Globethics Repository

Zeitschrift für Evangelische Ethik (2005)

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

| | |
|---|---|
| Item Type | Journal |
| Publisher | Gütersloher Verlagshaus |
| Rights | With permission of the license/copyright holder |
| Download date | 2026-11-18 02:47:51 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/173569 |

# Zeitschrift für Evangelische Ethik

Herausgegeben von Johannes Fischer, Zürich (geschäftsführend); Reiner Anselrn, Göttingen; Christofer Frey, Bochum; Wolfgang Huber, Berlin; Traugott Jähnicken, Bochum; Ulrich Körtner, Wien; Hartmut Kreß, Bonn; Hans-Richard Reuter, Münster; Klaus Tanner, Halle.
Redaktion: Matthias Neugebauer, Zürich.

49. **Jahrgang 2005 • Inhaltsverzeichnis**

**Gütersloher Verlagshaus**

## Kommentare

Reiner Anselrn: Sozialethik! Ein Plädoyer für die Wiederentdeckung eines vernachlässigten Themenbereichs evangelischer Ethik 243-247

Christofer Frey: Zweifel an der Solidarität 82-87

Ulrich *H.I.* Körtner: »Converging Technologies« – Technikethik vor neuen Herausforderungen 163-168

Hartmut Kreß: Das Recht auf Gesundheit – Impulse aus der EU-Verfassung 3-8

## Studien

Reiner Anselm, Johannes Fischer, Wolfgang Lienemann und Hans-Richard Reuter: Der Bologna-Prozess als Herausforderung für die theologische Ethik 169-188

Heinrich Bedford-Strohm: Geschenkte Freiheit. Von welchen Voraussetzungen lebt der demokratische Staat? 248-265

Knut Berner: Glanz und Elend der Intimität. Theologisch-ethische Überlegungen zu menschlichen Naherwartungen 266-277

Johannes Eurich: Nächstenliebe als berechenbare Dienstleistung 58-70

Wilfried Härle: Kann die Anwendung von Folter in Extremsituationen aus der Sicht christlicher Ethik gerechtfertigt werden? 198-2] 1

Marco Hofheinz: Friedenstiften als kirchliche Praktik. 40-57

Wolfgang Huber: Rückkehr zur Lehre vom gerechten Krieg? Aktuelle Entwicklungen in der evangelischen Friedensethik 113-130

Ernst-Albrecht von Renesse: Die Europäische Wertegemeinschaft und der Beitrittswunsch der Republik Türkei 22-39

WalterSchöpsdau: »Die Erfahrung der Person zu Ende sprechen lassen«. Der dynamische Personalismus Karol Wojtylas und die lehramtliche Moral 105-112

Rolf Schieder:
Der Streit um das Kopftuch in diskursanalytischer Perspektive 9-2

Konrad Schmid: Jenseits von Verfügungswissen und Orientierungswissen.
Evangelische Ethik und das Evangelium 190-19(

Christian Schwarke: Technik und Theologie.
Was ist der Gegenstand einer theologischen Technikethik? 88-10

## Diskussionen

Karlheinz Engelhardt: »Ganzheitlichkeit« in der Medizin?
Ethische Erwägungen aus der Sicht eines Mediziners 138-144

Klaus-M. Kodalle: Der Tod als »Geschick«?
Die Stellungnahme der Evangelischen Kirche zum Stellenwert
der Patientenverfügung. Kritische Anmerkungen 223-228

Traugott Koch, Hamburg: »Gerechtigkeit«: ein Schlagwort oder
ein Grundprinzip des Rechts? 278-283

Hartmut Kreß: Patientenverfügungen und passive Sterbehilfe in der
rechtspolitischen Kontroverse. Wo liegt eine Kompromisslinie? 131-138

Astrid Reglitz: Relektüre von Hannah Arendts Dissertationsschrift:
Wiederentdeckung der religiösen Wurzeln ihrer Anthropologie 71-73

Margot von Renesse: Die Patientenverfügung – »Autonomie bis zuletzt?« 144-146

## Berichte

Katrin Hatzinger:
Überblick zu bioethischen Entwicklungen auf europäischer Ebene 213-222

Ewald Stübinger: Literaturbericht.
Zu neueren Publikationen aus dem Bereich der Wirtschaftsethik 284-313

## Rezensionen

Thomas Berschoner: Ökonomie als Handlungstheorie.
Evolutorische Ökonomik, verstehende Soziologie und Überlegungen zu einer neuen Unternehmensethik. Marburg (Lahn) 2002 (Walter Schmidt) 147-149

EKD-Texte 79: Die Manieren und der Protestantismus.
Annäherungen an ein weithin vergesseneres Thema.
Hannover 2004 (Christian Senkel) 74-77

Petra-Michel Fabian: Werte in der Umweltplanung –
Ethische Dimensionen und Lösungen am Beispiel der UVS.
Dortmund 2003 (Gerhard Höver) 151-152

Rudolf Langthaler (Hg.): Was ist der Mensch?
Ein interdisziplinäres Gespräch zwischen Lebenswissenschaften.
Philosophie und Theologie. Ein Wiener Symposium.
Frankfurt a.M. u.a. 2002 (Matthias Neugebauer) 150-151

Konstantin von Notz: Lebensführungspflichten im evangelischen
Kirchenrecht (Schriften zum Staatskirchenrecht, Bd. 10),
Frankfurt a.M. u.a. 2003 (Michael Haspel) 230-231

lan C. Schmidt / Lars Schuster (Hg.): Der entthronte Mensch?
Anfragen der Neurowissenschaften an unser Menschenbild.
Paderbom 2003 (Thorsten Moos) 231-235

## Bibliographie

ZEE Bibliographie.
Zusammengestellt von Christofer Frey und Melanie Kreiter 77,153,236,314

Eine Datenbank, die Verweise auf alle Texte in der Zeitschrift für Evangelische Ethik seit Beginn ihres Erscheinens im Jahrl955 enthält finden Sie im Netz unter http:/www.zee.de

# Einleitung

Politische Prozesse und religiöse Kommunikation bleiben in der Moderne spannungsvoll aufeinander bezogen. Die Wahrnehmung dieses Wechselwirkungen verbaut sich, wer von zu einfachen »Säkularisierungstheorien« ausgeht. Die Hilflosigkeit der westlichen Deutungseliten im Umgang mit dem Ausgang der amerikanischen Wahlen hat das erneut gezeigt. Entweder »Säkularisierung« oder »religiöser Fundamentalismus« - viel mehr an Interpretationsmöglichkeiten scheint es in vielen Köpfen nicht zu geben. Diskussionen um die Rolle religiöser Traditionen im Resonanzraum politischer Öffentlichkeiten bildet den Schwerpunkt des vorliegenden Heftes.

Durch den Islam kommt auch in Deutschland das Thema »Religion« verstärkt wieder auf die Tagesordnung der Intellektuellen. Wenn Muslime von Politikern, die Religion zur »Privatsache« erklärt haben, zu öffentlichen Bekenntnissen der Friedlichkeit ihres Glaubens aufgefordert werden, ist dies ein weiteres Indiz dafür, dass einfache Trennungsthesen über das Verhältnis von Politik und Religion offensichtlich zu kurz greifen.

Zwei Beiträge in diesem Heft analysieren Diskussionen in Deutschland an denen die neue Valenz der Religionsthematik im Rahmen der politischen Kultur deutlich wahrnehmbar ist. Der Prozess der europäischen Integration, der vor allem als Aufbau einer Wirtschaftsgemeinschaft vorangetrieben wurde, ist seit den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts kontinuierlich begleitet gewesen von einer Diskussion um das »Wertefundament«, auf dem die neuen europäischen Institutionen aufbauen können. Der Beitrittswunsch der Türkei hat der Debatte um die christlichen Grundlagen Europas einen neuen kräftigen Schub gegeben. Ernst Albrecht von Renesse stellt die Werthaltigkeit des Entwurfs der neuen Europäische Verfassung dar und kontrastiert damit Verfassungsrecht und Verfassungswirklichkeit der Türkei. Türkische Brüche des Völkerrechts in der Zypernfrage, die Leugnung des Genozids an den Armeniern, die Behinderung der christlichen Kirchen in der Türkei und Bestimmungen des türkischen Strafrechts machen es aus seiner Sicht unmöglich, in naher Zukunft dem Beitrittswunsch der Türkei zu entsprechen. In einem zweiten Schritt analysiert von Renesse die Positionen der politischen Parteien in Deutschland, wie sie am 28. Oktober 2004 in der Debatte des Deutschen Bundestages über den Beitrittswunsch der Türkei vertreten wurden. Er kritisiert das gezielte »schweigende Hinwegsehen« über viele Probleme in dieser Debatte und fordert für die Zukunft mehr »Ehrlichkeit« im Umgang mit dem Beitrittskandidaten Türkei.

Rolf Schieder wendet die Diskursanalyse auf den durch Frau Ludin ausgelösten »Kopftuchstreit« an, der in dieser Zeitschrift schon an seinem Beginn von Trutz Rendtorff kommentiert worden war (ZEE 43/1999,212-220). Schieder analysiert die Vielschichtigkeit der Zuschreibungen, durch die das Kopftuch zu einem Symbol neuer Kulturkonflikte wurde. In den Reaktionen auf das Verhalten der muslimischen Lehrerin diagnostiziert Schieder Tendenzen zu einer »zivilreligiösen Instrumentalisierung des Christentums« und fordert die Vertreter der Kirchen auf, »zivilreligionskritischer« zu werden.

Die Friedensethik stellt einen wichtigen durchgängigen Themenstrang in der politischen Ethik des Protestantismus dar. Die kirchlichen Friedensdiskussionen ist ein Feld, auf dem sich immer wieder zeigt, aus welch unterschiedlichen protestantischenTraditionen sich das friedensethische Engagement speisen kann. Marco Hofheinz befragt in seinem Beitrag zu diesem Heft die reformierte Tradition. Er lenkt die Aufmerksamkeit auf die Lehre vom gerechten Krieg als einer in den Bekenntnisschriften verankerte Hilfe für die christliche Urteilsbildung. Er moniert den »kollektiven Gedächtnisschwund« in den Kirchen in Bezug auf dieses Thema und propagiert die Entwicklung einer dezidiert kirchlichen Friedensethik, die konstruktiv anknüpft an die Lehre vom gerechten Krieg und ihren Mittelpunkt in der Gottesdienstpraxis der Gemeinde hat. Der Autor verspricht sich von dieser ekklesiologischen Konzentration einer protestantischen Ethik einen Konkretionsgewinn gegenüber den aus seiner Sicht abstrakt bleibenden kriteriologischen Diskussionen einer allgemeinen Ethik.

Die Diakonie stellt eines der zentralen öffentlichkeitswirksamen Arbeitsfelder der Kirchen dar. Die diakonischen Einrichtungen stehen als personalintensive Unternehmungen unter einem verschärften Wettbewerbsdruck der durch politische Veränderung der Rahmenbedingungen diakonischen Handeins gezielt erzeugt worden ist. Johannes Eurich vom Diakoniewissenschaftlichen Institut in Heidelberg stellt die unter der Formel »Ökonomisierung des Sozialen« verhandelten Spannungen zwischen ökonomischer Rationalität und dem christlichen Selbstverständnis der Diakonie dar und diskutiert, differenzierend nach Steuerungsebenen, Lösungsansätze für den Umgang mit diesen Konflikten.

Gesundheitspolitik und Bioethik sind weitere Felder auf denen christliche Traditionen öffentlichkeitswirksam aktualisiert und artikuliert werden. Hartmut Kreß plädiert in seinem Kommentar für ein »Grundrecht auf Gesundheit«. Ansatzpunkte dafür sieht er in Verfassungsdokumenten der EU, im Völkerrecht, in der innerstaatlichen Rechtsentwicklung aber auch in den religiösen Traditionen. Jürgen Habermas hat in die neuere bioethische Debatte Hannah Arendts Begriff der »Natalität« eingebracht als eine Möglichkeit der Thematisierung des »unverfügbaren Anfangs« menschlichen Lebens. Grundzüge dieses Natalitätsverständnisses wurden von Hannah Arendt entwickelt in ihrer Doktorarbeit über den Liebesbegriff bei Augustin. An die neu aufgelegte Schrift erinnert Astrid Reglitz und markiert wie im kritischem Abarbeiten am christlichen Liebesverständnis von Hannah Arendt die Grundfigur einer zwanglosen, freien Vereinigung und die Vorstellung einer innerweltlichen Transzendenz entwickelt wurde.

*Klaus Tanner*

# Das Recht auf Gesundheit - Impulse aus der EU-Verfassung

Von Hartmut Kreß

Am 17./18. Juni 2004 haben die Regierungschefs der EU-Staaten nach langem Zögern den EU-Verfassungsentwurf beschlossen, der von den Einzelstaaten noch ratifiziert werden muss. In manchen Punkten hat der europäische Verfassungsentwurf auch innenpolitisch Kontroversen ausgelöst, denn er enthält Formulierungen, die vom Grundgesetz abweichen - darunter den generellen Rückbezug auf kulturelle, philosophische und religiöse Werte anstelle einer Nennung des Namens Gottes – sowie Bestimmungen, die über das Grundgesetz, zumindest über dessen unmittelbaren Wortlaut, hinausführen. Dazu gehören die Anspruchs- und Leistungsrechte, die die vorgesehene Verfassung aufzählt. Ethische Aufmerksamkeit verdient unter anderem das Recht auf Gesundheit bzw. genauer gesagt auf Gesundheitsschutz und Gesundheitsversorgung. In das Bonner Grundgesetz hat ein solches Grundrecht im Jahr 1949 keinen Eingang gefunden, obwohl der Parlamentarische Rat dies durchaus erwogen hatte. Es findet sich jedoch in der Charta der Grundrechte der Europäischen Union vom 18.12.2000. Dort lautet der unter dem Titel »Gesundheitsschutz« stehende Artikel 35: »Jede Person hat das Recht auf Zugang zur Gesundheitsvorsorge und auf ärztliche Versorgung nach Maßgabe der einzelstaatlichen Rechtsvorschriften und Gepflogenheiten. Bei der Festlegung und Durchführung aller Politiken und Maßnahmen der Union wird ein hohes Gesundheitsschutzniveau sichergestellt.« Dieser Artikel findet sich wortgleich nun auch im EU-Verfassungsvertrag.

Als das EU-Parlament im April 2003 einen Vorstoß unternahm und forderte, in der EU-Verfassung ein Grundrecht auf Gesundheit zu verankern, fand seine Initiative zunächst keineswegs nur Zustimmung. Vielmehr wurde die Befürchtung geäußert, die Konsequenz sei eine Egalisierung der Gesundheitsversorgung in Europa auf dem niedrigeren Niveau der Beitrittsländer aus dem Osten und Südosten. Das Parlament hatte mit seinem Vorschlag freilich genau umgekehrt die europäische Politik darauf verpflichten wollen, die Zugänglichkeit, Qualität und Finanzierbarkeit der verschiedenen Gesundheitssysteme zu sichern, Kostensenkungen zu revidieren und die europäischen sowie die nationalen Systeme zur Überwachung des Gesundheitswesens und zur Datenerhebung zu verbessern, um Systemschwächen zu korrigieren.

Nun wird man der Europäischen Union, namentlich der EU-Kommission, nicht vorwerfen können, in der Vergangenheit das Anliegen des Gesundheitsschutzes oder der Gesundheitsversorgung marginalisiert zu haben. Vom »hohen Gesundheitsschutzniveau« ist bereits im Vertrag zur Gründung der Europäischen Gemeinschaft (Artikel 100a) die Rede. Auf dieser

Zeitschrift für Evangelische Ethik. 49. Jg.. S. 3 - 8, ISSN 044-2674
© Gütersloher Verlagshaus 2005

Basis beschnitt die EU-Kommission in den zurückliegenden Jahren zum Beispiel die gesundheitspolitisch inakzeptable Tabakwerbung. Dieser Schritt rief den Widerstand der Tabakindustrie sowie, zur Überraschung vieler, der deutschen rotgrünen Bundesregierung hervor, deren Klage vor dem Europäischen Gerichtshof am 10.12.2002 jedoch scheiterte. Der EuGH bestätigte die europäische Tabakrichtlinie, die unter anderem ein Werbeverbot für Zigaretten sowie deutlich größere Warnhinweise auf den Zigarettenschachteln vorsieht. Dass sich die EU-Kommission in dieser Frage durchsetzen konnte, ist auch dem Sachverhalt zu verdanken, dass der Gesundheitsschutz in EU-Dokumenten so hochrangig ist. Er ist darüber hinaus durch mehrere Menschenrechtskonventionen abgesichert, darunter die Europäische Sozia1charta von 1961, den Internationalen Pakt über die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte von 1966 (UN-Sozialpakt) oder die Kinderrechtskonvention der Vereinten Nationen aus dem Jahr 1989. Letztere ist ethisch, rechts- und gesundheitspolitisch besonders relevant. Denn in zahlreichen Staaten, auch in westlichen Ländern einschließlich der Bundesrepublik Deutschland, wird gesundheitlichen Belangen von Kindern insgesamt nicht hinreichend Rechnung getragen. Medizinische, darunter pharmakologische Forschung zugunsten von Kindern wird oftmals vernachlässigt, so dass häufig ein off-label-use von Medikamenten erfolgt. Die EU-Kommission konstatierte daher am 28.02.2002: »Over half the medicines used to treat children in Europe today have never been specially tested for them«, und ergriff eine Forschungsförderungsinitiative, um diesem schweren Mangel entgegenzuwirken. In der Bundesrepublik Deutschland zeichnet sich zudem immer deutlicher ab, dass die Fallpauschalen in der Pädiatrie dem tatsächlichen Betreuungsbedarf nicht gerecht werden. Weitere Desiderate des Gesundheitsschutzes und der Gesundheitsversorgung von Kindern wären zu ergänzen.

Andererseits wird ein Grundrecht auf Gesundheit häufig kritisiert, zum Beispiel von den christlichen Kirchen. Denn es nähre ein utopisches Gesundheitsideal, leiste überzogenen Erwartungen an den technischen Fortschritt der Medizin, gar einem Machbarkeitswahn (Kardinal Karl Lehmann) Vorschub und impliziere ein Menschenbild, das die Endlichkeit menschlicher Existenz leugne. Diese Einwände verbanden sich in den zurückliegenden Jahren kirchlich mit der Ablehnung bio- und gentechnologischer Handlungsoptionen, etwa der embryonalen Stammzellforschung. Sogar die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages »Ethik und Recht der modernen Medizin« hat in ihrem Bericht zur Stammzellforschung vom 12.11.2001 spezielle gesundheitspolitische Verantwortlichkeiten des Staates relativiert, indem sie den Gesundheitsschutz und die Gesundheitsversorgung nur ganz reduziert und minimalisiert als Gegenstand staatlichen Handeins bewertete. Aus verfassungsrechtlicher Sicht bestehe für den Staat allenfalls die Pflicht, ein Gesundheitssystem zu gewährleisten, »das nicht offenkundig mangelhaft ist« (Bundestags-Drucksache 14/7546, dort Abschnitt 2.2.). Es fällt auf, dass der Bericht der Enquete-Kommission einen ethischen Abschnitt, der diese juristische Beurteilung kommentiert und kritisiert hätte, nicht enthält.

Jedoch sind ethik-, aber auch rechtsgeschichtlich sogar eine Mehrzahl von Traditionen zu nennen, die die Geltung und Dringlichkeit eines Rechtes auf Gesundheit bekräftigen. Die neuzeitliche Naturrechts- und Aufklärungsphilosophie kennt das Recht auf Eigentum, das einem jeden Menschen von Natur aus zukommt. Das Recht auf Eigentum bildet sogar ein Fundamentalprinzip der neuzeitlichen Ethik und Rechtstheorie und gehört zum Kern der modernen Menschenrechtserklärungen überhaupt. In der Naturrechtslehre der Neuzeit - von Johan-

nes Althusius oder Hugo Grotius bis zu Gottfried Wilhelm Leibniz oder Moses Mendelssohn - betrifft das Recht des einzelnen Menschen auf Eigentum keineswegs nur den Schutz äußerer, dinglicher Güter, also sein äußeres Eigentum. Vielmehr umfasst es ebenfalls den Schutz seines inneren Eigentums, nämlich seiner geistigen, religiösen Überzeugungen und seiner moralischen Gesinnung, sowie den Schutz von Leib und Leben. Hieraus entwickelten sich das Menschenrecht der Gewissens- und Religionsfreiheit sowie das Recht auf Leben, leibliche Integrität und gesundheitliches Wohl. Davon abgesehen war es die Sozialmedizin des 19. Jahrhunderts, die für das Recht auf Gesundheitsschutz Pate stand. Der Mediziner RudolfVirchow, zugleich liberaler Politiker und engagierter Befürworter von Gesundheits- und Sozialreformen, formulierte 1848 in einem für die preußische Regierung bestimmten Bericht: »Eine vernünftige Staatsverfassung muß das Recht des Einzelnen auf gesundheitsgemäße Existenz unzweifelhaft feststellen.«

Letztlich lässt sich das Grundrecht auf Gesundheitsschutz gleichfalls auf religiöse Motive zurückführen. Das Christentum, das Judentum und der Islam haben neben der seelischen die leibliche Dimension des Menschseins beachtetet und die Gesundheit im Licht göttlicher Fürsorge, Macht und Gerechtigkeit gedeutet. Augustinus oder Martin Luther brachten Gesundheit einerseits, Heil, Gerechtigkeit oder Rechtfertigung andererseits gedanklich sowie begrifflich in engen Zusammenhang. Die Korrelation von Gesundheit und Gerechtigkeit, die in der Geschichte des Christentums eine Rolle gespielt hat, hat Adolf von Harnack umfassend aufgearbeitet. Heutiger ethischer Begriffsbildung gemäß ist Gesundheit als präsittlicher Wert oder als transzendentales Gut zu bezeichnen, das fundamentalen Rang besitzt, da es für den einzelnen Menschen eine entscheidende Voraussetzung bzw. eine Bedingung der Möglichkeit bildet, andere Güter und sittliche Werte verwirklichen und sein Leben eigenverantwortlich sowie mitmenschlich, gemeinwohlorientiert gestalten zu können.

