daß es endlich für die Wissenschaften Zeit sei, die schockierende Einsicht zu akzeptieren, daß „alter Aberglaube alte Wissenschaft und alle Wissenschaft neuer Aberglaube“ ist.

Daß von einem solchen Denken aber stets für die „Wahrheitssüchtigen“ und „Wahrheitsbesessenen“ eine Provokation ausging und ausgeht, liegt auf der Hand: Eine interessante Fernwirkung der Provokation, die du Bois-Reymond mit seinem „Wir wissen nicht, wir werden nicht wissen“ gelang, reicht bis in die Mitte unseres Jahrhunderts hinein. Der Grabstein des 1943 verstorbenen, auf dem Göttinger Stadtfriedhof begrabenen berühmten Mathematikers David Hilbert trägt die Inschrift „Wir müssen wissen, wir werden wissen“.

Erkenntnistheoretische Aspekte

In der Erkenntnistheorie geht es heute aber um ein anderes Problem: Es gilt, Konzepte zu entwickeln, wie wir mit unseren Fehlern umgehen lernen, mit unserer stets fehlbaren Erkenntnis. Imre Lakatos hat eindrücklich gezeigt, wie stark die fatale Tradition in der Erkenntnistheorie nachwirkt, mit Erkennens unfühlbares Wissen anstreben zu wollen. Und in der Tat ist es ja auch so:

Die Probabilisten gestehen zwar den Skeptikern die Unbeweisbarkeit des theoretischen Wissens zu. Theorien haben bloß verschiedene Grade der Wahrscheinlichkeit, und zwar unter Berücksichtigung evidenter empirischer Daten. Es genügt daher nach dieser Ansicht, hochwahrscheinliche Theorien hervorzubringen, und diese sind unter dem Blickwinkel wahrscheinlichkeitslogisch zu beweisender Glaubwürdigkeit unfehlbar. Die Falsifikationisten verzichten auf jeden Versuch, theoretisches Wissen positiv beweisen zu wollen. Sie schränken die Verantwortung des Wissenschaftlers auf den Falsifikationsnachweis von Theorien ein, in der Hoffnung, daß dieser nicht gelingt.

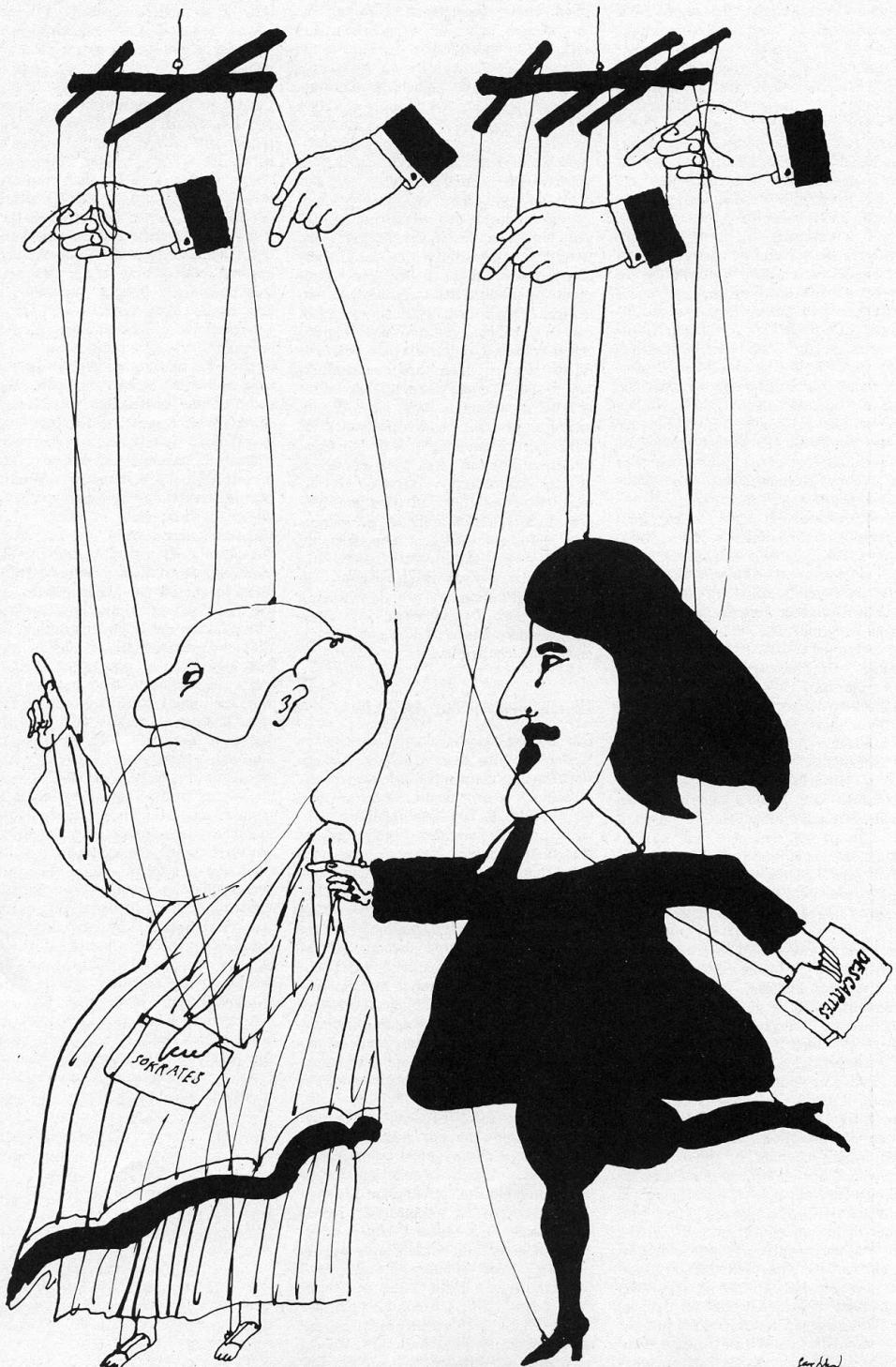
Der Unfehlbarkeitsanspruch bleibt auf die empirische Basis beschränkt und wird von da deduktiv auf universelle Theorien übertragen.

Idealistische Dialektiker wollen die Schwäche des klassisch-rationalen Erkenntnismodells durch eine neue Logik „aufheben“. Nicht zuletzt durch die Bestätigung des Prinzips vom ausgeschlossenen Widerspruch wird der Beweispflicht der Boden entzogen, und das Bestehen von Widersprüchen gilt als Motor des Erkenntnisfortschritts. Diese Behauptung läßt sich dann mit „dialektisch“ verbürgter Unfehlbarkeit aufstellen. Materialistische Dialektiker glauben, den klassischen Rationalismus zu überwinden, indem sie unaufhebbare Widersprüche oder Wissenskonflikte zwischen den Gesellschaftsklassen hervorheben. Der Erkenntnistheorie stehen also historisch wandelbare Ideologien zur Verfügung bzw. entgegen, denen die epochale Umformung eines jeweils klassesspezifischen Bewußtseins zugeschrieben wird. Die Unfehlbarkeit, das wahre Klassenbewußtsein, besteht weiterhin objektiv gegenüber den Ideologien.

Das erfahrungswissenschaftliche Methodenverständnis der traditionellen Hermetik, wie etwa von Wilhelm Dilthey, gründet auf der Naturphilosophie in instrumenteller Art. Universelle Theorien über die Natur und über die Gesellschaft sind niemals unabhängig vom Einzelfall, der eben wahr oder nicht wahr ist. Sie sind jedoch mit Unfehlbarkeitsanspruch von Fall zu Fall technisch von Nutzen oder nicht. Kausale Erklärungen der unbelebten Natur mit der komplementären Methode des Verstehens vermitteln eine neue Erfahrungsdimension des menschlichen Daseins. Neben das Ideal des vollständigen Erklärens der Natur tritt das Ideal des vollständigen Verstehens von gesellschaftlichen Vorkommnissen.

Also, in sämtlichen Modellen bleibt der Anspruch aufrecht, durch Wissen Unfehlbarkeit zu erreichen: Bloß Zielvorstellungen und Verfahrensweisen unterscheiden sich da. Deutlich wird dabei, daß jede Art von Erkenntnistheorie mit soziologischen und ethischen Prinzipien verbunden ist, da ja auch die Werte in einer Gesellschaft Bestandteil der sozialen Realität sind. Richard Rorty plädiert aus diesem Grund eher für eine kontingente oder soziale Erkenntnistheorie als für eine analytische. Aber all dies ist ja in diesem Rahmen nicht näher zu diskutieren. Vielmehr geht es um eine ergänzende Perspektive unter einem anderen Blickwinkel.

Sokrates formulierte bekanntlich nach dem Zeugnis des Platon, gleichsam in pragmatischem Selbstwiderspruch, den Satz: „Ich weiß, daß ich nichts weiß“, also genau dasselbe, was Emile du Bois-Reymond über 2000 Jahre später auf die Ignoramus-Ignorabimus-Formel gebracht hat. Sokrates empfahl sich — so heißt es — eben durch diese Aussage als Philosoph. Bedenkt man dies, so leben wir



heute in einem Zeitalter, das zugleich das philosophischste und das unphilosophischste ist. Noch nie zuvor wußten wir nämlich mit so vielen guten Argumenten, daß wir nichts wissen, und noch nie zuvor setzten wir uns so unbekümmert darüber hinweg. Vielleicht liegt sogar in der sokratischen Haltung das Paradigma für die Sozialrelevanz des Zweifels, auch für den Zweifel an den Wissenschaften, die ja bereits Hegel als „neue säkularisierte Kirche“ erkannte, und zwar aufgrund folgender Überlegung.

Will man ein von allem Schulenstreit unabhängiges Fazit aus der Entwicklung der modernen Wissenschaftstheorie ziehen, so muß es wohl lauten: Je genauer wir zu sehen, umso kleiner und endlich verschwindend gering wird der Bestand dessen, was wir in den einzelnen Wissenschaften wirklich „objektiv“ wissen. Die den verfehlten Optimismus des logischen Empirismus ablösende Philosophie des Kritischen Rationalismus läßt sich auf die Empfehlung reduzieren, allem sogenannten „Wissen“ zu mißtrauen und gar nichts für „objektiv wahr“ zu halten.

Letztere wurde vom dynamischen Theoriwandelrelativismus der „New Philosophy of Science“ eines Thomas S. Kuhn und eines Stephen Toulmin verdrängt. Mit einer beeindruckenden Fülle wissenschaftshistorischer Argumente wird überhaupt die grundsätzliche Möglichkeit eines rational-objektiven Leistungsvergleichs von Theorien bestritten. Also: Mit intersubjektiv und interkulturell nachvollziehbaren Kriterien läßt sich nicht nur nicht sagen, welche von konkurrierenden Theorien die wahre ist, sondern nicht einmal, welche die bessere sei. Paul K. Feyerabend schließlich zeigt, daß sich auch auf methodologischem Weg nicht bestimmen läßt, was Wissenschaft ist. Für sie gilt vielmehr ein einziger Grundsatz: Anything goes. Die Wissenschaft weiß nichts, sie vermutet und glaubt vieles. Zwischen Wissen und Glauben ist keine scharfe Grenze zu ziehen.

Wie steht es mit diesem unserem Wissen selbst? Trifft es denn zu, daß dessen Grenzen unaufhaltsam in den Bereich früheren Nichtwissens vorgeschoben werden, der Metapher von der Ausfüllung der weißen Flecken auf der Landkarte entsprechend? Was wissen wir denn wirklich von dem elementaren Aufbau unserer Materie, was von dem Aufbau und dem Informationstransfer der organischen Zellen? Nichts anderes, als daß theoretische Annahmen und Zeigerausschläge bzw. höchst indirekt nachzu vollziehende chemische Reaktionen, in mathematische Aussageform gefaßt, einander nicht widersprechen. Was wissen wir von den negativen Folgen und Spätfolgen unseres wissenschaftlichen Tuns? Das einzige, was wir mit relativer Bestimmtheit wissen, ist, daß wir damals, als wir anfingen, in Anwendung unseres wissenschaftlichen Wissens unsere Ökosphäre, unser menschliches Zusammen-

leben, unsere Verhaltensnormen und unser geistiges Leben zu verändern, nichts über solche Nebenfolgen wußten. Und dennoch: Noch nie zuvor haben wir unser Nichtwissen in einem ähnlich starken Maß ignoriert. Noch immer sprechen wir, ohne nur einen Gedanken daran zu verschwenden, von dem „wissenschaftlichen Fortschritt“, und wer diesen nicht in akademischen, sondern politischen Zusammenhängen zu befragen wagt, gerät in Rechtfertigungzwang angesichts des gewaltigen technisch-wissenschaftlichen Beschleunigungsschubs, den die „kybernetische Revolution“, die Mikroprozessorenungestaltung der wissenschaftlich-technisch zivilisierten Welt, uns gebracht hat. Wir können aus unserem theoretischen Wissen sehr genau wissen, daß wir nichts wissen, aber unser technisch-praktisches Wissen vereitelt, daß wir es wirklich wissen. Kriterium dieses technisch-praktischen Wissens ist der Erfolg, oder anders ausgedrückt: Die Operationalisierbarkeit und Verwertbarkeit unseres theoretischen Wissens. Ist das nicht Symptom einer kulturolos gewordenen blinden Betriebsamkeit? Die sokratische Haltung verdeutlicht demgegenüber wohl dies: Es geht um die Pflichten, um die ethische Verantwortung unseres — in dieser Welt zumindest — stets fehlbaren Wissens. Der Zweifel ist also in einer umfassenden Dimension wissenschafts- und gesellschaftsrelevant.

Lebenspraktische Aspekte

Die durchgängige Verständlichkeit der Welt ist eher ein Mythos, den die Wissenschaft schafft, um nicht auf die wissenschaftliche Unverständlichkeit des Lebens zu treffen. Die Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte, die der Zweifel hervorbringt, ist nicht bloß Ausdruck einer offenen Haltung, einer offenen demokratischen Verfassung des politischen Systems, sondern auch ein zentrales Moment jeder konstruktiv-rationalen, d.h. wissenschaftlichen Untersuchung der Natur der Dinge. Dabei ist der Zweifel kein Heilmittel, sondern immer nur ein Gegengewicht. Denn die Möglichkeit des Irrtums mit unabsehbaren Folgen gehört zutiefst zum Wesen des Menschen. Von daher erklärt sich auch die enorme Anziehungskraft dogmatisch-absoluten Denkens.

Kompensatorisch wird hier der Abgrund des Unwissens mit den selbsterzeugten, moralisch gleichsam gepanzerten Gewißheit gedeckt. Die Absolutsetzung des eigenen Standpunkts spricht aber dem Andersdenkenden die Legitimität seiner Meinung ab. Dies bedeutet dann den Widerstand gegen alle Entscheidungen, die sich der eigenen Überzeugungsperspektive nicht fügen, letztlich die Aufkündigung jeden Friedens. Wenn eine heilsabsolute Ethik des Rechthabens in die menschliche Praxis eindringt, zerstört man auch die Friedensbedingungen der

Demokratie. Diese beruhen nun einmal darauf, daß bloß „formal“ nach Mehrheiten oder Minderheiten entschieden wird und nicht vorab nach absolut gesetzten Inhalten und Anliegen.

Gewiß gibt es letzte Fragen des Glaubens und Gewissens, die jeder Mehrheitsentscheidung Grenzen ziehen. Doch gehört es zu den Kriterien einer freiheitlichen Ordnung, daß diese Grenzen respektiert werden. Der Christ wie der Nichtchrist, der Sozialist wie der Konservative, sie alle sollen die Ziele ihres Handelns von ihrem Glauben oder ihrer Weltanschauung aus bestimmen. Bloß bei der Umsetzung solcher Entscheidungen in politisches Handeln betrifft man den Bereich der Un gewißheit über die Handlungsfolgen, den Bereich der Möglichkeit des Irrsens. Man muß zumindest dies tun, will man noch im Konflikt miteinander auskommen und aufeinander hören: einander das Recht zugestehen zu irren und guten Willen des Partners voraussetzen. Ummenschlichkeit bricht stets dort aus, wo eine letzte, heilsabsolute Wahrheit zum Maßstab für die mitmenschliche Gesellschaft nicht bloß erhoben, sondern auch exekutiert wird.

Der Zweifel ist nicht nur ein sinnvolles Forschungsinstrument, sondern auch die Basis einer aktiven und kritischen Haltung. Zweifeln auch um der Demokratie willen: Denn gerade wegen der Freiheit aller einzelnen Mitglieder darf es nicht sein, daß einige Bürger ihrem Betriebschefs, Kaderleitern, Familienoberhäuptern, Lehrmeistern, Professoren oder anderen überlassen, das Gemeinwohl zu bestimmen. Zweifel ist die Strategie der Ideenkonkurrenz gegenüber faulen Kompromissen und Scheinharmonisierungen. Im Zweifel ist die elementare Pflicht begründet, eine Meinung zu haben und sie zu äußern, denn nur dann werden die vorhandenen Gegensätze sichtbar. Der Zweifel ist der Stachel im trügen Fleisch der arbeitsteiligen-amorphen, sicherheitspanischen, phantasielos-führungsbedürftigen Gesellschaft: Ein unbezahlbarer Sensor. So hält ich es wissenschaftlich am liebsten wie der Herr Keuner des Bert Brecht. Dieser antwortet auf die Frage „Woran arbeiten Sie?“ in den „Kalendergeschichten“ folgendes: „Ich habe viel Mühe, ich bereite meinen nächsten Irrtum vor.“ Warum also nicht auch am Zweifel zweifeln, wenn man so der Verzweiflung entgeht?

PFLICHT UND GEHORSAM VOM PSYCHOANALYTISCHEN STANDPUNKT

Ließe man eine Gruppe von Psychoanalytikern zu den beiden Begriffen assoziieren, würden wahrscheinlich vorwiegend negative Assoziationen kommen, wie etwa Herrschaft, Gewalt, Macht, Unterdrückung, Unfreiheit und dgl. Je jünger die befragte Gruppe ist, umso ausgeprägter wird die negative Reaktion sein. Erst bei älteren werden Begriffe wie Ordnung, Verantwortung, Funktionsfähigkeit von Personen oder Organisationen auftauchen — aber doch eher vereinzelt. Es wird offenbar, daß die Psychoanalyse als Theorie und Praxis Emanzipation, Freiheit von irrationalen (bis zu einem gewissen Grad auch rationalen) Zwängen und Ängsten anstrebt und daß Pflicht und Gehorsam eher als pathogene Faktoren betrachtet werden als positive Sozialfaktoren. Ganz anders wird das Ergebnis mit einem Kollektiv von Beamten, Offizieren, Lehrern, selbst mit der Durchschnittsbewohnerin sein. Hier werden beide Begriffe als wertvolle und anzustrebende Sozialeigenschaften betrachtet werden, die einen hohen Wert repräsentieren.

Eine empirische Überprüfung von Einschätzungen von Werten haben Reiter und Steiner (1977) aufgrund der Arbeiten von Milton Rokeach (1973) untersucht. Es handelte sich um folgende Wertbegriffe (in alphabetischer Reihenfolge):

a) „Letzte Werte“
Echte Freundschaft (enge Kameradschaft)
Ein behagliches Leben (ein Leben in Wohlstand)

Ein Gefühl der Erfüllung (ein dauerhafter Beitrag)

Ein spannendes Leben (ein anregendes, aktives Leben)

Eine friedliche Welt (frei von Krieg und Streit)

Eine Welt voll Schönheit (Schönheit der Natur und Künste)

Erlösung (ewiges Heil)

Freiheit (Unabhängigkeit, freie Entscheidungsmöglichkeit)

Gleichheit (Brüderlichkeit, gleiche Chancen für alle)

Glück (Zufriedenheit)

Innere Harmonie (Freiheit von inneren Konflikten)

Nationale Sicherheit (Schutz vor Angriffen)

Reife Liebesfähigkeit (sexuelle und geistige Intimität)

Selbstachtung (Selbstwert)

Sicherheit in der Familie (sich um Personen kümmern, die man liebt)

Soziale Anerkennung (Ansehen, Bewunderung)

Vergnügen (ein genübreiches, gemütliches Leben)

Weisheit (ein tiefes Verständnis des Lebens)

b) „Instrumentelle Werte“

Ehrlich (aufrichtig, wahrheitsliebend)

Gehorsam (pflichtgetreu, respektvoll)

Heiter (freudig)

Hilfreich (für das Wohlergehen anderer arbeitend)

Höflich (liebenswürdig, wohlerzogen)

Intellektuell (intelligent, nachdenkend)

Liebend (herzlich, zärtlich)

Logisch (widerspruchsfrei, vernünftig)

Mutig (für seine Meinung eintretend)

Phantasievoll (kühn, schöpferisch)

Sauber (nett, ordentlich)

Selbstbeherrsch (zurückhaltend)

Strebsam (feifig, ehrengig)

Tolerant (aufgeschlossen)

Tüchtig (sachkundig, fähig)

Unabhängig (selbstvertrauend, nicht auf Hilfe angewiesen)

Verantwortungsvoll (verlässlich, vertrauenswürdig)

Versöhnlich (bereit, anderen zu verzeihen)

Die Subkultur der Therapeuten zeigte ein recht konstantes Wertmuster, das, verglichen mit den Rokeachschen USA-Werten, am ehesten mit dem der Hippies übereinstimmte. Nur die Beamten im Sozialwesen wichen recht deutlich ab. Für uns ist es aber sehr wichtig, daß „Gehorsam“ in beiden Gruppen ganz unten in der Rangordnung liegt. Für Pflicht und Pflichterfüllung fand sich kein entsprechender Wertbegriff. Am ehesten möchte ich vielleicht „verantwortungsvoll“ wählen; dieses Item hat konstant einen relativ hohen Mittelwert. Pflichterfüllung wird also wesentlich positiver eingeschätzt und als eine soziale Notwendigkeit anerkannt. Woher die Pflichtnormen stammen, scheint die Gemüter nicht zu beunruhigen. Pflichten und Rechte stehen in einem unmittelbaren Zusammenhang. Beide werden sicher sehr früh (3.—5. Lebensjahr) in Vorstufen sozialisiert. Gigantische Forschungsarbeit finden wir in den Schulen Piagets und Kohlbergs (Kohlberg, 1974; Piaget, 1976). Beide Phänomene haben mit der analen Phase zu tun und sind sehr kulturrelativ.

Damit wären einige Aspekte der Unterschiede zwischen der Psychoanalyse und den meisten anderen Sozialkonzepten festgehalten. Daß auch innerhalb der Psychoanalyse das Bild nicht ganz eindeutig ist, ist uns von einem anderen Problemkreis — mit dem eine gewisse Ähnlichkeit besteht — bekannt: bei der Einstellung zur Arbeit. Einerseits ist sie eine Last und Qual, ander-

seits eine Möglichkeit zur Selbstwertfindung und Bestätigung. Auch die christlichen Kirchen zeigen dieses ambivalente Bild: Von der Strafe für Sünden bis zur Tugend (ora et labora).

Wir gehen nun zum eigentlichen Thema zurück. Es sind vor allem Eltern in jedem Stadium ihrer Kinderbeziehungen, Lehrer und Vorgesetzte, für die Pflicht und Gehorsam bei den von ihnen Betreuten wichtige positive Phänomene sind. Viele wären beleidigt, wenn man ihnen vorwerfen würde, daß dies nur zur Erreichung ihrer eigenen Bequemlichkeit diene. Sie werden mit einer gewissen Berechtigung betonen, daß Erziehungsziele nur mit Pflicht und Gehorsam erreicht werden können. Sonst würde ein Chaos entstehen und die zu Erziehenden nicht das gewinnen können, was auch und vor allem in ihrem eigenen Interesse liegt.

Ob das richtig ist, wäre natürlich eine Frage der Pädagogik, bei der immer eine enge Beziehung zur Psychologie und Psychoanalyse bestanden hat und weiter besteht. Der Psychoanalytiker ist fast in der Regel mit Schädigungen befaßt, die durch Pflicht und Gehorsam — oder wie wir zu sagen pflegen: durch **Repression** — entstanden sind. Die ganze Frage ist in den 50er und 60er Jahren sehr aktuell gewesen, als die sogenannte antiautoritäre Erziehung am Beispiel von Summerhill so intensiv und heiß diskutiert wurde (vgl. Neill, 1971).

So notwendig Pflicht und Gehorsam ist, um Gruppenziele gemeinsam und möglichst effizient zu erreichen, so gefährlich ist offenbar ein Überzähler dieser Prinzipien, ohne auf die Reaktionen der Auszubildenden zu achten und sie einzubinden in den gegenseitigen Prozeß von Lehre, Entwicklung und Kooperation.

Nicht unerwähnt soll bleiben, daß Pflicht und Gehorsam auch militärische „Tugenden“ sind. Die ganze Ambivalenz, die fast jedermann und besonders wohl Psychoanalytiker gegenüber den Drillmethoden militärischer Ausbildung haben, kommt hier zum Tragen. Nun scheint es eine ziemlich allgemeine Auffassung unter Militäristen zu sein, daß man eine Persönlichkeit zuerst zerbrechen muß, bevor man aus ihr einen Soldaten machen kann, der blind gehorcht, ohne zu zögern und nach der Sinnhaftigkeit und ethischen Rechtfertigung eines Befehls zu fragen. Es ist vielleicht u.a. auch ein Verdienst der Psychoanalyse, die das Problematische einer solchen Ausbildung zur Diskussion gestellt hat; und die schlimmen Schleifermethoden, die im 2. Weltkrieg überall noch üblich waren und

sicher bis heute noch nicht ganz verschwunden sind, haben wohl größtenteils aufgehört. Außerdem ist aus einem Unteroffizierskorps der offene oder latente Sadismus sehr schwer zu eliminieren. Ich bin allerdings der Überzeugung, daß moderne Heere auch ohne Kadavergehorsam funktionieren können, wenn man den Rekruten die Sinnhaftigkeit des Dienstes vermitteln kann. Nur wenn diese Sinnhaftigkeit völlig fehlt, ist sie natürlich auch nicht vermittelbar.

Da das Wort **Sadismus** schon gefallen ist, so müssen wir diesem Begriff etwas nachgehen. Wegen der asymmetrischen Machtverteilung zwischen Erwachsenen und Kindern, Lehrern und Schülern, Vorgesetzten und Untergebenen bedarf es umfassender und starker Kontrollmaßnahmen und Einrichtungen zur Kontrolle dieser Macht, weil Kinder, Schüler und Untergesetzte als Opfer sadistischen Agierens sich direkt anbieten.

Sadistische Lehrer, wie der Herr Kupfer in Torberg's „Schüler Gerber“, können heute in diesem Ausmaß wohl nicht mehr vorkommen, weil Beratungsstellen und andere Kontrollinstanzen die übelsten Auswirkungen des Sadismus bemerkbar machen und korrigieren. Es gibt aber einen sehr subtilen und äußerst wirksamen Sadismus, der außer für die Betroffenen kaum bemerkbar und daher kaum kontrollierbar ist. Er findet sich besonders meist unbewußt von Seiten der Eltern, in der Eltern-Kindbeziehung, das, was Alice Miller (1988) als „schwarze Pädagogik“ bezeichnet hat.

Lehrlinge, Arbeiter und Angestellte haben theoretisch durch die Gewerkschaften einen Schutz gegen Willkür; der Gewerkschaftsbund ist sich leider dieser Aufgabe in der Regel nicht bewußt und beschränkt sich auf Lohnverhandlungen, die heute gar nicht mehr so vordringlich wichtig wären.

Man muß auf eine spezifische psychoanalytische Problematik hinweisen. Die Psychoanalyse ist also ohne Zweifel gegen jede Repression und hat in ihrem Kampf bedeutende Erfolge erzielt, obwohl sie ihre prophylaktische Aufgabe z.T. noch gar nicht erkannt, geschweige diesbezüglich etwas unternommen hat. Die Mehrzahl der Psychoanalytiker beschränkt sich auf ihre kurative Aufgabe. Erst die Zusammenarbeit mit der Sozialpsychiatrie würde zu einem Ergebnis führen. Der häufig zitierte Satz: „Die Sozialpsychiatrie hat keine Theorie, die Psychoanalyse kein soziales Gewissen“, sollte bald verschwinden können.

Aber wenn man die psychoanalytische Organisation genauer betrachtet, ist die psychoanalytische Ausbildung selbst ganz besonders repressiv. Psychoanalyse im strengen Sinn bedeutet für beide Partner 3–5 mal in der Woche 50 Minuten gemeinsame Arbeit; der Patient liegt auf der berühmten Couch; wenn er ausbleibt, muß er trotzdem zahlen; seine Aktivität hat sich nur auf Assoziieren zu beschränken, dafür darf der Analytiker nur deu-

ten. Jedes Abweichen von dieser Regel ist ein „Agieren“, das als Widerstandsmaterial für die Analyse zu verwenden ist. — Lehranalysen werden bis zu 1000 Stunden ausgedehnt und werden zu einer Sucht, die als therapeutische Abhängigkeit die vorher schon bestehende neurotische vertreibt oder noch kompliziert und damit kontraproduktiv wird.

Zum Abstinenzgebot gehört, daß der Analytiker außerhalb der Therapie keinen Kontakt zum Patienten pflegt, daß keine direkten Fragen beantwortet werden und daß ihm nur gleichschwebende Aufmerksamkeit entgegengebracht wird. Es fordert bei beiden Partnern ein hohes Maß an Pflicht und Gehorsam, um diese Regeln strikt einzuhalten, die manchmal groteske Verhaltenskarikaturen zur Folge haben, die sehr unmenschlich wirken. Nur einige Beispiele: Der Therapeut kommt mit einem Kopfverband in die Analyse. Der Analysand darf und muß zwar darüber assoziieren, bekommt aber keine konkrete Antwort, auch wenn die Frage wirklich schon zu Ende durchgearbeitet ist. — Oder der Patient hat einen Trauerfall und der Analytiker bekundet nicht einmal andeutungsweise sein Mitgefühl; oder beide treffen sich im Kino und geben kein Zeichen des Erkennens oder gar Begrüßens.

Hier ist Pflicht und Gehorsam in einer recht absurdem Weise übertrieben. Wie das in Behandlung und Ausbildung zu einer emanzipativen Entwicklung, dem erklärten Ziel, führen soll, ist eines der Paradoxa, die zumindest mir selbst immer problematisch waren.

Ich habe im Gegensatz zu vielen meiner Kollegen immer eine gewisse humane Elastizität bei der Einhaltung der Regeln vertreten und glaube, damit die Übertragungs- und Gegenübertragungsbeziehung weniger brutal und verständnisvoller gestalten zu können. S. Freud war mir dabei in seinem Umgang mit Patienten ein Vorbild, der selbst vor einer materiellen Unterstützung seiner Patienten nicht zurückgeschaut.

Die Überreibung der Einhaltung der strengen Regeln ist erst in der 2. und 3. Generation von Analytikern offenbar als Abwehr eigener Unsicherheit entstanden. Wie soll ein Analytiker erfolgreich sein, der keine Souveränität freier Entscheidungen besitzt?