Freilich wird nun, wie gesagt, der Einwand erhoben, das Postulat eines Rechtes auf Gesundheit verleite dazu, auf die Medizin, namentlich auf den technischen Fortschritt der Hochleistungsmedizin zu hohe Erwartungen zu projizieren; es fördere Heilungsideologien oder utopische Leitbilder eines leidfreien Lebens. In der Tat findet man in der Gegenwart sowie in der Geistesgeschichte Gesundheitsillusionen. Hierzu braucht nur an das Kapitel über den Umbau des Leibes in Ernst Blochs Monumentalwerk »Prinzip Hoffnung« (dt. 1959, Kapitel 35) erinnert zu werden. Das Recht auf Gesundheit oder auf Gesundheitsschutz, von dem in der heutigen Ethik, in der Rechtswissenschaft und in Verfassungs- oder Menschenrechtsdokumenten die Rede ist, ist von überdehnten Gesundheits- oder von wellness-Visionen aber kategorial abzugrenzen. Statt dessen geht es um solche Schutzansprüche, die jedem einzelnen Menschen im Rahmen seiner persönlichen physischen und psychischen Konstitution nachvollziehbar und aus guten Gründen zustehen, sowie um die Verpflichtung von Staat und Politik, die allgemeine Gesundheitsversorgung und -förderung »so weit wie möglich«, das heißt nach Maßgabe der ökonomischen Ressourcen und sonstiger gesellschaftlich-kultureller Handlungsbedingungen vorzunehmen.

Die Klarstellung, dass Staat und Politik die Gesundheit der Bürger »so weit wie rnöglich« zu schützen und zu unterstützen haben, ist in zahlreichen Dokumenten, darunter dem UN-Sozialpakt von 1966 oder der UN-Kinderrechtskonvention von 1989 enthalten. Gegenüber einem in diesem Sinne verstandenen Recht auf Gesundheitsschutz läuft der Vorbehalt, es ver-

führe zu Heilungsideologien, verkläre Gesundheit und verleite dazu, die Endlichkeit des Menschen zu verkennen, ins Leere. Ganz im Gegenteil, das Grundrecht des Individuums auf Gesundheitsschutz trägt sogar dazu bei, dass die gesundheitlichen Belange gerade von sozial Benachteiligten oder von Behinderten angemessen berücksichtigt werden. So erwähnt die UN-Kinderrechtskonvention in Artikel 24 nicht nur das Recht von Kindern auf Gesundheit im allgemeinen, sondern betont in Artikel 23 speziell die besonderen Rechte behinderter Kinder auf Schutz und gesundheitliche Unterstützung. Daher lautet Artikel 23 Absatz 4: »Die Vertragsstaaten fördern im Geist der internationalen Zusammenarbeit den Austausch sachdienlicher Informationen im Bereich der Gesundheitsvorsorge und der medizinischen, psychologischen und funktionellen Behandlung behinderter Kinder einschließlich der Verbreitung von Informationen über Methoden der Rehabilitation, der Erziehung und der Berufsausbildung und des Zugangs zu solchen Informationen, um es den Vertragsstaaten zu ermöglichen, in diesen Bereichen ihre Fähigkeiten und ihr Fachwissen zu verbessern und weitere Erfahrungen zu sammeln. Dabei sind die Bedürfnisse der Entwicklungsländer besonders zu berücksichtigen.«

Das ärztliche Standesrecht hat aus dem Anrecht von Kindern auf Gesundheit weitreichende Konsequenzen gezogen. Sie reichen bis zum Kindesrecht auf Vertraulichkeit bei ärztlichen Untersuchungen oder auf eine der eigenen Wahl des Kindes gemäße religiöse Begleitung im Krankheitsfall. Wegweisend ist die Deklaration zum Recht des Kindes auf gesundheitliche Versorgung, die der Weltärztebund im Oktober 1998 in Ottawa verabschiedet hat. Vor diesem Hintergrund kann es eigentlich nicht überraschen, dass sich auch in der Bundesrepublik Deutschland das juristische Schrifttum dafür öffnet, das Recht auf Gesundheit stärker, als es in der Vergangenheit oft der Fall war, zu akzeptieren und seine materiale Aussagekraft zu präzisieren. Juristen sprechen vom Recht auf Leben, körperliche Unversehrtheit und Gesundheit häufig in einem Atemzug, obgleich das Grundgesetz in Artikel 2 von diesen drei Rechtsgütern explizit nur die beiden ersten erwähnt. Im Herbst 2004 erschien eine umfassende Studie, die das Beratungsergebnis der interdisziplinären Arbeitsgruppe »Gesundheitsstandards« der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften enthält. Auch diese Studie bestätigt, dass sich in den Rechtswissenschaften hinsichtlich individualrechtlicher gesundheitlicher Versorgungsansprüche von Patienten eine Tendenz zeigt, frühere restriktive Sichtweisen zugunsten erweiternder Interpretationen zu korrigieren. Es sei zu beobachten, dass »sich die verfassungsrechtliche Literatur von der Vorstellung eines eng begrenzten Existenzminimums entfernt und den Gesetzgeber mit verfassungsunmittelbaren Individualansprüchen konfrontiert« (Carl Friedrich Gethmann u.a., Gesundheit nach Maß? Eine transdisziplinäre Studie zu den Grundlagen eines dauerhaften Gesundheitssystems, Berlin 2004, S. 150).

Dieser Fortschritt der rechtswissenschaftliehen Argumentation ist deshalb bedeutsam, weil sich in der Bundesrepublik Deutschland die gesundheitspolitischen Strukturprobleme in Zukunft weiter verschärfen werden. Schon jetzt sind die gesundheitsökonomischen Engpässe offensichtlich. Mediziner weisen darauf hin, dass im Gesundheitswesen und in der Krankenversorgung bereits jetzt rationiert wird, selbst wenn dies nicht offen eingeräumt werde. Anstelle einer expliziten werde derzeit eine unausgesprochen bleibende implizite Rationierung praktiziert. Angesichts der existentiellen Belange der hiervon betroffenen Patienten, aber auch im Blick auf die Rechtssicherheit und das Rechtsvertrauen ist eine solche Realität hochpro-

blematisch. Greift man das ethische und rechtliche Postulat eines Grundrechtes auf Gesundheit auf, muss dies dazu führen, dass die Ressourcenknappheit explizit aufgearbeitet und in Bezug auf die Verteilung von finanziellen Mitteln und gesundheitsdienlichen Gütern Transparenz hergestellt wird. Dabei kann der Sozialstaat nicht aus der Pflicht entlassen werden, eine Gesundheitsversorgung zu gewährleisten, die sich nicht nur auf ein bloßes Minimum beschränkt. An das Gesundheitssystem nur die Minimalanforderung zu richten, »nicht offenkundig mangelhaft« zu sein, hatte, wie oben erwähnt wurde, ja sogar noch im Jahr 2001 die Enquete-Kommission »Recht und Ethik der modernen Medizin« für verfassungsrechtlich vertretbar gehalten. Stattdessen sind jedoch best-practice-Standards und ist jenes »hohe Gesundheitsschutzniveau« anzustreben, das in die EU-Grundrechtscharta und den EU- Verfassungsvertrag Eingang gefunden hat. Deshalb ist es - um exemplarisch einige Gesichtspunkte aufzuzählen - für Staat und Politik geboten, für die Verteilung medizinischer Güter und Leistungen Klarheit herzustellen und die Kriterien der Allokation offen zu legen, darüber hinaus den Erkenntnisfortschritt der medizinischen Forschung zu stützen sowie Impulse zur Forschungs- oder zur Versorgungsförderung - auch zugunsten vernachlässigter Patientengruppen, darunter Kinder - zu setzen.

Auf solche staatlichen Anstrengungen und Aktivitäten Wert zu legen, bedeutet keinen Rückfall in überholte sozialstaatliche Paternaiismen. Hierauf macht auch die Arbeitsgruppe »Gesundheitsstandards« der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften aufmerksam. Denn sie hebt hervor (a.a.O. S. 151): »Besser als jede Bezugnahme auf das Sozialstaatsprinzip, bei der sich nicht selten Fehlvorstellungen übertriebener staatlicher Fürsorge und Rundumbetreuung einschleichen, verweist die grundrechtliche Fundierung eines jedermann zustehenden unverzichtbaren Leistungsstandards darauf, daß dem Anspruch auch eine Verantwortung entspricht.« In der Tat: Zu den individuellen Schutz- und Versorgungsansprüchen, die aus dem Grundrecht auf Gesundheit folgen, bildet das Recht des Einzelnen auf gesundheitsbezogene Selbstbestimmung das Korrelat, das er seinerseits so weit, wie es ihm persönlich möglich ist, aktiv in Anspruch nehmen sollte. Zukünftig werden auf die einzelnen Menschen gesundheitsbezogene Entscheidungen zukommen, die über bisher Gewohntes hinausgehen. Dabei ist an ganz unterschiedliche Entscheidungskonstellationen zu denken. Sie reichen von der Wahl des Krankenversicherungsschutzes über die Inanspruchnahme prädiktiver genetischer Diagnostik oder präventivmedizinischer Angebote bis zur bewussten Auswahl zwischen alternativen Therapieoptionen oder zur Entscheidung über den Abbruch der Therapie in der Situation schwerer Krankheitsprozesse und des Sterbens. Im Jahr 2004 spielte in der Bundesrepublik Deutschland diese zuletzt genannte Thematik, also die Problematik der Sterbebegleitung, der Sterbehilfe und der Geltung sowie Reichweite von Patientenverfügungen, eine große Rolle. Dies bewirkten unter anderem der Bericht der Bioethik-Kommission Rheinland-Pfalz vom 23.04.2004 »Sterbehilfe und Sterbebegleitung. Ethische, rechtliche und medizinische Bewertung des Spannungsverhältnisses zwischen ärztlicher Lebenserhaltungspflicht und Selbstbestimmung des Patienten« (http://www.justiz.rlp.de oder http://www.jm.justiz.rlp.de/root/Bioethik), der Bericht der beim Bundesjustizministerium angesiedelten Arbeitsgruppe »Patientenautonomie am Lebensende« vom 10.06.2004 (http://www.bmj.de/media/archive/695.pdf) oder der Zwischenbericht »Patientenverfügungen« der Enquete-Kommission »Ethik und Recht der modernen Medizin« vom] 3.09.2004 (Bundestags-Drucksache 15/3700), wo-

bei diese Voten im einzelnen recht unterschiedlich ausfielen. Die Möglichkeit, dass Patienten in Patienten- und Betreuungsverfügungen vorab Festlegungen über zukünftige Krankheitssituationen und über den Sterbeprozess treffen, erwächst aus ihrem Recht auf Freiheit und Selbstbestimmung. Dieses ist wiederum dem Grundrecht des Einzelnen auf Gesundheitsschutz zuzuordnen.

Das Recht auf Gesundheit, das in den EU-Verfassungsentwurf von 2004 aufgenommen worden ist, ist also als Trias zu deuten, die 1. Schutz-, 2. Versorgungs- und 3. Selbstbestimmungsrechte enthält. Für das Gesundheitssystem erwachsen hieraus weitreichende Aufgaben. Zu ihnen gehören, wie schon erwähnt, die Steigerung von Transparenz, Verteilungsgerechtigkeit, Forschungs- und Versorgungsförderung, dann aber auch der institutionelle Ausbau medizinischer, ethischer und psychosozialer Beratung bzw. die stärkere Verankerung von Beratungsgesprächen im ärztlichen und klinischen Alltag. Solche medizinischen und ethischen Beratungen haben den Sinn, Patienten zu befähigen, eigenverantwortliche Entscheidungen tatsächlich treffen zu können. Im Fazit ist jedenfalls hervorzuheben: Der Impuls, den der EU-Verfassungsentwurf mit seinem Artikel 35 »Gesundheitsschutz« gesetzt hat, sollte in der nationalen Rechts- und Gesundheitspolitik verstärkt aufgegriffen werden. Dies gilt auch vor dem Hintergrund, dass im Bonner Grundgesetz, besonders in Artikel 2, ein solches Recht zwar nicht dem direkten Wortlaut, wohl aber dem Wortsinn nach bereits angelegt ist.

*Prof Dr. Hartmut Kreß*
*Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn*
*Evangelisch-Theologische Fakultät*
*Abt. Sozialethik*
*Am Hof 1*
*D-53113 Bonn*

# Der Streit um das Kopftuch in diskursanalytischer Perspektive

Von Ralf Schieder

Die Naturwissenschaftler an der Humboldt-Universität zu Berlin warben für die diesjährige *Lange Nacht der Wissenschaften* mit dem Aristoteleszitat: »Der Anfang aller Wissenschaft ist das Staunen, dass die Dinge sind, wie sie sind.« Im Blick auf den Kopftuchstreit gilt der Satz auch für Geistes- und Kulturwissenschaftler. Er erinnert an Michel Foucaults Diktum, dass es die Aufgabe der Diskursanalyse sei, herauszufinden, warum eine Aussage gerade so und gerade an dieser Stelle erschienen ist und keine andere an ihrer Stelle.

## I. Foucaults Diskursanalyse

Der Diskursbegriff in Deutschland leidet unter begrifflicher Unschärfe. Eigentlich müsste jeder Benutzer erst einmal sagen, ob er den Begriff im Sinne von Jürgen Habermas, im Sinne Michel Foucaults oder als stilistische Variante für -Diskussion- oder -Debatte- verwendet. Doch selbst wenn man sich auf Foucault einigt, so ist auch Differenzierung nötig, um nicht vorschnell bei der Diagnose anonymer Machtdispositive zu enden, von denen Richard Rorty meinte, dass »die Allgegenwart Foucaultscher Macht [... ] an die des Satans«' erinnere. Ein solches Bild vom *diabolos* Foucault kann sich nur bilden, wenn man sich nicht die Mühe macht, seine detaillierten Überlegungen zur Diskursanalyse nachzuzeichnen, wie er sie vor allem in seiner *Archäologie des Wissens*[2] vorgenommen hat.

Die Diskursanalyse fragt danach, was zum Äußerungsobjekt gemacht wird (in unserem Fall also das Kopftuch), welche Formen die Äußerungen annehmen können (Formen der Rechtsprechung, des Gesetzes, der politischen Debatte, des Feuilletons), welche Begriffe und theoretischen Konzepte die Äußerungen stützen (»Neutralität des Staates«, »Integration«, »Religionsfreiheit«) und welche strategischen Wahlen darin vollzogen werden.' Die Diskursanalyse will »die diskursiven Praktiken in ihrer Komplexität und in ihrer Dichte erscheinen lassen«(297f.). Sie will zeigen, »daß Sprechen etwas tun heißt - etwas anderes, als das auszudrücken, was man denkt, das zu übersetzen, was man weiß, etwas anderes auch, als die Strukturen einer Sprache spielen zu lassen« (298). Und sie geht davon aus, »daß eine Veränderung in der Ordnung des Diskurses nicht -neue Ideen-, ein wenig Erfindungskraft und Kreativität, eine andere Mentalität, sondern Transformationen in eine Praxis [...] voraussetzt« (ebd.).

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 49. Jg., S. 9 - 2I, ISSN 044-2674
© Gütersloher Verlagshaus 2005

Die Diskursanalyse beginnt mit einer Aussageanalyse, denn Diskurse sind »eine Menge von Aussagen, die einem gleichen Formationssystem zugehören« (156) und die Aussage ist die elementare Einheit des Diskurses (117). So nahe es liegt, den Aussagebegriff Foucaults in Analogie zum Sprechakt zu verstehen, so sehr wehrt sich doch Foucault gegen diesen Vergleich. »In der logischen Analyse ist sie [die Aussage] das, was -bleibt-, wenn man die Satzstruktur herausgearbeitet und definiert hat; für die grammatische Analyse ist sie die Folge von sprachlichen Elementen, in der man die Form eines Satzes erkennen oder nicht erkennen kann. Für die Analyse der Sprechakte erscheint sie als der sichtbare Körper, in dem sie sich manifestieren. In Beziehung zu all diesen deskriptiven Annäherungen spielt sie die Rolle eines residualen Elements, de facto unbedingt, aus nicht passendem Material.« (122f.) »Sie ist in ihrer besonderen Seinsweise (keiner völlig sprachlichen noch ausschließlich materiellen) unerlässlich dafür, dass man sagen kann, ob ein Satz, eine Proposition, ein Sprechakt vorliegt oder nicht; und damit man sagen kann, ob der Satz korrekt (oder akzeptabel oder interpretierbar), ob die Proposition legitim und wohlgeformt, ob der Sprechakt den Erfordernissen konform ist und ob er richtig bewerkstelligt worden ist« ( 126).

Was also ist eine Aussage? Sie ist die Existenzmodalität einer Zeichenmenge. Wer eine Aussage analysieren will, der muss die Bedingungen beschreiben, die einer Serie von Zeichen ihre spezifische Existenz geben. Aussagen benötigen ein Verhältnis zu einem Gegenstandsbereich, sie erfordern eine bestimmte Subjektposition, sie sind immer in ein Koexistenzfeld eingetaucht und sie besitzen eine wiederholbare Materialität, die Reinskriptionen und Transskriptionen zulässt. Diskurse bestehen aus Aussagen, die Aussagen kommen aber ihrerseits nur als Elemente einer diskursiven Formation zur Geltung. Die Analyse diskursiver Formationen und die Aussageanalyse ist also ein korrelativer Akt.

Für die Bestimmung einer diskursiven Formation schlägt Foucault vier Analyseschritte vor. Zunächst gilt es die Formation der Gegenstände, wenn man so will: der gesagten Dinge oder auch: die Definitionen des Problems zu untersuchen: Wann und wo tauchen sie auf? Wovon grenzen sie sich ab? Wie werden sie positioniert? Welche Spezifikationsraster werden verwendet? Es folgt die Analyse der Äußerungsmodalitäten. Dabei geht es um die Frage, welchen Status die -Diskursinhaber- in Anspruch nehmen. An welchen institutionellen Orten kommt der Diskurs zur Geltung? Welche Position nehmen die -Herren des Diskurses- ein, welchen weisen sie ihren -Adressaten- zu? Drittens schlägt Foucault die Analyse der Konzepte vor, mit deren Hilfe Diskurse und Aussagen gestützt werden. In der deutschen Übersetzung der Archäologie des Wissens wird der französische Begriff -concept- mit Begriff übersetzt. Das ist durchaus sachgemäß, wenn man den Begriff in seinem starken Sinn versteht, nämlich als eine Aussage, die aufgrund bestimmter theoretischer Operationen bestimmbar ist. Die Übertragung -Konzept- scheint mir aber das Eingebettetsein in einen weiteren Theoriebereich besser zum Ausdruck zu bringen. Schließlich sind noch die Strategien zu analysieren, mit deren Hilfe sich Diskurse im Gefüge anderer Diskurse behaupten. An dieser Stelle ist eine Interdiskursanalyse nötig, d.h. eine Untersuchung, wie verschiedene Diskurse einander beeinflussen und nicht nur das interdiskursive, sondern auch das intradiskursive Gefüge verändern.

## ". Die Kopftuchdebatte - diskursanalytisch betrachtet

*Die Formation der Gegenstände*

Das gewebte, gefärbte, verkaufte, getragene Kopftuch ist etwas anderes als das besprochene, d.h. das Kopftuch als diskursiver Tatbestand. Es ist in Indien etwas anderes als in der Türkei, in England etwas anderes als in der Bundesrepublik Deutschland. Es ist für orthodoxe Christen etwas anderes als für liberale Protestanten.

Als Fereshta Ludin sich entschloss, auch als Lehrerin im Unterricht ein Kopftuch zu tragen, hätte sie die Möglichkeit gehabt, die Bedeutung dieser Textilie niedrig zu hängen:

- Sie hätte es als Ausdruck ihres persönlichen Stils und ihres persönlichen Geschmacks ausgeben können. Die einen bevorzugen Jil Sander - Kostüme, andere schicke Kopftücher.
- Sie hätte dem Ganzen noch einen interkulturellen Touch geben können, indem sie es als Accessoire bezeichnet hätte, das an die Vielfalt von Lebensstilen in einer sich globalisierenden Welt erinnert und so letztlich ein Zeichen der Normalisierung des Verhältnisses von Mehrheits- und Minderheitskultur ist.
- Vielleicht wäre auch das feministische Argument, dass man sich nicht mehr länger den Enthüllungszumutungen einer sexistischen Gesellschaft aussetzen wolle, auf Verständnis gestoßen. Das Kopftuch – ein Schutz vor Scham.
- Und selbst der Hinweis, dass die Duldung des Kopftuchs bei einer Putzfrau, nicht aber bei einer Lehrerin der Versuch sei, Ausländerinnen den sozialen Aufstieg zu verbauen, hätte in der Anfangsphase des Konfliktes vielleicht Nachdenklichkeit provozieren können.
- Da es in Deutschland weder Schuluniformen noch einen bestimmten Kleiderzwang für Lehrkräfte gibt, hätte man für mehr Pluralität im Lehrkörper werben können.

Frau Ludin aber entschied sich dafür, das Kopftuch als religiösen Gegenstand in die zu erwartende Auseinandersetzung einzubringen. Angesichts der äußerst starken Stellung der individuellen Religionsfreiheit in Art 4 GG schien das auch eine geschickte Strategie zu sein. Da die Ehrfurcht vor Gott auch in Baden-Württemberg oberstes Erziehungsziel ist, dieser Gott aber weder als der Gott der Protestanten noch als der der Katholiken identifiziert ist, so hatte eine muslimische deutsche Lehramtsanwärterin durchaus Grund zu der Annahme, das dieser »Erziehungszielgott« so inklusiv zu denken ist, dass auch Muslime zur Ehrfurcht ihm gegenüber zu erziehen vermögen und erzogen werden können. Und da die Muslime beim Kruzifixstreit hinter den Kirchen standen, diese ihrerseits sich für islamischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen einsetzen, war auch die Hoffnung berechtigt, dass die Kirchen ihrerseits Solidarität zeigen und für religiöse Vielfalt an den Schulen plädieren.