Wir wenden uns nun der psychoanalytischen Theorie zu. Hier handelt es sich um kein fertig abgeschlossenes System. Schon bei Freud haben sich während seiner langen Lebens- und Forschungszeit wesentliche Veränderungen ergeben. Natürlich haben auch die nachfolgenden Generationen zur Verschiebung der Akzente und Neuerungen geführt. Ursprünglich ist die Psychoanalyse ein Konfliktmodell, wo zwischen Triebansprüchen (Es) und Überforderungen sowie Realitätsforderungen schwer zu bereinigende Widersprüche bestehen, die von der Persönlichkeitinstanz des Ich — vorwiegend mit der Hilfe der Ichabwehrmechanismen —

mehr oder weniger bewältigt werden. Der bekannteste davon ist die Verdrängung; von den vielen anderen, die bis zum Humor reichen, will ich nur Projektion und Introjektion erwähnen.

Im Verlauf der Entwicklung haben viele prominente Psychoanalytiker, unter ihnen Anna Freud, Heinz Hartmann, Erik Erikson, gemeint, daß die Triebe in ihrer Bedeutung überschätzt werden, und eine psychoanalytische **Ichpsychologie** entwickelt, die eine Brücke zur experimentellen Schulpsychologie schlug. Von diesem Standpunkt lassen sich auch Phänomene wie Pflicht(gefühl) und Gehorsam leichter betrachten.

Die Ichpsychologie enttäuschte jedoch beim Verständnis und noch mehr als Therapie von schweren Störungen — wie den Psychosen, die Freud noch gar nicht als ein Indikationsgebiet der Psychoanalyse ansah. Es entwickelte sich, vorwiegend unter dem Einfluß von Melanie Klein, die **Theorie der frühen Objektbeziehungen**, also die Beschäftigung mit den ersten Lebensmonaten des Kindes. Der Abwehrmechanismus des „splitting“ wurde entdeckt. Darunter versteht man, daß das Kleinkind einfach nicht ertragen kann, daß das gleiche Objekt (etwa die Mutter) als gleichzeitig gut (gewährnd) und böse (versagend) erlebt wird und sich daher in eine positive und negative Repräsentierung spaltet. Erst wenn es gelingt, später beide wieder zu vereinen, ist eine gesunde Entwicklung gewährleistet. „Pflicht“ wäre nun eine Verhaltensnorm, die — wenn sie nicht naturrechtlich verankert ist — eine Überlieforderung darstellt. Wir haben Pflichten gegenüber Eltern und Kindern, gegenüber Gemeinschaften, denen wir angehören, Institutionen und der ganzen Menschheit. Heutzutage ist die Ökologie ein eindrucksvolles Beispiel für diese globalen Verpflichtungen. In einem circulären Prozeß werden uns aber auch unsere Rechte vermittelt.

Auch wenn Pflicht und Recht letztlich naturrechtlich begründet wären, so ist die individuelle und gruppenbezogene Ausprägung, wie das Überreich insgesamt, das Ergebnis früherer Identifizierungen mit und Nachahmung der Umwelt (vorzüglich natürlich der Eltern). Je pflichtorientierter jemand ist, umso mehr steht er zwangsneurotischen Mechanismen nahe und weist die entsprechende anale Frühshädigung auf.

Gehorsam ist das entsprechende Mittel, pflichtmäßige Forderungen durchzusetzen. Es handelt sich dabei um eine Unterwerfung unter die Instanzen der Macht. Bis zu einem gewissen Grad ist das wohl unvermeidlich, aber eine reife Persönlichkeit wird darauf achten, daß der Gehorsam nicht zu weit geht und zur totalen Unterwerfung wird. Eine Persönlichkeit, die diesen Ansprüchen entspricht, wird eine Kindheit hinter sich haben, die in einer liebenden Umgebung mit einem Mindestmaß an Repression aufgewachsen ist und die Möglichkeit zu einer freien Entfaltung seiner Fähigkeiten hatte. So ein-

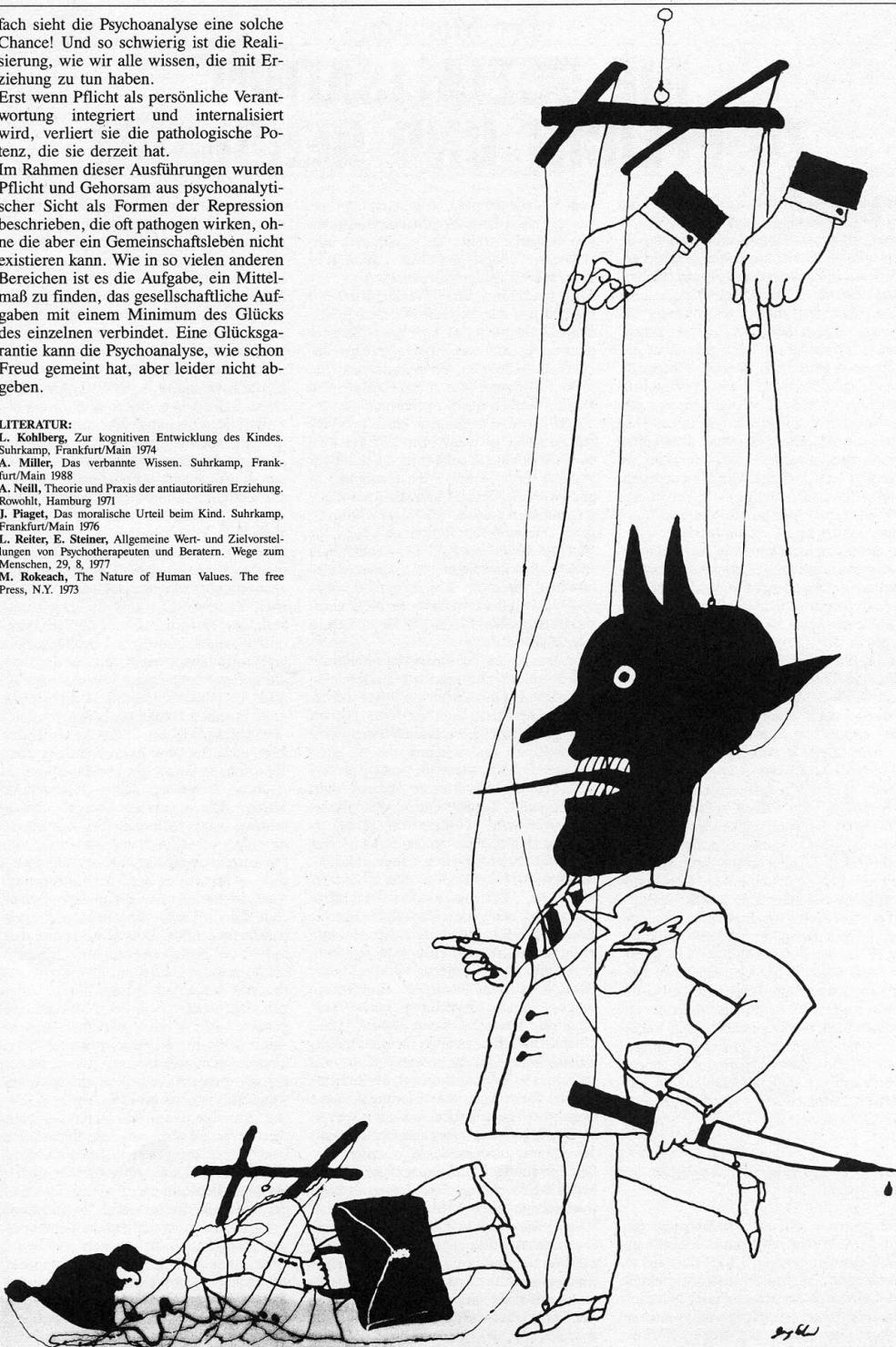
fach sieht die Psychoanalyse eine solche Chance! Und so schwierig ist die Realisierung, wie wir alle wissen, die mit Erziehung zu tun haben.

Erst wenn Pflicht als persönliche Verantwortung integriert und internalisiert wird, verliert sie die pathologische Potenz, die sie derzeit hat.

Im Rahmen dieser Ausführungen wurden Pflicht und Gehorsam aus psychoanalytischer Sicht als Formen der Repression beschrieben, die oft pathogen wirken, ohne die aber ein Gemeinschaftsleben nicht existieren kann. Wie in so vielen anderen Bereichen ist es die Aufgabe, ein Mittelmaß zu finden, das gesellschaftliche Aufgaben mit einem Minimum des Glücks des einzelnen verbindet. Eine Glücksgarantie kann die Psychoanalyse, wie schon Freud gemeint hat, aber leider nicht abgeben.

LITERATUR:

- L. Kohlberg, Zur kognitiven Entwicklung des Kindes. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1974
A. Miller, Das verbannte Wissen. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1988
A. Neill, Theorie und Praxis der antiautoritären Erziehung. Rowohlt, Hamburg 1971
J. Piaget, Das moralische Urteil beim Kind. Suhrkamp, Frankfurt/Main 1976
L. Reiter, E. Steiner, Allgemeine Wert- und Zielvorstellungen von Psychotherapeuten und Beratern. Wege zum Menschen, 29, 8, 1977
M. Rokeach, The Nature of Human Values. The free Press, N.Y. 1973



DIE SOZIALISATION ZU PFLICHT UND GEHORSAM

Die Terme Pflicht und Gehorsam können verschiedene bedeuten. Wer zu Pflicht und Gehorsam erziehen will, muß seine Erziehungsziele präzisieren. Was ist gemeint und angestrebt: Gehorsam gegenüber Autoritätspersonen oder gegenüber gesetzlichen und moralischen Normen, gegenüber dem jeweils geltenden positiven Recht oder gegenüber allgemeinen Prinzipien wie Menschenrechten, gegenüber vorgegebenen Vorschriften oder gegenüber selbsterkannten oder gefühlten kategorischen Maximen? Wer sind die Autoritätspersonen, denen man Gehorsam schuldet? Wer werden sie künftig sein? Autoritäten konkurrieren, wie wählt man diejenigen aus, denen man zu folgen hat? Worauf gründet ihre Autorität? Ist sie legal, ist sie legitim? Sind Pflichten als konkrete Aufgaben definiert oder genereller als Verantwortung für sich selbst oder für andere, wobei die Konkretisierung der Pflichten in der je gegebenen Situation nach Maßgabe der eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten zu bestimmen ist? Wer sind die anderen, für die die Verantwortung zu übernehmen ist? Sind es die Meinen oder sind es Fremde, auch künftige Generationen?

Wer entscheidet über die Pflichten? Werden sie zugestellt oder ausgehandelt und vereinbart, oder sind sie an Positionen als triadierte Rollennormen assoziiert? Ist die Übernahme von Rollen angestrebt oder Rollendiffenz, die Fähigkeit zum Aushandeln von Rollen und Identitätswahrung bei der Gestaltung einer Rolle? Einen Überblick über divergierende Konzeptionen sozialer Rollen gibt JOAS (1980). In unserer Gesellschaft wird vom mündigen Bürger Autonomie erwartet. Folglich ist Erziehungsziel die Fähigkeit zu selbstverantwortlichen Entscheidungen in Fragen von Pflicht und Gehorsam. Selbstverantwortung heißt antworten können auf Fragen nach der Begründung und Rechtfertigung der getroffenen Entscheidungen und für diese einzustehen. Im folgenden werden einige Schlaglichter auf die Sozialisationsforschung und Wege der Entwicklung geworfen.

Die Internalisierung sozialer Normen

Nehmen wir an, aus den eingangs genannten Alternativen seien Entwicklungsziele gewählt worden. Wie sind sie zu realisieren? Ein Teilziel dieser Erziehung ist die Internalisierung sozialer Normen, ein anderes die Schaffung von Voraussetzungen zur Einhaltung dieser Normen

gegen konfigurierende Neigungen oder gegen sozialen Druck, z.B. durch Aufbau von Selbstkontrolle, Selbstdisziplin, Ichstärke, Zivilcourage. Dieses zweite Teilziel muß ausgeklammert bleiben.

Mit Internalisierung (Verinnerlichung) meinen wir den Prozeß, der dazu führt, daß die Normen von der Person als ihre eigenen normativen Überzeugungen angesehen werden. Verinnerlichung ist mehr als Kenntnis der Norm: Die meisten Delikte werden in voller Kenntnis der sozialen Normen begangen. Nach der Verinnerlichung ist die Norm Teil der Person, sie ist eine Facette ihrer Identität geworden. Erziehung hat diese Aufgabe in allen Gesellschaften, und ich sehe keine Argumente, warum sie diese Aufgabe nicht haben sollte. Offen ist lediglich, welche Normen sie vermittelt: die Pflicht, den jeweiligen Autoritäten zu gehorchen, oder die Pflicht zum Zweifel und zur situationsadäquaten Reflexion, was moralisch geboten ist: Heteronomie oder Autonomie.

Wie kommt es zu einer Internalisation von Normen? Die familiäre Erziehungs-forschung hat das Zusammenspiel von erzieherischem Handeln, Erziehungsstilen und gefühlsmäßigen Beziehungen zwischen Eltern und Kindern thematisiert. Eine gute und knappe Übersicht gibt KASTEN (1976). Verschiedene Dimensionierungen und Typisierungen des Erziehungsverhaltens wurden vorgeschlagen. Ich wähle diejenige des amerikanischen Moralforschers Martin Hoffman. HOFFMAN (1970) unterscheidet drei Grundformen der Erziehungsstile: **Machtbehauptung**, gekennzeichnet durch Befehl, Sanktionsdrohung und harte Strafen, also auch gewaltsame Durchsetzung von Forderungen, **Liebesentzug** (diszipliniert wird durch den Ausdruck von Enttäuschung, durch Abwendung und Abweisung des Wunsches nach Kontakt) und „**induktive Erziehung**“, für die charakteristisch ist, daß dem Verständnis entsprechende Erläuterungen und Begründungen für normative Forderungen gegeben werden. Eltern unterscheiden sich in bezug auf die Häufigkeit der Realisierung dieser Grundformen der Erziehung.

Die Forschung hat eindeutig ergeben, daß **Machtbehauptung** eine Internalisation von Normen eher verhindert als fördert. Als Ergebnis ist allenfalls Angst vor Strafe zu erwarten, die zwar eine äußere Anpassung zu motivieren vermag, nicht aber eine frei gewählte Beachtung einer Norm: Wenn ein Kind oder ein Heranwachsender keine Überwachung und Entdeckung befürchtet, wird er sich nicht an die Vor-

schriften halten. Eltern, die in dieser Weise zu Druck und Strafe neigen, erreichen keine Internalisation ihrer Werte, sondern häufig das Gegenteil: eine Ablehnung der Werte.

Negative Korrelationen zwischen Machtbehauptung, Strafneigung und Strenge auf der einen Seite und unterschiedlichen Indices der Internalisierung von Moralnormen auf der anderen Seite wurden häufig berichtet (z.B. HOFFMAN 1970). Diese Befunde werden erhärtet durch die Delinquenzforschung. Jugendliche Delinquenzen kommen gehäuft aus Familien, in denen Machtausübung und harte Strafen — oft gepaart mit inkonsistenter Beaufsichtigung — an der Tagesordnung sind (GLUECK & GLUECK 1968; WEST & FARRINGTON 1973). Allerdings wird in diesen Korrelationsstudien nicht geklärt, ob diese Zusammenhänge generell zu erwarten sind, oder ob sie je nach Kontext (z.B. je nach Beziehungsverhältnis zwischen Eltern und Kindern, oder je nachdem, welche Erziehungsziele und -methoden in einer Kultur oder Subkultur vorherrschen) unterschiedlich sind. Es ist denkbar, daß Machtbehauptung in einer autokratischen Kultur anders wirkt als in den heute eher liberalen europäischen und nordamerikanischen Kulturen, in denen die berichteten empirischen Untersuchungen durchgeführt wurden. Die berichteten Befunde sind allerdings theoretisch plausibel zu interpretieren.

(a) Machtbehauptung und Strafneigung sind — in unserer heutigen Kultur, muß man einschränken — korreliert mit einer eher feindseligen, abweisenden Grundhaltung gegenüber dem Kind, zumindest mit einem Fehlen liebevoller Wärme. In einem solchen Klima ist eine Identifikation mit den Erziehern und ihren Anliegen nicht zu erwarten. Die Psychoanalyse kennt zwar die Identifikation mit dem Aggressor, die aber eher in einer ambivalenten Beziehung, in der die mächtvolle, strenge Autorität auch geliebt oder bewundert wird, zu erwarten ist.

(b) Zur Internalisation kommt es nur, wenn eine Person ihre Handlungswweise internal erklären kann, d.h., auf eigene Motive und Überzeugungen zurückführt. Harsche Forderungen und Strafandrohungen wie auch „inflationäre“ Versprechungen und Belohnungen stehen dem insfern entgegen, als das eigene Handeln auf diese äußeren Einflüsse und Folgen, nicht auf inneren Antrieb zurückgeführt wird (STAUB 1981).

(c) Zwang schränkt die Entscheidungsfreiheit ein, wogegen häufig „reactance“

(BREHM 1966) auftritt, womit Widerstand gegen Forderungen und Zumutungen gemeint ist. Reaktanz wirkt als Motiv zur Wahrung der Freiheit der eigenen Entscheidung.

Als Ideal kann die **induktive Erziehung** gelten. Worin besteht sie? Je nach Verständnis des Heranwachsenden werden argumentative Erläuterungen der Forderungen gegeben, ihr Sinn erklärt, Konflikte zwischen Normen und Neigungen angesprochen, Lösungsmöglichkeiten erwogen, Ausnahmen durchdacht usw. Auf Zwang und Zurechtweisung wird verzichtet, die Grundhaltung ist unterstützend, „warm“. Spielraum für eigene Entscheidungen wird gewährt. Heranwachsende können deshalb die Beachtung einer Norm als ihre eigene Entscheidung erleben, und so wird sie auch von den Erziehern gewürdigt. Die Beachtung der Norm wird auf diese Weise zu einem Teil des Selbst, zu einem Teil der moralischen Identität.

Bei induktiver Erziehung kann sich entwickeln, was HOFFMAN eine humanistisch flexible Moral nennt. Dies ist keine ängstliche, starre Moral, kein Sich-Klammern an den Wortlaut von Regeln. Über die Berechtigung einer Regel und ihre angemessene Auslegung in einer gegebenen Situation darf nachgedacht werden.

Demgegenüber ist **Liebesentzug** eine Form der Bestrafung von Normabweichung. Demonstratives Gekrämpkstein, Abbruch und Zurückweisung von Kontakten, Beschränkung der Interaktion auf das Nötigste, kein Lächeln, keine Freundlichkeit, kein Blickkontakt, keine Ansprache: das sind die Formen der Strafe bis zur Unterwerfung. Ein solcher Abbruch der Beziehung kann sehr aversiv sein, nicht nur für Kinder. Empirische Untersuchungen über Auswirkungen auf die Internalisation von moralischen Normen sind widersprüchlich. Vermutlich ist entscheidend, wie das Kind den Liebesentzug erlebt: Einige Kinder leiden, andere sind wenig betroffen, wieder andere mögen zuversichtlich sein, durch demonstrierte Reue und gute Vorsätze die Eltern wieder freundlich zu stimmen, die Eltern also kontrollieren zu können.

Es spricht einiges dafür, daß dieser Stil im Falle des Erfolges — Liebe kann nur entzogen werden, wenn sie zuvor gewährt wurde — nicht unproblematisch ist, mutmaßlich weil ein Kind die Liebe braucht und daher nicht die Freiheit hat, sich gegen die Forderung und diese Strafe aufzulehnen. Wenn Liebesentzug zu einer Internalisation von Normen beiträgt, dann ist eher eine ängstlich-rigid Morale zu erwarten. Beispiele bietet die Kasuistik der Psychoanalyse. Der Neurotiker ist gekennzeichnet durch ein überstrenge Gewissen. Er ist den Moralregeln verpflichtet, die ihm in der frühen Kindheit durch Liebesentzug vermittelt worden sind. Das Ergebnis ist Angst vor moralischem Ver sagen, Angst vor eigenen Entscheidungen und Angst vor den eigenen Bedürfnissen und Trieben. Dies führt zu einer ängstli-

chen Abwehr von Verantwortung. Die Vermeidung von Kritik hat Priorität. GILLIGAN (1976) stellt dieser Moral aus Angst den reiferen Typ einer Moral aus Liebe gegenüber, die altruistisch motiviert ist, die nicht die Vermeidung von Fehlern zum Ziel hat, sondern das Einbringen der eigenen Möglichkeiten zur guten Gestaltung der Gemeinschaft.

Erziehung durch Strafe?

Die Erziehungsstilforschung mahnt also zur Vorsicht, was die Wirkungen von Strafen bei der Internalisation von Normen anbelangt. Ohne einen diesbezüglichen Überzeugungswandel in unserer Gesellschaft zu leugnen, ist es nach wie vor verbreitete Meinung, daß Strafandrohung und Strafe sinnvoll, wenn nicht notwendige Erziehungsmittel sind. Das gilt nicht nur in Familie und Schule, sondern auch in der Strafbewehrung von Gesetzesnormen. Welche Wirkungen schreibt man der Strafe zu? Nur zwei Antworten:

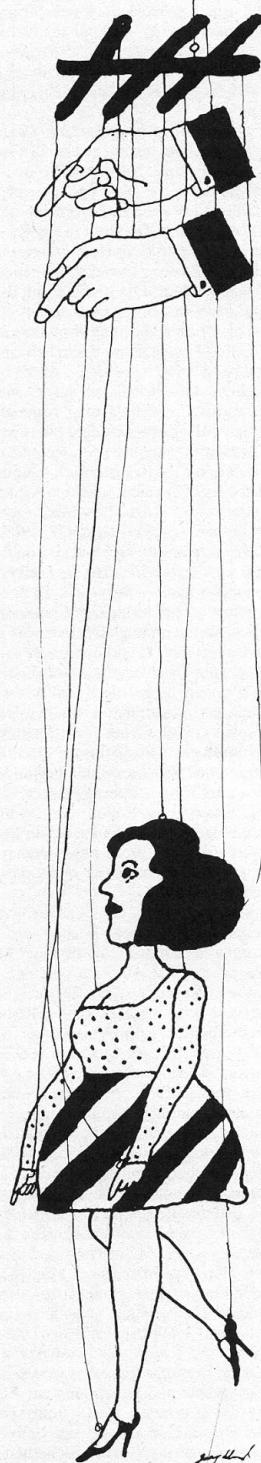
(1) Strafe ist die Auferlegung eines Übels. Es wird angenommen, daß sie als schlimm, als aversiv erlebt wird. Strafandrohung und erfahrene Strafe führen zu Straf angst. Diese wird mit abweichendem Verhalten assoziiert. Bei Unterlassung des abweichenden Verhaltens wird Straf angst vermieden, was erleichternd wirkt. Dadurch wird die Unterlassung abweichenden Verhaltens belohnt.

(2) Durch Strafbewehrung wird die Bedeutung einer Norm betont, ihr imperativer Charakter bekräftigt und über eine unverbindliche Empfehlung hinausgehoben.

Diese Wirkungen der Strafe sind möglich, sie können aber auch ausbleiben. Gegenteilige Wirkungen sind ebenfalls möglich. Darüber hinaus muß mit unerwünschten Nebeneffekten gerechnet werden (einen Überblick gibt BANDURA 1971). Offenbar sind viele Fälle zu unterscheiden: Ich will einige wenige nennen.

— Die Strafwirkung wird wesentlich durch die Bewertung der Strafe bestimmt. Die emotionale Bewertung kann Scham, Schuld, Angst, Empörung oder Haß u.a.m. sein. Das macht Unterschiede in der Wirkung. Die Strafe kann z.B. als gerecht akzeptiert werden oder als ungerecht empört zurückgewiesen werden. Für den Terroristen kann die Rechtsstrafe Beleg für die Ungerechtigkeit des Systems sein, vielleicht auch Ehrenzeichen in den Augen der Gesinnungsgenossen. Beides motiviert nicht zur Unterlassung, sondern zum Weitermachen.

— Neben der Bewertung sind Ansichten über die Motivierung und Erklärungen der Strafe von Bedeutung. Es macht einen Unterschied, ob als Motiv der Strafe Be sorgtheit des Erziehers und der Wunsch angenommen wird, Gefahren für den Be straf ten selbst oder andere zu vermeiden, ob Macht demonstration und Antipathie angenommen werden oder ob Strafe mit eigener vorausgegangener Provokation



oder mit Streßbelastung des Strafenden entschuldigt wird. Daß bei solchen Interpretationen das allgemeine Beziehungsverhältnis zwischen Strafendem und Betroffenem eine Rolle spielt, ist selbstverständlich.

— Gehorsam kann Strafe und Strafanganst vermeiden oder beenden. Insofern ist Gehorsam nicht nur belohnend für den Strafenden, der seine Ziele damit durchsetzt, sondern auch für den Bestraften, der damit Angst und das ihm zugefügte Übel vermeidet oder beendet. Selbstverständlich muß Gehorsam nicht diese positive Wirkung haben: Die Strafe kann als entwürdigend und kränkend erlebt werden und bleibt dies über den Straftakt hinaus, und Sich-Fügen kann zusätzlich als beschämend erlebt werden. Aber es ist möglich, daß Sich-Fügen auch eine Erleichterung und Entlastung bedeutet. In diesem Falle kann sich eine zwangsaartige Gehorsamsneigung bei Strafdrohung entwickeln, die generalisieren kann auf die strafenden Personen, andere Autoritätspersonen, auf Anzeichen von Ärger und Kritik usw. (EASTERBROOK 1978).

Wenn Strafanganst Gehorsam motiviert, dann ist dies **Gehorsam in Unfreiheit**. Gehorsam kann selbstverständlich auch, in Freiheit und Mündigkeit gewählt (im Gegensatz zu zwanghaft) sein. Er kann rational reflektiert und begründet sein im Sinne einer Einsicht in die Notwendigkeit von Normen, Regelungen und Autoritätspositionen. Gehorsam kann bereitwillig sein wie im Falle einer Identifikation mit den Anliegen, Bedürfnissen und Wünschen einer geliebten oder bewunderten Person, er kann kooperativ sein im Sinne einer akzeptierten Rollen- und Positionsverteilung. In diesen Fällen ist ein Machtgefälle zwischen einer anweisenden und der gehorchnenden Person nicht entscheidend.

Es wäre interessant, den Bezügen von Gehorsam in Unfreiheit — also der eher zwanghaften Konformität mit einer Majorität oder einer Autorität — und dem Konzept der autoritären Persönlichkeit, wie es von ADORNO, FRENKEL-BRUNSWIK, LEVINSON & SANFORD 1950, s. auch ADORNO (1973) erarbeitet wurde, nachzugehen. Die „Autoritäre Persönlichkeit“ ist durch eine Beiefschaft zu Gehorsam im Sinne der Willfähigkeit gegenüber Autoritäten und Gruppendruck gekennzeichnet. Wie ist das zu erklären? Andere Züge der „Autoritären Persönlichkeit“ sind Ängstlichkeit, erlebte Machtlosigkeit, fehlendes Selbstvertrauen, sich durchzusetzen, die Meinungen von Majoritäten und Autoritäten selbst beeinflussen zu können usw. In der Entwicklung „autoritärer“ Persönlichkeiten findet man gehäuft dogmatische und autokratische Herrschaftsansprüche der Eltern, also restriktive und punitive Einstellungen sowie relativ wenig Angebote und Ressourcen zur Förderung der gegebenen Entwicklungspotentiale. Dies erklärt das geringe Selbstvertrauen, die geringe soziale Sicherheit, die

nicht nur Gehorsam und Autoritätshörigkeit erklärt, sondern auch den Gewinn an Selbstdacht, der durch Konformität erreicht wird (für eine ausführlichere Diskussion vgl. EASTERBROOK 1978). Es gibt im übrigen erfreuliche Belege für eine deutliche Abnahme des Autoritarismus in unserer Gesellschaft (LEDERER 1983).

Internalisation: Alternativen zur Strafe

Wenn Strafen die Internalisation von Normen nicht sicher leisten und häufig nicht mit erwünschtem Ergebnis leisten, welche Alternativen sind verfügbar? Ich muß mich hier mit einigen wenigen Stichworten begnügen.

— Als erstes ist an eine Vorbildfunktion von Erziehern zu denken, die nicht nur predigen, sondern ihren normativen Überzeugungen in ihrem Handeln gerecht werden müssen (BRYAN 1975). Es erhöht ihre Glaubwürdigkeit und erleichtert Internalisation, wenn das Beziehungsverhältnis eine Identifikation der Heranwachsenden mit den Eltern ermöglicht. Als Beispiel sei eine Beobachtung LONDONS (1970) genannt, der Menschen untersuchte, die im Dritten Reich Verfolgten unter Einsatz ihres Lebens Schutz und Hilfe gewährt hatten: Nicht wenige berichteten, daß sie sich an ihren Eltern orientierten, die ihre eigenständigen Wertvorstellungen auch gegen die Mehrheitsmeinung vertreten hatten.

— Wie kann man Werte in das Selbstbild eines Heranwachsenden bringen (zum Überblick FILIPP 1979)? Ein einfaches Mittel kann die Zuschreibung einer Eigenschaft sein: „Du bist ein altruistischer Mensch“ kann ein Vater seinem Sohn anerkennend sagen, der daraufhin versuchen wird, dieser Vorgabe zu genügen. Eine solche Zuschreibung kann auch als familiäres Selbstbild vermittelt werden: „In unserer Familie steht jeder für jeden ein“, oder „Wir treten ein für mehr soziale Gerechtigkeit“. Wenn das „Wir“ erlebt wird und existentiell wichtig ist, werden solche familiären Selbstbeschreibungen auch als Vorgabe für die eigene moralische Identität bedeutsam.

— Als günstig hat sich auch erwiesen, daß man Normen gegen andere verteidigen läßt, auch gegen die Erzieher selbst (STAUB 1975): Erfolgreiche Argumentationen für eine Wertorientierung erhöhen die Chance der Integration in die eigene moralische Identität.

— Die Vermittlung der Fähigkeiten zu einem rationalen Wertediskurs fördert die Entwicklung moralischer Autonomie, auf die unten ausführlicher eingegangen wird.

— Neben der Familie werden im Laufe der Entwicklung selbstverständlich andere Personen und Gruppen einflußreich, vor allem Freunde und Peergroups. Das wurde z.B. nachgewiesen für normative Überzeugungen bezüglich Sexualität (MI-

RANDE 1968), bezüglich Alkohol und Drogen (JESSOR & JESSOR 1977), delinquenter Verhalten (GLUECK & GLUECK 1968) und alternativen Wertorientierungen und Lebensformen (KRAUSE & HIPPLER 1984), wobei die Peergroups um so einflußreicher sind, je konfliktreicher das Verhältnis zu den Eltern ist.

Der Begriff Internalisation enthält das Bild „von außen hereinnehmen“. Vorgegebene Normen werden gelernt und übernommen. Eine Alternative ist die, daß jede einzelne Person sich mit moralischen Problemen auseinanderzusetzen hat und zu persönlichen Wertentscheidungen gelangen kann, die mit den in dieser Gesellschaft mehrheitlich geteilten übereinstimmen mögen oder auch nicht (LARSON 1972). In pluralistischen Gesellschaften ist die Auseinandersetzung über die normative Ordnung und ihre Praxis permanent. Man denke nur an aktuelle Themen zur sozialen Gerechtigkeit in Hinsicht auf Arbeitslosigkeit, Rentenversicherung, Asylrecht, Frauenfragen oder die Themen Umweltschutz, Datenschutz. Diese Auseinandersetzungen regen selbständige, „autonome“ Stellungnahmen und Beteiligungen an der Entscheidungsfindung an.