Die Kultusministerin Annette Schavan formierte den Gegenstand anders. Sie erklärte das Kopftuch zu einem politischen Symbol und hielt es für einen Ausdruck kultureller Ausgrenzung. Ihre Entscheidung, die Lehramtsanwärterin nicht in den Schuldienst zu übernehmen, fand im Landtag von Baden-Württemberg die Zustimmung aller Fraktionen. Sie habe damit die westliche Wertegemeinschaft verteidigt, dem Fundamentalismus die Stirn geboten sowie einer fortschrittlichen Frauenpolitik einen Dienst erwiesen.

Die Kultusministerin argumentierte 1998 folgendermaßen: »Ein religiöses Symbol alleine ist überhaupt kein Grund, jemanden nicht zum Schuldienst zuzulassen. Die weltanschauliche

Neutralität des Staates heißt nicht, zu verbieten, was in dieser Gesellschaft an Religion, an religiöser Praxis und an religiösen Symbolen präsent ist.« Aber »wenn dann ein Symbol nicht mehr allein als religiöses Symbol […], sondern auch als ein politisches Zeichen eingesetzt wird«, dann müsse die Kopftuchträgerin damit rechnen, dass andere darauf kritisch reagierten. Damit ein Nebeneinander der Religionen funktioniere, seien alle, auch die religiösen Minderheiten, aufgefordert, »ihrerseits beizutragen zum sozialen Frieden […] und nichts zu tun, womit der Eindruck des Unfriedens erweckt wird oder tatsächlich Unfrieden gestiftet wird.«"

Die Gerichte hingegen sahen keine Veranlassung, am religiösen Gehalt des Kopftuches zu zweifeln. Ausdrücklich wies das Bundesverfassungsgericht eine nur politische oder gar frauenfeindliche Deutung zurück. Die Vielfalt der Motive der Kopftuchträgerinnen lasse eindeutige Festlegungen nicht zu. Eine Deutungshoheit der Exekutive gebe es nicht. Der Einlassung der Klägerin, das Kopftuch als religiöses Symbol zu deuten, stünden keine plausiblen Gründe entgegen.'

Die Landesregierung stellte daraufhin ihre Argumentation um. Im Kopftuchverbotsgesetz des Landes Baden-Württemberg heißt es jetzt: »Lehrkräfte an öffentlichen Schulen […] dürfen in der Schule keine politischen, religiösen, weltanschaulichen oder ähnliche äußere Bekundungen abgeben, die geeignet sind, die Neutralität des Landes gegenüber Schülern und Eltern oder den politischen, religiösen oder weltanschaulichen Schulfrieden zu gefährden oder zu stören. Insbesondere ist ein äußeres Verhalten unzulässig, welches bei Schülern oder Eltern den Eindruck hervorrufen kann, dass eine Lehrkraft gegen Menschwürde, Gleichberechtigung der Menschen nach Artikel 3 des Grundgesetzes, die Freiheitsgrundrechte oder die freiheitlich-demokratische Grundordnung auftritt. Die Darstellung christlicher und abendländischer Bildungs- und Kulturwerte oder Traditionen entspricht dem Erziehungsauftrag [sc. der Landesverfassung] [...] und widerspricht nicht dem Verhaltensgebot nach Satz 1«6. Demnach ist das Kopftuch also ein Gegenstand, das den Eindruck hervorrufen kann, dass eine Lehrkraft »gegen die Menschenwürde auftritt«.

Dieses Ende März durch den Landtag verabschiedete Gesetz wird wohl keinen Bestand haben. Das räumen selbst die ein, die dieses Gesetz beschlossen hatten. Zum einen widerspricht es dem Gleichbehandlungsgrundsatz gegenüber allen Religionen und Weltanschauungen, zum anderen kann eine Lehrkraft gar nicht genau wissen, wann sie den Eindruck bei anderen hervorruft, dass sie gegen die Menschenwürde verstößt. Vor nicht allzu langer Zeit hatte eine andere Minderheit in Deutschland auch das Problem, dass sie bei der Mehrheit Eindrücke hervorrief, die sie weder beabsichtigte noch zum Positiven beeinflussen konnte.

Paul Spiegel, der Vorsitzende des Zentralrats der Juden in Deutschland, hat sich gegen die Vereinahmung des Judentums unter die »christlich-abendländischen Kulturwerte« verwahrt. »Als fragwürdig empfinde ich es, dass mit dieser neuerlichen Betonung des jüdisch-christlichen Erbes offenbar eine Koalition gegen den Islam beschworen werden soll, die es so nicht gibt. Wer von christlichen Quellen unserer Werteordnung spricht und eine Staatsreligion meint, ohne dabei die Realität der hier lebenden Juden, Muslime und anderer Religionsgemeinschaften anzuerkennen, der beschwört mehr Konflikte herauf, als dass er sie löst.«?

Bemerkenswert ist die Formation des Gegenstandes, die die Mehrheit der protestantischen Bischöfe vorgenommen hat. Kopftuch und Kreuz seien nicht miteinander vergleichbar. Das

Kopftuch sei ein verfassungswidriges Symbol, das die Gleichstellung von Mann und Frau sichtbar in Frage stelle. Es hat manchen überrascht, dass Vertreter einer Institution, in der es bis in die siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts hinein keine Berufsfreiheit für Frauen gab, sich mehr um die Verwirklichung von Art. 3 GG als um Art. 4 GG kümmerten. Nicht um die Religionsfreiheit sorgten sie sich, sondern um die von Unterdrückung bedrohten muslimischen Frauen und Mädchen.

Kardinal Lehmann wiederum teilte die Position seiner protestantischen Kollegen nicht. Er halte nichts von einem generellen Kopftuchverbot, seine Sympathie gelte einer Einzelfallregelung. Eben das hatten auch die Grünen im baden-württernbergischen Landtag vorgeschlagen. In ihrem Gesetzentwurf heißt es: »Wenn Lehrkräfte an öffentlichen Schulen in Ausübung ihrer Bekenntnisfreiheit religiöse oder weltanschauliche Bekundungen - durch äußeres Auftreten, durch Kleidungsstücke oder sonstige Zeichen - abgeben, hat dies in angemessener, nicht provokativer Form zu geschehen, die die offene religiös-weltanschauliche Neutralität des Landes in der Schule wahrt.«"

*Aussagemodalitäten und Subjektpositionen*

Wir halten also fest: Kardinal Lehmann und Grüne plädieren für das Tragen des Kopftuchs in der Schule im Namen der positiven Religionsfreiheit, Annette Schavan und die Mehrheit der evangelischen Bischöfe für ein Kopftuch verbot im Namen der Gleichberechtigung der Frau. Die herkömmlichen politischen Raster, die einem eine gewisse Erwartungssicherheit im Blick auf die Reaktionen von signifikanten Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens gaben, haben sich verflüssigt. Rechte wie Linke sind für und gegen ein Kopftuchverbot. Am besten fährt man noch mit der Unterscheidung *»etatistisch* vs. *liberale.* So stimmten etwa der praktizierende Protestant Robert Leicht und der bekennende Christentumskritiker Heribert Prantl - beide angesehene Journalisten - darin überein, dass das Recht auf Religionsfreiheit Vorrang gegenüber politisch wünschbaren Veränderungen des Umgangs muslimischer Männer mit ihren Frauen habe. Andererseits wird ein Kopftuchverbot sowohl von christentumsfeindlichen Republikanern wie auch von staatsfrommen Bischöfen gefordert.

Frau Ludin selbst präsentierte sich als examinierte Pädagogin, als Angehörige einer Minderheit und als Grundrechtsträgerin, deren Grundrecht von den Behörden verletzt worden sei. Das Oberschulamt und die baden-württembergischen Gerichte sahen in ihr eine künftige Repräsentantin des Staates, die zur religiösen Neutralität verpflichtet sei. Die Kultusministerin sah in ihr eine potentielle politische Agitatorin und Schulfriedensstörerin, die Medien unterstellten ihr Fundamentalismus, und die protestantischen Kirchen sahen in ihr die Befürworterin einer verfassungswidrigen Unterdrückung der Frauen. Das Bundesverfassungsgericht ließ alle diese Zuschreibungen nicht gelten, sondern stellte das individuelle Recht auf Religionsfreiheit als elementares Menschenrecht heraus. Nur im Falle widerstreitender Grundrechte sei eine Grundrechtseinschränkung zulässig.

Mit dem Kopftuchurteil nahm das Gericht eine Position für sich in Anspruch, die nicht nur die Rechtsprechung des Bundesverwaltungsgerichts deutlich korrigierte, sondern auch den Gesetzgeber vor einer Gesetzgebung warnte, die nicht »strengen Rechtfertigungsanforderungen« genüge. Im juristischen Diskurs hat das Verfassungsgericht damit die religionspoliti-

sehen Koordinaten wieder zurechtgerückt, die vor allem durch das Bundesverwaltungsgericht verschoben worden waren. Ausdrücklich stellt das Bundesverfassungsgericht fest, dass es angesichts der Auslegung von Grundrechtsbestimmungen durch die Vorinstanzen dazu aufgerufen sei, letztinstanzlieh über die Auslegung und Anwendung von Grundrechtsnormen zu entscheiden.

Die Politiker zeigten aber wenig Neigung, sich der Autorität des Gerichtes mehr als unbedingt nötig zu unterwerfen und auch die öffentliche Debatte folgte den Vorgaben des Gerichts nicht. Als der Bundespräsident in seiner Wolfenbütteler Rede versuchte, die Debatte wieder auf das Kernanliegen des Bundesverfassungsgerichts zu lenken, hagelte es harsche Kritik. Die Tatsache, dass mittlerweile *9S* % der Bevölkerung den Islam für eine Gefahr für die Demokratie halten - vor dem 11. September waren das lediglich 36% - mag die Strategie der Parteien beflügelt haben, den politischen Umgang mit dem Problem vom Grundrechtsthema abzukoppeln.

Die Kopftuchdebatte hat zu einer Solidarisierung der Muslime in Deutschland geführt. 64 islamische Organisationen haben in diesen Tagen eine gemeinsame Stellungnahme abgegeben, in der sie im Wesentlichen die Einhaltung der Vorgaben des Bundesverfassungsgerichts fordern."

*Die Formation der Konzepte*

Offenbar geht es beim Kopftuchstreit um mehr als um die Klärung eines Einzelfalls. Ausgerechnet das Bundesland, in dem es die meisten kopftuchtragenden Lehrkräfte gibt, Nordrhein-Westfalen, sieht keinen Handlungsbedarf. Mit welchen Begriffen, Programmen und theoretischen Annahmen wird die Debatte geführt?

## 1. Religiöse Neutralität des Staates oder staatliche Neutralisierung der Religion?

Die Formel von der weltanschaulich-religiösen Neutralität des Staates ist einer Fülle von Missverständnissen ausgesetzt. Der Staat ist auf alle zivilgesellschaftlichen Akteure, also auch auf die Religionsgemeinschaften, angewiesen. Insofern tut er gut daran, sich in ein offenes und förderndes Verhältnis zu ihnen zu setzen. Es ist ihm aber im Interesse des Religionsfriedens untersagt, sich mit einer bestimmten Religionsgemeinschaft zu identifizieren oder aber den Glauben und die Lehre einer Religionsgemeinschaft zu bewerten. Das Bundesverfassungsgericht unterstreicht diesen Sachverhalt in ungewöhnlich pointierter Weise: »Die dem Staat gebotene religiös-weltanschauliche Neutralität ist indes nicht als eine distanzierende im Sinne einer strikten Trennung von Staat und Kirche, sondern als eine offene und übergreifende, die Glaubensfreiheit für alle Bekenntnisse gleichermaßen fördernde Haltung zu verstehen.« (Abs, 43) Es sah sich dazu durch das Urteil des Bundesverwaltungsgerichts genötigt, das in seiner Urteilsbegründung Art. 4 GG überwiegend negativ, in seiner freiheitssichernden Bedeutung für die Schulkinder, auslegte. Kinder seien ohne jegliche Parteinahme des Staates für christliche Bekenntnisse oder für andere religiöse und weltanschauliche Überzeugungen zu unterrichten. Das Neutralitätsgebot gewinne mit wachsender kultureller und religiöser Vielfalt -

bei einem wachsenden Anteil bekenntnisloser Schüler - zunehmend an Bedeutung. Diese Argumentation läuft auf die Neutralisierung des Religiösen in der Schule hinaus.

Dieser Sicht der Dinge stellt das Bundesverfassungsgericht bewusst ein alternatives Szenario gegenüber: »Die Schule ist der Ort, an dem unterschiedliche religiöse Auffassungen unausweichlich aufeinander treffen und wo sich dieses Nebeneinander in besonders empfindlicher Weise auswirkt. Ein tolerantes Miteinander mit Andersgesinnten könnte hier am nachhaltigsten durch Erziehung geübt werden. [...] Es ließen sich deshalb Gründe dafür anführen, die zunehmende religiöse Vielfalt in der Schule aufzunehmen und als Mittel für die Einübung von gegenseitiger Toleranz zu nutzen, um so einen Beitrag in dem Bemühen um Integration zu leisten.« (Abs. 65)

Wie auf die gewandelten religiösen Verhältnisse zu antworten ist, sei jedoch Sache des Gesetzgebers. Sollte der Gesetzgeber eine striktere Zurückdrängung von religiösen Bezügen in der Schule wünschen, so müsse er sich darüber im Klaren sein, dass es sich um einen erheblichen Eingriff in die Glaubensfreiheit der Lehrkräfte handle. »Sie betrifft außerdem Menschen verschiedener Religionszugehörigkeit unterschiedlich intensiv, je nachdem, ob sie die Befolgung bestimmter Bekleidungssitten als zur Ausübung ihrer Religion gehörig ansehen oder nicht. Dementsprechend hat sie besondere Ausschlusswirkungen für bestimmte Gruppen. Wegen dieses Gruppenbezuges kommt der Begründung einer solchen Dienstpflicht für Lehrkräfte über ihre Bedeutung für die individuelle Grundrechtsausübung hinaus auch hinsichtlich der gesellschaftlichen Ordnungsfunktion der Glaubensfreiheit wesentliche Bedeutung zu.« (Abs. 70) Zumindest die Gleichbehandlung aller Religionsgemeinschaften sei erforderlich. Der warnende Unterton ist nicht zu überhören.

## 2. Auf dem Weg vom religionsfreundlichen zum laizistischen Staat?

In der Türkei herrschen laizistische religionspolitische Verhältnisse. Insofern verstehen viele in Deutschland lebende türkische Befürworter eines Kopftuchverbotes die ganze Aufregung nicht. Sie befürchten sogar, dass Errungenschaften der Aufklärung mit der Erlaubnis zum Kopftuchtragen aufgegeben werden. Sowohl in der Türkei wie in Frankreich bezog das laizistische System seine Plausibilität aus dem Kampf gegen ein hegemoniales Religionssystem, das sich vehement der Moderne widersetzte. Das war in der Türkei der Islam, in Frankreich der Katholizismus. Ferner benötigt ein laizistisches System eine zentralistische Staatsmacht mit einer staatseigenen Zivilreligion. Religiöse Minderheiten profitieren davon in der Regel nicht. Armenische Christen haben mit dem türkischen Laizismus keine guten Erfahrungen gemacht.

Da der Laizismus als staatseigene Zivilreligion auftritt, ist er als Antwort auf zunehmenden Religionspluralismus keine Lösung. Die religionspolitischen Verhältnisse in Deutschland jedenfalls sind völlig andere als in Frankreich oder in der Türkei. Die beiden großen Konfessionen spielten für die gesellschaftliche Integration im Westen eine gewichtige Rolle. Selbst die SED hielt den Kontakt mit den Kirchen für wichtig. In der DDR wurden weder die theologischen Fakultäten abgeschafft noch die Landeskirchen aufgehoben. Die entscheidende Frage für das heutige Deutschland ist, auf welche Weise der Staat auch gegenüber dem Islam seine Religionsfreundlichkeit und wie umgekehrt der Islam seine zivilreligiöse Verantwortung für das Gemeinwesen zeigen kann.

## 3. Virtueller oder realer religiös-weltanschaulicher Pluralismus?

Das Konzept von der zunehmenden religiösen Pluralisierung zieht so viel Plausibilität auf sich, dass kaum mehr gefragt wird, ob diese Prognose überhaupt zutrifft. Weder im ländlichen Osten noch im ländlichen Westen lassen sich nennenswerte Prozesse religiöser Dynamik feststellen. Weder die Christen noch die Konfessionslosen zeigen eine große Neigung zur Veränderung ihrer religiös-weltanschaulichen Milieus. Eine zunehmende Gleichgültigkeit gegenüber Religionen und Weltanschauungen kann man eigentlich nicht als zunehmende religiöse Pluralisierung bezeichnen. Bei Licht besehen geht es also an den Schulen lediglich um die Integration der Migrantenkinder, die in ihrer Mehrzahl Muslime sind. In Österreich mit seiner alten Tradition einer Vielvölkermonarchie sind kopftuchtragende Lehrerinnen eine Selbstverständlichkeit.

Wenn man ferner an den Schulen die für einen realen Pluralismus notwendigen Positionen gar nicht mehr kennen lernen kann, dann steht ein virtueller oder gar nur ein postulierter Pluralismus allein auf dem Plan. Wenn sich aber hinter dem Begriff keine Vielzahl von Positionen mehr verbirgt, dann hat die leere Pluralismusforderung zwar hegemoniale, aber widersprüchliche Geltung.

## 4. Staatliche oder öffentliche Schulen?

In der Debatte wurde häufig darauf hingewiesen, dass eine Lehrkraft »Repräsentantin des Staates« sei. Das klingt so, als gebe es zwischen einer Polizistin, einer Richterin oder einem Finanzbeamten und einer Lehrerin keine Unterschiede. In erster Linie wird sich aber jede Lehrkraft als Pädagogin verstehen – dem Wohl der ihr anvertrauten Kinder verpflichtet und nach bestem Wissen und Gewissen lehrend. Tatsächlich ist in Deutschland der Staat in 95% aller Fälle Anstellungsträger. Das ist aber ein historisch kontingenter Sachverhalt. Bedenkt man weiter, dass die gegenwärtigen Schulentwicklungspläne der Länder eine weitgehende Selbständigkeit der Schulen vorsehen und die Konkurrenz zwischen den Schulen sowie deren Profilbildung gefördert werden soll, dann geht der Trend weg von der staatlichen Versorgungsschule hin zur öffentlichen Schule als Anbieter von Bildung. Die Lehrkraft kann sich dann noch weniger als Repräsentantin des Staates verstehen. Sie hat vielmehr eine kreative, kommunikative und auf ihrem Gebiet kompetente Mitarbeiterin im Unternehmen Einzelschule zu sein, das mit anderen Schulen um den Zulauf von bildungshungrigen Schülern konkurriert. Stellt man ferner den enormen Zulauf zu Schulen in freier Trägerschaft - vor allem im Osten der Republik - in Rechnung, so ist der Konflikt um das Kopftuch vielleicht so lösbar wie in den Niederlanden. Dort gibt es 60 % Schulen in freier Trägerschaft. Eltern können die Schule wählen, die ihnen aus religiösen oder traditionellen Gründen genehm ist.

Allerdings ginge dabei der große Vorzug des deutschen Schulwesens verloren, nämlich die Einübung von innerschulischer Toleranz angesichts von real präsentem Pluralismus. Dann gäbe es nur noch eine interschulische Pluralität - und damit eine drohende Versäulung der Gesellschaft. Es wäre also klug, die staatlichen Schulen bemühten sich mehr um die Inklusion als um die Exklusion des Religiösen.

## 5. Integration oder Assimilation?

Für die Integration der Migranten tritt jeder ein. Umstritten ist aber, auf welchem Weg sie erreicht werden kann und soll. Die Aufforderung an die muslimische Minderheit, doch durch eigene Unkenntlichmachung zum Schulfrieden beizutragen, ist eine Assimilationsforderung. Der Minderheit wird so eine Bringschuld aufgebürdet, die einen gegenteiligen Effekt haben kann. Wer sich politisch um seine von der Verfassung garantierten Rechte gebracht sieht, neigt dazu, die Unterschiede sehr viel deutlicher herauszustellen, als es nötig wäre. Wenn etwa die SPD-Landtagfraktion erklärt, sie sei »erschreckt über eine schleichende Islamisierung an deutschen Schulen«!", müsste sie sich fragen, was denn die Mehrheitskultur und auch sie als Partei hätte besser machen können. Hatte man jahrzehntelang eher einen einwanderungspolitischen Laissez-faire-Stil praktiziert, so befürchtet man nun das Entstehen einer sogenannten -Parallelgesellschaft-. Ob allerdings ein Kopftuchverbot für die Handvoll muslimischer Lehrerinnen einen wesentlichen Beitrag zur Vermeidung parallelgesellschaftlicher Strukturen ist, muss sich erst noch zeigen.

## 6. Symbolischer Schutz von Frauenrechten

Ein merkwürdiger Widerspruch zwischen den Individualrechten von Frau Ludin und der politischen Debatte drängt sich im feministischen Diskurs auf. Frau Ludin, die verfassungskonform, selbstbewusst und selbständig von ihrem Selbstbestimmungsrecht als muslimische Frau Gebrauch macht, wird von der Mehrheitsgesellschaft geziehen, sie verstoße damit gegen Art. 3 GG und wolle einem »mit unserem Grundgesetz unvereinbaren Frauenbild [...]«[11] zur Durchsetzung verhelfen. Dass mit einem Kopftuchverbot ausgerechnet eine Frau an der Selbstverwirklichung ihrer grundgesetzlich garantierten Religionsfreiheit gehindert werden soll, verursacht bei den Befürwortern eines Kopftuchverbots wenig Irritation.

Ob ein Kopftuchverbot an deutschen Schulen einen wesentlichen Beitrag zur Befreiung der Frauen in der islamischen Welt leisten wird, bleibt abzuwarten. Die Durchsetzung des Kopftuchverbots kann auch ganz andere Wirkungen zeigen. Die Süddeutsche Zeitung berichtete kürzlich von einem Schulleiter in Niedersachsen, der eine tunesische Lehrerin, die eine Mütze trug, um ihr Haar zu bedecken, anfuhr: »Ich will Ihre Haare sehen!«!' Da für muslimische Frauen bekanntlich das Haar eine höhere erotische Bedeutung besitzt als für nicht-muslimisehe Frauen, war die Aufforderung für sie unmissverständlich sexistisch. Vielleicht sollte man den Musliminnen den Rat geben, es doch bis zu einer letzten höchstrichterlichen Entscheidung den jüdischen Ehefrauen gleich zu tun. Die tragen bekanntlich Perücken.

## 7. Die Vergleichbarkeit von Kreuz und Kopftuch

Protestantische Bischöfe, CDU/CSU und SPD, sozusagen eine große zivilreligiöse Koalition, erklärten einhellig: Kreuz und Kopftuch seien nicht vergleichbar. Worin soll die> Unvergleich barkeit- bestehen?

Eher schlicht heißt es im Positionspapier der baden-württembergischen SPD-Landtagsfraktion: »Anders als das Kopftuch gehört das Kreuz zum abendländischen Kulturkreis, zu unse-

rer Tradition und hat dort einen hohen Rang als religiöses Zeugnis für Nächstenliebe, Toleranz und Wahrung der unantastbaren Menschenwürde. Die Bewahrung jahrhundertealter Traditionen [... ] ist für uns Sozialdemokraten selbstverständlich.e[13] Als hätte es die Weltanschauungskämpfe zwischen Sozialisten und Christen nie gegeben, wird das Kreuz zivilreligiös instrumentalisiert und steht für das gemeinsame Gute und Richtige.

Wolfgang Thierse meinte, das Christentum habe die klare Trennung von Religion und Staat akzeptiert, der Islam aber nicht. Das mache den Unterschied von Kreuz und Kopftuch aus." Hier also ein rein religiöses, dort ein religiöses und politisches Symbol. Auch diese Unterscheidung ist heikel. Bereits die bloße Existenz des Vatikanstaates ist ein eindrücklicher Beweis für den nach wie vor engen Zusammenhang von Politik und Religion auch im Christentum. Aber auch die Präsenz von Kreuzen auf deutschen Panzern und anderem militärischen Gerät, in Schul- und Gerichtssälen zeugt nicht gerade von einer klaren Trennung von Religion und Staat. Weder Staat noch Kirche halten sich offenbar an die behauptete Trennung. Auch symbolgeschichtlich ist die Differenz nicht haltbar. Erst mit Kaiser Konstantin setzt die bildliehe Darstellung des Kreuzes ein: *»In hoc signo vinces«.* Die politische, näherhin zivilreligiöse Bedeutung des Kreuzes ist diesem von Anfang an inhärent.

Das neue Gesetz hebt auf diesen Unterschied auch gar nicht mehr ab. Das Kopftuch wird dort als religiöses oder politisches Symbol verstanden, das bei anderen den Eindruck der Verfassungswidrigkeit hervorrufen kann. Wie man vom Eindruck zur lustiziabilität kommen will, ist bisher nicht geklärt.

## 8. Kulturstaat oder Verfassungsstaat?

Sowohl das Gesetz Baden-Württernbergs wie auch die Gesetzesvorlage des Freistaates Bayern nehmen christliche Symbole vom Bekundungsverbot aus. Unverblümt formuliert der bayerische Gesetzesentwurf: »Äußere Symbole und Kleidungsstücke, die eine religiöse oder weltanschauliche Überzeugung ausdrücken, dürfen von Lehrkräften im Unterricht nicht getragen werden, sofern die Symbole oder Kleidungsstücke bei den Schülern und Schülerinnen oder den Eltern auch als Ausdruck einer Haltung verstanden werden können, die mit den verfassungsrechtlichen Grundwerten und Bildungszielen der Verfassung, einschließlich den christlich-abendländischen Bildungs- und Kulturwerten nicht vereinbar ist.« " Die individuellen Motive der Kopftuchträgerin seien dabei nicht ausschlaggebend. Die Ordenstracht von Schwestern entspreche den christlich-abendländischen Bildungs- und Kulturwerten. Auch jüdische äußere Zeichen seien unproblematisch, weil sich die jüdischen Gemeinden vorbehaltlos zu Grundwerten und Bildungszielen der Verfassung bekennen.

Überraschend und auch wieder nicht ist die Zustimmung der evangelischen Landeskirchen zum baden-württembergischen Gesetz. Lediglich der Deutsche Gewerkschaftsbund lehnte das Gesetz als diskriminierend ab. Die beiden evangelischen Kirchen in Baden-Württemberg bekräftigten, dass die christlichen Symbole die Bildungs- und Kulturwerte des Landes repräsentierten und darum in die Schule gehörten.

Das kann man auch für schlechten Kulturprotestantismus halten. Wenn denn Religionen überhaupt einen Wert für die Gesellschaft haben, dann doch den, dass sie nicht in den gerade herrschenden Bildungs- und Kulturgütern aufgehen. Was soll noch ein konfessioneller Religi-

onsunterricht, wenn dort ohnehin nur noch die Bildungs- und Kulturgüter der Mehrheitsgesellschaft tradiert werden, wenn dieser Religionsunterricht also zum bloßen Zivilreligionsunterricht geworden ist. Umgekehrt: Woher sollen die Religionsgemeinschaften denn ihre transzendierende und kritische Kraft nehmen, wenn sie nur noch als Teil des -kulturellen Gedachtnisses- andienen, wie es die Hannoversche Landeskirche getan hat? Dazu ist eine Gesellschaft auch ohne Religionsgemeinschaften fähig. Für das Linsengericht einer Kulturreligion verkauft der Protestantismus das Recht auf die Überlieferung der ganzen christlichen Botschaft auch in der Schule. Ganz zu schweigen davon, dass die kulturreligiösen Argumente auch noch strategisch dafür eingesetzt werden, eine andere Religion daran zu hindern, ihren spezifischen Beitrag zu den Bildungs- und Kulturgütern der Gesellschaft zu leisten!

Mit der Zustimmung zu einer kulturalistischen Begründung der Präsenz der Kirchen in der Schule und ihrer zivilreligiösen Instrumentalisierung verlassen die Kirchen den Grund, auf dem sie bisher sicher standen: auf der Garantie des liberalen Verfassungsstaates. dass er die Religionsfreiheit nicht nur achtet, sondern sie auch fördert, und dass er nicht anstrebt, eine von der gesellschaftlichen Pluralität unabhängige, staatseigene Zivilreligion aus Kulturwerten und Kulturgütern unter Einschluss eines Kulturchristentums zu basteln.

## III. Interdiskursivität als Existenzbedingung des Religiösen in der Gesellschaft

Akzeptiert man die Annahme des Bundesverfassungsgerichts, dass es sich beim Wunsch von Frau Ludin, auch in der Schule ein Kopftuch zu tragen, um einen individuellen religiösen Akt im öffentlichen Raum handelt, dann kann man aus der Kopftuchdebatte eine Reihe von Folgerungen über die Wahrnehmung des Religiösen in der Gesellschaft ziehen.

1. Mit Formeln wie -Ausdifferenzierung- oder -Privatisierung- oder -Säkularisierung- ist Hinreichendes über die Religion in der Gesellschaft nicht gesagt. Das sind offenbar Differenzierungen, die lediglich im innerchristlichen, noch genauer, im protestantisch dominierten Diskurs eine Ordnungsfunktion besitzen.

2. Die vor Gericht erfolgreiche Berufung von Frau Ludin auf ihre Religionsfreiheit legt die zentrale Bedeutung offen, die Religion als Individualitätsgarant spielt. Religion markiert die Grenze, die andere zu akzeptieren haben. Selbst der vergebliche Versuch, das religiöse Symbol in ein politisches umzudeuten, dokumentiert noch den Respekt der Gegner vor dem Religiösen – wenn auch nicht vor dem religiösen Individuum.

3. Religion sucht Öffentlichkeit. Insofern ist die Formulierung -Religion ist Privatsache- nicht als Aussage, sondern als Kampfformel zu verstehen. Man muss die Präsenz des Kopftuchs in den Schulen ja nicht unbedingt als -schleichende Islamisierung- verstehen, man kann sie auch als einen Prozess der Normalisierung deuten. Da es auch in der Vergangenheit gelungen ist, die in Deutschland vertretenen Religionen durch Bildung zu zivilisieren, müsste das auch mit dem Islam gelingen. Exklusionsstrategien stärken, wie der Kulturkampf gezeigt hat, die Ausgeschlossenen.

4. Die Gefahr der zivilreligiösen Instrumentalisierung des Christentums hat immer bestanden und ist im baden-württembergischen Kopftuchverbotsgesetz erneut akut geworden. Anders als bei der bayerischen zivilreligiösen Umdeutung des Kreuzes haben wir es hier aber mit der

zivilreligiösen Instrumentalisierung des Christlichen im Interesse der Exklusion einer anderen Religion zu tun. Das sollten sich die Kirchen nicht gefallen lassen. Die Trennung von Religion und Staat ist also nicht nur von Seiten der Religionsgemeinschaften bedroht, sondern auch von Seiten der Politik. Anstatt diesem Prozess noch Beifall zu zollen, täten die Kirchen gut daran, zivilreligionskritischer zu werden, ohne deshalb gleich in die Selbstisolation verfallen zu müssen.

5. Die Schule, so argumentieren amerikanische Zivilreligionstheoretiker wie lohn Dewey oder Phillip E. Hammond, sei - neben dem Militär - die entscheidende Institution zur Tradierung des -American creed-. Weil die Politik im Westen Deutschlands nach 1945 es vorzog, sich zivilreligiös bedeckt zu halten, überließ sie den Kirchen die Pflege des zivilreligiösen Feldes, auch durch den Religionsunterricht. Heute antwortet die Mehrheit der Deutschen auf die Frage, ob Religion an die Schule gehöre mit »Nein!«, Sie denken dabei an die Präsenz der Kirchen und des Islam; gegen eine allgemeine Werteerziehung haben sie nichts einzuwenden. Was liegt also näher als ein Zivilreligionsunterricht unter staatlicher Aufsicht? Noch garantiert Art. 7,3 GG den konfessionellen Religionsunterricht - die gesellschaftliche Akzeptanz aber sinkt. Es ist eine offene Frage, wie viel Zivilreligion wir an den Schulen noch bekommen.

6. Politischer, juristischer, pädagogischer, feministischer und konfessioneller Diskurs bildeten im Kopftuchstreit ein dynamisches interdiskursives Netz. Das Religiöse wird gerade nicht dem innerkirchlichen oder interkonfessionellen Diskurs überlassen. Die Diskursförmigkeit des Religiösen ist wesentlich durch Interdiskursivität geprägt. Das fällt in der Regel nur deshalb nicht auf, weil im Umgang der Gesellschaft mit den christlichen Kirchen die Kommunikationsvorgänge eingeschliffen sind und die Aushandlungsprozesse lautlos vonstatten gehen. Über den Wiederaufbau der Dresdner Frauenkirche herrscht Einigkeit - bei dem Bau einer Moschee aber treten eine Vielzahl von Realisierungsbedingungen zutage, eine Vielzahl von Diskursen, in die hinein dieser Wunsch kommuniziert werden muss und die ihrerseits zusammenwirken müssen, damit das Besprochene auch Praxis wird.

7. Die Ausdifferenzierung der Subsysteme einer Gesellschaft wird von den Sozialwissenschaften als ein Kennzeichen der Moderne verstanden. Das mag für die alltäglichen Vollzüge stimmen. Im Konfliktfall freilich, das scheint auch der Kopftuchstreit zu zeigen, entwickelt die Gesellschaft eine erstaunliche interdiskursive Energie. Es wäre zu prüfen, ob diese Energie bei religionspolitischen Fragen besonders hoch ist und woran das liegt.

*Prof Dr. RolfSchieder*
*Humboldt-Univeristät Berlin*
*Theologische Fakultät*
*Lehrstuhl für Praktische Theologie/Religionspädagogik*
*Unter den Linden 6*
*D-10099 Berlin*

## Abstract

**In** September 2003 the -Bundesverfassungsgerichte ruled, that a Muslim teacher, who wears a head scarf in school, is making use of her right of religious freedom. A discourse analysis of the debate, which focuses on the topics, modalities, concepts, and strategies, shows that the pedagogical concerns drew only few attention, while the religious-political question of the relation between the religion of the Christian majority and the religion of the Muslim minority was focused on. There was a broad consensus that Germany tries to avoid the French system of ›laicite-, but the problem remains unresolved of how much religious pluralism German public schools can take.

## Anmerkungen

1. *Rorty, Richard:* Stolz auf unser Land. Frankfurt am Main 1999, 92.:
2. *Foucault, Michel:* Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main 1973.
3. Vgl. *Michel Foucault:* Archäologie des Wissens. Frankfurt am Main 1973, 277.
4. *Schavan, Annette* In: Landtag von Baden-Württemberg. Plenarprotokoll 12/51 15.07.1998. http://www3.landtag-bw.deIWPI2/Plp/12_0051_15071998.pdf (16.06.2004).
5. Vgl. BverfG,2BvR 1436/02 vom 3.6.2003, Absatz-Nr, 40, 50, 51,52.
6. Landtag von Baden-Württernberg. Gesetzentwurf der Landesregierung: Gesetz zur Änderung des Schulgesetzes. Artikel I.Drucksache 13/2793. 14.01.2004. http://www3.1andtag-bw.de/WPI3/Drucksachen/2000/13_2793_D.PDF.16.06.2004
7. *Paul Spiegel* im Interview mit der Jüdischen Allgemeinen. 08.01.2004. In: EPD- Dokumentation *NrA.* Frankfurt am Main 20.01.2004.
8. Landtag von Baden-Württemberg. Gesetzentwurf der Fraktion GRÜNE: Gesetz zur Änderung des Schulegesetzes. Artikel 1. Drucksache 13/2837. http://www3.landtag-bw.deIWP 13/Drucksachen/2000113_2837_D.PDF.16.06.2004.
9. http://www.islamrat.de/stellungnahme/2004/sn-kopftuch.html.
10. *Wintruff, Peter:* Landtag von Baden-Württemberg. Plenarprotokoll 13/62. 14.02.2004. hHp://www3.landtag-bw.deIWPI3/Plp/13_0062_04022004.pdf (16.06.2004).
11. *Wintruff, Peter:* Landtag von Baden-Württemberg. Plenarprotokoll 13/62. 14.02.2004. http://www3.landtag-bw.de/WPI3/Plp/13_oo62_04022oo4.pdf (16.06.2004).
12. Süddeutsche Zeitung vom 03.05.2004, 15.
13. *Wintruff, Peter:* Landtag von Baden-Württemberg. PlenarprotokollI3/62. 14.02.2004. http://www3.landtag-bw.de/WPI3/Plp/13_0062_04022004.pdf (16.06.2004).
14. *Wolfgang Thierse* im Interview mit dem Tagesspiegel. 04.01.2004. In: EPD-Dokumentation NrA. Frankfurt am Main 20.01.2004.
15. Gesetzentwurf der Staatsregierung: Änderung des Bayerischen Gesetzes über das Erziehungs- und Unterrichtswesen (BayEUG) §l. In: EPD-Dokumentation *NrA.* Frankfurt am Main 20.01.2004.

# Die Europäische Wertegemeinschaft und der Beitrittswunsch der Republik Türkei

Von Ernst-Albrecht v. Renesse

## 1. Beitrittsansprüche der Türkei aus Kooperationen in der Vergangenheit?

### *1.1 Zur Natomitgliedschaft der Türkei*

Kooperationsbeziehungen zwischen der Türkei und Staaten Westeuropas (und den USA) gehen schon auf das Jahr 1952 zurück, als die Türkei Mitglied in der »North Atlantic Treaty Organisation« (Nato) wurde. Diese internationale Organisation von Regierungen basiert auf Art. 51 der UN-Charta und ist in ihrer Anfangsphase als ein kollektives Sicherheitsbündnis konzipiert worden: Die Nato kann also als ein Kind des »Kalten Krieges« verstanden werden.

Die damalige Zielrichtung: Stärkung der Zusammenarbeit auf wirtschaftlichem und militärischem Gebiet kulminierte in der wechselseitigen Beistandspflicht. Das Bündnis war gegen einen damals möglichen Angreifer, nämlich die UdSSR und den Warschauer Pakt, und damit nur auf die Stärkung des militärischen Potentials zur Wahrung der nationalen Integritäten der Mitgliedsstaaten ausgerichtet, nicht aber auf die Herstellung oder Weiterentwicklung einer Wertegemeinschaft.

Insofern kann man aus dieser in gegenwärtiger Zielrichtung auch auf Friedenssicherung und Friedensschaffung primär sicherheitspolitischen Kooperation keinen Anspruch der Türkei auf »Vorzugsbehandlung« für einen möglichen EU-Beitritt herleiten. In die Nato brachte die Türkei militärisches Potential ein und gewann - wie alle anderen Partner - daraus kollektiven Schutz und verstärkte Sicherheit, verbunden mit massiver Militärhilfe.

### *1.2 Zum Assoziierungsabkommen und weiteren Verträgen mit der Türkei*

Im Jahre 1963 wurde zwischen der damaligen Europäischen Gemeinschaft (EG) und der Türkei ein Assoziierungsabkommen geschlossen, das im wesentlichen zur ökonomischen und politischen Stabilisierung der Türkei betragen sollte, die gerade nach dem Militärputsch vom 27. Mai 1960 die ersten Parlamentswahlen vorn 15. Oktober 1961 und einen zweiten Staatsstreichversuch des Militärs vorn 22. Februar 1962 hinter sich hatte.

Der Türkei wurden daraufhin Kredite als Militärhilfe von den USA und Milliarden-Kredite aus europäischen Fonds - besonders aus der Organization for Economic Cooperation and Development (OECD) gewährt als internationale Starthilfen für den damals aufgelegten türkischen 15-Jahres-Perspektiv-Plan.

Daneben trat die Türkei dem sogenannten Bagdad-Pakt, also der Central Treaty Organization (Cento), dem Balkan-Pakt und dem Europarat bei.


Zeitschrift für Evangelische Ethik, 49. Jg., S. 22 - 39, ISSN 044-2674
© Gütersloher Verlagshaus 2005

All das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass damals keine festgefügte türkische Republik bestanden hat, vielmehr galt in den 60er Jahren – wie es ein türkisches Regierungsmitglied formulierte, dass die Türkei bestenfalls eine »hinkende Demokratie« war. Das Assoziierungsabkommen von 1963 und die weiteren Mitgliedschaften der Türkei kennzeichneten die internationalen Bemühungen, einem hilfsbedürftigen rückständigen Gemeinwesen aufzuhelfen und es von einem Abdriften in das kommunistische Lager abzuhalten.

Eine Mitgliedschaft in der EG wurde zwar am 14. April 1987 von der Türkei beantragt, doch wegen der immer noch desolaten wirtschaftlichen und politischen Situation der Türkei im Jahre 1993 endgültig von der nun zuständigen Europäischen Kommission abgelehnt.

Mit anderen Worten, es ist nicht zutreffend, dass seit 1963 und später seit 1993 der Türkei eine EG- oder später eine EU-Mitgliedschaft in Aussicht gestellt wurde. Vielmehr wurde seitens der europäischen Gremien ein EU-Beitrittswunsch der Türkei nicht ernsthaft erörtert und betrieben, weil gemeinsame Interessen auch in einer langfristig angestrebten Freihandelszone und einer vorangehenden Zollunion befriedigt werden konnten. Diese Zollunion mit der Türkei trat am 1. Januar 1996 in Kraft.

### *1.3 Türkische Vertragsbrüche als Beitrittsbarrieren*

Zu der auch noch in den 90er Jahren obwaltenden unausgewogenen Wirtschafts- und Sozialstruktur der Türkei trat noch der Missbrauch der Mandatarstellung der Türkei in Bezug auf Zypern.

Nach der Entlassung der Insel Zypern seitens der Briten in die Unabhängigkeit (1960) kam es zwischen griechischem und türkischem Bevölkerungsteil zu bürgerkriegsähnlichen Wirren. Griechenland und die Türkei wurden mit internationaler Zustimmung gemeinsam Schutzmächte für die Gesamtbevölkerung Zyperns. Dabei bekannten sich die südlichen Inselbewohner überwiegend zur griechischen, die nördlichen überwiegend zur türkischen Herkunft.

Beide Mandatar-Mächte waren aufgerufen, auf der gesamten Insel für den griechischen und den türkischen Bevölkerungsteil gemeinsam Ruhe und Ordnung zu garantieren. Die Türkei missbrauchte jedoch ihr internationales Mandant, marschierte als Nato-Mitglied mit erheblicher Truppenstärke 1974 in Zypern, also einen europäischen Vertragsstaat ein, etablierte im Nordteil der Insel- also auf fremden Territorium - als Aggressor und nicht als Defensor eine eigene Staatsverwaltung und unterstützte 1985 die einseitige Proklamation einer»Türkischen Republik Nordzypern« dadurch, dass sie dieses Gebilde als einziger Staat der Welt staats- und völkerrechtlich anerkannte. Seither unterstützt die Türkei dieses Gebilde politisch und finanziell und siedelt dort Türken vom Festland an. Dies kann nur als permanenter Bruch des Völkerrechts qualifiziert werden.

Als Besatzungsmacht auf Zypern verstößt die Türkei auch heute gegen das Völkerrecht, weil sie sich nicht auf eine Verteidigungssituation des eigenen Landes und auch nicht (mehr?) auf »Nothilfe« für gefährdete türkischstämmige Bevölkerungsteile berufen kann.

Die Türkei hält im Gewande von Aufbauhilfe seit rund 20 Jahren zu Lasten der europäischen Wertegemeinschaft eine mandatslose Militärherrschaft über fremdes Territorium aufrecht und bringt damit zum Ausdruck, dass für sie mindestens in diesem Zusammenhang Macht vor Recht gilt.