Die Vorstellung, Eltern vermittelten ihren Kindern die gültigen sozialen Normen, die auch in der Zukunft Gültigkeit haben werden, greift zu kurz. Kinder und Eltern werden von dritter Seite zu Auseinandersetzungen mit Normen angeregt. Der Prozeß der Beeinflussung ist im übrigen nicht einseitig, die Kinder haben ihrerseits Einfluß auf die Moralentwicklung der Eltern, vermittelten diesen veränderte Werte und tragen dadurch in vielen Fällen bei zu einem allgemeinen Wertewandel (BENGSTON & TROLL 1978). Einen Überblick über diese „retroaktive“ Sozialisation der Eltern durch ihre Kinder vermittelt KLEWES (1983). Vermutlich werden die Kinder um so erfolgreicher sein, je besser begründet ihre normativen Vorstellungen sind.

Begründung moralischer Normen und Entscheidungen

Es gibt entwicklungsmäßige Veränderungen im Verständnis von Normen, vor allem, was deren Begründung angeht, die das Hineinwachsen in die Kultur repräsentieren. Der erste Schritt ist das Greifen vorgegebener moralischer Normen. Auch wenn sie Gebote und Verbote übertraten oder ihren Gefühlen der Frustration bei normativen Anforderungen und Sanktionen freien Lauf lassen, stellen Kinder im Vorschulalter die vorgegebenen Normen nicht grundsätzlich in Frage. Vom Schulalter an gewinnt die Auseinandersetzung mit Normen aber eine andere Qualität: **Fragen nach ihrer Herkunft und ihrer Berechtigung, ihrem Sinn, Zweifel an ihrer Begründung tauchen auf**, vielleicht angeregt

durch die Erfahrung abweichender Regeln in anderen Familien oder inkonsistenter Regeln in der eigenen.

Von der Heteronomie zur Autonomie

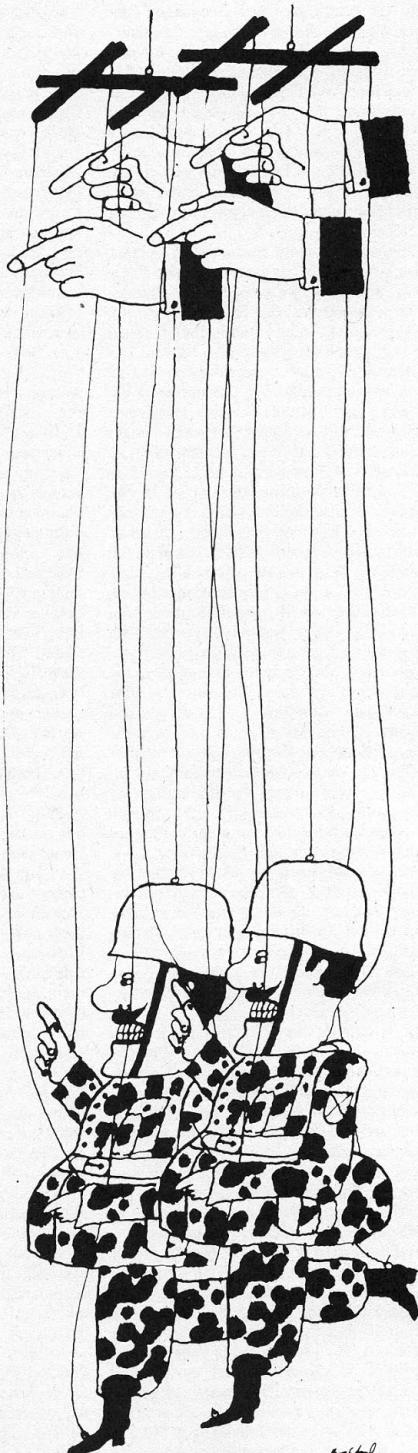
PIAGET (1954) unterschied zwei Stadien der moralischen Entwicklung. Im Stadium der **Heteronomie** werden die Regeln durch Autoritäten gesetzt, die auch berechtigt sind, Abweichungen zu bestrafen: Gut oder böse, gerecht oder ungerecht ist das, was die Autoritäten so bezeichnen. Dieses Stadium wird abgelöst durch das der **Autonomie**: Die Heranwachsenden entscheiden mehr und mehr selbst, was gut und richtig ist, sie vereinbaren die Gebote und Verbote, die Spielregeln, und zwar auch unter Bezugnahme auf Maßstäbe der Gerechtigkeit.

Je nach Lebensbereich und Thema früher oder später — bei Spielregeln früher, bei der Rechtsordnung sehr viel später (ADELSON et al. 1969) — werden Regeln als Übereinkunft, als gegenseitige Vereinbarung betrachtet, zu deren Beachtung man verpflichtet ist, solange die Übereinkunft gilt, die man jedoch im Einverständnis mit anderen ändern darf. Tradition und Autorität als Begründung der Geltung der Regel werden abgelöst durch Selbstverpflichtung in einem sozialen Vertrag, durch Einsicht in den Sinn von Regeln und Normen. Respekt vor der Autorität wird abgelöst durch Achtung vor dem Sinn einer Norm, sozusagen ihrer Legitimität.

Das äußert sich in verschiedenen Beobachtungen, z.B. in der Definition, was eine Verfehlung sei, oder in Ansichten, was gerechte Strafen seien. Für jüngere Kinder ist eine Verfehlung eine objektive Verletzung von Geboten und Verboten oder Ungehorsam gegenüber einer Autorität, für ältere eine Verletzung des Vertrauens, der gegenseitigen Achtung und der auf Vereinbarung beruhenden gerechten Ansprüche der Partner. Die Jüngeren beziehen sich auf den Wortlaut von Geboten und Verboten, die Älteren auf den Sinn von sozialen Normen, den sie in der Aufrechterhaltung gemeinschaftlichen Lebens sehen. Sinnvolle Strafen sind deshalb nicht Sühnestrafen im Sinne der Auferlegung irgendeines Übels als Ausgleich für die Verfehlung, sondern solche Strafen, durch die der Sinn der Norm betont wird: Lüge z.B. wird durch Entzug der Glaubwürdigkeit bei nächster Gelegenheit bestraft.

Von der egozentrischen zur universalistischen Begründung normativer Urteile

KOHLBERG führte die Ansätze PIAGETS weiter (vgl. KOHLBERG 1964, 1971; LEVINE et al. 1985). Es geht ihm nicht um die Frage, welche konkreten Normen Heranwachsende unterschied-



lichen Alters aufgenommen haben, und ob sie sich diesen konkreten („inhaltlichen“) Normen entsprechend verhalten oder nicht. Sein Interesse gilt der Entwicklung von Begründungen normativer Urteile und den Orientierungen, die diese Urteile leiten. Die Begründungen der Normen — so meint er wohl zu Recht — kann man nicht besser studieren als anlässlich moralischer Dilemmata, d.h., dem Konflikt zwischen zwei moralischen Normen.

Solche Dilemmata sind in allen Lebensbereichen zu finden, etwa in der Frage der Kriegsdienstverweigerung (Tötungsverbot vs. Gebot, den Staat zu schützen), Aufdeckung oder Vertuschung einer Straftat einer nahestehenden Person, Gewährung oder Verweigerung von Sterbehilfe bei unerträglichen Schmerzen, Wahrung oder Bruch einer beruflichen Schweigepflicht angesichts einer Gefahr usw. Moralische Dilemmata sind nicht zu verwechseln mit dem Konflikt zwischen Pflicht und Neigung, obwohl sie in den ersten Stadien der Entwicklung auf einen solchen Konflikt reduziert werden. KOHLBERG selbst verwendete u.a. das folgende Dilemma zur Sterbehilfe:

„Eine Frau war lebensbedrohlich an Krebs erkrankt. Man kannte keinerlei Behandlung, die sie retten konnte. Der Arzt gab ihr noch etwa sechs Monate zu leben. Sie hatte unerträgliche Schmerzen. Sie bat den Arzt immer wieder um eine Überdosis Morphinum, damit sie sterben könnte. Sollte der Arzt ihr das Medikament geben, das sie töten würde? Warum? Weitere Fragen schließen sich an, vor allem zur Berechtigung der Sterbehilfe, zur Bestrafung des Arztes, zu den Motiven und Folgen der Tat, zur Begründung einer Verweigerung der Sterbehilfe.“

KOHLBERG interessiert sich weniger für die letztendlich getroffenen Entscheidungen, sondern für das Muster der Argumentation. Er differenziert sechs Stadien der Entwicklung, die sich vor allem darin unterscheiden, daß jeweils spezifische Orientierungen bei der Lösungssuche bevorzugt werden.

Er beschreibt drei Niveaus mit je zwei Stufen: ein **vormoralisches**, ein **konventionell-konformistisches** und ein **postkonventionelles Niveau**. Auf **vormoralischem Niveau** werden „moralische“ Entscheidungen durch Berufung auf mächtige Autoritäten (1. Stufe) oder durch Bezug auf die eigene Interessenlage (2. Stufe) begründet. Ein Beispiel zum Sterbehilfediлемma: „Der Arzt, der Sterbehilfe leistet, kann ins Gefängnis kommen.“

Auf der ersten Stufe des **konventionellen Niveaus** (3. Stufe) wird nach Lösungen gesucht, die für **wichtige Sozialpartner** eine akzeptable Lösung darstellen. Die Familie und andere Primärgruppen bilden den Bezugspunkt. Man versucht Lösungen, die einen Ausgleich der Interessen in diesem Bereich versprechen. Wie der ein Beispiel zum Sterbehilfediлемma: „Der Arzt sollte der Frau helfen. Sie wäre erlöst, und alle Angehörigen wären er-

löst, daß sie nicht mehr leiden muß.“ Auf der nächsten Stufe des konventionellen Niveaus, der 4. Stufe, werden nicht nur die Mitglieder von Primärgruppen, also persönlich bekannte Personen berücksichtigt, sondern **übergreifende Systeme** wie Staat oder Institutionen oder Religionsgemeinschaften. Das System als solches wird wichtig, die Sicherung eines gegebenen Ordnungs- und Rechtssystems, das die Rechte, Pflichten und Ansprüche aller regelt. Diese Tendenz äußert sich in einer „law and order“ Haltung. Beispielauswahl: „Es gibt das Tötungsverbot, wenn jeder für sich selbst begründete Ausnahmen mache, hätten wir bald das Chaos.“

Auf dem **postkonventionellen Niveau** wird erkannt, daß ein Sozialsystem und seine Regeln auch geändert werden können. Es wird nicht mehr fraglos als verteidigungswert angesehen. Das System wird nun verstanden als **Gesellschaftsvertrag**, der prinzipiell neu zu vereinbaren ist. Wichtig wird hier die Frage nach dem **Vereinbarungen**, wie man zu Vereinbarungen gelangt, d.h., wie man Konflikte und Interessengegensätze lösen kann. Nochmals ein Beispiel zum Sterbehilfediлемma: „Natürlich muß man an die Möglichkeit des Mißbrauchs denken. Man kann aber präzise festlegen, in welchen Fällen (bei welchen Voraussetzungen) Sterbehilfe geleistet werden darf. Der Wunsch zu sterben bei unheilbar Kranken müßte doch im Gesetz berücksichtigt werden. Dem Grundrecht auf menschenwürdiges Leben entspricht doch auch ein Grundrecht auf menschenwürdiges Sterben.“

Auf der letzten, der 6. Stufe wird häufig auf bestimmte, nicht verhandelbare **Prinzipien der Gerechtigkeit** verwiesen: Die Menschenrechte können nicht Gegenstand der Verhandlung sein, sie können auch durch Mehrheitsbeschlüsse nicht außer Kraft gesetzt werden. Konkrete Normen, Ansprüche und Pflichten werden begründet durch allgemeine Prinzipien, etwa Menschenrechte, Grundrechte, verfassungsmäßig garantierte Rechte. Die Forderung nach der Institution des Verfassungsgerichtes wäre auf diesem Niveau zu erwarten. Da aber konkrete Entscheidungen nicht zwingend und damit konfliktfrei aus Grundwerten ableitbar sind, gewinnt eine neue Dimension der Gerechtigkeit an Bedeutung: **Gerechtigkeit des Verfahrens** der Entscheidungsfindung. Prinzipien wie Mitsprache aller von einer Entscheidung Betroffenen, Unparteilichkeit in der Aufnahme der Information, der Abwägung der Argumente und der Interessen, Revision der Entscheidung, wenn neue Argumente auftauchen, sind hier gefordert. Die Verfahrensgrundsätze bilden die zweite, nicht inhaltliche Grundlage für konkrete Entscheidungen.

Diese Postulate entsprechen den Ansichten führender Moralphilosophen. HABERMAS (1983) formuliert eine Diskursethik, LORENZEN und die Erlanger

Schule zeichnen das ideale Beratungsverfahren auf diese Weise (LORENZEN & SCHWEMMER 1975). Unparteilichkeit als Voraussetzung für die Auseinandersetzung fairer Lösungen fordert RAWLS (1977). Nun ist es vielleicht utopisch, zu erwarten, die Menschen könnten von den eigenen Interessen absiehen. Vielleicht ist es realistischer, den Interessenkonflikt als gegeben anzunehmen und eine Konfliktgestaltung zu konzipieren, die verhindert, daß allzu parteisch entschieden werden kann (DAHRENDORF 1961). Das Modell des Gerichtes mit Staatsanwalt, Verteidiger und Richter ist ein solches. Das Modell der Tarifauseinanderersetzung zwischen Arbeitgebern und Gewerkschaften mit einer vorgeschriebenen Schlichtung ist ein anderes.

Diese Verfahrensregelungen sollen Gewähr leisten, daß die Interessen **aller** von einer **Entscheidung** Betroffenen betrachtet und berücksichtigt werden. Die Stufenfolge der moralischen Begründungsargumente enthält somit eine sukzessive Ausweitung des Kreises der Betroffenen, die zu berücksichtigen sind. Auf vormoralischem Niveau wird das Ego berücksichtigt, auf Stufe 3 die Mitglieder von Primärgruppen, danach auf Stufe 4 die Ordnung der größeren Gemeinschaft, der man sich zugehörig fühlt. Erst auf postkonventionellem Niveau werden alle Betroffenen berücksichtigt. Wir haben also eine sukzessive Ausweitung der Grenzen der Gemeinschaft, die Anspruch auf faire Lösungen hat.

Nachdenken auf dem postkonventionellen Niveau führt zur **Entdeckung von Ungerechtigkeiten** in der Welt, auch in der eigenen Gesellschaft. Nun haben wir auch mit einer kritischen Reflexion über die Institutionen und über die Politik unserer Gesellschaft zu rechnen. **Ziviler Ungehorsam wird begründbar**.

Wir finden unter denjenigen, die auf diesem Niveau denken (die Mehrheit erreicht dieses Niveau übrigens nicht), jene, die sensibel auf Ungerechtigkeiten reagieren, auch wenn sie selbst nicht betroffen sind. Wir brauchen nur über die Grenzen der eigenen vielleicht gesicherten bürgerlichen Existenz hinwegzuschauen, um den Hunger, das Unwissen, die Machtlosigkeit und die Rechtslosigkeit in vielen Teilen der Welt zu entdecken. Die politisch aktive Jugend Amerikas der 60er Jahre ist mehrfach untersucht worden. Die Bürgerrechtsgesetze und ihre Durchsetzung waren ein Thema, die Ungerechtigkeit des Krieges in Vietnam ein anderes. Diese Jugendlichen waren nicht selbst betroffen. Sie gehörten der gebildeten weißen Mittelschicht an. Aber sie waren moralisch betroffen. KENISTON (1970) und HAAN (1975) haben Gruppen der politisch Aktiven untersucht und fanden, daß überproportional viele politisch engagiert waren, die auf postkonventionellem Niveau argumentierten. Dies gilt wohl primär für die Initiatoren. Daneben gibt es immer Mitläufer aus den verschiedensten Motiven. KANTS Imperativ

„Handle gegenüber jedem vernünftigen Wesen so, als sei es ein Zweck in sich selbst, und nie, als sei es bloß ein Mittel“ scheint dabei beachtet zu werden. Es verbietet Terroroper zum Zwecke der Erreichung politischer Ziele. Deshalb werden friedliche Formen des politischen Engagements gewählt.

Um einem Mißverständnis vorzubeugen: Unter denjenigen, die sich in der beschriebenen Weise für mehr soziale Gerechtigkeit einsetzen, sind Personen auf dem postkonventionellen Niveau häufig zu finden, aber das Argumentationsniveau bei der Lösung moralischer Dilemmata determiniert nicht das moralische Engagement. Diejenigen, die auf dem postkonventionellen Niveau argumentieren, sind intellektuell diskursfähig, ob sie in jeder Frage auch diskursbereit sind, ist damit nicht garantiert: Sie mögen konkrete inhaltliche Wertüberzeugungen und Ansprüche haben und eine Verantwortung für bestimmte Gruppen Betroffener, die ihnen Unparteilichkeit schwer machen; wer die „Nächsten“ sind, für deren Interessen sie emotional eintreten, ist dann eine offene Frage. Kurz, man darf postkonventionelle Argumentation als intellektuelle Problemlösung nicht gleichsetzen mit erlebter moralischer Verpflichtung, für alle Betroffenen in bezug auf alle Ansprüche die fairste Lösung diskursiv zu suchen und handelnd durchzusetzen. Diskursive Autonomie im beschriebenen Sinn setzt Offenheit für Zweifel und Kritik an jeweils bestehenden Normen und an getroffenen normativen Entscheidungen voraus, Offenheit für die Ansprüche und Optionen aller Betroffenen und damit die Bereitschaft, diese ernsthaft an Kriterien der Gerechtigkeit zu prüfen. Autonomie erfordert Bereitschaft und Fähigkeit zur fairen Auseinandersetzung mit konkurrierenden Ansprüchen und zum Infrastellen der eigenen Ansprüche. Diese Offenheit impliziert, daß die Komplexität der Sach- und Interessenlage ausgehalten werden muß, und daß die getroffenen Lösungen grundsätzlich als vorläufig angesehen werden und bei neuen Informationen wieder zu prüfen sind. Der permanente Diskurs ist nicht nur anstrengend, er enthält auch ein gewisses Element der Unsicherheit.

Die Sehnsucht nach Glauben, nach Wertgewißheit, nach Zielsicherheit ist verständlich. Und wo findet man diese Sicherheit? Bei Autoritäten, in Gemeinschaften, in Sektionen, wo alles assertisch und unproblematisch gilt, was von Andersmeinenden selbstverständlich problematisiert werden kann. Tatsächlich ist häufig Autonomie nur eine oppositionelle Strategie zur Abwehr unerwünschter Forderungen und zum Aufbrechen unbedeckter Normen. Nach einer Identifikation mit den Autoritäten der eigenen Wahl wird sie aufgegeben.

Literatur

- Adelson, J., Green, B. & O'Neill, R. 1969. Growth of the idea of law in adolescence. *Developmental Psychology* 1, 327–332.

Adorno, T.W. 1973. Studien zum autoritären Charakter. Frankfurt: Suhrkamp.

Adorno, T.W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D.J. & Sanford, R.N. 1950. The authoritarian personality. New York: Harper.

Bandura, A. 1971. Vicarious and self-reinforcement processes. In: Glaser, R. (Ed.) *The nature of reinforcement*. New York: Academic Press, p. 228–278.

Bengtson, V.L. & Troll, L. 1978. Youth and their parents: Feedback and intergenerational influence in socialization. In: Lerner, R.M. & Spanier, G.B. (Ed.) *Child influence on marital and family interaction: A life-span perspective*. New York: Academic Press, p. 215–240.

Brehm, J.W. 1966. A theory of psychological reactance. New York: Academic Press.

Bryan, J.H. 1975. You will be well advised to watch what we do instead of what we say. In: DePalma, D.D. & Foley, J.M. (Eds.) *Moral Development*. New York: Wiley, p. 95–112.

Dahrendorf, R. 1961. *Gesellschaft und Freiheit*. München: Piper.

Easterbrook, J.A. 1978. The determinants of free will: A psychological analysis of responsible, adjustive behavior. New York: Academic Press.

Filipp, S.-H. 1979. Entwurf eines heuristischen Bezugrahmens für Selbstkonzept-Forschung. In: Filipp, S.-H. (Ed.) *Selbstkonzept-Forschung*. Stuttgart: Klett-Cotta, p. 129–152.

Gilligan, J. 1976. Beyond morality: Psychoanalytic reflections on shame, guilt, and love. In: Lickona, T. (Ed.) *Moral development and behavior*. New York: Holt, Rinehart & Winston, p. 144–158.

Glueck, S. & Glueck, E. 1968. Delinquents and nondelinquents in perspective. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Haan, N. 1975. Hypothetical and actual moral reasoning in a situation of civil disobedience. *Journal of Personality and Social Psychology* 32, p. 255–270.

Habermas, J. 1983. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. In: Habermas, J. (Ed.) *Diskurstheorie — Notizen zu einem Begründungsprogramm*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, p. 53–125.

Hoffman, M.L. 1970. Moral development. In: Mussen, P.H. (Ed.) *Carmichael's handbook of child psychology*. New York: Wiley, p. 261–359.

Jessor, R. & Jessor, S.L. 1977. Problem behavior and psychosocial development. A longitudinal study of youth. New York: Academic Press.

Joas, H. 1980. Rollen- und Interaktionstheorien in der Sozialisationsforschung. In: Hurrelmann, K. & Ulrich, D. (Ed.) *Handbuch der Sozialisationsforschung*. Weinheim: Beltz, p. 147–160.

Kasten, H. 1976. Die Entwicklung von Moralvorstellungen und Morallagern beim Kind. Donauwörth: Auer.

Keniston, K. 1970. Student activism, moral development, and morality. *American Journal of Orthopsychiatry* 40, p. 577–592.

Klewen, J. 1983. Retroaktive Sozialisation. Einfluß Jugendlicher auf ihre Eltern. Weinheim: Beltz.

Kohlberg, L. 1964. Development of moral character and moral ideology. In: Hoffman, M. & Hoffman, L. (Ed.) *Review of child developmental research*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, p. 383–429.

Kohlberg, L. 1971. From is to ought: How to commit the naturalistic fallacy and get away with it in the study of moral development. In: Mischel, T. (Ed.) *Cognitive development and epistemology*. New York: Academic Press, p. 151–235.

Krause, C. & Hippel, H.-J. 1984. Sozialisationsbedingungen und „Neue Werte“ bei Studenten. In: Stiksrud, A. (Ed.) *Jugend und Werte*. Weinheim: Beltz, p. 138–149.

Larson, L.E. 1972. The influence of parents and peers during adolescence: The situation hypothesis revisited. *Journal of Marriage and the Family* 34, p. 67–74.

Lederer, G. 1983. *Jugend und Autorität*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Levine, C., Kohlberg, L. & Hewer, A. 1985. The current formulation of Kohlberg's theory and a response to critics. *Human Development* 28, p. 94–100.

London, P. 1970. The rescuers: Motivational hypotheses about Christians who saved Jews from the Nazis. In: Macaulay, J. & Berkowitz, L. (Ed.) *Altruism and helping behavior*. New York: Academic Press, p. 241–250.

Lorenzen, P. & Schwemmer, O. 1975. Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie. Mannheim: Bibliographisches Institut.

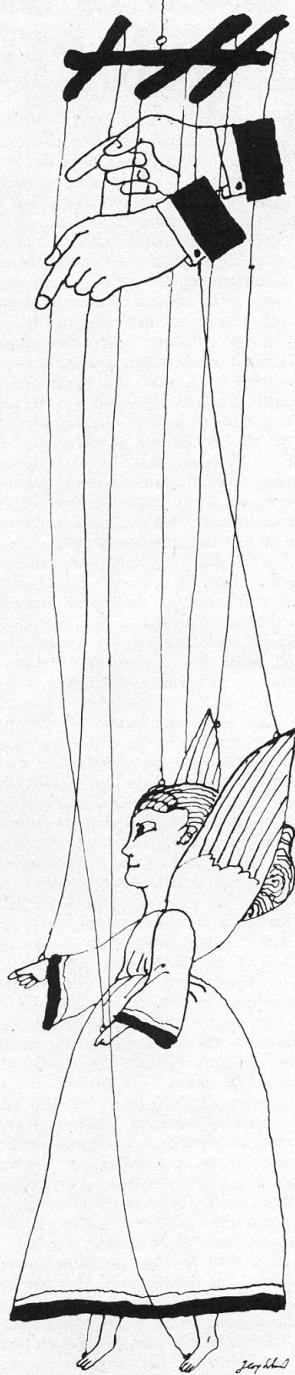
Mirande, A.M. 1968. Reference group theory and adolescent sexual behavior. *Journal of Marriage and the Family* 30, p. 572–577.

Piaget, J. 1954. Das moralische Urteil beim Kinde. Zürich: Rascher.

Rawls, J. 1977. *Gerechtigkeit als Fairneß*. Freiburg: Alber.

Staub, E. 1975. To rear a prosocial child: Reasoning, learning by doing, and learning by teaching others. In: DePalma, D.D. & Foley, J.M. (Ed.) *Moral development*. New York: Wiley, p. 115–136.

Staub, E. 1981. Entwicklung prosozialen Verhaltens. München: Urban & Schwarzenberg.



SOZIALPSYCHOLOGISCHE FACETTEN VON PFLICHT UND GEHORSAM

Es ist unmöglich, in dem hier verfügbaren Rahmen eine auch nur annähernd vollständige Analyse des Phänomenbereiches „Pflicht und Gehorsam“ aus sozialpsychologischer Sicht vorzunehmen. Daher habe ich mich entschlossen, für meinen Beitrag mehr oder weniger willkürlich zwei Facetten der Thematik herauszugreifen, mit denen ich mich etwas näher auseinandersetzen werde. Nach einer kurzen Beschäftigung mit begrifflichen Fragen sollen im ersten Hauptteil des Beitrages Zusammenhänge zwischen Gehorsam und Macht analysiert und darauf aufbauend verschiedene Formen von Gehorsam diskutiert werden. Der zweite Teil der Ausführungen ist dann der unterschiedlichen Wahrnehmung von pflichtorientiertem Handeln bei einem selbst und bei anderen Personen gewidmet. Nun aber zunächst einmal zu einigen begrifflichen Punkten.

Die im Titel dieses Symposiums aufscheinenden Begriffe „Pflicht“ und „Gehorsam“ implizieren zusätzliche Begriffe oder Phänomene, die bei der Behandlung des Themas mitgedacht werden müssen, und deren Explikation dazu beitragen kann, den Gegenstandsbereich, um den es hier geht, zu verdeutlichen. Dazu folgende drei Anmerkungen: Erstens, Pflicht und Gehorsam stellen Phänomene dar, die innerhalb sozialer Systeme stattfinden. Zweitens, Pflicht impliziert das Vorhandensein von Rollen innerhalb des Sozialsystems, wobei Rollen als Positionen in einem Sozialsystem aufgefasst werden können, an die (bzw. deren Inhaber) spezifische Verhaltenserwartungen und -vorschriften gerichtet sind. Schließlich noch eine Bemerkung zu Gehorsam, worunter die Ausführung oder die Bereitschaft zur Ausführung einer von einer anderen Person kraft deren Rolle erteilten Anordnung verstanden werden kann. Gehorsam setzt eine hierarchische Struktur innerhalb des Sozialsystems mit einem Machtgefälle zwischen den verschiedenen Rollen voraus.

Wenden wir uns im folgenden dem Zusammenhang zwischen Macht und Gehorsam und einigen daraus resultierenden Konsequenzen etwas näher zu. Wie oben erläutert wurde, findet Gehorsamphänomene in hierarchischen, durch ein Machtgefälle gekennzeichneten Beziehungen zwischen Rollenpartnern statt.¹⁾ Entscheidend für den Machtunterschied zwischen den Beteiligten ist, daß dem Inhaber einer bestimmten Position im Sozialsystem aufgrund von Normen, internalisierten Werten oder Beschlüssen (seien es Beschlüsse der Angehörigen des

Systems oder solche einer übergeordneten Instanz) das Recht eingeräumt wird, seinen Rollenpartnern (bzw. bestimmten von ihnen) Anordnungen zu erteilen und Vorschriften zu machen, denen diese zu gehorchen haben. Im Sinne der Machtpolologie von FRENCH & RAVEN (1968) handelt es sich hier also um Macht durch Legitimation.²⁾ Inwieweit eine derartige Macht wirkungsvoll ist und tatsächlich Gehorsam nach sich zieht, wird wesentlich davon abhängen, ob und in welchem Ausmaß jene, von denen Gehorsam erwartet wird, die Legitimation des entsprechenden Rollenpartners zur Erteilung von Anordnungen anerkennen. Dafür können wiederum eine Reihe verschiedener Faktoren entscheidend sein. So z.B., ob und inwieweit die zugrundeliegenden Werte und Normen bzw. die legitimationsverleihenden Instanzen akzeptiert werden, sowie die Beurteilung etwaiger legitimationsverleihender Verfahren. In dem Maße, in dem die zugrundeliegenden Werte und Normen in Frage gestellt werden, die Instanz bzw. das System, von dem die Legitimation ausgesprochen wurde, keine Anerkennung findet, und/oder die Verfahren, die zur Legitimierung führten, als unangemessen erachtet werden, wird (unter sonst gleichen Bedingungen) die Gehorsamsbereitschaft ab- und die Tendenz zur Gehorsamsverweigerung zunehmen.³⁾ Allgemein läßt sich sagen, daß Legitimationsbeschlüsse, die von den Systemangehörigen in Form von Abstimmungen oder Wahlen selbst gefaßt oder zumindest beeinflußt werden, üblicherweise eine höhere Akzeptanzrate aufweisen als Beschlüsse übergeorderter Instanzen.

Um der im Sinne eines Sozialsystems unerwünschten Möglichkeit von Ungehorsam als Folge mangelnder Akzeptanz von Legitimationsentscheidungen zu begegnen, werden Rollenträger, deren Macht auf Legitimation aufgebaut ist, im allgemeinen zusätzlich noch mit einem anderen gehorsamsfördernden Machtmittel, nämlich einem Bestrafungspotential, ausgestattet. Fallweise, aber wesentlich seltener, kann es auch – alternativ oder zusätzlich – ein Belohnungspotential sein.⁴⁾ In weiterer Folge beruht dann die Macht des jeweiligen Rolleninhabers nicht bloß auf der ihm erteilten Befugnis, Einfluß auszuüben und Anordnungen zu erteilen, sondern darüber hinaus auf seiner Möglichkeit, bei Nichtbefolgung der Anordnungen Bestrafungen zu vermitteln und/oder bei Befolgung Belohnungen zu vergeben.