Daraus folgt: Die Türkei kann weder Beitrittsansprüche aus der Nato-Mitgliedschaft noch solche aus einer latenten Beitrittszusage der EG und EU ableiten. Sie kann auch nicht unter Bezugnahme auf allgemeine Rechtssätze des Staats- und Völkerrechtes den Beitritt zur EU verlangen, weil sie insbesondere gegenüber Zypern gegen Völkerrechtsnormen verstößt.

Das gilt umso mehr - wie später zu zeigen sein wird - weil die Türkei nicht nur gegen die allgemeinen Regeln des Völkerrechts verstößt, sondern allgemein gegen die Herrschaft des Rechtest' das in der Wertegemeinschaft der Europäischen Union höchsten Stellenwert hat.

## 2. Beitrittsansprüche der Türkei nach dem EU-Vertrag und der Osterweiterung der **EU**

Nach dem Beitritt von Polen, der Slowakei, von Slowenien, Tschechien, Ungarn, Estland, Lettland, Litauen und den Inselstaaten Malta und Zypern am 1. Mai 2004 in die EU zieht dieser Kultur- und Wirtschaftsraum von 25 Staaten mit rund 450 Mio. Einwohnern magnetisch weitere beitrittswillige Staaten an. Dadurch wurde auch die Debatte über einen möglichen Beitritt der Türkei in der politischen Öffentlichkeit des erweiterten Europa angefacht. Durch die anschließenden Europawahlen vom 13. Juni 2004, die beabsichtigte Ernennung und parlamentarische Bestätigung einer nächsten Europäischen Kommission mit dann 24 EU-Kommissaren und durch die Unterschrift der 25 Staats- und Regierungschefs unter den Entwurf einer europäischen Verfassung am 29. Oktober 2004 in Rom hat Europa ein anderes Profil, eine neue Dimension und neue Aktualität gewonnen.

Die europäischen Außengrenzen haben sich verschoben, die interne Gewichtung der Mitgliedsländer hat sich insbesondere durch den Beitritt Polens verändert. Das Europäische Parlament wurde personal erweitert und hat seine Kompetenzen und damit die parlamentarische Kontrolle ausgedehnt. Gemeinschaftsinitiativen und Landesgrenzen überwindende Euregios greifen nun in früher autonome Hoheitsrechte der Mitgliedsstaaten ein, eine (stabile) Gemeinschaftswährung und (relative) Preisstabilität sind teils realisiert, teils wird beides angestrebt.

Wenn schon der Vertrag über die Europäische Union (EU-Vertrag) vom 1.11.1993 in Art. 6 den möglichen Beitritt weiterer europäischer Staaten vorsah, so wurde der Vertragsentwurf über eine Verfassung für Europa, der vom Europäischen Konvent im Konsensverfahren am 13. Juni 2003 angenommen und am 10. Juli 2003 dem Präsidenten des Europäischen Rates in Rom überreicht wurde, hier von weiterführender Bedeutung, da er den Beitritt zur Union in Art. 1 Abs. 2 prinzipiell »allen europäischen Staaten offen« stellt, die die Werte der Union achten und sich verpflichten, ihnen gemeinsam Geltung zu verschaffen. Im öffentlichen Diskurs wird dies leicht als allgemeine Beitrittsoption interpretiert. Dabei wird übersehen, dass ein Betrittskandidat ein europäischer Staat sein muss. Die Erfüllung dieser Bedingung muss nach der geographischen Lage der türkischen Hauptgebiete jedoch angezweifelt werden.

Von besonderer Wichtigkeit für einen Beitritt ist jedoch der Wertekanon der EU mit den daraus entwickelten besonderen Beitrittskriterien, die im Folgenden abzuhandeln sind.

## 3. **Die Werthaltigkeit des Entwurfes der Europäischen Verfassung**

Artikel 2 des Verfassungsvertragsentwurfes listet die Werte der Union global dahingehend auf:

Achtung der Menschenwürde, der Freiheit, der Demokratie, der Gleichheit, der Rechtsstaatlichkeit und Wahrung der Menschenrechte.

Insgesamt teilen, so heißt es, alle gegenwärtigen Mitgliedsstaaten diese Werte in einer Gemeinschaft, die sich durch Pluralismus, Toleranz, Gerechtigkeit, Solidarität und Nichtdiskriminierung auszeichne.

Die EU verlangt von Beitrittskandidaten als Aufnahmevoraussetzung, sich auf diese Werte grundlegend hin zu orientieren bzw. sich danach umzugestalten, und konkretisiert die Anforderungen für eine Aufnahme wie folgt:

Nachweis einer stabilen Demokratie mit Garantien für eine rechtsstaatliche Binnenordnung;

Gewährleistung der Menschenrechte und des Schutzes von Minderheiten;

Übernahme des EU-Gemeinschaftsrechtes unter Einschluss des Organisationsrechtes der EU; also des geltenden Primärrechtes und des daraus abgeleiteten Rechtes als gemeinschaftlichen Besitzstand (aquis communautaire);

Realisierung einer den Marktkräften entsprechenden funktionsfähigen Marktwirtschaft.

Außer den dem Entwurf eines Verfassungsvertrages zu entnehmenden Werten enthalten die Artikel 3-5 mit den Zielen der Union für Mitgliedsstaaten und Beitrittskandidaten weitergehende Verpflichtungen. Durch die Verweisungsnorm von Art. 7 sind auch die Grundrechte der Bürger der Union als oberste Priorität in den Rechtsbestand aller Mitgliedsländer einzubeziehen.

Aus der Präambel des Verfassungsentwurfes und den an unterschiedlichen Stellen verstreuten werthaltigen Normen lassen sich folgende Schwerpunkte bündeln:

Europa soll Träger einer Zivilisation sein (und bleiben), die im Laufe der Jahrhunderte zu Werten geführt hat, die einen Humanismus begründet haben, der aus der Gleichheit der Menschen, aus Freiheit, aus der Geltung der Vernunft besteht und dem Individuum Vorrang vor den Rechten der Gemeinschaft einräumt. Dabei soll gegenwärtig und zukünftig aus den kulturellen, religiösen und humanistischen Überlieferungen und Werten geschöpft werden (vgl. Präambel Abs. 1-3).

Der Kontinent soll ein Europa der Vielheit beherbergen, das offen ist für Kultur, Wissen, sozialen Fortschritt und das in seinen Außenbeziehungen auf weltweite Gerechtigkeit und Solidarität hinwirken soll (vgl. Präambel Abs. 4).

Die in Art. 2 definierten und schon vorangestellten Werte der EU werden in Art. 3 noch dahingehend erweitert, dass die Union auf die Sicherung des Friedens und das Wohlergehen der Völker festgelegt ist und einen Raum ohne Binnengrenzen für eine nachhaltige Entwicklung Europas, für eine soziale Marktwirtschaft, für Vollbeschäftigung und für sozialen Fortschritt bieten soll. Dabei soll die Union laut Art. 5 die Identität der Mitgliedstaaten auf Grund deren politischer und verfassungsrechtlicher Struktur achten.

Die EU strebt den Beitritt zur Europäischen Konvention zum Schutz der Menschenrechte und Grundrechte an, um auch sie in die allgemeinen Grundsätze des Unionsrechtes einzubeziehen.

In der Kooperation mit den Mitgliedsstaaten teilt sich die Union nach Art. 8 die Zuständigkeit für die »Sicherung eines Raumes für die Freiheit, der Sicherheit und des Rechts und der Sozialpolitik«.

Nach Art. 16 kann die Union koordinierende Maßnahmen unter anderem für Gesundheit, Bildung, Jugend, Sport und Kultur für die Mitgliedsländer ergreifen.

Gemäß Art. 45 sollen die politischen Parteien auf europäischer Ebene an der Herausbildung eines europäischen politischen Bewusstseins mitwirken und zur allgemeinen politischen Willensbildung beitragen. Die Organe der Union sollen im übrigen einen transparenten und regelmäßigen Dialog mit den repräsentativen Verbänden der Zivilgesellschaft pflegen (vgl. Art. 45 u. 49).

Von großer Wichtigkeit für die europäischen Kirchen ist der Art. 51 (der auch in Verbindung mit Art. 7 gelesen werden muss, wo die Charta der Grundrechte der EU zum Teil II der Verfassung erklärt wird), wo im dortigen Artikel 10 die Religionsfreiheit garantiert ist, was noch auszuführen ist. Danach achtet die Union den Status der Kirchen und religiösen Vereinigungen oder Gemeinschaften, den diese Mitgliedsstaaten nach deren Rechtsvorschriften genießen, und beeinträchtigt ihn nicht.

Sie achtet den Status von weltanschaulichen Gemeinschaften in gleicher Weise.

Ferner pflegt die Union in Anerkennung der Identität und des besonderen Beitrages dieser Kirchen und Gemeinschaften einen offenen transparenten und regelmäßigen Dialog mit ihnen.

Wie angedeutet ist die Einbeziehung der Charta der Grundrechte der EU, die über Art. 7 zum Grundrechtskatalog des Verfassungsentwurfes erhoben wurde, von besonderer Bedeutung. Die Charta war bereits vor dem Entwurf des Verfassungsvertrages durch das Europäische Parlament, den Rat und die Kommission in Nizza am 7. Dezember 2000 feierlich proklamiert worden und ist nun Rechtsbestand des Verfassungsvertrages geworden und muss von Mitgliedern und Beitrittskandidaten beachtet werden.

In der Präambel zur Charta heißt es in der deutschen Übersetzung unter anderem: »Im Bewusstsein ihres geistig-religiösen und sittlichen Erbes gründet sich die Union auf die unteilbaren und universellen Werte der Würde des Menschen, der Freiheit, der Gleichheit und der Solidarität. Sie beruht auf den Grundsätzen der Demokratie und der Rechtsstaatlichkeit. Die Charta garantiert Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit (vgl. Art. 10). Dabei umfasst dieses Recht die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung zu wechseln oder seine Weltanschauung einzeln oder gemeinsam mit anderen öffentlich oder privat durch Gottesdienst, Unterricht, Bräuche und Riten zu bekennen.

Die Charta gewährt das Recht auf körperliche und geistige Unversehrtheit, verbietet die Folter, die Sklaverei, die Zwangsarbeit, garantiert die Privatsphäre, gewährt Datenschutz, sichert die Meinungsfreiheit, die autonom bestimmte Eheschließung - wobei nur die Ausübung dieses Rechtes nationalstaatlich geregelt werden kann - gewährt die Koalitionsfreiheit, konstituiert das Recht auf Bildung, sichert die Berufsfreiheit und das Eigentumsrecht, gewährt politisches Asyl und verbietet jede Form der Diskriminierung auch nach ethnischer Herkunft. Ferner gebietet der Entwurf die Achtung vor der Vielfalt der Kulturen, bekennt sich zur Gleichheit von Männern und Frauen und gebietet Solidarität und Schutz im Arbeitsleben.

Da auch die Europäische Menschenrechtskonvention für die EU geltendes Recht sein wird, kommen die Grundrechte aus der Charta zum Schutzniveau des Unionsrechtes hinzu, das noch durch Landesrecht erweitert werden kann.

## 4. Ansätze zur Subsumption von türkischen Rechtselementen unter das Normengefüge des werthaitigen EU-Rechtes

### *4.1 Anmerkungen zur Kompatibilität von Elementen des türkischen Verfassungsrechtes mit dem EU-Recht*

Die Auszüge aus dem werthaitigen Gemeinschaftsrecht der EU (aquis communitaire) machen deutlich, welche Ansprüche die Europäische Union an die Mitglieder und insbesondere an die Beitrittskandidaten stellt.

Innerhalb der EU haben die gegenwärtigen Mitglieder die Verpflichtung, die eigenen Rechtsordnungen an die Rahmenbedingungen der Vorgaben anzupassen, sofern sie es nicht darauf anlegen wollen, als Mitglieder durch Entscheidungen des Europäischen Gerichtshofes zur Anpassung gezwungen zu werden.

Beitrittskandidaten wie die Türkei müssen es sich vorher gefallen lassen, vor der Messlatte des Unions-Rechtes zu stehen und evtl. mit dem Beitrittswunsch aus Rechtsgründen zurückgewiesen zu werden. Zur vorherigen Überprüfung dienen die Berichte, die Beitrittswillige der Kommission vorlegen müssen.

Aber auch bei Kompatibilität des türkischen Rechtes mit dem Gemeinschaftsrecht besteht kein Anspruch der Türkei auf Vollmitgliedschaft in der EU, weil die EU nach ihren eigenen Interessen und denen der bisherigen Mitglieder als Folge des Mandates der europäischen Völker zu handeln hat. Deshalb gibt es keinen von außen einklagbaren Anspruch auf EU-Mitgliedschaft. Vor allem ist jedoch die Unvereinbarkeit von Rechtsbeständen ein eindeutiger und hinreichender Zurückweisungsgrund.

Schon ein Blick auf einige Bestimmungen der türkischen Verfassung zeigt, dass dort an vielen Stellen ein mit dem Gemeinschaftsrecht inkompatibles Rechtsverständnis seinen Ausdruck findet. So kann nach Artikel 23 der Verfassung der Republik Türkei (VRT) die Siedlungs-, Reise- und Ausreisefreiheit der eigenen Bürger z.B. wegen staatsbürgerlicher Verpflichtungen beschränkt werden. Zwar genießen die türkischen Bürger die Freiheit des Gewissens, der religiösen Anschauung und Überzeugung, doch wird die Religions- und Sittenerziehung unter die Aufsicht und Kontrolle des Staates gestellt (vgl. Art. 24 Abs. 4 VRT).

Die Informations- und Meinungsfreiheit wird formal zwar gewährt, doch die Freiheit des Empfanges und der Weitergabe von Nachrichten und Ideen unter den Vorbehalt eines staatlichen Genehmigungsverfahrens gestellt (vgl. Art. 26 Abs. 1 VRT).

Zwar gewährt die türkische Verfassung den Bürgern ein Recht auf Bildung und Erziehung, doch haben Erziehung und Unterricht im Sinne der Prinzipien und Reformen Atatürks gemäß den Grundsätzen zeitgemäßer Wissenschaft unter der Aufsicht und Kontrolle des Staates zu erfolgen (Vgl. Art. 42 Abs. 2 VRT). Dabei darf den türkischen Staatsbürgern in den Erziehungs- und Lehranstalten als Muttersprache keine andere »Staats-Sprache« beigebracht wer-

den als Türkisch (so Art. 42 Abs. 7 VRT). Allerdings sollen für den fremdsprachigen Unterricht internationale Verträge beachtet werden.

Im Arbeitsrecht können Tarifkonflikte durch staatliche Eingriffe wie Verbot von Streik und Aussperrung ausgehebelt werden (vgl. Art. 54 VRT).

Der Staat ist berechtigt, zum Schutz der Jugend, die der Republik anvertraut ist, im Lichte der Naturwissenschaft und im Sinne der Prinzipien und Reformen Atatürks Maßnahmen zur Entwicklung und Erziehung zu ergreifen, wenn das Wohl der Jugend oder die unteilbare Einheit von Staatsgebiet und Staatsvolk bedroht ist (vgl. Art. 58 Abs. I und 2 VRT).

In Art. 134 VRT werden die besonderen Aufgaben einer »Hohen Atatürk-Gesellschaft für Kultur, Sprache und Geschichte« festgeschrieben, die das kemalistische Denken, die Prinzipien der Reformen Atatürks, die türkische Kultur, Geschichte, Sprache erforschen und verbreiten soll. Sie ist dem Präsidenten der Republik und dem Premierminister zugeordnet; ihre Kompetenzen werden durch Sondergesetz geregelt.

Insbesondere ist auch heute noch die Dominanz der Armee in Krisenzeiten des Staates klar zu erkennen, wie die besonderen Notstandsrechte zeigen, die in die Bestimmungen über einen nationalen Sicherheitsrat integriert worden sind (vgl. Art. 118 Abs. 1 und 3 und Art. 119 ff. VRT). Danach kann der Nationale Sicherheitsrat unter dem Vorsitz des Präsidenten der Republik mit dem Ministerpräsidenten, seinem Stellvertreter und dem Ministerium für Verteidigung und dem für Inneres sowie den Kommandeuren der verschiedenen Teilstreitkräfte, Handlungsempfehlungen geben, um Gefahren für die Existenz, die Einheit und die Unteilbarkeit, das Wohl und die Sicherheit des Landes abzuwenden.

In Fällen von Naturkatastrophen oder schweren Wirtschaftskrisen kann der Ministerrat für 6 Monate den Notstand ausrufen und die Grundrechte beschränken oder aussetzen (Vgl. Art. 121 VRT).

Bei einem Ausbruch von Gewalthandlungen, die auf die Aufhebung der anerkannten, freiheitlichen, demokratischen Ordnung oder gegen das Vaterland oder die Republik der Türkei gerichtet sind, kann nach Konsultation des nationalen Sicherheitsrates für zunächst 6 Monate eine Ausnahmezustandsverwaltung ausgerufen werden (vgl. Art. 122 VRT).

Die für die Streitkräfte und die Polizei bestimmten Ausbildungsstätten und Hochschulen sind besonderen Gesetzen unterworfen (vgl. 132 VRT).

Ein erster Blick auf diesen Auszug aus der Verfassung, der noch durch eine Beschäftigung mit den verschiedenen Durchführungsgesetzen vertieft werden müsste, zeigt, dass hier kaum von einem Verfassungssystem gesprochen werden kann, das den Prinzipien einer freiheitlichen, demokratischen Grundordnung Vorrang einräumt, bei der die Individualrechte im Vordergrund stehen.

Die Einschränkung von Grundrechten bedarf z.T. nicht einmal besonderer Regelungen in Durchführungsgesetzen. Die Notstandsrechte können von staatlichen Organen nach jeweils interpretierbaren Sondersituationen gegen die Individuen ohne ein rechtsförmiges Verfahren nach europäischen Standards durchgesetzt werden.

Sodann zeigen die Regeln über die Mitwirkung der Streitkräfte im nationalen Sicherheitsrat, dass das Militär und nicht das Recht »Hüter der Verfassung« ist. Dies macht deutlich, dass das Gewaltmonopol nicht beim gewaltengeteilten Staat, sondern weitgehend beim Militär verortet ist, auch wenn im Fall des Notstands formal eine parlamentarische Mitwirkung vor-

gesehen wird, sofern das Parlament als Verfassungsorgan erreichbar ist. Da es in der Türkei mehrere Militärputsche gegeben hat, sind an die parlamentarischen und demokratischen Kontrollmechanismen besonders hohe Anforderungen zu stellen, wenn man von Außen Vertrauen in die rechtsstaatliche Entwicklung der Türkei gewinnen soll. Dafür reichen die gegebenen Bestimmungen jedoch nicht aus.

### *4.2 Anmerkungen zur Kompatibilität des türkischen Strafrechtes mit dem EU-Recht*

Außer der Verfassung geben das türkische Strafgesetzbuch und Sondergesetze und Verordnungen mit Bezug auf ethnische und religiöse Minderheiten Aufschluss darüber, von welchen Werten der türkische Staat und die türkische Gesellschaft bestimmt sind.

Das türkische Strafgesetzbuch stammt ursprünglich aus dem Jahre 1926, ist also drei Jahre später entstanden, nachdem aus dem »Kranken Mann am Bosporus« durch die Folgeverträge des 1. Weltkrieges ein neues Staatswesen geschaffen wurde. Nach dem Zerfall des Osmanischen Reiches und dem griechisch-türkischen Krieg von 1922 wurden 1923 in Lausanne die sogenannten Pariser Vorortverträge revidiert und dort eine Neuordnung des Balkans vorgenommen, die auch von der kemalistischen Türkei anerkannt wurde. Danach entstand unter internationalem Druck aus den früheren osmanischen Annexions- oder Herrschaftsgebieten ein Balkanblock, der die autonomen Staaten Rumänien, Jugoslawien, Griechenland und Bulgarien umfasste. Diese neue Ordnung wurde von den Beteiligten sowie von Großbritannien, Frankreich, Italien und der Sowjetunion als Orientfrieden bestätigt.

Dieser zeitliche Hintergrund mag ein gewisses Verständnis dafür wecken, welche Strafrechtsnormen in der damaligen Zeit für relevant gehalten und tradiert wurden. Eine umfassende »Entrümpelung« im Jahre 2004 durch eine 350 Bestimmungen umfassende Reform hat mehr als 77 Jahre auf sich warten lassen. Mit dieser Reform wurde u.a. in Angriff genommen: Den Schuldminderungsgrund bei Tötungen aus Gründen der Familienehre (»bei Ehrenmord«) abzuschaffen; Folter und Misshandlungen von Häftlingen unter Strafe zu stellen; eine Vorschrift über eine Strafbefreiung von Vergewaltigung zu streichen, wenn der Vergewaltiger später die Vergewaltigte heiratete. Nun dürfen auch die berüchtigten Jungfrauentests nur noch nach richterlicher Anordnung durchgeführt werden. Künftig sollen sexueller Missbrauch von Kindern, Menschenschmuggel. Organhandel und Korruption strenger bestraft werden.

Nach wie vor bleibt allerdings die Beleidigung der Armee strafbar. Taschendiebe können mit Haft bis zu 7 Jahren bestraft werden.

Auch hier zeigt sich, wie weit der türkische Strafrechtsrahmen von EU-Vorgaben entfernt ist. Dabei ist noch nicht einmal von der Rechtspraxis die Rede, von Menschenrechtsverstößen und Folter, die bis in die Gegenwart immer wieder von Menschenrechtsgruppen mit Beispielen belegt werden.

### *4.3 Anmerkungen zur Rechtsverweigerung religiösen Minderheiten gegenüber*

In der Rechtswirklichkeit leiden die türkischen Christen seit dem Genozid an den Armeniern – also seit der angeordneten Zwangsverschleppung und Ermordung der über eineinhalb Millionen armenischen Christen auf den Hunger- und Durstmärschen in Richtung auf die syrische

Grenze in den Jahren 1915/16 - an Unterdrückung, Demütigung, bürokratischer Schikane und Rechtsverweigerung.