Mit dieser in hierarchisch strukturierten

Sozialsystemen vielfach vorgenommenen Erweiterung der Machtbasis anordnungsbefugter Rollenträger ist die „Gefahr“ von Ungehorsam allerdings nur zum Teil gebannt. Dies deshalb, weil Belohnungs- und Bestrafungsmacht für ihre Wirksamkeit voraussetzen, daß der im Besitz dieser Macht Befindliche zu überwachen und kontrollieren in der Lage ist, ob seinem Einfluß nachgegeben, seinen Anordnungen Folge geleistet wird. Nur dann ist es nämlich möglich, Belohnungen und Bestrafungen angemessen und verhaltenskontingent einzusetzen. Dementsprechend können Belohnungs- und Bestrafungsmacht Gehorsam, wenn überhaupt, dann nur bezüglich sichtbarem und damit überwachbarem Verhalten sicherstellen.

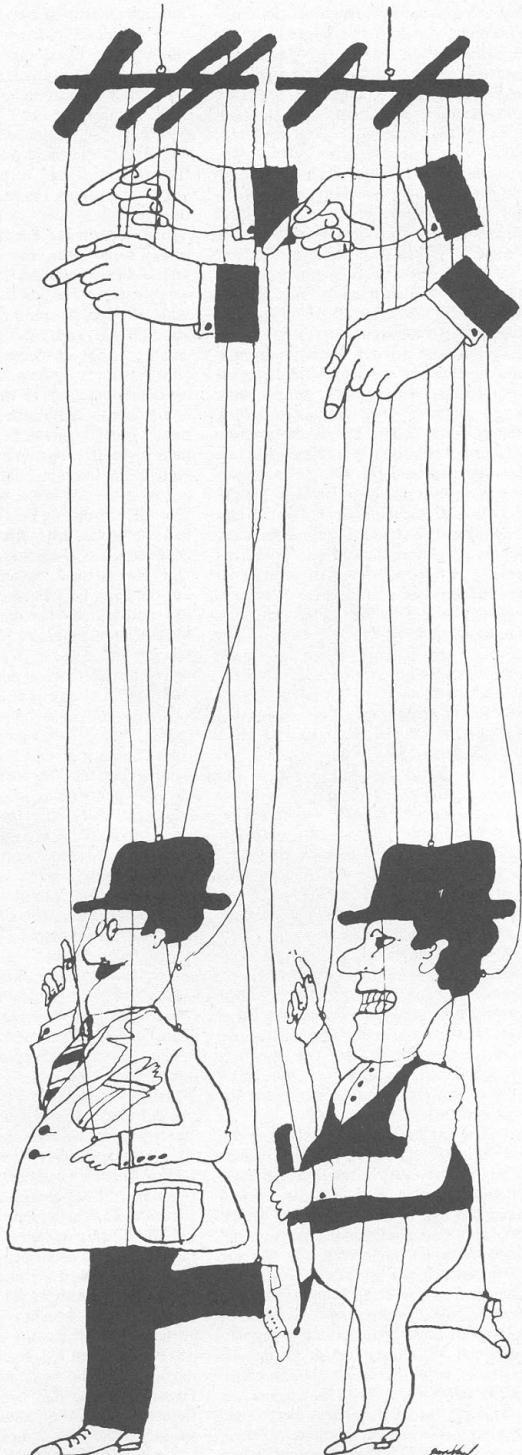
Wenn wir kurz die Perspektive wechseln und den gleichen Sachverhalt aus der Sicht derjenigen betrachten, an die die Anordnungen gerichtet werden, läßt sich zusammenfassend feststellen, daß die Bereitschaft, Gehorsam zu zeigen, mehrere verschiedene Wurzeln haben kann.⁵⁾ Zum einen kann Gehorsam auf der Anerkennung des jeweiligen Sozialsystems und seiner Normen und Werte beruhen und damit zusammenhängend auf der Akzeptanz, daß Inhaber bestimmter Positionen das Recht besitzen, anderen Anordnungen zu erteilen, denen diese Folge zu leisten haben. Zum anderen kann Gehorsam aus den Motivationen folgen, Bestrafungen zu vermeiden und/oder Belohnungen zu erzielen.⁶⁾ Zwischen den verschiedenen Formen von Gehorsam bestehen einige wichtige Unterschiede. Einer davon betrifft, wie bereits erwähnt, die Notwendigkeit der Überwachung des Verhaltens im Falle von Gehorsam aufgrund des Belohnungs- und/oder Bestrafungspotentials des Anordnungen erteilenden Rollenträgers, die bei Gehorsam aufgrund der Akzeptanz der Anordnungsbefugnis nicht gegeben ist. Ein weiterer wichtiger Unterschied betrifft die Auswirkungen geforderten und erwiesenen Gehorsams auf die Qualität der Beziehung zwischen den am Prozeß Beteiligten. Es kann angenommen werden, daß Gehorsam, der wegen des Bestrafungspotentials des Anordnungen erteilenden Rollenpartners gezeigt wird, längerfristig eine negative Einstellung sowie eventuell auch Verheimlichungs- und Vermeidungstendenzen gegenüber diesem Rollenpartner zur Folge haben wird. Bei belohnungsinduziertem und bei akzeptanzbedingtem Gehorsam wird dies nicht der Fall sein. Vielmehr kann belohnungsinduzierter Gehorsam sogar zur Entwicklung von positiven Einstellungen gegenüber dem

Anordnungen erteilenden Rollenpartner und in weiterer Folge zur Akzeptanz seiner Anordnungsbefugnis und zur Identifikation mit dem legitimationsverleihenden System führen.

Abgesehen von diesen Unterschieden gibt es aber doch eine zentrale Gemeinsamkeit der verschiedenen Formen von Gehorsam, die aufgezeigt werden muß. Gleichgültig, ob Anordnungen Folge geleistet wird, weil man Bestrafung vermeiden will oder sich Belohnung erhofft, oder weil man das soziale System mit seinen Werten und Normen akzeptiert und daher auch die Legitimation des Inhabers einer bestimmten Rolle zur Erteilung von Anordnungen erkennt — in allen Fällen ist es nicht der Inhalt der Anordnungen, sondern sind es äußere Aspekte, die zum Gehorsam veranlassen. Dies kann wohl als zentrales Charakteristikum von Gehorsam angesehen werden. Selbstverständlich ist es auch genau dieser Tatbestand, daß Gehorsam gegenüber Anordnungen von äußeren Bedingungen und nicht von den wahrgenommenen Richtigkeit oder Angemessenheit des Inhalts der jeweiligen Anordnung abhängt, der zur eher negativ gefärbten Konnotation des Begriffes beiträgt und die Kritik an Gehorsam entzündet.⁷⁾

Der Tatbestand des ausschließlichen Zurückgehens gehorsamen Verhaltens auf äußere Anlässe ist auch im Zusammenhang mit der Frage bedeutsam, ob Verhaltensweisen, die ursprünglich mittels Anordnungen gefordert wurden, früher oder später auch internalisiert und in weiterer Folge ohne äußeren Anlaß, also intrinsisch motiviert bzw. aus Überzeugung von ihrer Angemessenheit gezeigt werden. Wenn man den Ergebnissen der Forschung zur intrinsischen Motivation Glauben schenken darf, ist dies, zumindest was belohnungs- und bestrafungsinduzierten Gehorsam anbelangt, eher unwahrscheinlich. Die vorliegenden Befunde deuten nämlich darauf hin, daß Verhalten in dem Maße nicht internalisiert wird, in dem es vom Individuum als durch äußere Umstände herbeigeführt und als Mittel zur Erreichung von Zielen (wie z.B. die Erzielung von Belohnung oder die Vermeidung von Bestrafung) eingesetzt wahrgenommen wird. Gehorsames Verhalten, das auf der Akzeptanz der Anordnungsbefugnis bestimmter Rolleninhaber beruht, sollte demgegenüber eine größere Wahrscheinlichkeit der Internalisierung haben.

Wie einleitend bereits erwähnt, befaßt sich der zweite Teil meines Beitrages mit der Wahrnehmung und Interpretation pflichtorientierten Verhaltens. Ich möchte mich dabei im besonderen auf die Wahrnehmung der Ursachen und der Verantwortung für das Verhalten konzentrieren und die Unterschiede herausarbeiten, die diesbezüglich bestehen, je nachdem, ob es um eigenes Verhalten oder das Verhalten anderer Personen geht. Den Hintergrund für diese Analyse bildet ein Teilgebiet der neueren empirischen Sozial-



psychologie, die sogenannte Attributionsforschung, die sich mit laienhaften, im täglichen Leben vorkommenden Kausalwahrnehmungen, Erklärungen und Verantwortungszuschreibungen für Verhalten und soziale Ereignisse befaßt (vgl. HERKNER, 1980; HEWSTONE, 1983).⁸⁾ Im Rahmen dieser Attributionsforschung wurde nämlich unter anderem festgestellt, daß Menschen dazu tendieren, die Ursachen eigenen Verhaltens zumindest teilweise anders wahrzunehmen als die Ursachen des Verhaltens anderer — und dies selbst dann, wenn es sich um gleiches Verhalten handelt. Wie JONES & NISBETT (1972) in der ersten ausführlichen Auseinandersetzung mit diesen Unterschieden in der Kausalinterpretation eigenen und fremden Verhaltens zusammenfassend feststellten, neigen Menschen dazu, eigenes Verhalten relativ stärker durch äußere Umstände bzw. die Situation beeinflußt wahrzunehmen als das Verhalten anderer. Gleichzeitig messen sie der persönlichen Eigenart als potentiellen Ursachefaktor bei der Erklärung eigenen Verhaltens weniger Gewicht bei als bei der Erklärung des Verhaltens anderer Personen.⁹⁾ Von den verschiedenen theoretischen Erklärungen, die JONES & NISBETT (1972) für diesen Attributionsunterschied diskutierten, wird aufgrund der Befundlage zur Zeit jene präferiert, daß bevorzugt solche potentiellen Ursachefaktoren zur Erklärung eines Ereignisses herangezogen werden, die wahrnehmungsmäßig hervorstechen, bzw. jene, auf die sich die Aufmerksamkeit konzentriert. Und genau dies scheint unterschiedlich zu sein, je nachdem, ob es um die eigene oder eine andere Person geht. Wenn wir das Verhalten anderer beobachten, ist die andere Person als solche im Fokus unserer Aufmerksamkeit, während die sie umgebende Situation in den Hintergrund rückt. Bei eigenem Verhalten ist es hingegen genau umgekehrt, hier wird der Situation vergleichsweise mehr und der Person vergleichsweise weniger Aufmerksamkeit geschenkt. Dementsprechend wird dann in weiterer Folge eigenes Verhalten unter vergleichsweise stärkerer Bezugnahme auf die situativen Gegebenheiten, und das Verhalten anderer stärker mittels deren persönlicher Eigenart erklärt.

Kommen wir nach diesem Exkurs in die Attributionsforschung zu unserem eigentlichen Thema zurück, zur Interpretation pflichtorientierten Verhaltens bei einem selbst und bei anderen. Gezeigt werden soll, daß hier ähnliche perspektivenbedingte Unterschiede existieren, wie sie zuvor beschrieben wurden. Wenn Menschen in bezug auf ihr eigenes Tun und Handeln von Pflicht sprechen, erklären sie ihr Verhalten letztlich mit den gegebenen situativen Umständen oder, spezifischer, mit der Rolle, in der sie sich befinden. Gleichzeitig leugnen sie die kausale Bedeutung ihrer Person bzw. personaler Faktoren als Verhaltensursache. In Interpretationen und Erklärungen derselben

Tatbestandes durch andere Personen wird der Rolle des Handelnden und der damit verbundenen Pflicht im allgemeinen vergleichsweise wesentlich weniger und personeninternen Faktoren mehr kausale Bedeutung zugesprochen. Nun ist aber anzunehmen, daß rollenbedingte Pflicht allgemein als exterale oder situative Einflußgröße auf das Verhalten angesehen wird, unabhängig davon, ob es um eigenes Verhalten oder jenes anderer geht. Somit besteht der entscheidende Unterschied wohl darin, wie stark und unausweichlich der von der Pflicht und Rolle ausgehende Einfluß wahrgenommen wird. Anders formuliert: Wenn jemand von sich sagt, „ich habe nur meine Pflicht getan“, bringt er damit seine Meinung zum Ausdruck, daß er nicht habe anders handeln können als es er tat, und daß jeder andere in der gegebenen Situation genauso wie er gehandelt hätte. Die Meinung anderer Personen zum selben Sachverhalt ist hingegen, daß keineswegs jeder so gehandelt hätte, wie es diese Person tat, und daß es ihr trotz der gegebenen Umstände, d.h., ihrer Rolle, möglich gewesen wäre, anders zu handeln. Der Unterschied zwischen den beiden Perspektiven besteht also letztlich in einer unterschiedlichen Wahrnehmung der Möglichkeit, anders zu handeln als es geschehen ist, d.h., in der wahrgenommenen Kontrollierbarkeit des Verhaltens und Tuns. Diese Kontrollierbarkeit wird bezüglich eigenen Verhaltens, weil dieses stärker situativ bedingt erlebt wird, geringer eingeschätzt als bezüglich des Verhaltens anderer Personen. Nun ist aber die wahrgenommene Kontrollierbarkeit, das heißt, das wahrgenommene Ausmaß an Möglichkeit, etwas anderes zu tun als es getan wurde, die zentrale Variable dafür, inwieweit jemand für das Ereignis oder sein Tun verantwortlich gesehen wird. Wir müssen daher folgern, daß sich Personen für ihr eigenes Verhalten im allgemeinen weniger Verantwortung zuschreiben als andere dies tun und sie es diesen anderen gegenüber tun würden. Wenn man Inhaber einer Rolle in einem hierarchisch strukturierten System ist, scheint diese Tendenz noch wesentlich verstärkt zu sein.

Für manche mag sich im Zusammenhang mit der Diskussion der unterschiedlichen Interpretation eigenen und fremden Tuns die Frage gestellt haben, welche der Sichtweisen die angemessener oder richtiger ist, die der jeweils handelnden Person oder jene der anderen Personen. Leider sind Fragen wie diese im allgemeinen nicht eindeutig beantwortbar — nicht zuletzt deshalb, weil vielfach ein objektives Richtigkeitskriterium gar nicht existiert. Und in Fällen, wo ein solches Kriterium vorhanden ist, zeigt sich oftmals, daß beide Perspektiven zu Fehleinschätzungen neigen. So gibt es beispielsweise viele Hinweise dafür, daß Menschen bei der Beurteilung anderer häufig die Auswirkungen sozialer Rollen oder sonstiger situativer Einflußgrößen auf das Verhalten

unterschätzen bzw. zu sehr vernachlässigen. Aus all dem Gesagten folgt, daß eine angemessene Antwort auf die Frage, wieviel Freiraum einem eine Rolle bzw. rollenbedingte Pflicht läßt, wohl am ehesten lauten muß: Weniger Freiheit als es anderer vermuten, aber wesentlich mehr Freiheit als man selbst zu glauben geneigt ist.

Mir war es wichtig, in diesem zweiten Teil meines Beitrags aufzuzeigen, daß die Wurzeln der in Diskussionen über das Erfordernis der Erfüllung von Pflicht üblicherweise auftretenden Meinungsverschiedenheit zumindest teilweise in grundlegenden Unterschieden bei der Wahrnehmung der Ursachen eigenen und fremden Verhaltens zu suchen sind.¹⁰⁾ Ich habe bei meiner Darstellung bewußt nur Bezug auf die Wahrnehmungsperspektive genommen und motivationale Faktoren vernachlässigt, die dazu beitragen können, daß die beschriebenen Unterschiede verstärkt oder abgeschwächt zu Tage treten. Natürlich wird die Unausweichlichkeit rollenbedingter Pflicht im Zusammenhang mit eigenem Tun besonders dann betont, wenn dieses Tun für andere negative Konsequenzen hat oder aus anderen Gründen mißbilligt wird. Demgegenüber ist man bei positiven Konsequenzen wesentlich weniger geneigt, sein Tun mit rollenbedingter Pflicht zu erklären — es sei denn, man will seine Bescheidenheit unter Beweis stellen. Abgesehen von solchen motivationalen Faktoren, die leicht einsichtig sind, spielen aber eben auch weniger bekannte Unterschiede in der Wahrnehmungsperspektive eine Rolle. Da ihre Berücksichtigung eventuell eher zu einem Abbau der Meinungsverschiedenheit beitragen könnte, schien es mir lohnend, sie zu diskutieren. Ich habe auch bewußt in meinen Ausführungen darauf verzichtet, auf interindividuelle Unterschiede einzugehen — und dies sowohl im ersten als auch im zweiten Teil des Referates. Natürlich sind bestimmte Personen eher als andere geneigt, unabhängig vom Inhalt einer Anordnung Gehorsam zu zeigen. Natürlich ist die Tendenz, eigenes Verhalten situativ und das anderer mit der Eigenheit des Handelnden zu erklären, bei manchen Personen stärker ausgeprägt als bei anderen. Daß ich derartige interindividuelle Unterschiede dennoch vernachlässigt habe, hat einen einfachen Grund. Wir sind — und dies natürlich besonders, wenn es um negativ bewertete Phänomene geht — allzu leicht geneigt, die Existenz interindividueller Unterschiede zu benutzen, um uns selbst zu beruhigen, indem wir so tun, als ob diese Phänomene nur für andere, nicht aber für uns Geltung hätten. Und diese Tendenz wollte ich durch meine Ausführungen nicht unterstützen.

Anmerkungen

D Wenn zwischen den Beteiligten darüber hinaus auch eine persönliche Beziehung besteht, tritt dieser Aspekt im Zusammenhang mit Gehorsam zumindest vorübergehend gegenüber dem Rollencharakter zurück.

2) Weitere von French & Raven (1968) unterschiedene Macharten sind Macht durch Belohnung und Macht durch Zwang oder Bestrafung (siehe später) sowie Macht durch Vorhildesein und Macht durch Expertum.

3) Eindrucksvolle Beispiele dafür, wie wichtig als angemessen erachtete Verfahren für die Akzeptanz von Legitimationsentscheidungen sind, haben in letzter Zeit verschiedene Vorfälle im Zusammenhang mit erfolgten und bevorstehenden Bischofernennungen geliefert. Hier wurden weder grundlegende Werte in Frage gestellt, noch die Instanz des Papstes als solche. Woran der Unmut sich entzündete, das waren die Verfahren, die Tatsache, daß den Gläubigen zu wenig Gehör geschenkt wurde bzw. ihre Vorstellungen und Wünsche zu wenig Berücksichtigung fanden. Vergleichbares ist aus der sozialpsychologischen Forschung zur Gerechtigkeit von Verfahren (vgl. Lind & Tyler, 1988) gut bekannt.

4) Die Begriffe Bestrafung und Belohnung sind hier sehr weit gefaßt und sollen jegliche Form einer als unangenehm bzw. angenehm erlebten Behandlung einschließen.

5) Erwähnt sei, daß die Differenzierung der verschiedenen Grundlagen von Gehorsam zwar theoretisch sinnvoll erscheint, im konkreten Einzelfall jedoch kaum eindeutig möglich sein dürfte.

6) Die genannten Wurzeln von Gehorsam entsprechen im wesentlichen zwei der drei von Kelman (1961) unterschiedenen Formen der Entgegennahme von sozialem Einfluß, nämlich der Identifikation und der Willfähigkeit (compliance). Als dritte Form nennt Kelman noch die Internalisierung, auf die wir später noch zurückkommen werden, die aber im Zusammenhang mit Gehorsamsphänomenen keine Rolle spielt.

7) In diesem Zusammenhang erscheint der Hinweis wichtig, daß Gehorsam weder für alle Menschen noch zu allen Zeiten eine negative Konnotation impliziert(e). Dies wird unter anderem in Untersuchungen zur Veränderung von Erziehungsidealen im Laufe dieses Jahrhunderts deutlich (vgl. Alwin, 1988).

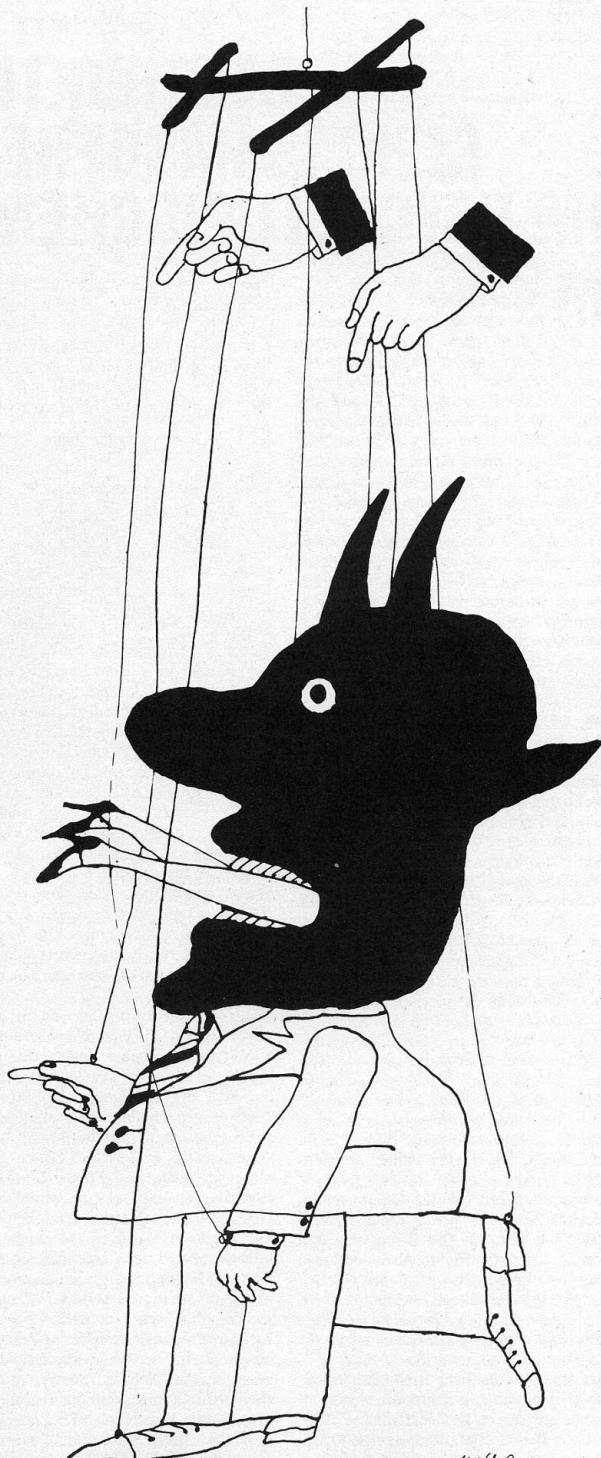
8) Nebenbei sei erwähnt, daß die Attributionsforschung maßgeblich von dem kürzlich verstorbenen, jahrzehntelang an der University of Kansas tätigen Sozialpsychologen Fritz Heider beeinflußt wurde, der 1920 bei Alexius von Meinong in Graz promovierte und 1981 das Ehrendoktorat der Karl-Franzens-Universität erhielt.

9) Wie Farr & Anderson (1983) zeigen, hat berein Ichheiser (1949, S. 27) auf derartige Unterschiede hingewiesen. Das Verdienst von Jones & Nisbett (1972) ist daher nicht in der Identifikation des Phänomens, sondern in der systematischen Auseinandersetzung mit ihm und seiner Erschließung für die empirische Forschung zu sehen.

10) Um nicht mißverstanden zu werden, sei explizit betont, daß damit nicht gesagt sein soll, die beschriebenen Attributionsstendenzen und -unterschiede seien unvermeidbar.

Literatur

- Alwin, D.C. (1988). From obedience to autonomy. *Public Opinion Quarterly*, 52, 33–52.
Farr, R.M., & Anderson, T. (1983). Beyond actor-observer differences in perspective: extensions and applications. In M. Hewstone (ed.) Attribution Theory. Social and Functional Extensions, pp. 45–64. Oxford: Basil Blackwell.
French, J.R.P., & Raven, B. (1968). The bases of social power. In: D. Cartwright & A. Zander (eds.) Group dynamics, 3rd edition, pp. 259–269. New York: Harper & Row.
Herkner, W. (ed.) (1980). Attribution — Psychologie der Kausalität. Bern: Huber.
Hewstone, M. (ed.) (1983). Attribution Theory. Social and Functional Extensions. Oxford: Basil Blackwell.
Ichheiser, G. (1949). Misunderstandings in human relations: A study in false social perception. *American Journal of Sociology*, 55, 1–70.
Jones, E.E., & Nisbett, R.E. (1972). The actor and the observer: Divergent perceptions of the causes of behavior. In E.E. Jones, D.E. Kanouse, H.H. Kelley, R.E. Nisbett, & B. Weiner (eds.) Attribution: Perceiving the causes of behavior, pp. 79–94. Morristown: General Learning Press.
Kelman, H.C. (1961). Processes of opinion change. *Public Opinion Quarterly*, 25, 57–78.
Lind, E.A., & Tyler, T.R. (1988). The Social Psychology of Procedural Justice. New York: Plenum Press.



DESTRUKTIVE GEHORSAMSBEREITSCHAFT IM PSYCHOLOGISCHEN EXPERIMENT

Motto:
„Es gibt Menschen, die zerstören, ohne daß sie einen Zerstörungstrieb haben oder psychologisch daran interessiert sind zu zerstören; sie folgen Befehlen und zerstören mit derselben Haltung, mit der sie auch aufbauen werden. Dies geht heute umso leichter, als ein großer Teil der Zerstörung ja so weit weg vom Objekt entfernt ist, daß es den Menschen erspart bleibt zu sehen, was er tut.“
 (Erich Fromm: Über den Ungehorsam und andere Essays.)

Es waren die aufsehenerregende Gefangenennahme von Adolf Eichmann durch den israelischen Geheimdienst und der Prozeß in Jerusalem, die Stanley Milgram, Professor an der Yale University in New Haven, zu seinen inzwischen weltweit berühmt gewordenen Experimenten zur destruktiven Gehorsamsbereitschaft veranlaßt haben.

Wer war dieser Eichmann? Der Österreicher Adolf Eichmann war als Leiter der Gestapoabteilung IV im Reichssicherheitshauptamt der NSDAP mit der berücktigten Endlösung der Judenfrage befaßt, und er hat seine Aufgabe mit vollem Pflichteinsatz und exzellentem Organisationstalent bis zum bitteren Ende erfüllt. Die Philosophin Hannah Arendt hatte als Prozeßbeobachterin ein Buch über diesen „Pflichterfüller“ verfaßt, das sie mit „Eichmann in Jerusalem — ein Bericht von der Banalität des Bösen“ betitelte.

Eichmann mordete am Schreibtisch ohne Judenhäß, ohne Zorn, ohne Verachtung — als treuer Untertan seines Führers hatte er stets nur dessen Befehle ausgeführt. Natürlich wurde er während seiner Gefangenschaft zahlreichen psychiatrischen Tests unterzogen, aber alle wiesen ihn als einen normalen Menschen ohne psychopathische Merkmale aus. Der Pfarrer schließlich, der den SS-Führer regelmäßig im Kerker besuchen durfte, versicherte wiederholt, daß dieser Gefangene ein Mensch mit sehr positiven Ideen sei. Aber, wie Hannah Arendt recherchierten konnte, hatte sich Eichmann schon lange Zeit vor seinem Eintritt in die NSDAP nur in Männerbünden wohlgefühlt. So war denn auch die deutsche Kapitulation deswegen eine so große Katastrophe für ihn, weil es nun keine Stelle mehr gab, von der er verbindliche Richtlinien erhalten konnte. Dieser Befehlsgehorshum in all seiner grausamen Destruktivität zeichnete auch Rudolf Höß, den Lagerkommandanten von Auschwitz, aus, der 1947 in

Polen hingerichtet worden ist. In seinen Erinnerungen hat er unter anderem geschrieben, daß er sich darüber kein Urteil erlauben konnte, ob die Massenvernichtung der Juden wirklich notwendig war. Die Parole „Führer befiehl, wir folgen dir!“ wurde von ihm bitterernst genommen.

Bevor ich aber meine Ausführungen über die „Pflichterfüller“ in den deutschen Konzentrationslagern abschließe, möchte ich unbedingt auf einen Mediziner hinweisen, der im Namen der wissenschaftlichen Forschung zu ungeahnten Schändtaten bereit war. Gemeint ist der KZ-Arzt Mengele, der sich nach dem Krieg der iridischen Gerechtigkeit — unter anderem auch mit der Hilfe eines Grazers — entziehen hatte können. Er hat nicht nur auf der Rampe in Auschwitz zehntausende Juden für die Gaskammer aussortiert, sondern ließ auch Menschenmaterial mit Krankheitserregern impfen und ihre Glieder amputieren. Er schreckte nicht einmal davor zurück, Säuglinge gleich nach der Geburt töten zu lassen, um ihre Organe für Forschungszwecke zu mißbrauchen. Das Perfidie an diesem Mengele war aber sein doppeltes Gesicht. Das eine zeigte den hemmungslosen Fanatiker der Wissenschaft, das andere den sensiblen Bildungsbürger, der im Lager Bachkonzerte organisiert hat, Theaterstücke schrieb und für die ausgemergelten Kinder stets ein Bonbon in seiner Tasche bereichthilt.

Wie problematisch sich hierarchische Strukturen auf die Gehorsamsbereitschaft auswirken können, zeigt ein Feldexperiment in amerikanischen Kliniken, das sich der Psychologe Hofling et al 1966 ausgedacht hat: In zwei verschiedenen Spitälern im mittleren Westen Amerikas mit je über 500 Betten rief zu einer personalarmen Stunde ein Dr. X, Psychiater an einer anderen Abteilung des Hospitals, die dienstabende Schwester mit folgendem Auftrag an: „Geben Sie bitte dem Patienten Y gleich 20 mg Astroten (ein Phantasienname). Ich komme in 10 Minuten vorbei, und zu diesem Zeitpunkt soll das Mittel schon zu wirken beginnen. Ich werde Ihnen dann auch das Rezept unterschreiben.“ Es wurde sorgfältig darauf geachtet, daß sich die Schwester davon überzeugen konnte, daß die Tageshöchstdosis dieses Mittels mit 10 mg angegeben war. Die Versuchsanordnung wurde so geschickt arrangiert, daß ein zweiter Arzt

das Verhalten der Schwester beobachten konnte, ohne Entscheidungshilfe geben zu müssen. 22 Schwestern dienten als Versuchspersonen, die nach dem Experiment einer ausführlichen Befragung unterworfen wurden.

Ergebnisse: Von den 22 Schwestern waren 21 bereit, ohne Widerspruch die gefährliche, telefonisch angeordnete Übersdosis dem genannten Patienten zu verabreichen, obwohl sie die Wirkung des Phantasiedikamentes nicht kennen konnten. Im nachfolgenden Interview gaben 11 Schwestern an, daß ihnen zwar die Diskrepanz zwischen normaler und verordneter Dosis aufgefallen war, sie aber bei Verweigerung der geforderten Dienstleistung starke Unwillensäußerungen seitens des Arztes befürchtet haben. Diese unreflektierte und wohl auch destruktive Gehorsamsbereitschaft hatte zwar die Forscher an den Kliniken verblüfft, nicht aber eine sehr erfahrene Oberschwester, die den Betrieb kannte.