Daran hat bisher auch der innertürkische Reformprozess in Richtung EU nichts Grundsätzliches geändert, obgleich die EU von der Türkei in den für dieses Gebiet angeforderten Fortschrittsberichten nennenswerte Verbesserungen gefordert hat: Zwar kann heute jedes Individuum in der Türkei frei und ungehindert seinen Glauben praktizieren, doch ist das Recht, sich als Gemeinschaften oder Gemeinden organisiert zusammenzuschließen, Grundbesitz oder Immobilien zu erwerben, zu modernisieren oder anzubauen, praktisch nicht gewährt oder aber ausgehöhlt.

Die frühere Blockade des Immobilienbesitzes oder der Immobilienverwaltung den Christen gegenüber, das Stiftungsgesetz von 1926, sollte im Jahre 2002 reformiert werden; es sollte den nichtmuslimischen, religiösen Institutionen erleichtern, vorhandenen Grundbesitz im Grundbuch eintragen zu lassen oder neue Immobilien ordnungsgemäß zu erwerben: Doch auch heute noch weigert sich die »Generaldirektion für Stiftungen« - denen die christlichen Kirchen in dieser Hinsicht unterstellt sind, weil ihnen der Status einer zivilgesetzlichen Vereinigung verwehrt ist - entsprechende Anträge entgegenzunehmen oder zu bearbeiten. Die Wahlen zu Stiftungsvorständen werden erschwert bzw. verboten.

Auch heute noch ist die Priesterausbildung für die christlichen Denominationen in der Türkei verboten, Ausbildungsstätten wurden geschlossen, Geistliche, die nicht die türkische Staatsangehörigkeit per Geburt besitzen, werden vom türkischen Staat nicht als Bischöfe oder als Patriarchen anerkannt. Der Staat behält sich vor, notfalls die Patriarchen selbst zu bestimmen. Auch Jugenderholungsheime wie die der Armenier auf der Prinzeninsel dürfen allenfalls als Ferienmaßnahmen und auch dann nur unter der Aufsicht von Staatsbeamten benutzt werden.

Schon dieser Auszug aus den Behinderungen der christlichen Kirchen und Religionsgemeinschaften zeigt, dass materiellrechtlich die freie Religionsausübung, wie sie die türkische Verfassung garantiert, nicht besteht. Die formale Gewährung der Religionsfreiheit hat mit dem, was das EU-Recht fordert, nichts gemein.

## 5. Zur Debatte des Deutschen Bundestages über den Beitritt der Türkei zur Europäischen Union am 28. Oktober 2004

In Kenntnis der vom deutschen EU-Kommissar Günter Verheugen namens der Europäischen Kommission am 6. Oktober 2004 ausgesprochenen Empfehlung, ergebnisoffene Beitrittsverhandlungen mit der Türkei aufzunehmen und im Nachgang des großen Erfolges des Europäischen Parlamentes vom 27. Oktober 2004, ungeeignete Europa-Kommissare nicht nur deshalb zu bestätigen, weil sie von einer Regierung oder vom designierten Kommissionsvorsitzenden präsentiert wurden, hat der Deutsche Bundestag über einen möglichen Beitritt der Türkei zur EU darüber am 28. Oktober 2004 in Berlin debattiert. Das war am Vortag der Unterzeichnung des Entwurfes des Verfassungsvertrages für die EU durch die 25 Staats- und Regierungschefs in Rom. Bezüglich eines möglichen Beitritts der Türkei zur EU lagen unterschiedliche Anträge der Regierungskoalition, der CDU/CSU Fraktion und der F.D.P. vor:

Alle drei Lager nahmen in Anspruch, nicht nur in ihre Klientel, sondern in die deutsche politische Öffentlichkeit rückgekoppelt zu sein.

(Die anschließende Darstellung folgt den noch nicht endgültig *lektorierten* einstweiligen Bundestagsdrucksachen.)

### *5.1 Die Begründung der Regierungskoalition zum Beitritt der Türkei*

Die Fraktionen von SPD und Bündnis 90/Die Grünen forderten am 28. Oktober 2004 die Bundesregierung auf, sich auf der Grundlage der Empfehlung der Europäischen Kommission vom 6. Oktober 2004 beim Gipfel des Europäischen Rates – bestehend aus den Staats- und Regierungschefs auf deren Treffen in Rom – für die Aufnahme von Beitrittsverhandlungen mit der Türkei in Richtung auf eine Vollmitgliedschaft einzusetzen.

Ziel der Verhandlungen soll es nach Auffassung der Regierungskoalition sein, den Beitritt der Türkei zur EU vorzubereiten. Es gehe dabei um die Vollmitgliedschaft. Für einen Beitritt der Türkei sprächen viele gute Gründe, insbesondere sicherheitspolitische und geostratcgi-sehe Interessen. Überdies lebten in derWertegemeinschaft der EU bereits heute Bürgerinnen und Bürger unterschiedlicher Kulturen und Religionen zusammen. Die Werte der EU seien universell und beruhten auf den Errungenschaften der Aufklärung. Der Art. 6 Abs. 1 des EU-Vertrages lasse den Beitritt von Staaten zu.

Die Türkei sei ein europäisch orientiertes Land. Dies werde dokumentiert durch die seit 1949 bestehende Mitgliedschaft der Türkei im Europarat. Nach dem 1. Weltkrieg habe Kemal Atatürk die Grundlagen für einen laizistischen Staat in einer islamischen Gesellschaft gelegt. In vielen Ländern der Europäischen Union lebten Bürger türkischer Abstammung, allein in Deutschland mehr als 2 Millionen. Viele der in europäischen Ländern lebenden Türken hätten sich bereits in die europäische Kultur integriert. Wo Türken heute in der EU lebten, hätten sich zum Teil auch Parallelgesellschaften gebildet. Im Zuge der Beitrittsverhandlungen bestehe nun die Chance, auch die Integrationsprozesse zu beschleunigen und zu vertiefen.

Auf dem Europäischen Rat in Luxemburg sei 1997 festgestellt worden, dass die Türkei für einen Beitritt zur EU in Frage komme. Auf dem EU-Gipfel in Helsinki 1999 sei ihr der Status eines Kandidaten zuerkannt worden. Diese Entscheidung sei von der Bundesregierung unterstützt worden. Der in der Türkei eingeleitete Reform- und Demokratisierungsprozess habe zum Ziel, dass die Türkei die politischen Kopenhagener Kriterien erfüllen könne, damit Beitrittsverhandlungen beginnen könnten. Die Empfehlung der Kommission vom 6. Oktober bestätige, dass die politischen Kriterien in ausreichendem Maße erfüllt seien.

Diese Kriterien umfassten institutionelle Stabilität als Garantie für demokratische und rechtsstaatliche Ordnung, Wahrung von Menschenrechten, Schutz von nationalen und religiösen Minderheiten. Darüber hinaus seien allerdings zum Zeitpunkt der Aufnahme in die EU die Übernahme des gesamten gemeinschaftsrechtlichen Besitzstandes der Union (aquis communautaire) und eine funktionierende Marktwirtschaft notwendig.

Soweit die grundlegend gemeinten Argumente aus dem Antrag der Regierungskoalition.

Die Begründung ist allerdings von der Wertediskussion und der Demokratienentwicklung in der Türkei abgekoppelt. Die Argumentation wird nur auf allgemein politische Aussagen gestützt, ohne sie an der Realität abzuprüfen.

Im weiteren Text wird dann losgelöst von der Frage einer Wertegemeinschaft nur pragmatisch ausgeführt, die Türkei sei als Wirtschaftspartner und Absatzmarkt für die EU von hohem Interesse. Die EU und Deutschland profitierten schon heute erheblich durch die intensivierten Wirtschaftsbeziehungen seit der Zollunion. Deutschland sei seit Jahren der wichtigste HandeIspartner der Türkei, die ihrerseits 50% ihres Außenhandels mit der EU abwickele. Davon entfalle 1/3 auf Deutschland.

Außerdem sei das Nato-Mitglied Türkei seit der Zeit des Ost-West-Konflikts ein verlässlicher Partner des Westens. Heute arbeite Ankara aktiv bei der Gemeinsamen Außen- und Sicherheitspolitik (GASP) und der Europäischen Sicherheits- und Verteidigungspolitik (ESVP) mit und beteilige sich an internationalen Friedensrnissionen.

Für die EU wachse die Bedeutung der Türkei als stabiles europaorientiertes Land in der unruhigen Großregion Naher und Mittlerer Osten (»Broader Middle East«). In dieser Krisenzone mit den blutigen Konflikten im Irak und im Nahen Osten zwischen Israel und den Palästinensern, mit den Herausforderungen durch die Atompolitik im Iran und die regionalen Aktivitäten Syriens gelte die Türkei als Stabilitätsanker, auch mit großen Einflusschancen auf die türkischsprachigen Länder Zentralasiens.

Im globalen Kampf gegen den Terrorismus spiele die Türkei eine Schlüsselrolle. Die Entscheidung einer so großen und bedeutenden islamischen Gesellschaft, den europäischen Weg zu gehen, und ihre Einbindung in die demokratische Gemeinschaft der EU zeige die Vereinbarkeit von Demokratie und Islam, und weise den Weg zu einem friedlichen Dialog der Kulturen.

Für das weitere Vorgehen schließt der Antrag der Regierungskoalition an die Kommissionsempfehlung an, die Sonderregelungen etwa bei den besonders finanzwirksamen Sachpolitiken bis hin zu unbefristeten Schutzklauseln bei der Arbeitnehmerfreizügigkeit vorsehe.

Die Regierungskoalition erwarte, dass Beitrittsverhandlungen in den nächsten Jahren zu weiteren Reformen in der Türkei führen. Die Empfehlung der Kommission - so die Koalition - enthalte für den Fall ernsthafter Rückschritte bei Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und der Achtung der Menschenrechte auch die Möglichkeit der Aussetzung der Beitrittsverhandlungen. Der Verhandlungsbeginn bedeute also nicht automatisch Beitritt. Bis zu einem möglichen Beitritt in 10-15 Jahren werde sich die Türkei auf der Basis des Transformations- und Reformprozesses stark gewandelt haben.

Im übrigen hätten alle bisherigen deutschen Bundesregierungen erklärt, dass sie das Ziel einer Mitgliedschaft der Türkei in der EU unterstützten. Die Glaubwürdigkeit deutscher und europäischer Politik stehe auf dem Spiel, sollte der Türkei, die gerade jetzt die Reformen vorantreibe, eine Absage für Beitrittsverhandlungen erteilt werden.

### *5.2 Die Position der CDU/CSU Fraktion zu Verhandlungen mit der Türkei*

Die CDU/CSU Fraktion stellt ihren Antrag unter die Überschrift: »Für ein glaubwürdiges Angebot der EU an die Türkei«, den sie im Wesentlichen wie folgt begründet:

Die Türkei habe zwar in letzter Zeit im Lichte der beim EU-Gipfel von Kopenhagen 1993 für die Aufnahme von Beitrittsverhandlungen verbindlich festgelegten Kriterien (Kopenhagener Kriterien) wichtige Fortschritte gemacht, insbesondere auf dem Gebiet der Rechtsetzung.

Jedoch stehe vieles bislang nur auf dem Papier. Deshalb müsse die Türkei ihren Weg de Ausbaus der demokratischen und rechtsstaatliehen Strukturen, der vollen Verwirklichung de Menschen- und Minderheitenrechte und der Implementierung der hierzu nötigen Reformer konsequent weitergehen. Dabei brauche die Türkei unsere tatkräftige Unterstützung.

Die Europäische Kommission habe in ihrem Bericht an den europäischen Rat vom 6. Oktober 2004 über die Erfüllung der Kopenhagener Kriterien trotz bemerkenswerter Zweifel empfohlen, Beitrittsverhandlungen mit der Türkei aufzunehmen. Die geäußerten Zweifel der Kommission spiegelten Bedenken wider, die auch im Deutschen Bundestag erhoben worden seien. Insbesondere habe die Kommission die weitere Festigung und Ausdehnung von Gesetzgebung und Umsetzungsmaßnahmen im praktischen Vollzug der Rechtsstaatlichkeit angemahnt, vor allem bei der Bekämpfung von Folter und Misshandlung, bei den Menschen- und Minderheitenrechten und den Grundfreiheiten. Sie habe periodische Überprüfungen der türkischen Reformanstrengungen vorgeschlagen und darauf hingewiesen, dass sich die Unumkehrbarkeit des Reformprozesses über einen längeren Zeitraum bestätigen müsse; sie habe für einige Bereiche wie die Strukturpolitiken und die Landwirtschaft Sonderregelungen. für die Freizügigkeit der Arbeitnehmer sogar unbefristete Schutzklauseln angeregt. Die Kommission habe in ihre Empfehlung explizit aufgenommen, dass »dies ein Prozess mit offenem Ende ist, dessen Ausgang sich nicht im Vorhinein garantieren ließe«.

Zuletzt habe die Kommission ausdrücklich daran erinnert, dass die möglichen Verhandlungen jederzeit ausgesetzt werden können, falls »eine ernsthafte und andauernde Verletzung der Prinzipien der Freiheit, der Demokratie, der Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten und des Rechtsstaates« festgestellt werden sollte.

Die CDU/CSU-Fraktion sei deshalb der Ansicht, dass schon angesichts dieser Empfehlung Beitrittsverhandlungen im bislang üblichen Verfahren nicht aufgenommen werden können. Insbesondere könne der bisherige Automatismus, nach dem die Aufnahme von Verhandlungen de facto einem Beitrittsversprechen gleichkomme, im Falle der Türkei nicht aufrechterhalten werden.

Unbeschadet der Frage, ob die Türkei von sich aus die Kopenhagener Kriterien erfüllt habe, müsse die Frage eines Beitritts der Türkei zur Europäischen Union im Zusammenhang mit den Vorstellungen von einer politischen Identität Europas gesehen werden, die die Unterstützung der Menschen gewinnen könne. Bisher hätten die Vorarbeiten des Europäischen Konvents mit dem Entwurf zu einem Europäischen Verfassungsvertrag diese Fragen nicht abschließend geklärt. Insbesondere müsse sich die Europäische Union als handlungsfähige politische Einheit Klarheit über ihre Grenzen verschaffen und darüber, ob Länder, die nur teilweise zu Europa gehören, uneingeschränkt Mitglied werden könnten.

Die Nicht-Anerkennung Zyperns und die völkerrechtswidrige Besetzung Nordzyperns durch die Türkei lassen bereits heute berechtigte Zweifel daran aufkommen, ob die Europäische Union nach einer Vollmitgliedschaft der Türkei eine handlungsfähige politische Einheit bleiben würde.

Zusätzlich sei zu beachten, dass die Umsetzung der gerade erst erfolgten Erweiterung um 10 neue Mitgliedsstaaten und die beabsichtigte Erweiterung um 3 weitere von der EU für die nächsten Jahre einen mit den bisherigen Erweiterungsrunden unvergleichlichen Kraftakt verlangen werde.

Zudem stehe die Ratifizierung des Verfassungsvertrags durch alle Mitgliedsstaaten und damit das Inkrafttreten der erreichten notwendigen strukturellen Reformschritte noch aus.

Nicht zuletzt seien auch die Fragen der Finanzierung der Gemeinschaftsaufgaben in der erweiterten Union ab 2007 bislang noch nicht gelöst. Es bestehe jetzt schon die Gefahr der Überdehnung der EU und eines Verlustes an Integrationsfähigkeit. Die zusätzlichen Auswirkungen einer Erweiterung um die Türkei, die in absehbarer Zeit das bevölkerungsreichste Mitgliedsland sein würde und die als EU-Mitglied einen erheblichen Teil der zur Verfügung stehenden europäischen Fördermittel für seine wirtschaftliche Modernisierung beanspruchen würde, seien derzeit noch kaum kalkulierbar.

In den Kopenhagener Kriterien vom 22. Juni 1993 heiße es nicht umsonst auch: »Die Fähigkeit der Union, neue Mitglieder aufzunehmen, dabei jedoch die Stoßkraft der europäischen Integration zu erhalten, stellt ebenfalls einen sowohl für die Union als auch für die Beitrittskandidaten wichtigen Gesichtspunkt dar.« Angesichts der geschilderten Lage sei dieses Kriterium eindeutig nicht erfüllt. Diese zentrale Forderung habe die EU-Kommission in ihrem Bericht vom 6. Oktober 2004 nicht ausreichend berücksichtigt.

Vor diesem Hintergrund hält die CDU/CSU-Fraktion des Deutschen Bundestages die von der Bundesregierung angestrebte Vollmitgliedschaft der Türkei für einen schwerwiegenden Fehler.

Die Türkei sei zwar ein bedeutender und verlässlicher Partner des Westens, ein wichtiges und verantwortungsbewusstes Mitglied der Nato und bereits eng mit der europäischen Union verbunden. Gleichzeitig sei sie eine wichtige Brücke zur Islamischen Welt und zum Nahen und Mittleren Osten. Möglicherweise könne sie diese Funktion besser wahrnehmen, wenn sie nicht als Vollmitglied vollständig in die EU-Solidarität eingebunden sei und mit dieser nicht voll inhaltlich identifiziert würde. Diese geopolitischen Erwägungen sprächen dafür, dass im beiderseitigen Interesse eine *besondere, privilegierte Partnerschaft* die geeignetste Form für die zukünftigen Beziehungen zwischen der Türkei und der EU sei.

Aus diesen Gründen soll der Türkei auf dem EU-Gipfel im Dezember das Angebot einer privilegierten Partnerschaft mit der Europäischen Union gemacht werden. Der Europäische Rat soll der Europäischen Union den Auftrag erteilen, in Kürze Möglichkeiten und Wege zu präsentieren, wie ein solches besonderes Verhältnis der Türkei und anderer Länder zu Europa in eine angemessene Form gebracht werden kann.

Sollte der Europäische Rat im Dezember dennoch die Aufnahme von Verhandlungen beschließen, müsse, wie bereits vor dem Gipfel von Kopenhagen im Dezember 2002 seitens der Fraktion der CDU/CSU im Deutschen Bundestag gefordert (Bundesdrucksache 15/126 vom 2. Dez. 2002) und wie nunmehr durch die Empfehlung der Kommission bestätigt, das Ergebnis dieser Verhandlungen ausdrücklich offengehalten werden.

### *5.3 Die Position der F.D.P. zu Beitrittsverhandlungen mit der Türkei*

Die FD.P.-Fraktion des Deutschen Bundestages hat sich mit einem eigenen Antrag zu den Empfehlungen der EU-Kommission über Beitrittsverhandlungen zwischen der Europäischen Union und der Türkei dahingehend positioniert:

Die EU-Kommission habe für Beitrittsverhandlungen mit der Türkei plädiert und sie in Charakter als ergebnisoffen beschrieben. Diesem Vorschlag solle sich der Deutsche Bundes tag anschließen und die Kommission beim Wort nehmen. Es gehe gegenwärtig um einen er gebnisoffenen Verhandlungsprozess, also um einen möglichen Beitritt der Türkei in die Ei und nicht um den Beitritt selbst. Erst am Schluss von Verhandlungen könne die Entscheidung über die Aufnahme, die Ablehnung oder auch über eine differenzierte Position stehen.

Die Europäische Union sei in ihrer gegenwärtigen Verfassung nicht in der Lage, die Türkei aufzunehmen, und umgekehrt sei die Türkei in ihrer gegenwärtigen Verfassung nicht beitrittsfähig. Die Europäische Union würde sich nach den Beitritten der mittel- und osteuropäischen Staaten jetzt mit einem Beitritt der Türkei überfordern. Obwohl in den letzten Monaten deutliche Fortschritte in der Gesetzgebung gemacht worden wären, habe die Türkei ausweislieh des Kommissionsberichts außerdem noch zuviel mit der gesellschaftlichen Durchsetzung und wirklichen Realisierung der bisher eingeleiteten Reformen zu tun. Das beträfe vor allem den Schutz von Minderheiten, die Religionsfreiheit, den Vorrang des Zivilen vor dem Militärischen und die endgültige Einstellung jeglicher Form von Folter.

Wenn der Europäische Rat die Aufnahme von Beitrittsverhandlungen mit der Türkei beschließe, werde ein langjähriger Verhandlungsprozess beginnen. In diesem Prozess müsse sich auch die Europäische Union reformieren, um ihre Integrationsdynamik beizubehalten, ohne selbst zu einer »Freihandelszone de luxe« zu werden.

Die Bundesregierung solle sich dafür einsetzen, dass bei dem von der Kommission geforderten Berichtsverfahren, dem Monitoring-Prozess, neben Kommission und Rat unbedingt auch die nationalen Parlamente der EU-Mitgliedsländer und das Europäische Parlament einbezogen werden, um zu gewährleisten, dass auch die europäischen Gesellschaften aktiv in den Verhandlungsprozess über einen Beitritt der Türkei eingebunden werden.

### *5.4 Zum Ergebnis der Bundestagsdebatte*

Die Aussprache im deutschen Bundestag am 28. Oktober 2004 ergab keine Annäherung der unterschiedlichen Standpunkte:

Rot-Grün will weiterhin die Verhandlungen mit dem Ziel der Vollmitgliedschaft der Türkei in die EU, wenn auch in Abhängigkeit von wechselseitigen Veränderungen und evtl. gekoppelt an einschränkende Sonderbedingungen.

Die *CDU/CSU* Fraktion verlangt anders als für die nächsten Balkan- Beitrittskandidaten Bulgarien und Rumänien für Länder wie die Türkei und Russland, die beide geographisch nur zum Teil zu Europa gehören, andere Formen der Zusammenarbeit, die in anderen Abkommen im Rahmen einer privilegierten Partnerschaft zu finden sein könnten.

Der F.D.P.-Fraktion geht es nachdrücklich um ergebnisoffene Verhandlungen ohne vorherige Festlegungen, wie sie die Regierungsparteien und die *CDU/CSU* bereits getroffen hätten.

Sowohl in den vorangegangenen öffentlich bekannt gewordenen Überlegungen als auch in den späteren Begründungen der Parteien wurden nach meiner Meinung die allgemeinen eigenen Interessen der EU und die speziellen Interessen der Bundesrepublik eindeutig zu wenig thematisiert:

Außer bei dem Sicherheitsaspekt und der Terrorismusabwehr wurde zu wenig die Meinung der Bevölkerung der beteiligten Staaten, insbesondere der Bundesrepublik Deutschland gewürdigt.

Kulturelle, geschichtliche, geistesgeschichtliche, religiöse Aspekte wagte kaum eine Gruppe anzusprechen. Alles wurde von einer vermeintlichen »political correctness«, also von dem, was man sagt oder nicht sagt, überlagert. Dabei weiß man, dass nur 40% der deutschen Bevölkerung den Beitritt der Türkei für erwägenswert halten.

## 6. Zur öffentlichen Wahrnehmung eines möglichen Beitritts der Türkei in die Wertegemeinschaft der EU; ein historischer Exkurs

Sowohl die kollektive Erinnerung der Balkanvölker als auch die der Zentraleuropäer hat die Türkei als Bedrohung gespeichert. Das macht sich fest an dem Schreckensruf »Türken vor Wien« als Ergebnis der ersten Belagerung durch die Truppen Süleimans des Prächtigen im Jahre 1529; später am Ansturm türkischer Truppen gegen die Festungsbauwerke des gesamteuropäischen Johanniterordens auf Malta im Jahre 1565. Diese Erinnerung wird aufgefrischt durch die zweite Belagerung Wiens durch die Türken 1683 und bekommt neue Nahrung, als nach dem Krimkrieg die Türken im Jahre 1774 ihren Sultan den Europäern gegenüber als Schirmherrn aller Muslime präsentieren.

Über die Jahrhunderte hinweg hatte sich der Islam als einzige große Religion von erheblicher Widerstandskraft gegenüber dem Christentum erwiesen. Im Osmanischen Reich lebten die eingegliederten christlichen Ethnien einige Zeit aufgrund des »Millet-Systems« relativ sicher, was ihnen in eingeschränkter Weise die Weitergabe der religiösen Substanz, nicht aber die Darstellung einer Gruppenidentität ermöglichte.

Nach dem zweiten Türkenkrieg, also dem der Österreicher und Russen gegen die Türken 1787-1792 und dem griechischen Befreiungskrieg gegen die Türken 1821-1827 beginnt der Niedergang des osmanischen Reiches. Die Reformpolitik des Tansimat von Sultan Abd ül-Medschid I ab 1839 sollte ihn aufhalten, sie führte jedoch letztlich nur zum Versuch einer inneren Homogenisierung des Türkischen und zur Ausgrenzung aller anderen ethnischen kulturellen und religiösen Identitäten.

Mit diesen Reformen im »Hatt-i Scherif«, des erhabenen Schreibens, wurden für die nächsten Jahrzehnte mit ausländischer Hilfe das Schul-, Militär- und Verwaltungssystem des osmanischen Reiches modernisiert und der Grundstein für die Entstehung eines türkischen Bildungsbürgertums – allerdings nur in den wenigen urbanen Zentren - gelegt. Dabei wurden die Verhältnisse in Ostanatolien nicht verändert, wo insbesondere die armenischen Christen in die Abhängigkeit der kurdischen Feudalherren (Agas) geraten waren. Resultat war und blieb eine Spaltung der Türkei in eine bedingt westlich ausgerichtete urbane Bevölkerung und ein zurückgebliebenes agrarisches Hinterland.

Diese Spaltung prägt bis heute das Bewusstsein der Europäischen Völker von der unterschiedlichen sozioökonomischen Realität einer in Europa und Asien geteilten Türkei, wobei bisher nur der rückständige Teil der Türkei - und damit der in der Rückständigkeit bedrohliche Teil- über die stattgehabte Migration nach Europa drängt. So wirken alte Ursachen bis in die Gegenwart hinein.

Unterschwellige Rivalitäten über die Berechtigung, Bestandteil Europas zu sein, bestim men das Verhältnis Russlands und der Türkei untereinander und in Bezug zur EU. Das he ebenfalls lange zurückliegende Gründe, die nur kurz angedeutet werden sollen:

Nach dem Krimkrieg der Türkei gegen Russland wurde der Türkei im Pariser Frieden vo] 1856 die Unabhängigkeit verbürgt, nach einem weiteren Krieg gegen Russland (1877-78) un. einem Staatsbankrott musste sich die Türkei einer internationalen Steuerverwaltung unter werfen und den Territorien Serbien, Montenegro, Rumänien und Bulgarien im Berliner Ver trag von 1878 endgültig die Unabhängigkeit einräumen. Das alles wirkt sich noch heute in Bewusstsein dieser europäischen Völker als Befreiung von einem unterdrückenden Joch dei Türkei aus.

Die äußeren Misserfolge der Türkei führten nach Innen zu autokratischen Herrschaftsformen, sei es durch den Sultan oder später durch die Modernisierer. Das zeigte sich bei den Unruhen in Syrien und bei den ersten Massakern an den christlichen Armeniern in den Jahren 1894-1896.

Die Armenier wurden erste Opfer von Diskriminierung. Jetzt sind es die Kurden. Der ehemalige »Kranke Mann am Bosporus« ist immer noch nicht gesund, denn er setzt immer noch auf Gewalt und erhält dafür von den Nato-Verbündeten Waffenlieferungen.

In dem EU-Gipfeltreffen der europäischen Staats- und Regierungschefs am 12. und 13. Dezember 2004 in Kopenhagen geht es primär um den Kandidatenstatus der Türkei. Ihre Friedens- und Versöhnungs fähigkeit nach Innen und Außen steht zur Debatte. Zweifel sind angebracht, besonders deshalb, weil sich die Türkei in Vergangenheit und Gegenwart nie ihrer Geschichte gegenüber den Christen - insbesondere in Armenien – gestellt hat. Auch gegenüber den europäischen Völkern und den Minderheiten im eigenen Land fehlt es an einer kritischen Aufarbeitung der eigenen Geschichte.

Es erscheint der EU und den großen Parteien als ein Akt der »political correctness«, nur Vordergründiges zu erörtern, aber über Belastungen aus der Vergangenheit - anders als bei der Versöhnung mit Frankreich und jüngst mit Polen und den osteuropäischen Beitrittsländern - im offiziellen politischen Diskurs hinwegzugehen.

Dabei ist die Verdrängung der historischen Abläufe keine Basis für ein versöhntes Miteinander nach vorne, wie es die erneute Verständigung mit Frankreich und Polen uns Deutschen deutlich macht. Im Verhältnis zur Türkei schein anderes zu gelten.

Die Vernichtung der Armenier im Osmanischen Reich im Jahre 1915, bei der mehr als eine Million Christen Opfer wurden (verhungert, verdurstet, erschlagen) hat es wohl nicht gegeben?! Das, was international als erster Genozid bestätigt worden ist, wird von der Türkei zur Entlastung des eigenen historischen Gepäcks bis heute geleugnet. Wird auf diese Weise eine scheinbar unbefleckte, vermeintlich geschichtslose Türkei Mitglied einer sich integrierenden Europäischen Wertegemeinschaft?

## 7. Die »political correctness« und der Beitrittswunsch der Türkei

Es erscheint kaum plausibel, dass in der europäischen Wertegemeinschaft Vertrauen in heutige Zusagen eines möglichen Beitrittsstaats zum Minderheitenschutz und zur Wahrung von Men-

sehenrechten entstehen können, wenn eine von Ausrottung und Unterdrückung von Minderheiten bestimmte Vergangenheit verschwiegen wird, wenn noch heute die Rechte der armenischen und syrisch-orthodoxen Christen beschnitten sind, wenn die Kurden kulturell unterdrückt sind und wenn eine umfassende Strafrechtsreform rund 77 Jahre auf sich warten ließ.

Die Spuren der türkischen Herrschaft auf dem Balkan sind nicht vernarbt. Zwischen dem EU-Mitglied Zypern und der Türkei gibt es keine diplomatischen Beziehungen. Der Nordteil der Insel ist nicht nur seit 1974 rechtswidrig besetzt, sondern es sind auch mehrere 10.000 zyprische Griechen vertrieben worden; bis heute entschädigungslos.

Muss über dieses alles schweigend hinweggesehen werden, weil es nicht opportun ist, davon zu sprechen?

Ist es für uns Deutsche ein Beitrittsargument, dass rund 300.000 türkisch-stämmige naturalisierte Deutsche in unserem Lande wohnen, die zum Teil auch in der dritten Generation noch nicht in Deutschland angekommen sind? Darf man davon sprechen, dass die Zahl der Türken, die in Deutschland von Sozialhilfe leben, dreimal so hoch ist, wie ihr Anteil an der Bevölkerung? Oder ist es ein Argument für den Beitritt, dass weitere rund zwei Millionen Türken in Deutschland z.T. in einer türkischen Parallelgesellschaft wohnen? Kann und soll also den rund 70 Millionen Türken mit einem anderen Rechts- und Kulturbewusstsein die Tür zu Europa vollständig geöffnet werden?

Bleiben unsere nationalen Interessen davon, dass die Türken nach Europa »rein« wollen, wirklich so unberührt, dass diese Interessen sich nur ungefährdet mit dem Beitritt, nicht aber mit weiteren internationalen oder bilateralen Verträgen sicher stellen lassen?

Europa will nach dem Beitritt der 10 neuen Mitglieder ein Kontinent werden, der nach religiöser Herkunft, nach kultureller Prägung, nach Teilhabe der Völker an der Aufklärung, an europäischen Stilepochen in Baukunst, Malerei und Musik, und über Sprachverwandtschaften spürbar mit seinen gegenwärtigen 25 Mitgliedern verbunden ist. Europa sucht nach einer additiven gemeinsamen Identität, die nicht in der ungefüllten Zauberformel eines »Multikulturalismus« bestehen kann, wie er nach einem Beitritt der Türkei zu befürchten ist.

Die Türkei hat sich nicht mit eigenen Beiträgen zur europäischen Kultur- und Geistesgeschichte qualifiziert wie Ungarn, Tschechien, Polen und die frühere DDR. Hier haben die Völker durch ihre Aufstände auch Beiträge zum freien europäischen Geist geleistet. Europa ist nicht dazu da, ein Katalysator für die türkische Geschichte zu sein.

Schon die Aufnahme Polens - eines Landes, das sich zu Recht als Verteidiger des christlichen Glaubens definiert - führt ans Ende der Absorptionsfähigkeit der Europäischen Union. Rund 30 Millionen Menschen eines Landes mit einer rückständigen Agrarstruktur müssen nach Maßgabe der europäischen Sozialstandards in die EU integriert werden.

Gegenwärtig hat die Türkei rund 70 Millionen Einwohner. Man spricht zwar von Übergangszeiten von 15 Jahren, gerade dann aber wird die Türkei bei ihrem Geburtenüberschuss auf 100 Millionen Einwohner angewachsen sein. Das Pro-Kopf-Einkommen des türkischen Normalbürgers beträgt heute ein Viertel des mittleren Einkommens der Bürger der EU. Es fragt sich, mit welchen Ausgleichsmechanismen jetzt oder später solche finanziellen und auch regionalen Disparitäten ausgeglichen werden sollen.

Das alte Europa mit seinen 450 Mio. Bürgern muss in dieser gegenwärtig neuen Form erst von seinen Bürgern angenommen und verarbeitet werden. Ein Beitritt von einem Block von

zukünftig 100 Mio. Menschen würde dieses neue Gebilde EU überfordern und zerreißen. Dabei ist noch nicht einmal von den ökonomischen Voraussetzungen eines Beitritts, also den Maastrichter Kriterien mit Bezug auf die heutige und künftige Türkei die Rede.

Es sind nicht Vorurteile oder dumpfe Ängste von einem »vollen Boote« oder einer »Festung Europa«, von denen die Bürger der EU umgetrieben werden, sondern die Sorgen um die neuen und sicherlich durchlässigen Außengrenzen Europas, das ein mögliches neues Mitglied Türkei mit seinen Anrainern Georgien, Armenien, Iran, Irak und Syrien beträchtlich verändern würde.

Die politische Diskussion auf diesen Feldern ist m.E. bisher unehrlich gelaufen. Weder hat die damalige CDU vor und seit 40 Jahren auf den Türkei-Beitritt hingearbeitet, noch hat sie mit der damaligen Genehmigung des Gastarbeiterzuzugs der Türken bedacht, was sie damit gesellschaftlich eingeleitet hat.

Aber auch die beschönigende, nur auf Annahmen gestützte Argumentation der gegenwärtigen Regierungsparteien von den Sachzwängen des Beitritts, der auch deutsche Interessen transportiere, ist unehrlich und fasst die Probleme nicht ins Auge.

Wie bereits erwähnt verstößt die gegenwärtige deutsche Türkei-Politik der Regierungskoalition gegen die Mehrheitsmeinung im deutschen Volk. Nach einer Emnid-Umfrage vom 6. Oktober 2004 begrüßen nur 40% der deutschen Bevölkerung den Beitritt der Türkei zu Europäischen Union.

Vielleicht machen sich andere Länder zum Vollstrecker deutscher Interessen, indem sie den Beitritt der Türkei zur EU einer Abstimmung ihrer Völker unterwerfen.

*Dr. h.c. Ernst-Albrecht v. Renesse*
*Behringweg 8*
*D-44901 Bochum*

Abstract

1) A comparison of the fundamental values within the meanwhile drafted constitution of the EU and those of Turkish constitute criminal and civillaw reveal a deep rooted incompatibility.
2) At present there is no reason to appreciate a legal or political claim of Turkey concerning full membership. Within the EU - resulting either from former negotiations or from international treaties.
3) There is a deplorable lack of tracking these topics in the public discussion, caused by a special understanding of »political correctness«.
4) Common interest of Europe (including the Gerrnan interests) could be better expressed by additional agreements, based on a privilege partnership of both.

# Friedenstiften als kirchliche Praktik.

## Impulse aus reformierter Tradition für eine theologische Friedensethik in ökumenischer Verantwortung

Von Marco Hofheinz

### 1. Das Pathos der Friedenskirche Jesu Christi

Was können wir für den Frieden tun? Christenmenschen stellen immer wieder diese Frage, besonders wenn sie nicht an den Schlüsselstellen der Macht sitzen, um in großem Stile strukturelle Weichenstellungen in Politik und Gesellschaft vorzunehmen. Was kann von solchen getan werden, die sich fernab der politischen Schaltzentralen in ihren Gemeinden engagieren und im Alltag in der Nachfolge Jesu Christi leben möchten? Können sie effektiven Friedensdienst leisten, zumal ihnen doch offensichtlich die Mittel und Möglichkeiten dazu fehlen? Die somit aufgeworfene Ausgangsfrage pressiert besonders in psychologischer Hinsicht; jedenfalls dann, wenn man die Einsicht des amerikanischen Pragmatikers William James ernst nimmt, dass es eines moralischen Äquivalents zum Krieg bedarf, um die im Menschen vorhandenen latenten Gewaltpotentiale zu kanalisieren und transformieren.' Dabei wäre es, wie jüngst die Haltung der Bundesregierung im Irakkrieg veranschaulichte, allzu kurzschlüssig, das Zuschauen, besser gesagt: das Seinlassen optional als »Nicht-Gegenstand« der Friedensethik in der Urteilsbildung auszuschließen.' Den betonten Handlungsverzicht gilt es vielmehr neu als konstitutives Element (friedens-)ethischen Handelns zu entdecken. R. Spaemann nennt zu Recht den »Akt des Seinlassens-," einen fundamentalen Akt der Freiheit. Die freie Selbstzurücknahme zugunsten anderer Geschöpfe umschreibt eine praktische Form der Einstimmung in Gottes Schöpfungs- und Versöhnungshandeln.

Dass Christenmenschen etwas für den Frieden im Sinne dieses »Seinlassens« getan haben, vermag etwa Johannes Calvins situativ und kontextuell verantwortete Gewaltverzichtsempfehlung an die verfolgte hugenottische Gemeinde zu Aix en Provence zu veranschaulichen. In seinem Brief vom 1. Mai 1561 spricht er sich trotz grausamer Folter gegen Gegenwehr aus: »Wenn wir nun aber dem Bösen mit Waffengewalt widerstehen, so hindern wir Gott, uns zu helfen. [...] Wenn Euch überrascht hat, was geschehen ist, so wartet nun darauf, bis Gott Euch wirklich die längst bekannte Tatsache sehen läßt, nämlich, daß das Blut der Gläubigen nicht nur um Rache schreit, sondern auch eine gute, fruchtbringende Aussaat ist zur Mehrung der Kirche. Die heilige Schrift warnt uns nicht umsonst immer wieder vor Eilfertigkeit, denn es fällt uns schwer, Gott die Ehre zu lassen, daß er nach seiner Weise handle und nicht nach unserem Gutdünken. Denn obwohl man uns oft genug gezeigt hat, daß er durch Wunder seine Kirche bauen will, so wollen wir ihn doch nicht Stein und Mörtel brauchen lassen, ohne mit den Zähnen zu knirschen, wenn es nicht nach unserem Willen geht.v' In seinem Jeremia-Kommentar plädiert Calvin dementsprechend: »Wenn nicht sogleich der volle Glanz der Gnade Gottes uns erscheint, wenn die Vollendung unserer Rettung uns noch nicht gleich gesichert


Zeitschrift für Evangelische Ethik, 49. Jg., S. 40 - 57, ISSN 044-2674
© Gütersloher Verlagshaus 2005

ist, so wollen wir Gott allmählich vorgehen lassen, und auch die kleinste Erleichterung soll uns zum Trost und zur Geduld genügen.«"

Gott die Ehre *lassen,* Gott kirchebauend und friedenstiftend handeln *lassen* - so diskussionswürdig, ja ambivalent Calvins Empfehlung im Zeitalter des Gallikanismus und angesichts seiner Anathematisierung des gewaltfreien Flügels des Täufertums erscheint," so gewichtig ist dieses Pathos der ethischen Gelassenheit mit Blick auf die Begründung friedensethischer Urteile. Das Pathos, das hier artikuliert wird, ist das Pathos der Friedenskirche Jesu Christi." Wenn hier von Pathos die Rede ist, so wird dieser Begriff im ursprünglichen Sinne gebraucht, auf den etwa M. Heidegger zurückgelenkt hat. Pathos meint eine Disposition, die zugleich »Gestimmtheit und Bestimmtheit«? ist. Das Pathos der Friedenskirche Jesu Christi besteht im »Sich-bestimmen-Lassen« durch das Friedenshandeln Gottes in Jesus Christus. Gott die Ehre zu lassen meint, dass sich die christliche Gemeinde ganz von dem in seinem Friedenshandeln zum Ausdruck kommenden Glanz und seiner Herrlichkeit tragen lässt. Gerade in den friedenskirchlichen Handlungsvollzügen manifestiert sich das Erstaunen, das jeden Schritt auf dem Weg des Friedens (Lk 1,79) »durchherrscht«!". Ganz im Sinne Calvins formuliert H.G. Ulrich: »So ist kirchliches Handeln ein aktives Gott-handeln-Lassen. Kirche kann nicht von sich aus etwas geben wollen; sie teilt mit, was sie erfahren hat«!'. Calvin versteht - notabene- unter Gewaltverzicht kein Sich-Fügen, jedenfalls nicht in Menschensatzungen, aber wohlgemerkt in den Willen Gottes: »Denn hundertmal lieber sterben als nachgeben! Aber das hindert nicht, daß wir auch dulden und, geführt von einem milden Geist, die Angriffe unserer Feinde brechen, ohne uns zu rühren«". Das aktive Sich-in-Gottes-Friedenshandeln-hineinziehen-Lassen in Widerstand und Ergebung umschreibt, folgt man Calvin, das Heiligungsgeschehen friedensethisch pointiert.

Will man die aufgeworfene Ausgangsfrage, was auf Gemeindeebene für den Frieden getan werden kann (1.), beantworten, so wird es darauf ankommen, das Pathos der theologischen Friedensethik explorativ zu entfalten. Das diskursive Ausschreiten dessen, was friedenstiftendes Handeln Gottes bedeutet, würde allerdings die Rede von Gottes umfassender Ökonomie umfassen und sich sachlogisch ad infinitum erstrecken. Demgegenüber möchte ich gezwungenermaßen reduktionistisch arbeiten und in einem ersten Schritt (unter 2. und 3.) die aufgeworfene Ausgangsfrage »herunterbrechen« auf die Frage, wie sich Friedenstiften *in* einem oder unmittelbar *vor* einem drohenden Krieg für die christliche Gemeinde darstellen kann. Dazu möchte ich die reformierte Tradition des 16. Jahrhunderts befragen: Wie wird dieses Thema im Kontext der reformierten Bekenntnisschriften behandelt? Die intendierte Befragung geschieht unter der Prämisse, dass die Wahrnehmung kirchlicher Bekenntnisse ein Element einer explorativen Methode politischer Ethik in theologischer Perspektive darstellt. In einem zweiten Schritt soll anschließend (unter 4.) die aufgeworfene Ausgangsfrage im Blick auf jene kirchlichen Praktiken thematisiert werden, die sich in ihrer Herleitung auf das biblische Zeugnis stützen können und ihren Ort im christlichen Gottesdienst haben. Der mit der Ausgangsfrage aufgezeigte friedensethische Problemzusammenhang wird insofern von einer bestimmten gottesdienstlichen Form her in den Blick genommen. Konkret soll am Beispiel des Abendmahls eine am Gottesdienst und seinen »Formen« orientierte kirchliche Friedensethik fokussiert werden, für die der christliche Gottesdienst eine zentrale »hermeneutische« Funktion besitzt. Abschließend und zusammenfassend wird (unter 5.) der Modus des

Friedenstiftens bzw. das kirchliche Pathos als die dialektische Bewegung des »eilenden Wartens« interpretiert.