Vom psychologischen Feldexperiment folgt nun der Schritt ins Labor, zu den berühmten Milgram-Versuchen. Die zentrale Fragestellung des amerikanischen Forschers lautete: Unter welchen Bedingungen wird ein Mensch, dem ein Versuchsleiter aufrätigt, mit zunehmender Härte gegen einen anderen Menschen vorzugehen, diesem Befehl nachkommen, und wie sollten Situationen gestaltet werden, damit er den Gehorsam verweigert? Dazu mußte ein Täuschungsexperiment konstruiert werden. Unter dem Vorwand, zu untersuchen, wie sich Strafe auf das Lernen auswirkt, wurden Versuchspersonen über Zeitungsinserate geworben. Zwischen 1960 und 1963 haben mehr als 1.000 Leute an den verschiedenen Variationen des Grundexperimentes teilgenommen, wobei die ahnungslose Versuchsperson durch fingierte Losentscheidung immer die Rolle des Lehrers zugewiesen bekommen hat. Während der Schüler, der als 2. interessierter Teilnehmer vorgestellt worden ist, in Wahrheit ein Gehilfe des Versuchsleiters war. Der Lehrer hatte die Aufgabe, den Schüler bei Lernversagern mittels Schockgenerator zu bestrafen. Vorgesetzte war eine stufenweise Erhöhung der Stromspannung von 15 bis 450 Volt, die mittels 30 Kippschaltern ausgelöst werden konnte. Die einzelnen Stufen signalisierten mäßigen bis gefährlichen Schock, wobei die letzten beiden Schalter ohne nähere Angabe

nur mit XXX markiert waren. Bei jedem Fehler des Schülers war die Stromspannung um 15 Volt zu erhöhen, und zwar bis zur vollständig richtigen Wiedergabe der verlangten Wörter. Jede Versuchsperson wurde, um eine Vorstellung davon zu bekommen, was diese Elektroschocks für den Schüler bedeuten könnten, mit 45 Volt elektrisiert. Danach wurde von der Versuchsleitung betont, daß die elektrischen Schläge, obwohl sie in den oberen Bereichen extrem schmerhaft werden könnten, niemals bleibende Schäden hinterlassen würden.

Natürlich sind während des Experiments die Elektroschocks ebenso nur simuliert worden wie die Schreie des Schülers — ein Schauspieler — der unter den Augen des Lehrers (Versuchsperson) an einem Stuhl gefesselt worden ist. Da der Probeshock bei 45 Volt relativ harmlos gewesen ist, war es auch nicht besonders schwierig, die einzelnen Personen zur Teilnahme zu bewegen. Die Konfliktsituation stellte sich immer erst dann ein, wenn das Opfer mit zunehmender Lautstärke — murren, klagen, schreien — gegen die Prozedur protestierte und den Lehrer anflehte, doch aufzuhören. Ab 300 Volt verstummteten die Schreie — es gab keinerlei Rückmeldungen mehr aus dem Nebenzimmer für die Versuchspersonen.

Aber nur selten wurde das Experiment trotz der bedrohlichen und unheimlichen Situation abgebrochen. Es kam zwar zu diversen verbalen Protesten seitens der Lehrer, zu Schweißausbrüchen und zu anderen heftigen emotionalen Reaktionen, aber immerhin waren in diesem Grundversuch 62,5% aller Teilnehmer voll gehorsam. Freilich muß gerechtigkeitshalber auch erwähnt werden, daß auf die Versuchspersonen ein gewisser psychischer Druck durch die bestimmten Aufforderungen des Versuchsleiters, das Experiment unbedingt fortzusetzen, ausgeübt worden ist.

Diese Ergebnisse mit dem hohen Prozentsatz an destruktiver Gehorsamsbereitschaft waren für Professor Milgram und seine Mitarbeiter so verblüffend, daß sie beschlossen haben, das Grundexperiment mit verschiedenen Variationen fortzusetzen.

Zuerst wurde die Opfernähe verändert; das heißt, der Schüler wurde in einer Variation in dasselbe Zimmer, sichtbar für den Lehrer, während des Strafprozesses gesetzt; in der zweiten Abänderung mußte sogar der Lehrer bei jeder falschen Antwort die Hand des Opfers auf den Shockgenerator legen. Dieses Näherücken des Opfers zeigte erstaunliche Veränderungen im Verhalten der Versuchspersonen. Bei Blickkontakt sank die Zahl der Gehorsamen von über 60% auf 40%, bei Berührung sogar auf 30%. Andere Veränderungen jedoch waren ohne Auswirkungen: So zum Beispiel der Wechsel des Hauses von der Universität in einen schlichten Büraum und der Wechsel der Versuchsleitung vom Profes-

sor zu einem unsicheren jungen Wissenschaftler. Auch der Einbau eines Herzleidens, wobei der Schüler den Lehrer anflehte, das Experiment wegen eines Herzfehlers doch abzubrechen, blieb ohne Auswirkungen auf die hohe Gehorsamsbereitschaft der Versuchspersonen. Erstaunlicherweise hatte jedoch eine andere Variation eine frappierende Wirkung. Der Versuchsleiter verließ dabei den Raum und gab über Telefon seine Anweisungen. In dieser Situation waren nur noch 20% bereit, die Schockskala voll auszunützen. Viele Teilnehmer mögeln und bestrafen den Schüler mit geringeren Spannungen, als es ihr Auftrag war. In einem weiteren Experiment stellte es der Versuchsleiter den Teilnehmern frei, die Schockstärke bei falschen Antworten selbst zu wählen. Nur 2 Personen mißachteten die Schmerzensschreie und drückten bis zum bitteren Ende, während 28 von den 40 Teilnehmern nach den ersten verbalen Protesten das Experiment unterbrochen haben. Daraus können wir ableiten, daß sehr wenig Eigeninteresse besteht, das unbekannte Opfer zu bestrafen, daß Aggression kaum eine Rolle spielt.

Letztendlich ist von Milgram noch eine ganz entscheidende Veränderung im Experiment eingeführt worden. Die Versuchsperson teilt in dieser Anordnung nicht selber die elektrischen Schläge aus, sondern betätigt sich in einer Nebenfunktion als Wörtervorleser und im Registrieren der richtigen und falschen Antworten. Ein Gehilfe des Versuchsleiters, der als gleichrangiger Lehrer eingeführt worden war, bekam die Aufgabe des Hebeldrückens zugewiesen.

Ergebnis: 92,5% aller Teilnehmer führen ihre Aufgabe der „Befehlsübermittlung“ bis zur letzten Schockstufe durch. Die Gleichgültigkeit gegenüber dem ausübten destruktiven Verhalten erhöht sich in dieser Funktion erheblich und bewirkt eine fast 100%ige Gehorsamsbereitschaft. Man fühlt sich offensichtlich für das Geschehen nicht verantwortlich; man erteilt ja keine Befehle und quält auch nicht selbst. Die Pflichterfüllung der Befehlsübermittlung geschieht sozusagen ohne Verantwortungsübernahme. Resümee: Die geschilderten Milgram-Experimente haben weltweit nicht nur großes Interesse geweckt, sondern viele Nachfolgeuntersuchungen gezeigt, daß Kulturgeleiche möglich geworden sind. Ob in Jordanien, in Japan, in Australien, in Italien oder in der BRD, überall gab es ähnliche Phänomene bei den Untersuchungen zur destruktiven Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autoritäten trotz zum Teil erheblicher Kulturunterschiede. Natürlich wollten einige Forscher mit ihren Arbeiten auch ergründen, ob und in welchem Ausmaß Persönlichkeitseigenschaften das Verhalten gegenüber den Anordnungen einer Autorität beeinflussen. Die Resultate waren diesbezüglich zum Teil sogar widersprüchlich und konnten auch bei Bestätigung als

nicht so hieb- und stichfest angesehen werden wie die Übereinstimmung hinsichtlich gewisser situativer Bedingungen:

1. Es gibt immer eine bedeutsame Reduktion der Schockstärke, wenn man die Bestrafung des Schülers dem eigenen Ermessens der Versuchsperson überläßt, statt diese exakt vorzuschreiben. Ein Hinweis, daß das Quälen des Opfers nicht dem eigenen Bedürfnis oder der eigenen Aggressionslust entspricht, sondern nur als Pflichterfüllung im Dienste einer Autorität geschieht.
2. Die Opfernähe ist von entscheidender Bedeutung für Gehorsamsbereitschaft bzw. Gehorsamsverweigerung. Je näher das Opfer, umso höher die Verweigerungsquote. Ein Umstand, den sich die moderne Kriegsführung sehr zunutze macht. Die Vernichtung des Feindes ohne Antlitz auf Knopfdruck ist psychisch viel weniger belastend als einen Menschen zu töten, den man sehen kann.
3. „Befehlsübermittler“ fühlen sich für das Geschehen besonders wenig verantwortlich. Sie quälen ja nicht selbst, nicht einmal indirekt, sondern sorgen nur für den reibungslosen Ablauf des Geschehens.
4. Vorhersagen mit hypothetischen Fragestellungen unterschätzen immer im bedeutsamen Ausmaße die tatsächlich gezeigte Gehorsamsbereitschaft in derartigen Experimenten. Bei hypothetischen Fragestellungen wird der Versuch nur geschildert und die Teilnehmer werden aufgefordert, die von ihnen erwarteten Ergebnisse abzuschätzen und zu diskutieren.
5. Viele der Experimente legen nahe, daß es weder Geschlechts-, noch Alters-, noch Bildungsunterschiede in der destruktiven Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autoritäten gibt.

Zur eigenen Arbeit

Bei meinen Experimenten zur destruktiven Gehorsamsbereitschaft im Rahmen einer Dissertation ging es mir im wesentlichen darum, ob die Autoritätsgläubigkeit 20 Jahre nach den Milgram-Experimenten und mehr als 10 Jahre nach dem gesellschaftlichen Aufbruch der 68er Bewegung noch in gleicher Weise wirksam werden würde wie seinerzeit. Man darf ja nicht vergessen, daß es in der Zwischenzeit massive Wissenschafts- und Technikkritik gegeben hat. Die wichtigsten Fragestellungen in meinen Experimenten lauteten:

1. Beeinflussen Persönlichkeitsmerkmale, die vor dem Versuch mit standardisierten Fragebögen gemessen worden sind, das Verhalten im Gehorsamsexperiment?
2. Unterscheidet sich der Erregungsverlauf, gemessen mit einem Pulsfrequenzmonitor während der experimentellen Tätigkeit am Schaltkasten, zwischen Gehorsamen und Ungehorsamen?
3. Gibt es einen Unterschied in der Ver-

antwortungübernahme zwischen Versuchsabrechern und denen, die alle Hebel durchdrücken?

Durch einen von mir konstruierten Fragebogen, der den Teilnehmern nach der experimentellen Tätigkeit zur Beantwortung vorgelegt wurde, konnten zusätzliche Zusammenhänge und Unterschiede im Gruppenvergleich ausgewertet werden. Den Antworten entsprechend war es möglich, die Gruppe der gehorsamen Versuchspersonen in 3 Untergruppen zu unterteilen, je nachdem, ob sie an starke, mittlere oder geringe Schmerzen der Studentin, deren Gedächtnis durch Ultraschall verbessert werden sollte, geglaubt haben. Die Versuchspersonen wurden auch ersucht, schriftlich zu begründen, warum sie den Versuch unterbrochen bzw. fortgesetzt haben.

24 Männer und 32 Frauen konnten als Teilnehmer gewonnen werden; teils über Zeitungseinschaltungen, teils über Bekannte. Es waren Erwachsene zwischen 18 und 70 Jahre alt, mit unterschiedlicher Schulbildung und beruflicher Tätigkeit.

Versuchsanordnung

1. Die Versuchspersonen wurden gebeten, an einem Experiment zur Überprüfung von Gedächtnisverbesserungsmöglichkeiten durch Ultraschallintensitäten teilzunehmen.

2. Psychologiestudentinnen, die als „Lernende“ fungierten, und ein Mitarbeiter, der die Persönlichkeitsfragebogen vor dem Experiment zur Beantwortung vorlegte, waren notwendige Helfer.

3. Es wurde durch gezielte Fehlinformation sorgfältig darauf geachtet, daß von den Versuchspersonen kein Zusammenhang zwischen dem Ausfüllen der Fragebögen und dem eigentlichen Experiment hergestellt werden konnte.

4. Durch standardisierte schriftliche Informationen wurde der jeweilige Proband auf seine Arbeit am Schaltbrett vorbereitet. Er erfuhr, daß seine Mithilfe beim Gedächtnisverbesserungsversuch einer dritten Person (Studentin der Psychologie, die sich freiwillig für den Versuch zur Verfügung gestellt hat) vonnöten sei, wobei deutlich auf die unangenehmen bis schmerzhaften Nebenwirkungen (Gefahr von Hautschäden!) bei hohen Ultraschallintensitäten hingewiesen wurde. Allerdings sei auch die Chance der Gedächtnisverbesserung in höheren Intensitätsbereichen größer. Durch eine Probevibration an der Fingerspitze konnte sich jede Versuchsperson von der Ultraschallwirkung in den sogenannten unteren Intensitätsbereichen überzeugen. Diese wurde oft als unangenehm erlebt.

5. Die Studentin, die vor den Augen der Versuchsperson im Nebenraum am Sessel festgeschnallt wurde, um, wie es hieß, durch Schmerzen verursachte Losreiß-Reaktionen zu vermeiden, konnte während des ganzen Experiments weder gesehen noch gehört werden, da der Teilneh-

mer mit schallisoliertem Kopfhörer seine Arbeit am Schaltbrett verrichten mußte. Er sollte nicht, so hieß es, durch Schmerzensäßerung aus dem Nebenraum von der konzentrationserfordernenden Tätigkeit abgelenkt werden.

6. Die simulierten richtigen und falschen Antworten der Studentin, die sich vorher zum Schein 16 Wortpaare in kurzer Zeit eingeprägt hat, wurde von der Versuchsleitung durch Grün- und Rotlicht signalisiert.

7. Während der experimentellen Tätigkeit wurde die Pulsfrequenz der Versuchsperson gemessen und aufgezeichnet.

8. Die Aufklärung über den wahren Zweck des Experiments erfolgte, nachdem die Teilnehmer den „Fragebogen danach“, im Raum alleingelassen, ausgefüllt hatten. Um Selbstvorwürfe und andere peinliche Gefühle zu vermeiden, wurden hinterher in Anwesenheit der Studentin ausführliche Gespräche mit den Versuchspersonen geführt.

Ergebnisse und deren Interpretation

1. Keiner der 20 erhobenen Persönlichkeitsmerkmale beeinflußten in signifikanter Weise das unterschiedliche Verhalten der Gehorsamen und Ungehorsamen im Experiment. Es wurden z.B. folgende Charaktermerkmale im Text einbezogen: Leistungsstreben, Aggressivität, Dominanzstreben, Anlehnungsbedürfnis, Risikovermeidung, Hilfsbereitschaft, Ordnungsstreben, soziales Anerkennungsbedürfnis, Autonomiestreben, Eigenverantwortlichkeit — Eigenschaften, von denen erwartet werden konnte, daß sie das Verhalten im Experiment beeinflussen dürften.

2. Am stärksten hatte sich der Konflikt in der Erregungszunahme (gemessen durch Pulsabnahme) bei der Gruppe der Ungehorsamen im Augenblick ihrer Verweigerung ausgewirkt. Die Pulsfrequenzen waren signifikant höher als bei allen anderen Gruppen, die das Experiment, den Anordnungen der Versuchsleitung entsprechend, zu Ende geführt haben.

3. Die Gehorsamsverweigerer waren viel stärker bereit als die gehorsamen Versuchspersonen, die Verantwortung für ihr Tun im Experiment zu übernehmen.

4. Das Mitleid mit der Studentin wuchs mit der Stärke der Schmerzeinschätzung. Das heißt, daß Personen, die an große Schmerzen glaubten, auch mehr Mitleid als andere bekundet haben.

5. Was die Schmerzeinschätzung betrifft, so waren Frauen viel häufiger als Männer der Meinung, wirklich starke Schmerzen zugefügt zu haben.

6. Es gab weder Geschlechts- noch Alters- und Bildungsunterschiede hinsichtlich der Gehorsamsbereitschaft im Experiment.

Als sehr aufschlußreich hinsichtlich der verschiedenen Motivationen, das Experiment abzubrechen oder weiterzuführen,

erwiesen sich die schriftlichen Protokolle im „Fragebogen danach“. Die Versuchspersonen hatten die Aufgabe, mit eigenen Worten ihr Verhalten während des Versuches zu begründen. Bei den Gehorsamen standen Pflichterfüllung und Dienst an der Wissenschaft im Vordergrund der Ausführungen, und es wurde auch großes Vertrauen zur Versuchsleitung ausgedrückt. Die Abbrecher berichteten häufig über ihre Konfliktsituation bei der Verweigerung, sie wollten aber der Studentin wegen einer zweifelhaften Gedächtnisverbesserung keine Schmerzen zufügen. Nach der Aufklärung waren die häufigsten Reaktionen bei den Gehorsamen:

- a) Erleichterung, daß die Studentin nicht wirklich leiden mußte
- b) Betroffenheit über das eigene Verhalten
- c) Rechtfertigungsversuche.

Die Ungehorsamen äußerten Zufriedenheit mit ihrem Verhalten und Erleichterung darüber, das Experiment nicht „verhaut“ zu haben. Viele waren erstaunt über die geringe Zahl der Abbrecher. Zwei Auffälligkeiten erscheinen mir aber noch erwähnenswert:

Die Selbsteinschätzung von Personen hinsichtlich ihrer Gehorsamsbereitschaft und ihrer Autoritätsgläubigkeit, die ebenfalls durch das Schlüfinterview erfaßt worden sind, stimmten nicht mit dem Verhalten im Experiment überein. Personen, die sich selbst als rebellisch und widerspenstig beschrieben, drückten zum Teil alle Hebel voll durch — andere hingegen, die sich als angepaßt und gehorsam beurteilten, brachen den Versuch ab. Offenbar hat sich auch das Weltbild der Teilnehmer — es war breitestreut zwischen betont konservativ bis ziemlich progressiv — nicht auf die Gehorsamsbereitschaft bei der Arbeit ausgewirkt. Irgendwie scheint das Handeln in der Laborsituation als wertneutral betrachtet zu werden, so, als geschehe hier etwas, was wenig mit den eigenen Einstellungen und Werthaltungen zu tun hat. Die Eigenverantwortlichkeit scheint tatsächlich auszuklinken. Diesbezüglich wären daher noch klärende Arbeiten erforderlich.

Literatur:

- Arendt, H. Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen. München: Piper, 1964.
Fromm, E. Über den Gehorsam und andere Essays. Stuttgart: DVA, 1980.
Hoffing, C. K., Brotzman, E. et al. An experimental study in nurse-physician relationships. Journal of nervous and mental disease, 1966, 143, 171—180.
Milgram, S. Obedience to authority. An experimental view. New York: Harper & Row, 1974. (Deutsch: Das Milgram-Experiment. Zur Gehorsamsbereitschaft gegenüber Autoritäten. Rembek: Rowohlt).
Schurz, G. Experimentelle Überprüfung des Zusammenhangs zwischen Persönlichkeitsmerkmalen und der Bereitschaft zum destruktiven Gehorsam gegenüber Autoritäten. Phil.Diss. Graz, 1983.

Anhang — Briefe von Testpersonen:

Betroffenheit — Zwei Jahre nach dem Experiment

Die mit Genehmigung der betroffenen Personen zitierten Briefausschnitte stammen von Menschen, die glaubten, der Studentin große Schmerzen während des Experiments zugefügt zu haben.

Hausfrau, 57 Jahre alt (mit Matura)
Zwei Jahre danach werde ich um Stellungnahme zu einem Test gebeten, an den ich mich eigentlich nur ungern erinnere:
Unter der Vorspiegelung, bei einem Experiment etwas über Gedächtnistraining zu erfahren, wobei nicht die Gedächtnisleistung einer bestimmten Person, sondern mein eigener Untertanengeist gemessen werden soll, werde ich in ein Institut ge- lockt.

(Anmerkung: Über ein Zeitungsinserat der Kleinen Zeitung)

Es zeigte sich, daß ich in Ausübung meiner „Pflicht“, in blindem Gehorsam gegenüber jeder Befehlsgewalt, zu allem fähig bin, bis zu schwerer Körperverletzung, solange nur eine Obrigkeit da ist, die mich eigener Verantwortung enthebt. Eigentlich müßte ein solches Experiment tiefe Beschämung auslösen. Wenn ich heute Beschämung empfinde, dann höchstens wegen Mangels an Scharfsinn, das Ganze zu durchschauen oder wenigstens anzuzweifeln ... Schließlich hatte man allen Grund, darauf zu vertrauen, daß an einem wissenschaftlichen Institut in einem Rechtsstaat — trotz eingangs abgegebener Erklärungen (man könnte sie mißverstanden haben) nichts wirklich Gefährliches geschehen kann.

Studentin, 22 Jahre alt

Zwei Jahre sind es nun her, daß ich mich an Ihrem Experiment beteiligt habe, und immer noch grüble ich, frage ich mich manchmal, in letzter Zeit wieder gehäuft, warum ich so und nicht anders gehandelt habe, als ich es getan habe. Was habe ich mir vor diesem Tag doch auf meine Intelligenz, meine schnelle Auffassungsgabe und nicht zuletzt meine Kritikfähigkeit eingebildet, und dann, im Ernstfall, wie schnell habe ich mich täuschen lassen, obwohl es, hinterher betrachtet, genügend Punkte gegeben hätte, die mich im Normalfall hätten stützig machen müssen. Welch weniger äußerer Reize — ein respektgebietender weißer Mantel, ein paar imponierend installierter Apparaturen — hat es bedurft, um die Kapazität meines Gehirns auf die des Stammhirns, der primitiven Reflexe zu reduzieren: Rotes Licht heißt Knopfdrücken! Also genau das, was ich als damals noch überzeugter Pazifist so sehr an anderen kritisiert habe...

...Und noch eines ist mir durch Ihren Versuch damals zu Bewußtsein gekommen: Schuld am Unfrieden in dieser Welt sind nicht immer die anderen. Mit welchem Brustton der Überzeugung hätte ich z.B. noch vor zwei Jahren gesagt: „Also bei

den Verbrechen, die die Nazis damals begangen haben, hätte ich nicht mitgemacht. Ich wäre in den Widerstand gegangen.“

...Bewiesen aber ist, daß die Bereitschaft in mir war, Gewalt gegen jemanden anderen auszuüben, wenn auch im Rahmen der Wissenschaft, die in meinem Leben immer eine große Rolle gespielt hat — die Menschheit soll vorwärts kommen.

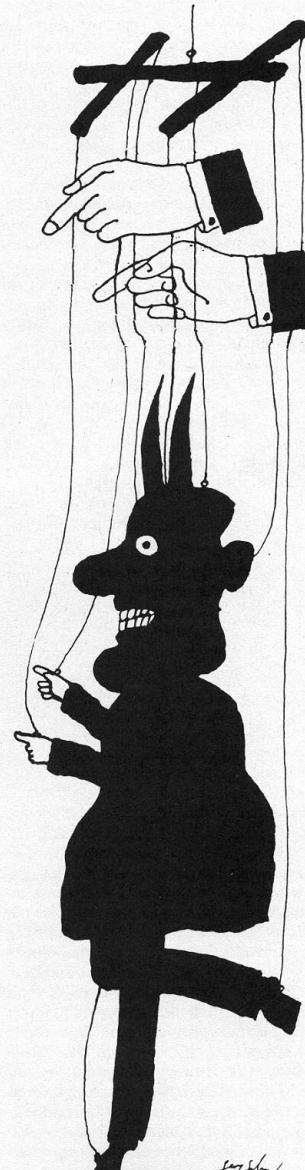
Bankangestellter, 41 Jahre alt
Als Mensch steht man zwischen verschiedenen Polaritäten, so auch zwischen zwei Polen: gehorsame Befolgung von Anordnungen einerseits und Wahrnehmung der Eigenverantwortung andererseits. Nach Abschluß des Tests nahm ich mit Zerkirnung zur Kenntnis: Blindlings gehor- chend, hatte ich es an der Eigenverant- wortung fehlen lassen!

(Ohne zu beschönigen, führe ich hier ergänzend und in Klammer an: ich bin in einem Internat aufgewachsen, dessen Leitung auf allerstrengste Einhaltung härtester Disziplin strengsten Wert legte...)

Diesen Ihren Test absolviert zu haben betrachte ich seither als erfreuliche Gelegenheit, einen Fehler übungswise begangen haben zu dürfen. Im Ernstfall wird für mich garantierter ein deutliches Warnsignal aufleuchten: das ist die Lehre fürs Leben, die ich aus diesem Test gezogen habe.

Versicherungsangestellte, 26 Jahre alt
Für mich war dieser Test ein sehr einschneidendes Ereignis. Wenn ich heute daran denke, wie schrecklich ich abgeschnitten habe, kommt es mir vor, als wäre es ein schlechter Traum gewesen, aber leider ist es die Realität. Für mich war es aber eine sehr gute Erfahrung, denn ich glaube, daß mir so etwas nicht wieder gelingen kann bzw. gelingen soll.

Erzieherin, 38 Jahre alt
Test: Mein Puls schlägt wie verrückt, las die Bedingung durch, wurde genau informiert. Ich spüre eine große Ablehnung gegen diesen Test, aber ich mache ihn. Totales Black-out, vernehme ich die Stimme der Frau Schurz, drücken, drücken — ich will nicht mehr, aber ich verspüre in diesem Moment jene Atmosphäre eines absoluten Gehorsams. Ich ging bis zur letzten Konsequenz mit dem Wissen, der Person hinter der Wand entsetzliche Schmerzen zuzufügen.



PFLICHT UND GEHORSAM IN RELIGIÖSER SICHT

In frühen Kulturen werden Pflicht und Gehorsam gegenüber Normen und Autoritätspersonen eng mit religiösen Überzeugungen verbunden. So werden zumindest die Grundnormen des sozialen Lebens als Gebote der Ahnen, der Schutzgötter oder eines einzelnen Gottes angesehen; sie werden damit menschlicher Verfügbarkeit und Beliebigkeit entzogen und erhalten unbedingte Gültigkeit. Deswegen haben bereits in der griechischen Antike einige kritische Denker der sophistischen Tradition die Vermutung geäußert, ein schlauer Tyrann habe deswegen die Götter „erfunden“, um ihnen seine eigenen Normen zuzuschreiben und damit besser über seine Untertanen herrschen zu können.¹⁾

In der späteren Entwicklung haben einige Religionen das Modell des „blinden Gehorsams“ gegenüber göttlichen Wesen bzw. deren Vertretern unter den Menschen entwickelt, das Modell der „autoritären Religion“. Von daher haftet vielen Religionen das Odium an, kritisches Denken und selbständiges bzw. verantwortliches Handeln zu unterbinden und damit bei den Gläubigen personale Wachstumsprozesse zu behindern.

Daher stellt sich hier zuerst die Frage nach den verschiedenen Religionsformen und ihrem unterschiedlichen Umgang mit Normen und Gesetz, mit Pflicht und Gehorsam. Denn nicht alle Religionen haben sich als autoritäre und geschlossene Glaubenssysteme entwickelt; und nicht alle geschlossenen Glaubenssysteme müssen solche bleiben. Es wird also theoretisch von der grundsätzlichen Lernfähigkeit religiöser Personen und religiöser Systeme ausgegangen.

1.

Ich beginne mit einem kurzen Blick auf die Kultur- und Religionsgeschichte. Offensichtlich benötigen menschliche Kulturen Normen für das Verhalten des einzelnen und der ganzen Gruppe, denn instinkthaftes Verhaltenssteuerung ist nur mehr in Resten vorhanden. In frühen Gruppen der Sammler und Jäger sind es bestimmte Personen mit flexibler Rollenzuteilung, sog. Tabupersonen, die Verhaltensnormen für die Gruppenmitglieder aufstellen; das sind konkret Schamanen und Mantiker beiden Geschlechts, Stammälter und Stammväter, später Priester und Könige. Diese Normen werden tabuisiert, d.h. der Autorität der Ahnen unterstellt: Die Seelen der Verstorbenen wachen über die Normenbefolgung, denn davon hängen Glück oder Unglück des

Stammes ab.²⁾ Normenübertreter werden bestraft oder aus der Gruppe ausgeschlossen.

Trotz der zeitweiligen Tabuisierung werden Normen im Lauf der Kulturentwicklung ständig verändert; etwa durch neue Lebensbedingungen und Wirtschaftsformen, z.B. den Übergang von Sammlern und Jägern zu niederen Bodenbauern und zu Hirtennomaden. Aber immer sind es Tabupersonen, die Normenänderungen legitimieren müssen. Sie sagen dann, die Ahnen oder Schutzgötter hätten der Gruppe neue Normen „offenbart“. Nicht alle Normenänderungen werden von der Gruppe akzeptiert. Bei Zusammenschluß von Kleingruppen (Sippen) zu größeren Gruppen (Sippenverbände, Stämmen) kommt es zur Normenkonkurrenz; die stärkeren Gruppen versuchen, ihre Normen durchzusetzen. Und bei der Bildung sozialer Schichten entstehen schichtspezifische Normen.

Die Normbefolgung wird für alle Gruppenmitglieder zur Pflicht, stabile Tabupersonen verlangen strikten Gehorsam und Unterordnung: Die Normen seien göttliches Gesetz, jeder Normenverstoß errage den „Zorn“ der Götter und ziehe Strafe nach sich. So müssen in alten Kulturen erzürnte Götter ständig durch Schuldrituale und Opfer versöhnt werden. Eine Vielzahl von Göttern legitimiert eine Vielzahl von Normen, während ein monopolhafter Gott auch ein absolutes Normenmonopol erhebt.³⁾ Grundsätzlich werden also Pflicht und Gehorsam gegenüber Normen durch Mythos und Religion legitimiert.

2.

Sehen wir nun auf einige konkrete Religionsformen und ihren Umgang mit Normen, Pflichten und Gehorsam. Eine der ältesten Lebensformen begegnet uns in der chinesischen Volksreligion, im sog. **Taoismus**; dort finden sich noch deutlich Lebenswerte einer Jäger- und Sammlerkultur mit dem Fehlen von Besitzansprüchen: Das Festhalten von Gegenständen wird für das Leben als hinderlich gesehen, Krieg wird als das traurigste Ereignis bewertet, in dem es nur Verlierer geben könnte, auf lange Sicht werde immer das Schwächere über das Starke siegen, das Weibliche sei dem Ursprünglichen (Tao) am nächsten. Die Gruppenmitglieder werden zu einem selbständigen Suchen nach dem Tao angehalten, jeder soll seinen eigenen Weg zu seinem Ursprung gehen; die geltenden Normen der Stärke-

ren seien vorläufig, über allen Pflichten stehe das individuelle Streben nach dem Lebensgrund.⁴⁾ Dieses archaische Wertesystem drückt deutlich eine gewisse Selbstständigkeit für jedes Mitglied der Gruppe aus. Es steht im direkten Gegensatz zur Pflichtethik des späteren Lehrers Kung-fu-tzu (Konfuzius).

Uns geläufiger ist der Umgang mit Normen in der **jüdischen Volksreligion**. Auch hier finden wir ein archaisches Substrat, das jedoch später von den tabuisierten Normen und Gesetzen der Jahwepriester zugedeckt wird. Diese sagen, die von ihnen gehüteten Normen seien direkt vom Stammesgott gegeben, als göttliche Satzungen haben sie unbedingte und ausschließliche Gültigkeit. Der Bundesgott wacht voll Eifer und Zorn über die Befolgung heiliger Gesetze; er wird zunehmend als intoleranter Schutzgott gezeichnet, der den Monopolanspruch erhebt und andere (bisherige) Götter zu bösen Dämonen degradiert — aber offensichtlich sind es konkrete Rollenträger, die diesen Monopolanspruch erheben. Die Volksgenossen werden zu Gehorsam verpflichtet, Gesetzesübertretungen werden mit schweren Strafen belegt. Priester und Propheten werden sagen, die leidvolle Geschichte ihres Volkes sei eine „gerechte Strafe“ für die ständigen Gesetzesübertretungen, nur durch buchstäbliche Erfüllung des heiligen Gesetzes könne das „Heil“ des Volkes garantiert werden.⁵⁾ Damit wird die jüdische Religion in ihrer patriarchalen Spätform (nachhexatisch) zu einer intoleranten Glaubensform; vor allem Propheten und später Jesus von Nazareth stehen dazu in Opposition. Auch hier deuten sich zwei Umgangsformen mit Normen an.

Ein weiteres Beispiel sei aus der Vielfalt der **indischen Volksreligion** genommen, wo wir eine Vielfalt von Heilswegen und Normensystemen nebeneinander finden, die zu einem guten Teil schichtabhängig sind. Drei der wichtigsten Heilwege für Menschen seien herausgegriffen: der Weg der rituellen Handlungen und des strikten Gehorsams gegenüber heiligen Gesetzen (Karma marga), der Weg der Erkenntnis des letzten Seinsgrunds (Inana marga), der Weg der leidenschaftlichen Liebe zu einem der Schutzgötter (Bhakti marga). Diese drei Wege drücken wohl verschiedene Personstrukturen und damit Sozialisationsgeschichten aus. Nur für den ersten Weg der Legisten und Ritualisten ist blinder Gehorsam nötig, die beiden anderen Wege ersetzen diesen durch andere Lebensqualitäten und Verhaltensweisen.⁶⁾ Auch hier sehen wir

einen recht unterschiedlichen Umgang mit Normen und Gesetzen in ein und derselben Kultur.

Aus dem selben Kulturreis stammen die **buddhistischen Lebensformen**, ursprünglich eine Technik der Leidensüberwindung für gesellschaftlichmarginalisierte Gruppen (Wanderasketen). Auch hier werden klare Regeln für die fortschreitende Leidensverminderung angegeben, der achteilige Pfad, die Regeln für Mönche und für Laien. Doch wird die Regelbefolgung von keinem göttlichen Wesen überwacht. So ist jeder Gläubige dafür selbst verantwortlich, welchen Weg zur „Erleuchtung“ er wählen will und welche Normen auf einer hierarchischen Skala er befolgen will. Er weiß, daß davon seine nächste Lebensform abhängt. Gewiß wird in den Mönchsschulen blinder Gehorsam zur Überwindung des eigenen Lebenswillens verlangt, aber niemand muß diesen „schnellen“ Weg zum Lebensziel wählen.⁷⁾ Wir sehen auch hier zwei Formmen des Umgangs mit Lebenswerten und Normen.

Etwas anders verhält es sich beim **Islam**, der in wesentlichen Teilebereichen bis heute der Prototyp einer autoritären Religionsform geblieben ist. Aus der arabischen Volksreligion entstanden, wurde er unter jüdischem und christlichem Einfluß von seinem Gründer und dessen fanatischen Anhängern mit einem Monopolanspruch durchgesetzt. Der Stammesgott Allah wird zum einzigen Gott proklamiert, alle anderen Volksgötter werden zu bösen Dämonen degradiert, deren Anhänger werden mit dem Tod bedroht. Die Grundforderung dieser Glaubensform lautet „islam“, d.h. Unterwerfung und Hingabe an Allah und seine Vertreter. Der Islam kennt eine Reihe von heiligen Pflichten und Normen, die unbedingt gelten; dazu gehört in bestimmten Situationen die Pflicht zum heiligen Krieg.⁸⁾ Nach einigen toleranten Phasen ist der Islam zu einer autoritären Monopolreligion geworden, die bis heute durch keine rationale Aufklärung und durch keine soziale Revolution gegangen ist. Besonders der schiitische Islam fordert heute blinden Gehorsam und zeigt erschreckend destruktive Potentiale.

3.

Welchen Stellenwert haben Pflicht und Gehorsam in der **christlichen Religion**? Zunächst ist festzustellen, daß diese Religion mit dem Ungehorsam eines einzelnen Menschen beginnt. Jesus von Nazareth hält sich nicht an die Normen und heiligen Gesetze der Priesterchaft und der Synagogenlehrer. Er bricht aus diesen Normen aus und beruft sich auf den ursprünglichen Willen des göttlichen Schöpfers, den er „Vater“ nennt. In erstaunlicher Souveränität korrigiert er diese Normen: „Ich aber sage euch...“, teilweise verschärft er sie, teilweise humanisiert er sie (z.B. die Ehescheidung zugun-

sten der Frauen). Er sagt programmatisch, der Mensch sei nicht für die Normen da, sondern die Normen seien für den Menschen da (Mk 2,27). Von einem blinden Gehorsam gegen heilige Gesetze und Autoritäten ist bei ihm nicht die Rede, wohl aber von einem persönlichen Gehorsam jedes Menschen gegenüber seinem Schöpferrgott. Mit diesem Programm scheitert er an den religiösen Autoritäten seiner Zeit, sie bringen ihn mit Hilfe der Besatzungsmacht zu Tode.

Bemerkenswert ist nun, wie dieses Programm von seinen Nachfolgern aufgenommen wurde. Es wurde nämlich auf zwei verschiedene Weisen weitergeführt und ambivalent verwirklicht: Die einen betonen die prinzipielle Freiheit jedes Christen vom heiligen Gesetz der Juden und die relative Eigenverantwortung der Lebensgestaltung in der Nachfolge Jesu – dazu gehört gewiß Paulus.⁹⁾ Die anderen betonen den Gehorsam Jesu gegenüber seinem göttlichen Vater und leiten daraus unbedingten Glaubensgehorsam aller Christen ab. Paulus zitiert ein frühes Lied: „Christus wurde gehorsam, ja gehorsam bis zum Tod am Kreuz. Deswegen hat Gott ihn erhört“ (Phil 2,5–11); und er leitet von da einen unbedingten Glaubensgehorsam her, den er von den Christen fordert; denn nur durch diesen Gehorsam werde der sündhafte Mensch vor einem zürnendem Gott „gerecht fertigt“ (Röm 5). Die fundamentale Ambivalenz im Umgang mit Freiheit und Gehorsam wird also bereits mit dem ersten christlichen Schriftsteller festgeschrieben, sie wird die ganze Glaubensgeschichte prägen.

Genauso besehen kommen in der christlichen Glaubensgeschichte beide Tendenzen parallel oder konträr zueinander zum Tragen: Auf der einen Seite ist es die Überzeugung von der Freiheit und Selbständigkeit jedes Christen, von persönlicher Gottesbeziehung und individueller Verantwortung; diese Überzeugung wird bereits in den paulinischen Gemeinden libertinistisch mißverstanden und sie wird vor allem in den gnostischen Kirchen bis ins 4. Jhd. weitergetragen.¹⁰⁾ Auf der anderen Seite steht die Forderung nach Unterordnung jedes einzelnen Christen unter die neu entstehenden Autoritäten (zuerst Apostel, Propheten und Lehrer, später Bischöfe, Priester und Diakone); Gehorsam gegenüber diesen Rollenträgern wird zur entscheidenden christlichen Tugend und zu einer evangelischen Lebensform. Auch hier stehen sich deutlich zwei verschiedene Personengruppen mit unterschiedlicher Sozialisationsgeschichte gegenüber.

Kontroversiell ist nicht der „Glaubengehorsam“, sondern nur die Frage, wem denn dieser Gehorsam gelte. Gilt er primär dem persönlichen Gott und Vater jedes Menschen, zu dem jeder einzelne jetzt direkten Zugang hat? Und gilt er Jesus Christus, dem jeder Christ seiner individuellen Berufung entsprechend nachfolgen soll? Oder aber gilt er religiösen

Autoritäten und Rollenträgern, die einen privilegierten Zugang zu Gott und zu Jesus Christus beanspruchen? In den beiden ersten Fällen bedeutet Glaubensgehorsam ein hohes Maß an Eigenverantwortlichkeit vor Gott und den Menschen, das volle Ernstnehmen der individuellen Lebens- und Glaubensgeschichte. Im dritten Fall aber bedeutet er Unterordnung unter religiöse Eliten, Verzicht auf kritisches Denken und eigenes Urteil, nicht zuletzt die Verweigerung von Verantwortung. Beide Tendenzen ringen in der christlichen Glaubensgeschichte permanent miteinander.

Institutionell durchgesetzt wurde mit den Mitteln des römischen Imperiums im 4. Jhd. die autoritäre Tendenz mit strikter Unterordnung unter religiöse Rollenträger, unter Bischöfe, Priester, Mönche und Asketen. Parallel dazu verläuft die konsequente Unterordnung der Frauen unter männlichen Autoritäten, sie sind seit der Zeit der Pastoralbriefe in den orthodoxen Kirchen zum Schweigen verurteilt und haben fortan keine Möglichkeit, ihre weiblichen Erfahrungen in die Glaubenslehre einzubringen.¹¹⁾ Römische Cäsaren und Stadtpräfekten sind an einer einheitlichen Reichsreligion interessiert, sie haben kein Verständnis für eine Vielfalt von christlichen Glaubensformen. So erfolgt nun die institutionelle Abgrenzung zwischen „orthodoxer“ und „häretischer“ Lehre, während bisher vorwiegend argumentativ um sie gerungen wurde. Durch kaiserliche Erlässe, hinter denen orthodoxe Bischöfe stehen, werden nun sog. „Häretiker“ (z.B. Donatisten, Arianer) mit Güterentzug, mit Auspeitschung und ab 411 (Kaiser Honorius I.) mit der Todesstrafe bedroht; das römische Rechtsinstitut der Inquisition wird auf die neue Reichsreligion übertragen.¹²⁾ Damit wird aus einer Vielfalt von christlichen Glaubens- und Lebensformen eine einheitliche römische „Reichskirche“; sie wird zu einem autoritären und geschlossenen System mit Absolutheits- und Monopolansprüchen.

Zunächst hatten auch einige orthodoxe Bischöfe und Theologen gegen diese neue Religionsform protestiert, doch ihre Proteste verstummen sehr schnell und es setzen sich rigide und autoritäre Personen durch und prägen fortan Lehre und Institution. Die anderen christlichen Glaubensformen werden in den Untergrund oder an den Rand des Imperiums gedrängt, einige überleben nur außerhalb des Imperiums. Die christliche Reichskirche ist ein geschlossenes Glaubenssystem mit Absolutheitsanspruch geblieben bis in die Zeit der europäischen Aufklärung; das Rechtsinstitut der Inquisition ist in den spanischen Ländern erst 1832 zu Ende gekommen.¹³⁾ Nicht nur Denker der Aufklärung haben sich im 18. Jhd. die Frage gestellt, wie es möglich gewesen sei, aus der Lehre des „milden Jesus“ eine Glaubensform zu machen, die die untoleranteste sei und die ganz Europa mit Leichen bedeckt und mit Blut über-

schwemmt habe. Solche Fragen stellen P. Bayle, Holbach, Helvetius, Voltaire.¹⁴⁾ Viele, die für die Öffnung dieses Systems plädierten, riskierten damit ihr Leben. Diese Form der Glaubensgeschichte hat im 19. und 20. Jhd. nachweislich zu schweren Identifikationsdefiziten für Religion an sich und für den christlichen Glauben im besonderen geführt. Doch genau besehen hat sich in dieser Glaubensform eine bestimmte Gruppe von Personen mit autoritärer und rigider Persönlichkeit institutionell durchgesetzt.

4.

Das zweite Vatikanische Konzil hat 1965 nach längeren Ringen ansatzweise das Recht jedes Menschen auf freie religiöse Überzeugung verkündet und damit eine grundsätzliche Öffnung eines geschlossenen Glaubenssystems initiiert.¹⁵⁾ Diese Erklärung hatte die meisten Gegenstimmen und wird heute von fundamentalistischen Gruppen strikt abgelehnt. Sie unterstellen, die Kirche hätte damit den absoluten Wahrheitsanspruch für alle Menschen aufgegeben, die göttliche Wahrheit könne nur eine sein, und diese sei allein der römischen Kirche gegeben. Sie vergessen dabei aber ihre eigene Grundannahme, daß nämlich Gott immer unendlich größer sei, als Menschen von ihm denken und sagen können, daß die göttliche Wahrheit für Menschen nie voll fassbar sei. Nun zeigen uns aber sowohl geschichtswissenschaftliche als auch humanwissenschaftliche Erkenntnisse auf erschreckende Weise, welche destruktiven Folgen geschlossene Glaubenssysteme mit Absolutheitsansprüchen und mit Forderungen von blindem Gehorsam im sozialen Leben haben, gleichgültig ob sie sich auf göttliche oder auf staatliche Autorität berufen. Denn immer geht es bei solchen Glaubenssystemen um die Legitimation zum Verfolgen und Zerstören von Andersdenkenden und Andersgläubigen, von sog. „Gottesfeinden“ und „Volkfeinden“. So steht der christlichen Kultur eine konsequente Schuldaufarbeitung erst bevor. Aus dieser Sicht widerspricht es den Zielwerten Jesu und jeder humanen Ethik, Monopolansprüche und Absolutheitsbehauptungen zu vertreten. Jede Religion benötigt als Lebensform ethische Zielwerte, Normen und Gesetze, Gebote und Verbote sowie Institutionen. Nicht Gehorsam und Unterordnung an sich sind das Problem, sondern deren moralisch vertretbare Form und sinnvolle Begrenzung. Die Grenzziehung zwischen Unterordnung unter Fremdautorität und der selbstverantworteten Entscheidung ist ein lebendiger Prozeß, der in jedem individuellen Leben und in jeder sozialen Gruppe permanent erfolgt. Abar wir können für diese Grenzziehung einige Kriterien und Entscheidungshilfen angeben. Wir können sehen, daß totaler und blinder Gehorsam sowohl in der Religion wie auch in Staat und Gesellschaft zur Perver-

tierung humaner Zielwerte und zu stark destruktiven Lebensformen führt.¹⁶⁾ Folglich scheint es nötig, blinden Gehorsam durch einen verantwortbaren und begrenzten Gehorsam zu ersetzen.

Jedes soziale System ist auf die Akzeptanz von Normen, Pflichten und Rollenautoritäten angewiesen; dies gilt für Wirtschaft, Staat, Militär, Wissenschaft u.a. Aber diese Regelsysteme sind nie definitiv abgeschlossen, es ist zumindest partielle Weiterentwicklung möglich und nötig. Regelbefolgung wird dann optimiert, wenn es den einzelnen Mitgliedern des Systems gelingt, diese Regeln als vernünftig zu internalisieren, wenn sie sich mit diesen Regeln identifizieren und für diese Miterantwortung übernehmen können. Dies setzt aber zumindest in Randbereichen Beteiligung an der Konsensfindung voraus, wobei die Konsensfindung in jedem der genannten Systeme anders verlaufen mag.

In Konkurrenz zu vorgegebenen Normen steht die individuelle Akzeptanz von Eigenverantwortung und kritischem, d.h. unterscheidendem Denken, die Akzeptanz von Überprüfung und Zweifel. Nur durch sie trägt jeder einzelne Miterantwortung für das soziale Wohl des Ganzen; nur dadurch können tradierte und vorgegebene Normen und Pflichten in neuen Lebenssituationen rechtzeitig modifiziert und korrigiert werden. Das bedeutet, daß die Akzeptanz von Eigenverantwortung im Umgang mit Normen wesentlich zur Tradierung von Normen beitragen kann.¹⁷⁾ Kritisch-selektive Normenbefolgung kann also durchaus normenkonservativ wirken.

Die traditionelle christliche Moraltheologie geht von einer prinzipiellen persönlichen Handlungsfreiheit jedes Menschen aus, erhebt aber die Forderung, diese Handlungsfreiheit nach verbindlichen Werten zu orientieren. Die im religiösen Glauben begründeten Normen sollen nach Möglichkeit frei akzeptiert, also internalisiert werden; dabei werden auch rationale Argumente als Internalisierungshilfen gegeben. Allgemein werden ein „göttlicher Wille“ und ein damit verbundenes „Naturrecht“ als Ursprünge menschlicher Pflichten angesehen. Die göttlichen Gebote gelten absolut, jeder Gläubige müsse ihnen innerlich zustimmen und sich der rechtmäßigen Autorität in Gehorsam fügen.¹⁸⁾

Doch gegenüber dieser Sichtweise sind einige kritische Fragen anzurbringen: Wer formuliert denn die sog. „göttlichen Gebote“ und das sog. „Naturrecht“? Welche konkreten Personen mit welchen Lebensgeschichten stehen hinter diesen Formulierungen? Denn von Gott oder der Natur können diese Normen keineswegs direkt abgelesen werden. Sondern es sind ganz konkrete Personen und Personengruppen, die in ziemlich genau eruierbaren sozialen Kontexten diese Normen formulieren. Auch unter diesem Aspekt betonen neuerdings christliche Moraltheologen stärker die persönliche Verantwortlichkeit in der

Normenbefolgung und eine gewisse Autonomie in moralischen Entscheidungen.¹⁹⁾ Freilich geraten sie dabei häufig mit kirchlichen Institutionen in Konflikte, da jene durchwegs an der strikten Verbindlichkeit tradieter Normen festhalten.

Fundamentalistische Gruppen sehen in den tradierten Normen die unverrückbaren Fundamente einer christlichen Moral und Lebensform, und sie wehren sich mit Entschiedenheit gegen Normenentwicklungen und Normenkorrektur. Sie sind nicht bereit, die sozialen und ideellen Kontexte zu analysieren, in denen die tradierten Normen entstanden sind; sie denken bewußt ungeschichtlich und lassen auch keine humanwissenschaftlichen Fragestellungen bezüglich der Normenentstehung zu. Sie benötigen für ihre Lebensform Normentabus, die sie den anderen Gläubigen auferlegen wollen. So nennen sie Normenkorrekturen, die sich aus neuen Lebenssituationen und aus neuen Einsichten in Entstehungskontexte von Normen ergeben, einen moralischen „Verfall“ und einen Normenverlust. Dabei übersehen sie meist mit Absicht, daß einige der tradierten Normen mit den Zielwerten Jesu (Bergpredigt) gar nicht vereinbar sind und soziales Leben erheblich stören. Von ihrer emotionalen Persönlichkeit her verweigern sie damit jede persönliche Verantwortung in der Normenbefolgung, sie benötigen blinden Gehorsam gegenüber tabuisierten Autoritäten.²⁰⁾

Wir sehen also, daß es in Bezug auf Normenbefolgung auch in den Religionsgemeinschaften zwei konträre Positionen gibt. Dort, wo aber Verständigung zwischen diesen Einstellungen gelingt, kann aus der Kontrarität auch Komplementarität werden. Denn vermutlich haben beide Positionen eine gewisse Berechtigung, wenn sie nicht Absolutheit beanspruchen; sie können sich im Wertbildungsprozeß auch ergänzen.

5.

Hier seien nun noch einige **ideologiekritische Fragen** angestellt: Religionen haben ohne Zweifel entscheidend zur Prägung moralischer Lebenswerte beigetragen, und sie wirken im allgemeinen zunächst wertkonservativ. Doch wo sie blinden Gehorsam unter religiöse und staatliche Autoritäten verlangen, nehmen sie den Menschen Grundrechte ihres Menschseins und Geschöpfseins. Autoritäre Religionen bewirken eine Gleichschaltung der Weltdeutung und des Verhaltens, sie verhindern bei ihren Anhängern selbständiges Denken und Miterantworten. Im Grunde behindern sie damit personale Wachstumsprozesse, oder religiös gesprochen den göttlichen Schöpfungsauftrag. Denn in einer autoritären Religionsform beansprucht eine Minderheit von Personen mit einer ganz bestimmten, zum Teil auch destruktiven

Lebensgeschichte die ganze „Wahrheit“ für alle. Derartige ideologische Sozialmodelle mögen für die selbsternannten Eliten einfacher funktionieren als offene Modelle mit demokratischen Strukturen; aber sie stehen ständig in der Gefahr, destruktive und selbsterstörende Potentiale frei zu setzen.²¹⁾

Wo Gläubige zu passiven Befehlsempfängern und zu angepaßten Mitläufern degradiert werden bzw. sich degradieren lassen, dort verlernen sie auch die Widerstandskraft gegen autoritäre politische Systeme. Dies zumindest könnten wir aus unserer allerletzten Geschichte lernen.²²⁾ Religiöse Zeitgenossen waren aufgrund ihrer allzulangen Erziehung zu Gehorsam und Unterordnung gar nicht vorbereitet, einer Diktatur Widerstand zu leisten, die auf demokratischem Wege zur Macht kam. Sie sahen aufgrund angelernter Kirchenstrukturen in der staatlichen Demokratie auch keinen großen Wert, den zu verteidigen es sich gelohnt hätte. Vor allem konnten nur die wenigen Christen beider Konfessionen sehen, daß die Zielwerte der nationalsozialistischen Bewegung den eigenen Zielwerten entgegengesetzt waren. Hier mag einsichtig werden, daß die selbständige Rezeption von Zielwerten, kritisches Midenken und die Pflicht zum Zweifel zur ursprünglichen christlichen Lebensform gehören, wie sie Jesus von Nazareth vorgelebt hat. Christliche Erlösung begann niemals mit blinder Gehorsam und mit angepaßter Pflichterfüllung.

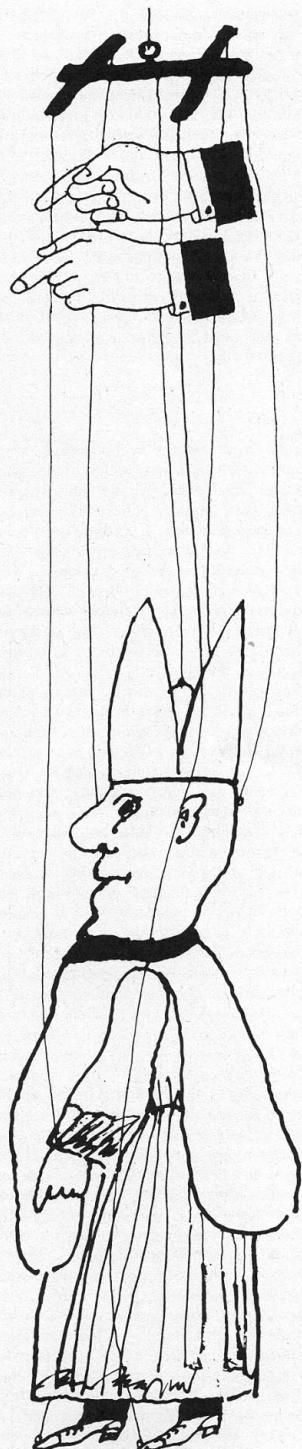
Wo liegen also konkrete Grenzen von Pflicht und Gehorsam? Sie liegen gewiß dort, wo Schädigung von fremdem und von eigenem Leben befohlen wird, wo anderen Lebensraum und Lebensmöglichkeiten genommen werden, wo Leben bedroht wird und wo Zerstörung von fremdem und eigenem Leben angeordnet wird. Ausnahmen können hier in militärischen Situationen der Selbstverteidigung gegeben sein. Doch häufig werden destruktive Befehle hinter „edlen Zielen“ versteckt und damit akzeptabel gemacht oder es wird Angriff auf fremdes Leben als Verteidigung des eigenen Lebens getarnt. Nur geübtes kritisches Denken vermag solche Täuschungen rechtzeitig aufzudecken.²³⁾ Folglich müssen vor kritischem Denken und selbständigem Entscheiden nur destruktive Ideologien Angst haben. Gehorsam hat dort seine Grenzen, wo persönliche Verantwortung völlig ausgeschaltet wird, wo offensichtlich Fanatisierung von Menschen betrieben wird, wo systematisch Feindbilder aufgebaut werden, wo Geheimwissen und Absolutheitsansprüche vertreten werden, wo Vorurteile fixiert und Glaubensmonopole verlangt werden. Wenn in derartigen Situationen genügend Personen blinden Gehorsam verweigern, können autoritäre Systeme nicht entstehen und nicht bestehen. So kann und nur kritisches Denken auf breiter Basis vor Machtdiktaturen bewahren.

Folglich kann Gehorsam als Unterord-

nung unter Autoritäten immer nur bedingter und vorläufiger Gehorsam sein, er hat seine deutlichen Grenzen. Dies gilt auch für religiösen Gehorsam, denn auch destruktive Fanatiker können sich jederzeit auf Gott berufen.²⁴⁾ Der Gehorsam Leistende muß genau sehen, welche Zielwerte und Normen von ihm verlangt werden, welche Personen und Personentypen von ihm Gehorsam fordern und welches Gottesbild vertreten wird. Auch religiöse Menschen werden sich zunehmend kritisch fragen müssen, welche Personentypen von ihnen blinder Gehorsam und bedingungslose Unterordnung fordern wollen, welche Personen sich aufgrund ihrer Sozialisationsgeschichte in institutionelle Autoritätsrollen drängen; und sie werden immer die Zielwerte und das Gottesbild Jesu im Auge behalten. Zu diesen Zielwerten gehört gerade nicht blinder Gehorsam, sondern die Verpflichtung zu personalem Wachstum und zur Entfaltung der Liebesfähigkeit in freier Geschöpflichkeit. Religiöser „Glaubensgehorsam“ bedeutet dann die Akzeptanz der eigenen Lebensgeschichte und der eigenen Überzeugung als Gabe und Aufgabe des göttlichen Schöpfers. So gesehen wäre blinder Gehorsam die Verweigerung einer personalen Gottesbeziehung, zumindest aber eine stark defiziente Gottesbeziehung.

Doch auch eine sog. „autonome Moral“ als ideelles Konstrukt muß noch lange keine humane Moral sein, denn es können subjektive Überzeugungen und Gewissensinstellungen auch destruktiv orientiert sein. Auch ein totalitärer Fanatiker könnte seine Zielwerte „autonom“ vertreten. Da alle unsere Lebenswerte in konkreten Lebenskontexten sozialisiert werden, kann nur von einer relativen autonomen Moral die Rede sein. Theologen haben dafür das Kriterium des richtig oder falsch gebildeten Gewissens. Wir brauchen also ethische Kriterien, die weitgehend auf Konsens beruhen, nach denen wir unsere moralischen Einstellungen ausrichten. Und das sind in der christlichen Religion die Zielwerte der sog. Bergpredigt Jesu und ihre frühe Rezeptionsgeschichte. So bleibt Gewissensbildung nach diesen Zielwerten eine entscheidende Aufgabe für Christen. Wenn wir diese Zielwerte Jesu approximativ als die schrittweise Vermehrung menschlicher Liebesfähigkeit zusammenfassen können, dann werden die daraus abgeleiteten Normen und Pflichten an diesem Kriterium testbar. Das bedeutet, die Normen und Pflichten christlichen Lebens müssen sich an der Fähigkeit zu offener, toleranter und gleichwertiger Kommunikation messen lassen.²⁵⁾

Religion bleibt auch in unserer Gesellschaft eine starke Motivation für ethisches und moralisches Verhalten. In der christlichen Religion und Lebensform sind viele humane Zielwerte gespeichert und sie werden von religiösen Menschen gelebt. Nicht wenige inzwischen profanierte Werte unserer Kultur haben christliche Wurzeln. So ist christliche Glau-



bensgeschichte neben vielem anderen immer auch eine realisierte Liebesgeschichte, nicht nur zwischen Gott und den Menschen, sondern nachweislich auch zwischen Menschen. Das Christentum hat entscheidend zur Humanisierung unserer Kultur und Lebenswelt beigetragen.²⁶⁾ Freilich hat die christliche Religion auch eine andere Seite mit erschreckend destruktiven Zügen; sie hat auch eine "Kriminalgeschichte" der langen Verfolgung der Ketzer, Häretiker, Hexen, Juden und Gottesfeinde aufzuweisen.²⁷⁾ Damit zeigt sich, daß auch Religion ambivalent ist, wie Menschen mit ihrem unterschiedlichen Lebensgeschichten es sind. Aber es muß nicht bei dieser Ambivalenz bleiben.

6.

Ausgehend von der Ambivalenz menschlichen Lebens lassen sich grundsätzlich zwei verschiedene Typen von Religion bzw. zwei unterschiedliche religiöse Lebensstile erkennen. E. Fromm hat sie den Typ der **humanen Religion** und den Typ der **autoritären Religion** genannt.²⁸⁾ Es handelt sich dabei um sog. Idealtypen, die nur approximativ erreicht werden. Jede Religionsform wird von konkreten Menschen mit bestimmter Lebensgeschichte, Personstruktur und Sozialisation geformt. So hatte W. James bereits 1902 zwischen einer Religion als Ausdruck von gesunden Seelenzuständen und einer Religion als Ausdruck von kranken Seelenzuständen unterschieden.²⁹⁾ Doch

34

ist heute eine Unterscheidung von seelisch gesund und krank nicht mehr so leicht möglich. So hatte M. Rokeach in Weiterentwicklung der Theorie der „autoritären Persönlichkeit“ (W. Adorno u.a.) von tendenziell offener und geschlossener Personstruktur gesprochen.³⁰⁾ In der Ideologieforschung wird zwischen ideologischer und ideologiefreier Persönlichkeit gesprochen; die dazugehörigen Lebenswelten können dann als geschlossene oder als offene Systeme beschrieben werden.³¹⁾ (K. R. Popper). In letzter Zeit haben vor allem die Lebensskriptanalyse, die Kommunikationsforschung und die Transaktionale Analyse den Prozeß der emotionalen Sozialisation erhellt.³²⁾ Hingegen befaßt sich experimentelle und kognitive Psychologie vorwiegend mit den rationalen Anteilen der Sozialisation. Folglich ist es nicht erstaunlich, daß Experimente dieser Methoden wenig oder gar nichts über emotionale Sozialisationsvorgänge aussagen können, weder das begriffliche Instrumentarium noch der theoretische Hintergrund sind dafür ausreichend.³³⁾ Gewiß sind die Methoden der experimentellen und kognitiven Psychologie präziser als Forschungen auf der emotionalen Ebene, doch decken sie nur einen schmalen Teilbereich menschlichen Verhaltens ab; außerdem bleiben auch ihnen in wissenschaftstheoretischer Sicht erhebliche Un-

schärfen. Folglich wäre es nicht gerechtfertigt, irgendwelche Erkenntnismonopole zu vertreten. Sinnvoller erscheint mögliche Kooperation zwischen verschiedenen Methoden mit unterschiedlichem Objektbereich und Präzisionsgrad. Der Idealtyp der autoritären Religion wird hauptsächlich von Personen geprägt, deren emotionale Sozialisation derart angegeben werden kann: Sie erhalten von ihren frühen Bezugspersonen keine unabdingte Lebenserlaubnis, die Ausbildung ihrer persönlichen und sexuellen Identität wird erschwert, sie entwickeln ein negatives Selbstwertgefühl; viele ihrer authentischen Bedürfnisse werden ihnen nicht hinreichend befriedigt, so bilden sie Ersetzbedürfnisse aus; sie erleiden häufig emotionale Verletzungen und Depravationen, die sie nicht integrieren können. So weit sie von rigiden Normen überfordert werden, entwickeln sie starke Schuldgefühle und Angstgefühle, die sie nicht hinreichend kommunizieren können. Häufig erfahren sie Defizite an Zuwendung, Geborgenheit, Körperkontakt, oder sie werden mit unbewußten Liebesverbitten belegt. Solche Personen bilden häufig das Lebensskript des „stillen Rächers“, d.h. sie rächen sich ein Leben lang für die erfahrenen Depravationen, Defizite und Verbote.³⁴⁾ Im sozialen Feld agieren sie als rigide und autoritäre Personen, die von anderen blinden Gehorsam fordern, die Absolutheitsansprüche und Wahrheitsmonopole benötigen, die Feindstereotypen entwickeln und sich auf Geheimwissen berufen. Da sie ihre Angst- und Schuldynamik nicht akzeptieren können, wird ihr Verhalten latent destruktiv, teils auch selbstzerstörend. Sie können aber ihre lebens- und körperfeindlichen Einstellungen gut hinter hohen und edlen Zielwerten verstecken. Das macht sie in der Kommunikation schwer durchschaubar. Wenn solche Persontypen mehrheitlich eine Religion prägen³⁵⁾, haben wir es mit einer ideologischen, autoritären und inhumanen Religion zu tun.

Die emotionale Sozialisation des zweiten Personstyps verläuft anders: Er erhält eine unabdingte Lebenserlaubnis und ein positives Selbstwertgefühl, er darf seine persönliche und sexuelle Identität entfalten, erlebt Gefühle mit anderen kommunizieren und Rationalität entwickeln. Er erfährt hinreichend Körperkontakt, persönliche Nähe, Geborgenheit, wird nicht mit Liebesverbitten und rigiden Normen belegt; folglich kann er Gefühle der Schuld und der Angst besser integrieren; er lernt, mit Aggressivität auf konstruktive Weise umzugehen. Da er wenig emotionale Deprivation erlebt hat, muß er sich nicht rächen; er wird fähig zu offener und gleichwertiger Kommunikation, zu Empathie mit anderen. Solche Personen verhalten sich offen und tolerant gegen Mitmenschen, sie fordern nicht und verweigern blinden Gehorsam, sie können für ihr Tun Verantwortung übernehmen. Sie sind befähigt zu Zweifel und zu kritischem Denken, zu personalem

Lernen und zu autonomer Moral.³⁶⁾ Solche Personen prägen eine tolerante, offene und humane Religion. Nun sind aber die Übergänge zwischen beiden Sozialisationstypen fließend; in jedem sozialen System leben beide Persontypen zusammen. Doch sind emotionale Sozialisationsprozesse nicht unveränderbar (von wenigen Ausnahmen abgesehen), wir können sie durch spätere Lernprozesse verändern. So prägen ohne Zweifel Glaubenssysteme auch unsere Sozialisationsprozesse: Es fördern autoritäre Systeme und Religionen die Prägung von rigiden und ideologischen Personen, während offene Glaubenssysteme lernfähige und kommunikationsbereite Menschen prägen. Von daher wird deutlich, daß Religionen und andere Glaubenssysteme direkten Einfluß haben auf emotionale Prägung, auf Lebensform und menschliches Verhalten. Damit ist es nicht gleichgültig, welche Religionsform in einer Gesellschaft dominant ist. Da Sozialisationsprozesse kein unveränderbares Schicksal sind, haben auch rigide geformte Personen jederzeit die Möglichkeit, ihr Lebensskript zu korrigieren.³⁷⁾ Hier wird die Dringlichkeit sozialtherapeutischer Arbeit einsichtig.

7.

Bemerkungen zur Kirchensituation: Wir sehen in der christlichen Glaubensgeschichte deutlich das Ringen beider Persontypen, wobei sich in den Institutionen deutlich der rigide Persontyp durchsetzt – mit den bekannten negativen Folgen für die Glaubensgeschichte (Verfolgung von Kettern, Hexen, Juden, Gottesfeinden u.a.). Nach einer Phase der Öffnung und des Lernens zur Zeit des II. Vatikanischen Konzils und danach, setzen sich heute wieder in den Institutionen rigide, angstbesetzte und autoritäre Tendenzen durch. Sog. Fundamentalisten haben Angst vor Änderungen und Lernprozessen; sie benötigen tabuisierte Normen, auch wenn diese aus destruktiven Lebenswelten stammen und soziales Leben erheblich stören. Sie agieren häufig in Opferrollen und drängen auch andere in diese Rollen. Mit Liebesverbitten belegt sie exzessiv von Liebe, verweigern sie aber im sozialen Feld und agieren als stiller Rächer. Sie haben Angst vor freier Entscheidung und persönlicher Verantwortung, benötigen Macht über andere und totalen Gehorsam. All dies rechtfertigen sie mit Berufung auf die „reine Wahrheit“. Allgemein tendieren solche Persontypen zur Religion, weil sie sich dort höheren Selbstwert, Schutz und Legitimation für ihr Verhalten erwarten; nicht wenige streben in institutionelle Rollen. Doch diese Personen geben und geben der christlichen Religion jenes Gesicht, von dem heute viele Zeitgenossen Abschied nehmen. Diese verlassen die Kirchen und nehmen den Weg der Sinnleere in Kauf

oder wenden sich esoterischen Bewegungen und fremden Religionen zu. Und manche sehen zu spät, daß sie auch dort ideologischen Personen in die Falle gehen können. Für viele, die einen agnostischen oder atheistischen Weg gehen, sind Religionen mit einem humanen Gesicht nicht zu sehen.

Doch gleichzeitig entfaltet sich an der Basis der Kirchen immer deutlicher eine offene und tolerante Religionsform, die um ihre Grenzen weiß. Es sind, angeregt durch sozialtherapeutische Arbeit und durch humanwissenschaftliche Forschung, vielfältige Lernprozesse in Gang gekommen, die ein autonomes Christsein nach den Zielwerten Jesu und der frühen Kirche zum Ziel haben. Hier kommt ohne Zweifel der offener Persontyp stärker zum Tragen, der keine Liebesverbote und Denkverbote benötigt, für den Leibfeindlichkeit und männliche Dominanz über Frauen nicht zum Grundbestand christlichen Glaubens gehören. Hierher gehören auch die großen Bewegungen der **Basiskirchen** in der Dritten Welt, die im Namen Jesu um soziale Befreiung aus repressiven Situationen ringen, und eine selbständige „Theologie der Befreiung“ entwickeln.³⁸⁾ Doch auch in den europäischen Ländern besteht die reelle Chance, daß sich Basiskirche selbstständiger entfalten wird, was durch restriktive Institutionen eher gefördert als behindert wird. Doch die Auseinandersetzungen zwischen beiden religiösen Lebensstilen sind deutlich härter geworden.

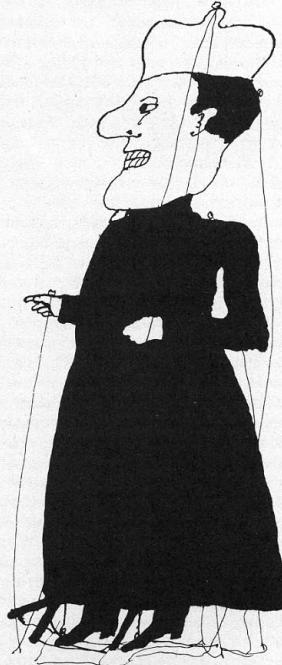
Eine Variante der Basiskirche soll noch erwähnt werden, die sog. „Frauenkirche“. Sie wird vor allem von Frauen (aber auch von Männern) getragen, die nicht mehr daran glauben können, daß sich eine „Männerkirche“ in absehbarer Zeit derart verändern kann, daß sie Frauen als gleichwertige Personen in Lehre, Kult und Ämtern zuläßt. Sie organisieren auf der Basis weiblicher Selbsterfahrungs- und Selbsthilfegruppen eine eigene Kirchenform mit selbständigem Ritual, sie wollen ihre spezifisch-weiblichen Lebenserfahrungen auch in der christlichen Religion vollwertig artikulieren können. Meist bekämpfen sie nicht die Männerkirche, sondern wollen diese zu Lernprozessen herausfordern. Ihr Ziel ist eine „Menschenkirche“, in der Frauen und Männer gleichwertig Kirchen gestalten und leben können. Diese Bewegung greift vor allem die Lebenswerte der frühen Jesusbewegung auf. Daneben gibt es in der feministischen Bewegung eine starke Tendenz, die Religion überhaupt ablehnt, da sie sich eine nichtpatriarchale Religion nicht vorstellen kann.

Zum Schluß soll betont werden, daß heute in den Kirchen starke Lernprozesse in Gang gekommen sind, die von außen gar nicht richtig eingeschätzt werden können. Sie haben zunehmend Selbstständigkeit und autonome Glaubensgestaltung an der Basis zur Folge. Die Angst kirchlicher Amtsträger mit vorwiegend anderer Personstruktur ist verständlich; doch ist frag-

lich, ob restriktive Maßnahmen derartige Lernprozesse noch aufhalten können. Wahrscheinlich ist eine stärkere Auseinanderentwicklung von Hierarchie und Basis. Christliche Religion hat trotz der negativen Anteile ihrer Glaubensgeschichte stark humanisierende Potentiale gespeichert, die immer auch realisiert wurden und werden. Eine lernfähige, offene und humane Religion könnte tatsächlich, wie H. Lübbe meint, zu den Erhaltungsbedingungen unserer westlichen demokratischen Kultur gehören.⁴⁰⁾ Freilich vor fanatischen, rigiden und autoritären Personen sollten wir uns rechtzeitig schützen, solange es Zeit ist. Es könnte auch einmal zu spät sein.

Anmerkungen

- 1) Das Diktum wird Kritias zugeschrieben; vgl. H. Diels, Die Fragmente des Vorsokratiker. Berlin 1951, 6. Aufl., 88 B 25. Dazu W. Burkert, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche. Stuttgart 1977, 465.
- 2) E. Heller, Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart 1979, 370ff.
- 3) F. R. Vivel, Handbuch der Kulturanthropologie. Stuttgart 1981, 202ff, 256ff.
- 4) Linz, tch-tch-ching. Dt. von G. Debon. Stuttgart 1961. G. Mahlinquist, Die Religionen Chinas. In: J.P. Assmann (Hg.), Der Religionsgeschichte III. Göttingen 1973, 31ff.
- 5) E. Nielsen, Die Religion des alten Israel. In: Hb. der Religionsgeschichte II, 123ff.
- 6) F. Möller-Kristensen, Indische Religionen. In: Hb. der Religionsgeschichte II, 449ff.
- 7) Ders., a.a.O. 499ff.
- 8) J. Pedersen, Der Islam und seine Vorgeschichte. In: Hb. der Religionsgeschichte III, 386ff.
- 9) Gal. 3, 1–12.
- 10) E. Pagels, Versuchung durch Erkenntnis. Die gnostischen Evangelien. Frankfurt 1987, 157ff, 176ff.
- 11) S. Heine, Frauen in der frühen Christenheit. Göttingen 1986, 146ff.
- 12) P. Mikat, Art. „Inquisition“. In: LThK, V (1960) Sp. 698.
- 13) Ders., a.a.O. 698–700.
- 14) K. Deschner (Hg.), Das Christentum im Urteil seiner Gegner. München 1986, 68ff, 83ff, 109ff, 126ff.
- 15) Erklärung über Religionsfreiheit „Dignitatis humanae personae“. Art. 2,4,7.
- 16) V. Zofkowitz, Ethik des Friedens. Linz 1987, 103ff.
- 17) B. Schäffer, Die Begründung sittlicher Urteile. Düsseldorf 1987.
- 18) H. Rotter, Christliches Handeln. Seine Begründung und Eigenart. Graz 1977, 75ff.
- 19) W. Korff, Theologische Ethik. Eine Einleitung. Freiburg 1975, 79 ff.
- 20) J. Barr, Fundamentalismus, München 1981, 70ff, 160ff.
- 21) A. Grabner-Haider, Ideologie und Religion. Wien 1981. E. Topitsch und K. Salamun, Ideologie. Herrschaft des Vor-Urturts. München 1972.
- 22) Fundamentalisten behaupten stereotyp, „der Mensch“ lerne nichts aus seiner Geschichte. Dahinter verbirgen sie, daß nur sie selbst nicht bereit sind, aus der Geschichte zu lernen.
- 23) R. Münnich, Gesellschaftstheorie und Ideologiekritik. Hamburg 1973. M. Schmid, Lehrformen und Ideologiekritik. Tübingen 1972.
- 24) E. Hoffer, Der Fanatiker. Eine Pathologie des Parteienganges. Reinbek 1965.
- 25) H. Rotter, a.a.O. 79ff.
- 26) A. Bohlen, Moderner Humanismus. Heidelberg 1975. V. von Gebussat, Christentum und Humanismus. Stuttgart 1867. G.-J. Julian, Ursprünge des Humanismus. A. Grabner-Haider, Ethos und Religion. Mainz 1983. W. Afeldt und A. Kuhn (Hg.), Frauen in der Geschichte VII. Düsseldorf 1986, 109ff.
- 27) K. Deschner, Kriminalgeschichte des Christentums I, II. Reinbek 1986, 1988.
- 28) E. Fromm, Psychologie und Religion. Zürich 1967.
- 29) The varieties of religious experience. New York 1902, dt. 1978.
- 30) M. Rokeach, The open and the closed mind. Investigations into the nature of belief systems and personal systems. New York 1950. Th. W. Adorno u.a., The authoritarian personality. New York 1950.
- 31) G. W. Allport, Die Natur des Vorurteils. Köln 1971. A. Grabner-Haider, Ideologie und Religion. Wien 1981. K.R. Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde I, II. Bern 1957/1958 (London 1944).
- 32) E. Berne, Transactional analysis in psychotherapy. New York 1961. R. F. Bales, Interaction process analysis. Cambridge/Mass. 1950. P. Watzlawick u.a., Menschliche Kommunikation. Bern 1961. L. Schlegel, Die Transaktionsanalyse. Ein kritisches Lehrbuch und Nachschlagewerk. Bern 3, 1988.
- 33) S. Milgram, Some conditions of obedience and disobedience to authority. In: Human Relations 18 (1965) 57–76. Vgl. die Experimente von G. Schurz in diesem Band.
- 34) C. Steiner, Scripts people live. New York 1974. H. Stierlin, Delegation und Famille. Frankfurt 1978. E. Fromm, Anatomie der menschlichen Destruktivität. Stuttgart 1974.
- 35) E. Ringel, Religion und Neurose. In: Herder Korrespondenz (1978) 174–182. Ders., Selbstschädigung durch Neuanfang. Wien 1973. E. Jones, Zur Psychoanalyse der christlichen Religion. München 1969.
- 36) C. Steiner, Scripts people live. New York 1974. Ders., Macbeth ohne Ausbeutung. Zur Ökologie zwischennenschlicher Beziehungen. Paderborn 1985. H. Petzold und M. Paula (Hg.), Transaktionale Analyse und Skriptanalyse. Hamburg 1976.
- 37) C. Steiner, Wie man Lebenspläne verändert. Paderborn 1984.
- 38) L. Boff, Befreiung der Armen. Mainz 1986. Ders., Neuentdeckung der Kirche. Basisgesetze in Lateinamerika. Mainz 1985. B. Leers u.a., Kirchliche Basisgemeinden. Münster 1985.
- 39) R. R. Ruether, Rituale der Frauenkirche. Unsere Wunden heilen, unsere Befreiung feiern. Stuttgart 1988. M. Kassel (Hg.), Feministische Theologie. Stuttgart 1988. Ch. Mulack, Jesus der Gesalzte der Frauen. Stuttgart 1988. Dies., Die Weiblichkeit Gottes. Stuttgart 1987.
- 40) H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung. Graz 1986.



POLITISIERUNG DER WAHRHEITS-SUCHE — EINE MÖGLICHE WIDERSTANDSLINIE?

Ich will eine Unterscheidung treffen, von der ich glaube, daß sie von einem analytischen Wert ist — die Unterscheidung nämlich zwischen Politisierung der Wissenschaft und Politisierung der Wahrheitssuche. Beides läuft, was heute oft übersehen wird, nicht auf dasselbe hinaus.

Die Politisierung der Wissenschaft ist ein wohlbekanntes Phänomen. Der kirchenpolitische Kampf gegen die Entfaltung des kopernikanischen Weltbildes, demzufolge es keinen astronomisch haltbaren Sinn ergibt, die Erde als unbewegten Mittelpunkt des Universums zu betrachten, muß hier Erwähnung finden; ebenso die gleichfalls kirchenpolitische Parteinaufnahme gegen die Abstammungslehre Darwins, durch welche die Artenentstehungs-Erzählung der alttestamentarischen Genesis ins Reich mythischer Märchen verbannt wurde. Es handelt sich dabei um klassische Fälle letztlich mißglückter Politisierungsversuche, denen aus neuerer Zeit eine Reihe analoger Beispiele hinzugefügt werden kann. Man denke nur an die eher täppischen Versuche der Nationalsozialisten, Einsteins spezielle Relativitätstheorie und Freuds Psychoanalyse als typisch jüdische Spekulationen zu brandmarken. Auch die Favorisierung des Lamarckismus, die in der Sowjetunion eine Zeitlang der Parteilinie entsprach, hatten den Zweck, mittels eines wissenschaftlichen Theorems — der Annahme von der Vererbbarkeit erworbenen Eigenschaften — eine sozusagen biopolitische Basis der gesellschaftsrevolutionären Terror- und Umerziehungsmaschinerie zu gewinnen. In seinem Buch *Der Krötenküßer* schreibt Arthur Koestler über Pavlow, den Begründer der Theorie bedingter Reflexe: „Er brachte Mäuse bei, auf ein Glockenzeichen zu reagieren, das immer ertönte, bevor das Futter kam. In der ersten Generation brauchten die Mäuse 300 „Übungsstunden“, bevor sie lernten, daß das Glockenzeichen ihr Futter ankündigte. In der zweiten Generation waren nur noch 100 Stunden nötig, in der dritten 30, und die vierte Generation erfaßte das Prinzip „Glocke = Futter“ in ganzen fünf Stunden. Damit schien der Beweis erbracht, daß erlerntes Wissen vererbt wird, und außerdem war eine Methode gefunden, um durch eine mehrere Generationen umfassende Konditionierung Übermenschen zu schaffen.“ Dem ist hinzuzufügen, daß Pavlow, als die entsprechenden Experimente im Wie-

derholungsversuch negativ ausfielen, seine pro-lamarckistische Position öffentlich widerrief, wodurch er der Politisierung seiner Profession wehrte und seine Integrität als Wissenschaftler rettete.

Doch obwohl sich die genannten Fälle auf den ersten Blick strukturell nahezu gleichen — stets bezieht eine politisch wirksame Macht im Sinne ihrer Optionen für oder gegen bestimmte wissenschaftliche Aussagen Stellung und versucht, die gegnerischen Argumente (womöglich samt ihren Befürwortern) zu beseitigen — unterscheiden sie sich auf den zweiten Blick nicht unwesentlich. Die Frontstellung der heiligen Schriften des Christentums gegenüber den Ergebnissen der empirisch-mathematischen und induktiven Wissenschaften repräsentiert über jeden macht-politischen Kalkül hinweg auch einen philosophischen, einen erkenntnistheoretischen Konflikt. Ist es denn zulässig, eine menschliche Wahrheit, mögen für sie noch so viele Erfahrungsbelege oder exakte Berechnungen sprechen, gegen die göttliche Wahrheit auszuspielen? Die Frage setzt voraus, daß es eine göttliche Wahrheit gibt und daß wenigstens ein Teil dieser Wahrheit dem Menschen erkennbar ist; und so, wie die Frage gestellt ist, impliziert sie geradezu, daß eine sogenannte menschliche Wahrheit nur dann die Wahrheit sein kann, wenn sie die göttliche nicht konterkariert. Man mag die Voraussetzungen und Implikate der Frage ablehnen, aber die Gründe der Ablehnung — wie die einer möglichen Zustimmung — werden, falls sie der zu verhandelnden Sache überhaupt angemessen sein wollen, ihrerseits nicht wieder machtpolitische sein können.

Einfach gesagt: Ob eine Strategie der Wahrheitssuche am effektivsten ist, kann nicht davon abhängig gemacht werden, ob sie die dem jeweiligen Machtsystem genehmten kognitiven Ergebnisse liefert. Denn insofern der wahre Satz darüber informiert, was ist oder nicht ist, kann seine Geltung niemals darin gründen, was gemäß dem Funktionswillen einer politischen Instanz als seidend oder nichtseidend unterstellt werden sollte. Anders gesagt: Wahrheit und Politik stehen in keinem Verhältnis von Mittel und Zweck. Ob sich die Erde tatsächlich um die Sonne dreht, ob der Mensch tatsächlich vom Tier abstammt — das ist unabhängig davon, ob die entsprechenden Tatsachen (wenn es denn welche sind) mittelfunktional den Wünschbarkeiten des christlichen Glau-

bens und seinen herrschaftlich organisierten Betreibern entsprechen. Unter „Politisierung der Wahrheitssuche“ verstehe ich also den Versuch, Strategien der Erkenntnisgewinnung durchzusetzen, deren Resultate den essentiellen Zielen einer Politik — von ihrer ideologischen Sanktionierung bis hin zu ihren allfälligen Weltbeherrschungsambitionen — dienlich sind.

Aus, wie ich denke, durchaus machiavellistischem Instinkt versuchte die katholische Kirche, trotz des Widerstands fundamentalistischer Gruppen, stets relativ rasch von einer derartigen „Politisierung“ Abstand zu gewinnen. Das hat wohl, im Zusammenhang mit der rapiden Expansion des wissenschaftlich-technischen Universums, seine tieferliegende Ursache in der epistemologischen Auszeichnung eines universalistischen Erkenntnismodells. Demnach entscheidet sich die Wahrheit einer Behauptung, die innerweltlich Seiendes oder Nichtseiendes zum Gegenstand hat, aufgrund von Erfahrungen und Denkoperationen, die prinzipiell jedem normalen verständigen Menschen zugänglich sind. Dieses Modell genügt dem Grundanliegen der Aufklärung, das Menschengeschlecht in Erkenntnisbelangen mündig werden zu lassen, das heißt, es der Glaubens- und Denkverfallenheit an gesellschaftliche Mächte und seculare Archaisma zu entwinden. Und weil das epistemologische Mündigkeitsmodell im Säkularisierungsprozeß eine kulturkonstitutive Rolle übernommen hat, erschien es als Anachronismus, wollte die Kirche im Namen einer christlichen Wahrheit auf ein wörtliches Verständnis jener Offenbarungsgehalte drängen, die den wissenschaftlichen Auffassungen, handle es sich um solche kosmologischer oder evolutionstheoretischer Art, eklatant widersprechen. Der Fall der Zeugen Jehovas zeigt, wie wenig annehmbar eine glaubensfundierte Gängelung der Wahrheitssuche unterdessen geworden ist: Der Kampf dieser christlichen Sekte gegen den Darwinismus wird defensiv mit **wissenschaftlichen** Mitteln geführt (man zitiert das von biologischen Autoritäten monierte Fehlen ausreichender Belege für die Deszendenztheorie an vielen kritischen Punkten, besonders den Phasen des Artenübergangs).

Vor dem skizzierten Hintergrund mutet die Politisierung der Wahrheitssuche, wie sie von den Nationalsozialisten, aber auch den Kommunisten betrieben wurde,

an als die Aufforderung, hinter das universalistische Erkenntnismodell zurückzugehen. Dieses wurde denn auch als typisch jüdische Erfindung im Dienste der Zersetzung völkischer Substanz in allen Lebens- und Überlebensbelangen diffamiert, auch in Belang der je eigenen Wahrheit einer Rasse, namentlich der historisch wahrheitsträchtigsten — der arischen. Oder es wurde diffamiert als bourgeois Überbauphänomene, dazu angetan, das Proletariat an der Erkenntnis der nur ihm zugänglichen Wahrheit seiner revolutionären Rolle im letzten, höchsten Stadium der weltgeschichtlichen Ausbildungsdynamik zu hindern. Dabei jedoch darf nicht übersehen werden, daß die anti-universalistische Erkenntnisprogrammatik sowohl bei den Nazis als auch im Lager der Kommunisten von den Toren der Naturwissenschaft *de facto* in der Regel hältmache. Was hätte denen, die nach der Welterrschaft gierten, eine arische oder marxistische Wissenschaft von der Natur genützt, wenn eine solche aufgrund ihres ideologischen Tiefengeprägtes zwar durch und durch parteisch, aufgrund ihrer empirischen Defizite indes zu technischer Innovation unfähig gewesen wäre?

Die Beispiele, die ich wählte, sind dazu angetan, jeden Versuch einer Politisierung der Wahrheitssuche als im Grund ebenso aufklärungs- wie wissenschaftsfeindlich erscheinen zu lassen. Denn Aufklärung und neuzeitliche Wissenschaft wären unmöglich ohne gleichsam transzendentale Wirksamkeit des universalistischen Erkenntnismodells. Aber meine bisherigen Beispiele sind einseitig; es gibt andere Beispiele, und zu diesen muß nun einiges gesagt werden.

1937 publizierte Max Horkheimer seine Arbeit über **Traditionelle und kritische Theorie**, in welcher der Ausdruck „kritisch“ als Kryptotermin für „marxistisch“ steht und auf welche der späteren sogenannte Positivismusstreit in der deutschen Soziologie zurückging. Horkheimers These bestand darin, daß alle Sozialwissenschaft, ob gewollt oder ungewollt, parteilich sei. Die Auswahl der analytischen Perspektive, der methodische Zutritt, die begriffliche Strukturierung des Problemfeldes, die stillschweigende Annahme einer Sozialmetaphysik: das alles seien variable Elemente, in denen sich jeweils ein vorgängiges Engagement des Forschers in der Theorie selber ausdrücke. — Ich kann Horkheimers Position hier nicht im einzelnen diskutieren. Nur soviel: Man mißversteht sie ganz und gar, wenn man sie — wie dies, bedingt durch Horkheimers eigene Formulierungen, im Positivismusstreit geschah — auf die Frage reduziert, ob sozialwissenschaftliche Aussagen wertfrei formulierbar seien. Darauf läuft sich nämlich sowohl mit ja als auch mit nein antworten.

Mit nein, weil die meisten zentralen Begriffe der Soziologie werthafte Konnotationen mit sich führen. Man denke nur an

Ausdrücke wie Profitmaximierung, Systemfunktionalität oder Anomie. Mit ja, weil derlei Termini, um zur Beschreibung und Erklärung gesellschaftlicher Sachverhalte tauglich zu sein, darüber hinaus stets einen sachbezogenen, empirischen Gehalt haben müssen. Horkheimers eigentliches Anliegen scheint mir denn auch ein ganz anderes, als gegen Max Webers Forderung nach wissenschaftlicher Wertfreiheit Front zu machen; diese bekämpfte das Phänomen des akademischen Kathedermoralismus, der unter dem Deckmantel der Wissenschaft Propaganda betreibt, um die partikulare Herrschaftsambition einer sozialen Macht zu heiligen. Horkheimers Anliegen scheint mir demgegenüber darin zu bestehen, bei der Konstruktion gesellschaftswissenschaftlicher Theorien einen kognitiven und ethischen Universalismus walten zu lassen. Unter der Voraussetzung nämlich, daß jede Gesellschaftstheorie über das reine Erkenntnisinteresse hinaus auch ein sozial erhebliches Engagement widerspiegelt, ja aufgrund der stets notwendigen Perspektivierung, methodischen Ausrichtung, begrifflich-konzeptionellen Zurüstung widerspiegeln muß, wird die einzige akzeptable Lösung des unabdingbaren Momentes der Parteilichkeit bloß in der Einnahme eines moralischen Standpunktes liegen, von dem man annehmen darf, er sei, recht bedacht, jener, auf den sich die Menschheit insgesamt verpflichtet sollte. Man kann die Voraussetzung bestreiten, obwohl die Geschichte der Soziologie ihr eher recht gibt: kaum eine soziologische Großtheorie, aus der sich nicht die weltanschauliche Prägung ihrer Schöpfer und Proponenten herauslesen ließe, bis hin zu paradoxen Schattierungen wie linkem Systemfunktionalismus oder marxistisch inspiriertem Konservativismus.

Für die Kritische Theorie macht Horkheimer namhaft, daß ihr Interesse, wenn auch nicht allgemein anerkannt, so dennoch allgemein sei. Denn: „Die Marxschen Kategorien Klasse, Ausbeutung, Mehrwert, Profit, Vereidlung, Zusammenbruch sind Momente eines begrifflichen Ganzen, dessen Sinn nicht in der Reproduktion der gegenwärtigen Gesellschaft, sondern in ihrer Veränderung zum Richtigen zu suchen ist.“ Der Sinn des begrifflichen Ganzen, das der Kritischen Theorie zufolge in der Veränderung der gegenwärtigen Gesellschaft zum Richtigen besteht, wird von Horkheimer ausdrücklich auf ein allgemeines Interesse zurückgeführt, und nicht auf das Interesse einer bestimmten sozialen Klasse, des Proletariats. In dieser Art von Parteilichkeit — das Wort ist hier unter Anführungszeichen gesetzt zu denken — kommt ein ethisch-universalistisches Prinzip zum Ausdruck. Es wird für die ganze Menschheit insofern Partei genommen, als das Engagement des Kritischen Theoretikers jenem utopischen Gemeinwesen gilt, dessen realer Verfaßtheit und Praxis jedermann zwanglos zustimmen können

müsste, sofern er nur seine eigenen Interessen mit dem Interesse aller anderen außerhalb des Gewaltkreises von Herrschaftsasymmetrien harmonisieren möchte.

Wir haben es hier also mit dem Paradigma einer Politisierung der Wahrheitssuche zu tun, gegen das sich unter dem Prätext, alle sozialwissenschaftliche Forschung sei auf irgendeine Weise, jedenfalls aber unabdingbar wertgeleitet, wenig einwenden läßt, und zwar unabhängig davon, ob der einzelne Forscher seine Vorgangsweise als engagiert oder als strikt „objektiv“ erlebt. Nichtsdestotrotz ist Horkheimers Prätext äußerst fragwürdig. Gewiß, soziologischen Großtheorien von beträchtlich spekulativem Zuschnitt, etwa marxistischen oder funktionalistischen Analysen des Gesellschaftssystems, inhärierten gewöhnlich divergierende politische Grundhaltungen. Aber es ist schwer zu sehen, inwiefern diese für die Gültigkeit der theoretischen Behauptungen maßgeblich sein sollten, so weit deren Bezugsbereich eine Realität bildet, die durch den engagierten Blick des Forschers ja nicht automatisch verändert wird, sondern im Gegenteil ihrerseits die Art des Engagements erst bedingt. Wenn, wie Horkheimer hervorhebt, der Sinn der Marx'schen Kategorien in der Veränderung der bestehenden Verhältnisse zum Richtigen zu suchen ist, dann hängt jener Sinn an der korrekten Diagnose des Bestehenden; und warum sollte die Diagnose nicht auch von einer Theorie geleistet werden, die gegenüber marxistischer Terminologie neutral und im Hinblick auf die sie motivierende Parteilichkeit des Forschers sogar konterrevolutionär verfährt? Einer Theorie beispielsweise, die der polit-ökonomischen Zusammenbruchshypothese eine solche langfristiger, systemintern regulierbarer Konjunkturschwankungen des Kapitals entgegensezten.

Darüber hinaus gibt es immer wieder empirische Forschungen von beträchtlicher sozialer Relevanz, deren Orientierung primär positivistisch ist, ohne deshalb einer systemkonservierenden, ja überhaupt einer normativen Sicht der Dinge verpflichtet zu sein. Man denke nur an die von Paul Lazarsfeld und seinen Mitarbeitern angestellte, wegweisende Untersuchung über die Arbeitslosen von Marienthal oder an den seinerzeit spektakulären Kinsey-Report über die sexuellen Gewohnheiten der Amerikaner. In diesen Fällen führte die bloße Tatsachenrecherche ohne implizite politische Programmatik zu etwas ganz anderem als der von positivistischer Sozialforschung zu erwarten — Absegnung des realen gesellschaftlichen Status quo. Sie führte zu einer, wenn man so sagen darf, heilsam-kritischen Dissonanz zwischen dem Common sense, der teils dumm, teils blind ist, und dem Gewahrwerden, was tatsächlich der Fall ist. Es existieren Situationen, in denen die forcierte Entpolitisierung der Wahrheitssuche auch im hu-

mamwissenschaftlichen Bereich die eigentlich progressive, weil der Aufklärung optimal dienliche Strategie bildet. Ich sprach von der Soziologie und muß nun einige Worte über die Naturwissenschaften verlieren. Dort nämlich, so ließe sich argumentieren, muß eine Politisierung der Wahrheitssuche auf alle Fälle als schlechtes ideologisches Manöver eingestuft werden. Denn ist es nicht so, daß die naturwissenschaftliche Erkenntnis gleichermaßen wie Logik und Mathematik, keine Moral hat, unabhängig davon, in welchen praktischen Verwertungszusammenhang sie unter Umständen eingespannt wird? Nun wies schon Max Scheler in seiner posthum veröffentlichten Studie **Erkenntnis und Arbeit** — einer subtilen Auseinandersetzung mit dem philosophischen Pragmatismus — darauf hin, daß die **Form** naturwissenschaftlicher Hypothesen, namentlich solcher, die Gesetzeswissen bereitstellen, einem technologischen Apriori genügt. Nomologische Behauptungen der Art „Immer wenn A, dann B“, gleichgültig, ob das Verhältnis zwischen den beiden Größen ein deterministisches oder probabilistisches ist, liefern ihrer Struktur nach Informationen, die auf eine mögliche technische Verwertbarkeit zugeschnitten sind. Deshalb charakterisierte Scheler die naturwissenschaftliche Erkenntnis als Herrschafts- oder Leistungs- bzw. Arbeitswissen, und grenzte sie vom Bildungswissen der Geisteswissenschaften ebenso ab wie vom Erlösungswissen der Religion. Dabei attestierte er dem Pragmatismus folgendes: „Wenn der **Pragmatismus** den positiven exakten **Wissenschaften** an erster Stelle einen praktischen Beherrschungsweck zuweist, so ist das also sicher nicht falsch (...). Falsch am Pragmatismus aber ist es, daß er — anstatt in dem Prinzip „möglicher“ technischer Zwecksetzung nur ein **Auswahlprinzip** der möglichen **Gegenstände** zu sehen — das **Wissen** der Gegenstände selbst (...) „pragmatisch“ abwecken und also erst verständlich machen will. Denn was auch das Auswahlprinzip für die Gegenstände möglichen Wissens sei, so muß doch die **Wahrheit** immer Sachübereinstimmung sein, ferner **Wissen** immer Teilhabe an diesem also ausgewählten Sosein.“

38

Es ist nun aber genau jene pragmatische Abweckung der naturwissenschaftlichen Erkenntnis, gegen die sich Scheler wehrt, die von späteren Autoren zu einer grundlegenden Kritik an den Naturwissenschaften ausgebaut wird. Als Kronzeuge mag hier Herbert Marcuse stehen. In seinem **Eindimensionalen Menschen** aus dem Jahre 1964 versuchte er darzutun, daß sich in der herrschenden Erkenntnisform der Natur ein technologisches Interesse transzendent festgesetzt habe und daher das, was überhaupt Sache oder Gegenstand der Wissenschaft bilden könnte, in einer vorgängigen Perspektivierung der Welt gründe. Dieser zufolge werde das Seiende stets nur insoweit kognitiv akzeptiert, als es zu möglicher technischer Manipulation tauglich sei. Marcuses Argument lautet, daß alle naturwissenschaftliche Befassung mit der Welt,

und zwar der Welt der toten Materie ebenso wie der des Lebens und des Menschen, ein Universum der Kontrolle, Herrschaft, Ausbeutung befördere, das sich letztlich für die Idee einer freien und zwanglosen Gesellschaft, für die Idee des Guten Lebens insgesamt verheerend auswirken müsse. Und durchaus im Sinne einer Politisierung der Wahrheitssuche propagiert Marcuse, die seines Erachtens real praktizierte Gleichung „Wissen ist Herrschaft“ durch die Forcierung einer qualitativ anderen Wissenschaft und, wie er ausdrücklich hinzufügt, einer qualitativ anderen Technik aufzubrechen — einer Wissenschaft und Technik, denen kein Kontroll- und Ausbeutungsinteresse mehr innewohne.

Über Gestalt und Funktionsweise einer solchen Wissenschaft und Technik, die nicht mehr unter einem instrumentellen Apriori stünden, schwieg sich Marcuse freiheit aus. Klar aber ist, daß ihm ein Apriori des Wissens vorschwebte, welches, unbeschadet der Wirksamkeit des universalistischen Erkenntnismodells, auch einem ethischen Universalismus verpflichtet wäre. Was dieser indes an den eingeschiffenen Wissensstandards zu ändern vermöchte, soweit das Erkenntnisbemühen sich auf die Sphäre des Prähumanen richtet, und zwar der belebten ebenso wie der unbelebten Natur, ist vorerst konsensual überhaupt nicht auszumachen. Denn es gibt gegenwärtig, zumal unter der jungen Generation, zwar ein verbreitetes Bewußtsein dafür, daß die menschzentrierte Moral einer Sensibilität Platz machen muß, die Gut und Böse, Recht und Unrecht als Kategorien behandelt, die auch für unseren Umgang mit Tieren, Pflanzen, ja selbst Naturgegenständen verbindlich sind. Und dieses Phänomen ist allem Augenschein nach nicht bloß Ausdruck einer neorousseauistischen Dekadenz, soziologisch gesprochen: der Wohlstandskinder-Überempfindlichkeit, wie sie sich heute in der Graswurzelbewegung des New Age teilweise findet; dieses Phänomen ist viel mehr noch der wie immer unreflektierte Ausdruck einer tiefreichenden Einsicht in die Dialektik zwischen Humanismus und Naturbezug.

Der menschenwürdige Umgang des Menschen mit sich selber, so lautet die Lehre, hat einen sympathetischen Bezug zur Voraussetzung, der sich auf unsere Umwelt überhaupt bezieht, von den Tieren, die wir töten, um leben zu können, bis hin zum Kosmos, dessen winziger Teil wir sind und dem wir unsere Existenz verdanken. Wer die Pflanzen am Wegrand achtlos niederrampelt, weil sich dort angenehmer joggen läßt, der verrät eine emotionale Prägung, die seinen Umgang mit den Mitmenschen in mittelfunktionalen Kontexten nicht unberührt läßt. Desgleichen, wer keinen Anstoß nimmt an den Leiden der Tiere, die zu Millionen und Abermillionen in riesigen Zuchtanstanlagen dahinvegetieren, um zu Billigstpreisen weißes, zartes Fleisch zu liefern. Desgleichen, wer die leblose Natur bloß als eine Quelle von Ressourcen wahrzunehmen imstande ist, die ohne Hemmschwelle vermarktet werden dürfen. —

Doch die möglicherweise richtige Diagnose induziert hier, wie auch anderswo, noch keine Lösung. Erstens nämlich ist das Verlangen nach einer transhumanistischen, im Extrem kosmischen Moral vorerst ohne diskutierbares ethisches Fundament. Es bleibt bei der Forderung nach geeigneten Prinzipien, und wenn es solche jemals geben wird, dann aufgrund einer zum Teil gewiß naturwüchsigen Dynamik, eines Durcheinanders von Stimmen, Katastrophen, kollektivpsychischen Nachjustierungen, über deren ethische Rationalisierungsformen heute zu spekulieren müßig ist. Zweitens aber können wir die Eigengesetzlichkeit des wissenschaftlich-technischen Universums nicht per utopischem Dekret sprengen. Bekanntlich lassen sich gerade die bedrohlichsten Nebenfolgen des auf Wissenschaft und Technik gegründeten Fortschritts nicht anders bekämpfen als durch die Mobilmachung wissenschaftlich-technischen Innovationsdenkens. Daraus scheint mir zu resultieren — und ich würde mich gerne des Irrtums überführen lassen —, daß jede Politisierung der naturwissenschaftlichen Wahrheitssuche im Augenblick und wahrscheinlich noch für lange Zeit ein blindwütiges und selbstdestruktives Unterfangen wäre.

Für die eher spekulativen Teile der Gesellschafts- und Humanwissenschaften scheint eine derartige Politisierung ohnedies in großem Umfange unausweichlich zu sein; ihr Charakter indes ist, wie ich gezeigt habe, zutiefst ambivalent, und ihre erkenntnistheoretische Legitimierung ist umstritten wie eh. Was die Naturwissenschaften betrifft, so bleibt bis auf weitere die einzige praktikable Strategie eine Einbindung der Forschung und ihrer Träger, der Wissenschaftler, in den politischen Diskurs. Also: Politisierung der Wissenschaft? Deren Gefahren liegen auf der Hand. Lassen Sie mich, um dies zu demonstrieren, einigermaßen großflächiges Beispiel wählen.

Erwin Chargaff, der Jahrzehntelang am Institut für Biochemie der Columbia University in New York an prominenter Stelle arbeitete und dessen Arbeiten maßgeblich zur Entdeckung des chemischen Aufbaus der DNS beitrugen, gehört schon seit langem zu den schärfsten Kritikern des naturwissenschaftlichen Alltags. Vor allem die Forschungen im Bereich des Atomkerns sowie die gesamte Genwissenschaft sind ihm, man kann es nicht anders sagen, Teufelswerk. In seinem Buch **Das Feuer des Heraklit** — die amerikanische Ausgabe erschien 1979 — schildert Chargaff, welches Grauen die Atombombenabwürfe auf Hiroshima und Nagasaki ihm, dem damals Vierzigjährigen, bereiteten: „Ich hatte das Gefühl, daß kein Mensch das Recht hatte, so viel Leid zu verordnen, und daß die Naturwissenschaften, indem sie das Messer lieferten und geschrägt und den Arm gestützt hatten, der es hielt, eine Schuld auf sich genommen hatten, der sie niemals mehr zu entgehen fähig sein werden. Es war zu jener Zeit, da der Nexus zwischen Wissenschaft und Mord mir klar wurde.“ Ginge es nach Chargaff, dann müßte man

kraft politischer Intervention auf möglichst allen Ebenen, von Bürgerinitiativen über parlamentarische Gesetzgebungskampagnen bis hin zu UNO-Resolutionen, jene Erkenntnisdisziplinen stilllegen, die den „Nexus zwischen Wissenschaft und Mord“ tradieren und verstärken. Dabei ist Chargaffs Position insofern radikal, als sie von einer politischen Lenkung im Sinne einer Kursregulierung bestehender Forschungstrends wenig hält. Denn bloße Regulierungen, die gewisse Trends fördern, während sie andere verlangsamen oder überhaupt stoppen, führen — so die Annahme — einzig dazu, den verhängnisvollen Nexus dort, wo er bisher nicht offenkundig zu Tage trat, wieder auflieben zu lassen. Mit Chargaffs eigenen, wenig zweideutigen Worten: „Niemals fern von einer apokalyptischen Vision der Welt, sah ich vor mir das Ende all dessen, was Menschheit bedeutete; ein Ende, nähergebracht oder sogar möglich geworden durch den Beruf, dem ich angehörte. Wie es mir erschien, waren alle Naturwissenschaften eins; und wenn eine Wissenschaft sich nicht mehr auf ihre Unschuld berufen konnte, so konnte es keine.“

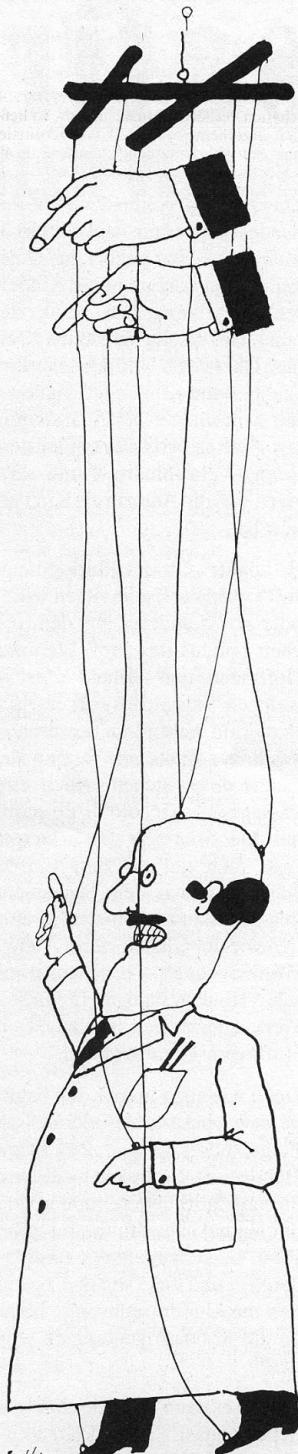
Der Punkt, den Chargaff systematisch unterschlägt, ist freilich folgender: Niemand, der moralisch denkt, wird einer moralisch gebotenen Politisierung der ohnedies politisierten Wissenschaft wehren wollen, wo diese sich in den Dienst der Entrücktigung oder Gefährdung des Menschen stellt; wo sie Nuklearbomben, chemische oder biologische Kampfmittel entwickelt, wo sie einer möglichen Kriegsführung aus dem Weltraum zuarbeitet, usf. Im übrigen jedoch verkennt die Dämonisierung der wissenschaftlichen Wahrheitssuche mittels der Reizgleichung „Wissen ist Macht“, daß der Erkenntnisizont prinzipiell offen ist und daß daher jede politische Einflußnahme auf den Wissenschaftsbetrieb, zumal auf die von Chargaff verteuufte Grundlagenforschung, selber ein Handeln unter größtmöglicher Unsicherheit darstellt. Wüßten wir heute schon, was erst morgen erkannt werden wird, dann brauchten wir in der Tat nicht mehr weiterzuforschen: die Wissenszukunft wäre bereits Wissensgegenwart. So aber sind wir ahnunglos. Es kann gut sein, daß nur die Kernteilchenphysik eines Tages dem Menschen Energien zu erschließen imstande ist, die ihn, den milliardenfach Existenter, vor einer Überlebenskatastrophe bewahren. Ebenso kann es sein, daß einzige die Gegenforschung Menschheitsplagen wie Krebs, AIDS oder andere Seuchen, von denen wir bislang keine Vorstellung haben, wird beseitigen können. Schon möglich, daß es anders kommt, daß alle Anstrengungen umsonst gewesen sein werden, ja daß sich am Ende zeigen wird, eben dieses Ende hätte ohne naturwissenschaftlich-technischen Fortschritt nicht stattgefunden.

Was also sollen wir tun? Es gibt, plakativ gesprochen, das Penicillin und die Atom-

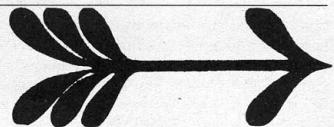
bombe. Beides war einst nicht vorhersehbar. Gemäß Chargaff hätten wir vernünftigerweise auf das eine verzichten müssen, um dem anderen vorzubeugen. Indes, derart erweist sich Chargaffs Rhetorik als Ideologie. Sie will uns darüber hinwegtäuschen, daß die Unsicherheit, unter der sich jedwedes Erkenntnisgeschehen entfaltet, unaufhebbbar ist. Jene Rhetorik identifiziert die Wissenschaft als Teufelswerk, und über den Teufel brauchen wir uns keine Illusionen zu machen; er ist, jenseits aller Unwägbarkeiten dessen, was noch vor uns liegt, das Böse, mit dem wir in der Tat keinen Pakt schließen dürfen, wollen wir nicht samt und sondes zur Hölle fahren.

Was also sollen wir tun? Wachsam sein, kritisch und zum Widerstand bereit. Das ist natürlich ein höchst unspezifischer Rat, man brauchte ihn nicht zu formulieren. Aber worauf ich hinauswill, ist doch folgendes: Auf dem Niveau des allgemeinen, vom Einzelkontext abstrahierenden Nachdenkens über Segen und Fluch der Wissenschaft ist dies der einzige Rat, den man, ohne sich verantwortungslos zu gebären, erteilen kann. Denn einerseits verlangt die Beantwortung der Frage, ob und in welche Richtung die Wissenschaft zu politisieren sei, stets eine detaillierte Analyse des jeweiligen Forschungsgebiets und seiner gesellschaftlichen Umwelt. Ansonsten endet man bei fanatischer Standpunktthuberei. Deren Sinn ist klar: man reduziert Komplexität, Unsicherheit wird beseitigt; deren Unsinn ist aber ebenso klar: die errungenen Sicherheiten sind illusionär und die auf ihnen basierenden Handlungsstrategien im besten Fall bloß irrational, im schlimmeren Fall Katastrophen treibend. Andererseits läßt sich der Zwang zu empirischer Kasuistik, dem jede verantwortungsvolle Politisierung der Wissenschaft unterliegt, nicht durch Tieferlegung der Fragestellung in Richtung einer Politisierung der Wahrheitssuche überwinden.

So gesehen hatten meine Ausführungen, die über weite Strecken wohlbekannte Argumente repitiert, den Zweck, die heute — wie schon in den studentenbewegten 60er Jahren — grässierende Radikalmentalität hinsichtlich Technik und Wissenschaft auf das ihr zustehende Maß an Stimmigkeit zu reduzieren. Und dieses erscheint mir gering genug, um einer im Detail empirisch argumentierenden Forschungspolitik das Wort zu reden, auch wenn ihr Handicap darin liegt, mit einer Zukunft rechnen zu müssen, die man höchstens in vagen Umrissen kennt.



Satiricum



von Bernd Schmidt

Zuerst einmal gehört der Wille des Kindes gebrochen, sagt der Großvater. Und dann gehört das Gute, Wahre und Schöne in die Kinderseele gepflanzt. Das sei Erziehung. Das mache Menschen zu einem Charakter. Und das sei wahre Liebe, seine Kinder zu Charakteren zu machen.“ Das Zitat stammt aus Andrea Wolfmayrs jüngstem Roman, „Pechmarie“, und skizziert, was die Autorin als Kind gehört hat.

Es könnte „Ob der Philipp heute still / wohl zu Tische sitzen will?“ oder etwas anderes aus dem reichen Fundus des Prof. Heinrich Hoffmann und seinem „Struwelpeter“ anstatt des — literarisch immerhin wesentlich besseren — Wolfmayr-Zitats am Beginn des „satiricums“ stehen. Auch eine

40 Passage aus Niccolò di Bernardo dei Macchiavellis „Il principe“ ließe sich gut an zum Entrée, wenngleich wir dem Staatsmann und Satiriker aus Florenz — ähnlich wie der Gleisdorferin Andrea Wolfmayr auch — durchaus ironische Hintergedanken in diesem Werk zuerkennen wollen. Dem Hoffmann-Heinrich nicht.

Doch wie auch immer, ich beginne, es hat bestimmte Querelen zur Folge, dieses Thema „Pflicht und Gehorsam“. Vielleicht weil wir in diesem Jahrhundert immer wieder einmal nahe dran waren, über Pf. u. G. auch irgendwie „frei“ zu denken; und viele von uns, besonders die Älteren, dann umso härter an die Kandare genommen wurden?

Da gab es dann auch die abgewandelte, quasi „demokratisierte“ Form: Rechte und Pflichten.

Nicht um Gehorsam also ging es, sondern um Recht, das freilich durch (eingehaltene) Pflichten erst eingehandelt werden konnte — und wohl auch, denke ich, so gleich wieder „gestrichen“. Wie Fernsehen bei Kindern.

Dabei wäre an der Formulierung von den Rechten und Pflichten nichts besonders Böses dran, vorausgesetzt, sie bestünden in der Tat und nicht nur im Sinn einer Belohnung. Bei „Pflicht und Gehorsam“ fällt, zugegeben, auch dieser Aspekt flach. Gehorsam als höchste Untertanenpflicht, nicht nur apostrophiert, sondern sehr wohl verlangt und befohlen, das ist eine Einweg-Forderung, auf die nichts anderes als „blinder“ Gehorsam folgen kann.

Gerade im vielstrapazierten Be- und Gedenkjahr 1988 war immer wieder von Pflichterfüllung die Rede. Mitunter auch die Ausrede. Da stand zwar die Pflicht plötzlich nicht ganz unbeschadet und una getastet da, aber die Kurve war immerhin zu kratzen. Wer seine Pflicht gehorsam erfüllt, muß dies zwar nicht zum Vorteil seiner unmittelbaren Umgebung tun, „zum Wohl des Volksganzen“ immerhin. Und das ist so schön anonym.

Man muß nicht den Obristen Gallootti, der seine Tochter tötet, weil er sie nicht in Unehre leben sehen kann, man muß nicht den alten Gallootti zu verstehen versuchen, um Unverständliches erklärbar zu machen, sich zu unterstellen; was alles in den verschiedensten Namen gemordet wird und wurde, spottet auch ohne solch „hehre“ Haltung jeglicher Beschreibung.

Und wenn die Helden (?) schon glauben, sich selbst entleben zu müssen, oder aufeinander, irgend einem Ehr-Gefühl zuliebe, so lange losgehen, bis (zumindest) einer ins Gras beißt — sie mögen doch die anderen verschonen!

Gehorsam, Pflicht, womöglich noch blinder Gehorsam und eben solche Pflichterfüllung — wie weit sind sie von aufgeklärtem Menschentum entfernt! Und wie weit entfernt sich der Mensch von den Idealen der Aufklärung!

Die elektronischen Massenmedien machen aus den Massen Medien, die beliebig in Konsum-Trance versetzt und zu willen-losen Vollstreckern der von Wirtschaft, Militär, Chemie und — last not least — Staat befohlenen Un-Taten einzusetzen sind. Ge-setze können, beliebig geändert, neuen Ge-rechtigkeiten angepaßt werden, denn — bitte! — alles muß ja seine Ordnung haben! Anstelle des „freien“ Willens, der (deshalb wird er gefürchtet und beschritten) freilich auch in die „falsche“ Richtung führen kann, wird der praktische Allerweltswille angeboten; mit dem Allerweltsgeschmack und den Allerweltsgedanken (auch aus der Dose, freut Euch, Leute!) kann er gemeinsam inhaliert und konsumiert werden. Denn konsumieren ist menschlich!

O gehorchen wir nicht. Und lassen wir die Pflicht links oder sonstwo liegen.

Bevor wir selber als abgelegte hirnlose Fleischstücke in der Speisekammer der Weltgeschichte vor uns hinschimmeln.

CULTUR politicum

Heimo Widtmann

ALS ÖSTERREICH DIE KÜNSTLER VERLOR

Nachtrag und Chronik

Es gab eine Zeit, vor etwas mehr als 50 Jahren, da war Österreich plötzlich des Großteiles der bedeutendsten Künstler beraubt.

Die Juden Gustav Mahler, E. W. Korngold oder Arnold Schönberg etwa verschwanden von den Konzertprogrammen, aus den Notenläden, aus den kultivierten Bürgersalons mit ihrer gepflegten Hausmusik. Man weiß nichts von Protesten der Musikvereinsabonnenten dieser Zeit. Und was die Hausmusik betrifft: Mancher Prinzipieller war vielleicht ohnedies „illegal“ und der Cellist schon auf dem Weg nach Dachau. So ähnlich kann es wohl gewesen sein. — Wo blieb der Mut der Schöngäste? Wo blieb die spontane Frage nach den gestern noch verehrten Komponisten, Dichtern und Malern? Vielleicht sind diese in der allgemeinen Verblendung den Kulturverantwortlichen nicht einmal mehr abgegangen:

Die Dichter Arthur Schnitzler, Egon Friedell, Joseph Roth oder Hugo von Hofmannsthal, die Dirigenten Bruno Walter, Erich Kleiber, Otto Klemperer oder Arturo Toscanini, die Komponisten Felix Mendelson-Bartholdy oder Max Bruch. Das élitaire Bürgertum befand sich in einem geistigen Zustand, wo es zwischen Brauhemdengebrüll und Schubert-H-Moll offenbar nur mehr Angst empfinden konnte und den Cellisten auf seinem schrecklichen Weg nach Dachau schon lange vergessen oder verdrängt hatte. Die Kulturlandschaft veränderte sich heimlich und gewalttätig.

Das große Schweigen österreichischer Kulturbürger war ausgebrochen.

Der Zustand mutlosen Verhaltens österreichischer Kulturbürger in den Jahren zwischen 1938 und 1945 blieb bis heute ohne substantielles Forschungsergebnis. So sollte man also doch Geschichte nicht allein den Historikern und Archivaren überlassen?

Im Rahmen dieser kleinen Untersuchung bleibt daher nur der — auch wichtige — Versuch des Fragens und Dokumentierens.

Welche Ergebnisse damaliger „Kulturpolitik“ sind bis heute gesellschaftsrelevant geblieben?

- Der Verlust durch Emigration und gewaltamen Tod so vieler bedeutender österreichischer Künstler ist bis heute unersetztbar, was sich im derzeitigen Kunstleben Österreichs vielfältig manifestiert.
- Erhalten geblieben und gebraucht findet sich beim Bekämpfen „unverständlicher“ Kunstwerke bis heute im zunehmenden Maß ein bestimmter Wortschatz wie etwa „entartet“, „wesensfremd“ (so-

gar in Politbroschüren), „gesundes Volksempfinden“ u.a.m.

- Das Jahrzehntelange rigorose Abgeschnittensein Österreichs von der Entwicklung der modernen Kunst führte zu einem bis heute nicht aufgeholteten Informationsdefizit und bewirkt noch immer Ängste aller Art von dem unheimlichen „Neuen“ (Z.B. „Rostnagel“ im Grazer Stadtpark).

- Die großen Verluste, die die Kunst zwischen 1938 und 1945 erlitten hat, werden nachstehend zusammengefügt.

Die Listen sind unvollständig und dennoch lang. (Die geographischen Hinweise bezeichnen — nach dem Emigrationsjahr — die jeweiligen Emigrationsorte):

Dramatiker, Schriftsteller, Essayisten, Lyriker u.a.m.

Egon Friedell: Selbstmord in Wien vor der Verhaftung durch die Gestapo, 1938

Erich Fried: 1938 — London

Franz Werfel: 1938 — Frankreich — USA

Stefan Zweig: 1938 — England — Brasilien, 1942 Selbstmord

Johannes Urzidil: 1939 — England — USA

Joseph Roth: 1935 — Paris, 1939 gestorben

Elias Canetti: 1938 — London

Hilde Spiel: 1936 — England

Max Reinhardt: 1937 — USA

Robert Musil: 1938 — Zürich

Ferdinand Bruckner: 1938 — Schweiz — Frankreich — USA

Friedrich Torberg: 1938 — Schweiz — Frankreich — Portugal — USA

Hans Weigel: 1938 — Schweiz

Georg Kreisler: 1938 — USA

Fritz Hochwälder: 1938 — Schweiz

Jura Soyfer: 1939 — Buchenwald, 1939 gestorben in Buchenwald

Emil Alphons Reinhardt: 1945 gestorben in Dachau

Fritz Mauthner: 1942 Selbstmord auf der Flucht vor den Nazis

Jakob Haringer: 1938 — Prag — Schweiz

Albert Ehrenstein: 1932 — Schweiz, 1941 USA

Raoul Hausmann: 1939 — Frankreich

Egon Erwin Kisch: 1938 — Mexiko

Hugo Sonnenschein: von 1943—1945 in Auschwitz

Victor Wittner: 1938 Prag — Schweiz

Ödön von Horváth: 1938 — Paris, gestorben 1938 in Paris

Martin Buber: 1938 — Jerusalem

Franz Blei: 1939 — Marseille — Lissabon — New York (1941)

Paul Kornfeld: gestorben im Jänner 1942

im KZ-Lodz

Ludwig Winder: 1939 — Polen — England

Hermann Broch: 1938 — USA

Bildende Künstler, Architekten

Oskar Kokoschka: 1938 — London

Albert Paris Gütersloh: ab 1938 Hilfsarbeiter

Fritz Wotruba: 1938—1945 — Schweiz

Max Oppenheimer: 1938 — Schweiz — USA

Johannes Itten: 1938 — Zürich

Friedl Dicker: 1942 — Theresienstadt, 1944 in Auschwitz vergast

Ernst A. Plischke: 1939 — USA

Herbert Bayer: 1938 — USA

Wolfgang Paalen: 1939 — Mexiko

Erika Giovanna Klien: 1926—1949 — New York

Wilhelm Thöny: 1938 — New York

Carry Hauser: 1939 — Schweiz

Adrienne Gessler: 1938 — Schweiz, 1939 — USA

Komponisten, Musikanten

Fritz Kreisler: 1939 — New York

Lotte Lehmann: 1934 — USA

Erich Wolfgang Korngold: 1934 — USA

Ernst Krenek: 1939 — USA

Arnold Schönberg: 1933 — USA

Franz Schreker: 1932 aus der Direktion der Berliner Musikhochschule entfernt; starb 1933 wegen „starker Anfeindungen“

Alexander von Zemlinsky: 1938 — New York

Robert Stolz: 1938 — Paris — USA

Oscar Straus: 1939 — Paris — USA

Emmerich Kálmán: 1938 — Paris — USA

Egon Wellesz: 1936 — England

Felix v. Weingartner: 1938 — Schweiz

Erich Kleiber: 1938 — Zürich

Der dunkle Pfeil der Geschichte, seit dem die Zeit stillsteht, trägt den Namen Faschismus. Kultur als Gedächtnis — die fasischistische Ära hat beide ausgelöscht. Der nahtlose (sic!) Übergang von der Zeit der Annexion in die Zeit der Republik ist die Ursache dafür, daß die Vertriebenen nicht heimkehrten (außer denjenigen, die ebenso konservativ waren wie die Dagebliebenen) oder heimkehren konnten, daß die Verleumdeten nicht geehrt und die nicht Entehrten nicht als die Erben eingesetzt wurden. **Entartet blieb, was der „österreichischen Art“ nicht paßte.** (Peter Weibel)

Literaturnachweis:

Oswald Oberhuber/Peter Weibel: Österreichs Avantgarde 1900 — 1938 — Ein unbekannter Aspekt, Wien 1976/1977