Bereits diese (dis-)positionellen Bemerkungen lassen transparent werden, dass die folgenden friedensethischen Überlegungen konzeptionell im Referenzrahmen einer kirchlichen Ethik verortet sind!'. Sie will das politische Handeln der Kirche auch in seinen gottesdienstlich-liturgischen Vollzügen nicht reflexiv aussparen, sondern auf seine ethische Valenz, d.h. auf die Verbindung von Gottesdienst und Ethik hin, ausloten. Ihr theologischer Spitzensatz lautet: »[T[he Church does not have a social ethic, but rather is a social ethic«!", Im angelsächsischen Sprachraum wird dieses »Etikett« im Bereich der Ethik geradezu konfessionsübergreifend angewandt und vor allem auf das Oeuvre der Theologen S. *Hauerwas* (Methodist), *I. Wm. McClendon, Ir.* (1924-2000; Baptist in dezidiert täuferisch-friedenskirchlicher Tradition), *I. Milbank* (Anglikaner) und *I.H. fader* (1927-1997; Mennonit) bezogen. Das Verhältnis von Gottesdienst (primär Liturgie) und Ethik hat G. *Wainwright*[15] eingehend thematisiert." Im deutschen Sprachraum wird »kirchliche Ethik« zumeist mit *R. Hütters* Interpretation des ethischen Ansatzes K. Barths und S. Hauerwas' in Verbindung gebracht." Mit diesem Aufsatz wird, wenn man so will, nun aus reformierter Perspektive ein Beitrag zur konfessionsübergreifend bzw. ökumenisch ausgerichteten »kirchlichen Ethik« geliefert.

## 2. *Be//a iniusta non approbamus.* Die Reformierten Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts und »Just-War-Thinking« als kirchliche Praktik

Wie gestaltet sich Friedenstiften *in* einem oder unmittelbar *vor* einem drohenden Krieg für die christliche Gemeinde? Wie soll sie sich *in extremis* positionieren? Eine nicht-alltägliche, genauer gesagt: nur *in extremis* anzuwendende friedenstiftende Praktik stellt recht verstanden die sog. Lehre vom gerechten Krieg dar. Wenn sie irgendwo einen Sinn haben kann, dann vor allem im Kontext der christlichen Gemeinde. In friedenskirchlicher Einbettung ist sie am besten davor geschützt, als kontextfreie »Norrn« im Sinne eines reinen Legitimationsdiskurses missbraucht zu werden.[18] Im Raum der Kirche stellt sie im Ausnahmefall die entscheidende friedensethische Diskurspraktik dar, die über die Möglichkeit bzw. Notwendigkeit von Kriegsbeteiligung oder Kriegsverweigerung. ja den Gebrauch des Widerstandsrechtes bis hin zu Akten des zivilen Ungehorsams entscheidet. Die Lehre vom gerechten Krieg repräsentiert ebenso wie das Friedenstiften keine staatliche Prärogative. Wenn die Lehre vom gerechten Krieg nicht hoffnungslos pervertiert werden soll, dann darf sie keinesfalls zum alltäglichen friedensethischen Leitbegriff avancieren. Nur eingebettet in die Leitvorstellung vom »gerechten Frieden« bzw. die im Ernstfall des Alltags zu vollziehende Gestaltung des Friedens zum gerechten Frieden gehört die Lehre vom gerechten Krieg als exzeptionell gültige Lehre zum Repertoire friedenstiftender Praktiken - und zwar innerhalb der Kirche als friedensethischer Diskursgemeinschaft. Dabei ist durchaus bemerkenswert, dass diese Lehre insbesondere im Rahmen einer kirchlichen Ethik rezipiert wird.[19] Jene weist nicht nur profanethische (ciceronische) Ursprünge auf, sondern wurde etwa von H. Grotius und F. de Vitoria'" unter den neuzeitlichen Bedingungen des Zerbruchs einer Einheit der christlichen Welt und angesichts einer Pluralität souveräner, zum Teil nichtchristlicher Staaten reformuliert. Die der kirchlichen Ethik konzep-

tionell zur Last gelegte, vermeintliche binnenkirchliche Reduktion ethischer Urteils- und Konsensbildung auf Bekenntnissätze entpuppt sich in seiner Pauschalität als Fehlurteil.

Doch was verbirgt sich hinter der Lehre vom gerechten Krieg, die im Grunde genommen weniger eine definite Lehre bezeichnet, als vielmehr eine bestimmte Diskurstradition, deren relativ fixe Kriteriologie bis in die Gegenwart hinein ständig diskutiert, disputiert, an neue Umstände angepasst und völkerrechtlich modifiziert wird? Inwiefern kann ein Krieg überhaupt (noch) als gerecht qualifiziert werden? Setzt er nicht als solcher »die Moral außer Kraft«"? »[Gjegen die Mitte unseres Jahrhunderts hat sich«, so der italienische Intellektuelle Umberto Eco, »ein Phänomen) Krieg- abgezeichnet, das hinsichtlich seiner territorialen Ausdehnung, seiner Ergebnisse, seiner Kontrollmöglichkeiten und seiner Auswirkungen auf die Menschen in anderen Teilen der Erde wenig mit den napoleonischen Kriegen gemein hat. Kurz gesagt, wenn in der Vergangenheit die zu rechtfertigende Gegenreaktion auf einen Aggressor die Form des offenen Schießkrieges annehmen konnte, so kann es heute sein, dass der offene Schießkrieg eine Form von Gewalt ist, die nicht dazu dient, den Aggressor einzudämmen, sondern ihm sogar nützt«:",

In der Tat scheint der technische Fortschritt für jene Äquivokation des Atomzeitalters verantwortlich zu sein, die das begrift1iche Kompositum »gerechter Krieg« ultimativ in Verruf gebracht zu haben scheint. Wenn gegenwärtig, wie etwa im Februar 2002, als Reaktion auf den 11. September 2001 sechzig führende amerikanische Intellektuelle von konservativen Theoretikern wie S. Huntington und F. Fukuyama bis hin zu linken Kommunitaristen wie M. Walzer und A. Etzioni die Renaissance des »gcrechten Krieges« heraufbeschwören, ihn rehabilitieren, so ist damit kein Atomkrieg gemeint, sondern ein konventioneller Krieg: »Es gibt Zeiten«, so schrieben sie, »in denen es nicht nur moralisch gerechtfertigt, sondern sogar geboten ist, den Krieg zu erwägen - als Antwort auf katastrophale Gewaltakte, Hass und Ungerechtigkeit. Derzeit erleben wir einen solchen Moment. Der Gedanke des -gerechten Krieges- hat eine breite Grundlage; seine Wurzeln finden sich in vielen Religionen und säkularen Moraltraditionen-s-'.

Auf die von Augustin unter Bezugnahme auf Cicero ausgeprägte und vorn Aquinaten weiterentwickelte Lehre vom gerechten Krieg rekurriert in protestantischer Tradition nicht nur das berühmte »iure bellare« (CA 16),24 sondern beziehen sich auch - wie bislang kaum bekannt und beachtet - die reformierten Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts. Im Anglikanischen Artikel 37 (1552/62) und im Erlauthaler Bekenntnis (1562) firmieren Verteidigungskriege explizit unter »gerechte Kriege« *(iusta bellai":* Es wird gegen die Täufer darauf insistiert, dass auch Christenmenschen Kriegsdienst leisten dürfen". Allerdings kommt der Krieg nur als *ultima ratio* in Betracht, d.h. mit J. Calvin gesprochen, dass er nur dann gerechterweise geführt werden darf, wenn »die äußerste Not dazu zwingt« und wir »zuvor alles versuchen, ehe wir die Entscheidung mit Waffen herbeiführene".

Ebenso wie in den reformierten Bekenntnisschriften die positive Aufgabe des Staates, für Frieden und Gerechtigkeit (im Sinne von Barmen V) zu sorgen, in den Blick tritt," so ist die dort in Ansätzen entwickelte Lehre vom gerechten Krieg auch aktuell *cum grano salis* zu rezipieren. Statt sie pauschal zu diskreditieren, gilt es zunächst wahrzunehmen, dass sie »niemals, wie nicht scharf genug betont werden kann, auf eine generelle Rechtfertigung des Krieges abzielt, sondern auf ein konkretes Urteil. Und selbst ein gerechter Krieg bleibt für Augustin immer ein Unheil und ein Übel«29. Die Lehre vom gerechten Krieg lässt sich in

diesem Sinne als Bestandteil einer kirchlichen Urteilsethik interpretieren, der nicht an einer Überlegitimation friedenstiftenden Handeins gelegen ist, sondern die sich der unfruchtbaren, weil reduktionistischen friedensethischen Debatte um die simple Alternative zwischen einem Prinzipialismus der generellen Rechtfertigung von Krieg (Bellizismus) einerseits und dem generellen Gewaltverzicht *(prinzipieller* Pazifismus) andererseits entzieht.

Der mennonitische Friedensethiker lohn H. Yoder stellt für die Lehre vom gerechten Krieg treffend fest: »The concept is never that war is an act of positive righteousness or a duty: it is rather a lesser evil, for which a case can be made under defined circumstances«", Krieg ist in diesem Sinne nicht prinzipiell »gerecht«. All denjenigen, die gegenwärtig allzu eilfertig ein Plädoyer für die Lehre vom »gerechten Krieg« aussprechen, ihn womöglich gar in die Nähe eines »heiligen Krieges« rücken und dabei vergessen, dass der Krieg ein illegitimes Mittel staatlichen Handelns, ein schuldhaftes Handeln bleibt, ist die Überzeugung Augustins in Erinnerung zu rufen." Wenn gegenwärtig der »gerechte Friede« als Leitbegriff der Friedensethik etabliert wird, so geschieht dies auf dem Hintergrund einer Perversion der Lehre vom gerechten Krieg als Lehre vom »heiligen Krieg« zu Recht. Beachtet werden sollte nur, dass man sehr leicht in einen eklatanten Widerspruch gerät Und Missverständnisse produziert, wenn man einerseits die Lehre vom gerechten Krieg ablehnt, sich aber zugleich auf ihre Kriteriologie beruft, um die Ungerechtigkeit eines konkreten Krieges zu demonstrieren." Berechtigt ist der Begriff des »gerechten Friedens«, insofern er auf die Vordringlichkeit der Aufgabe aktiver Friedensgestaltung hinweist.

Wenn ein Krieg gemäß der augustinischen Lehre vom »bellum iustum« niemals gerecht ist, so übersetzt man den entsprechenden lateinischen Ausdruck am besten als »rechtrnäßigen Krieg«". Denn die Leistungsfähigkeit der Lehre vom gerechten, sprich: rechtmäßigen Krieg, besteht darin, dass sie eine Kriteriologie liefert für das Recht zum Krieg *(ius ad bellums.* sowie für das im Krieg gültige Recht *(ius in bello).* Intendiert wird eine Gewaltbegrenzung durch Recht, sprich: Rechtsschutz und Gewaltprävention. Für die Grenzen rechtmäßiger Gewaltanwendung sind konkret folgende Kriterien entwickelt worden:

*I. Ius ad bellum*

a) *legitima potestas* oder *legitima auctoritas* (»legitime Macht oder Autorität«)": Nur eine rechtmäßige Obrigkeit ist zur Kriegsführung befugt.

b) *causa iusta* (»gerechter Grund«)." Es muss ein rechtmäßiger, schwerwiegender Grund nachgewiesen werden, dass also die Anwendung von Gewalt zur Abwehr eines nichtprovozierten Angriffs oder zur Vergeltung erlittenen Unrechts geschieht.

c) *ultima ratio* (»äußerstes Mittel«)." Der Krieg darf nur als letztes Mittel eingesetzt werden, nachdem zuvor alles versucht wurde, einen Konflikt friedlich beizulegen. Es darf also keine Chance mehr bestehen, den Konflikt durch Verhandlungen auf diplomatischem Wege beizulegen.

d) *recta intentio* (»richtige Absicht«);" Das ehrliche Ziel des Krieges muss die Wiederherstellung des Friedens sein *(finis pax).*

*II. Ius in bello - debitus modus* (»die geschuldete Art und Weiseej." Die Kriegsführung darf nur unter Gebrauch von verhältnismäßigen Mitteln geschehen. Das zu erreichende Gut muss

das billigend in Kauf genommene Übel klar überwiegen. Wenn also die Leiden und Verwüstungen (Kollateralschäden), die durch den Krieg hervorgerufen werden, in keinem Verhältnis zu dem angestrebten Ziel (*finis pax)* stehen, etwa willkürliche Gewalttaten, Vergeltungsmaßnahmen oder Plünderungen gegen die Zivilbevölkerung (Nichtkombattanten) stattfinden, ist der Krieg ungerecht. Denn die Schäden des Krieges dürfen seinen Nutzen nicht übertreffen (Proportionalitätskriterium).

## 3. Die Leistungsfähigkeit der Lehre vom gerechten Krieg im Rahmen einer kirchlichen Friedensethik

Die Lehre vom gerechten Krieg liefert fünf Kriterien, anhand derer die Rechtmäßigkeit eines drohenden Krieges von der christlichen Gemeinde kritisch geprüft werden kann." Falls auch nur in Bezug auf eines der fünf genannten Kriterien Zweifel bestehen, gilt der Grundsatz: *In dubio pro pace.* Die Begriffe, die den Prüfungskriterien der Lehre vom gerechten Krieg zugrunde liegen, sind gleichermaßen auslegungsfähig wie auslegungsbedürftig, da die Lehre vom gerechten Krieg nur formale Bedingungen für die Legitimität von Kriegen nennt. Die christliche Gemeinde wird im Diskurs etwa unter Rekurs auf das Völker- bzw. Kriegsrecht (Haager und Genfer Abkommen) und die UN-Charta die Bedingungen spezifizieren, d.h. klären müssen, was als legitime Autorität, gerechter Grund oder rechtschaffende Absicht gelten soll. Dabei wird sie die Probleme beim ethischen (Ab-)Wägen berücksichtigen müssen, die meist durch Informationsdefizite, Propaganda und die Unsicherheit von Prognosen virulent werden, und aktuell vor allem in Bezug auf die *iusta causa* in der Konkurrenz mehrerer (schein-)plausibler Ansprüche, bei der Frage nach der *auctoritas legitima* in den Differenzen der internationalen Organisationen (UNO vs. NATO) und bezüglich der *ultima ratio* in der Unsicherheit der Fixierung eines *terminus ad quem* bestehen, wann etwa diplomatische Bemühungen bzw. friedliche Sanktionsmaßnahmen (Art. 41 der UN-Charta) als gescheitert zu gelten haben.

Leider ist, historisch etwas überspitzt geurteilt, auf Seiten der großen reformatorischen Kirchen Jahrhunderte lang ein kollektiver Gedächtnisschwund in Bezug auf die Lehre vom gerechten Krieg zu beobachten. Mir ist im Bereich der lutherischen und reformierten Kirchen kein konkreter Fall bekannt, wo Christenmenschen unter expliziter Berufung auf die in den Bekenntnisschriften verankerte Lehre vom gerechten Krieg, den Kriegsdienst - wohlgemerkt den Kriegsdienst und nicht den Wehrdienst! - verweigert hätten."? Insofern kann man von einer unangewandten, neu zu entdeckenden Tradition sprechen. Die reformatorischen Großkirchen werden deshalb von Seiten der Historischen Friedenskirchen und der sog. »kirchlichen Ethiker« zu Recht gemahnt, die eigene Tradition und damit die kontextuelle Einbettung der Lehre vom gerechtenKrieg ernst zu nehmen: »Be honest in just-war-thinking'<" Dabei ist das Widerstandsrecht auf reformierter Seite durchaus, wenn auch nicht hinreichend, bereits im 16. Jahrhundert doktrinal ausgeprägt worden. Auf Calvins Aufforderung, dem Unrecht niemals zuzustimmen, sondern sich lieber töten zu lassen, wurde bereits hingewiesen. Im 40. Artikel der Conf. Gallicana (1559) kann Calvin unter Hinweis auf die sog. *clausula Petri* (Apg 5,29) die Verweigerung der Gehorsamspflicht sistieren, wenn der Staat gegen die Ehre und das Wort Gottes verstößt.[42] Ganz ähnlich wird auch im Artikel 36 der Conf. Belgica (1561),

im Artikel 26 der Conf. Helvetica Prior (1536) und im 14. Artikel der Conf. Scotica (1560) betont, dass ungerechten, dem Worte Gottes widersprechenden Anordnungen des Staates nicht Folge zu leisten iSt.[43]

Gegenüber der hier im Sinne einer kirchlichen Ethik projektierten und sicherlich noch schärfer zu konturierenden Unternehmung, die verortungsbedürftige bzw. traditionsabhängige Lehre vom gerechten Krieg als innergemeindliche Diskurspraktik wiederzuentdecken, mögen sich Einwände erheben: So mag es vermessen bzw. anmaßend erscheinen, wenn kirchliche »Laien« sich zu Richtern aufspielen, politische und militärische Strategien sozusagen von der Kirchbank aus beurteilen. Ich möchte jedoch die Gegenfrage stellen: Basiert nicht der demokratische Verfassungsstaat letztendlich immer auf der politischen Kompetenz des Souveräns des Volkes, das nur zu einem sehr geringen Prozentsatz aus juristischem und zudem noch völkerrechtlich geschultem Fachpersonal besteht? Juristisch beraten wird zudem jede Landeskirche bis hinab in die Kirchenkreise und Ortsgemeinden, in deren Reihen sich bisweilen auch Völkerrechtler befinden.

Diejenige Kirche, die sich auf ihre Ökumenizität besinnt und ihre strukturell vorhandenen, transnationalen Kontakte zu den christlichen Geschwistern in aller Welt nutzt, kann von allen innergesellschaftlichen Gruppen diejenige sein, die sich am wenigsten anfällig für die vielfach gepflegte und medial inszenierte Regierungsrhetorik von einem angeblich gerechten Krieg erweist. Die weltweiten ökumenischen Strukturen können demgegenüber schon allein deshalb als ein geradezu immunisierendes Präventiv fungieren, weil die Kirchen durch sie über Kontakte und damit über Informationen aus den Reihen des potentiellen Gegners verfügen und *eo ipso* nicht auf einseitige Regierungsdarstellungen angewiesen sind: »It is easier for Christians from other nations to unmask the pretensions of a given nation-state than for the Christi ans who are part of that respective nation! «[44]

Christenmenschen werden, wenn sie die Frage nach dem rechtmäßigen Krieg klären, sicherlich oftmals anders urteilen als Nichtchristen, insofern sie immer den ökumenischen Gesichtspunkt mit ins Kalkül einbeziehen müssen: Was rechtfertigt es, dass ich den »Leib Jesu Christi« zerteile, indem ich auf meine auf der anderen Seite kämpfenden Geschwister schieße? Ist etwa unsere Loyalität zu einem Staatsgebilde aufgrund der zufälligen Zugehörigkeit zu einer Nation ein hinreichender Grund, diese Kontingenz in der friedensethischen Urteilsbildung höher zu veranschlagen als die Loyalität gegenüber der Kirche Jesu Christi? Die ökumenischen Impulse der christologischen Ekklesiologie D. Bonhoeffers aufnehmend." beobachtet R. Hütter treffend den ökumenischen Skandal, der mit den nationalstaatliehen Kriegen der Neuzeit verbunden ist: »It is not socialism which failed as the first international movement, it is the church which failed and continues to fail as a transnational community. Do we regard the question whether the body of Christ or the nation-state has the prior claim on us and our solidarity as a legitimate and pressing question? If we do, then the just war tradition (and selective conscientious objection) becomes the test case for how we answer this question. If we regard it as a repulsive alternative since it creates a tension between two realities which belong inherently together, it only shows the power of the nation-state's construal of reality in the minds of post Reformation, i.e., modern. Christians-;".

Bei der Lehre vom gerechten Krieg handelt es sich mithin um eine eminent staatskritische Lehre, insofern nicht die Regierung oder die Mehrheit eines Staates über die Rechtmäßigkeit

eines Krieges entscheidet, sondern der jeweils betroffene Christenmensch im Kontext der christlichen Gemeinde und im Angesicht der Geschwister auf der gegnerischen Seite. Die christliche Gemeinde stellt mit ihrer mündigen und selbständigen Inanspruchnahme besagter Lehre das vermeintliche staatliche Interpretationsmonopol in Frage: »Only if the congregation were the training ground for Christian citizenship and its peculiar character would there be a concrete practice-context in which the just war tradition could make sense. Outside of the ecclesial practice-context the just war tradition is nothing less than a dangerous remnant of a Christian past which only can be misused for propaganda purposes camouflaging the state's real interests«?".

## Exkurs: M. Haspels Rezeption des »Just-War«-Kriterien-Ensembles im Rahmen einer normativen Theorie internationaler Beziehungen

Mit der Rezeption der Lehre vom gerechten Krieg wurde hinsichtlich der aktuellen friedensethischen Debatte keineswegs Neuland betreten. Zuletzt hat sich M. Haspel in beeindruckender und ungleich detaillierterer Weise, als es meine konzeptionell ausgerichteten Ausführungen leisten können, mit großem profanwissenschaftlichen *Know-how* auf dem Gebiet der Friedens- und Konfliktforschung um eine Aktualisierung und Konkretisierung der Kriterien dieser Lehre bemüht. Er präsentiert sie als Ausgestaltung einer Friedensethik der internationalen Beziehungen, die (unter der normativen Vorgabe der drei Prinzipien Gewaltminimierung, Schutz der Menschenrechte und internationale Verteilungsgerechtigkeit) ihrem Anliegen nach die enggeführte Position einer Ethik der Rechtsbefolgung überwinden möchte. Haspel moniert zu Recht, dass »das Völkerrecht als *lex imperfecta* zum einen lückenhaft ist und zu einer umfassenden normativen, mithin ethischen Bewertung möglicherweise nicht ausreicht, zum anderen ja als politisches Recht auch permanenter Umgestaltung und Entwicklung unterliegt, für die wiederum normative Prinzipien als Orientierungsvorgaben hilfreich sein können«'". Mit Blick auf Begründungsprobleme normativer Kriterien der legitimen Anwendung militärischer Gewalt benutzt Haspel die zugleich als Interpretament und Interpretandum verstandenen konkretisierungsbedürftigen Kriterien des gerechten Krieges als Beurteilungsraster, um anhand einer Konkretisierung dieses Rasters Wertungen im Blick auf den Kosovo-, Afghanistan- und Irakkrieg zu treffen.[49]

Auf der Urteilsebene lassen sich mühelos zahlreiche Koinzidenzien zwischen meinen eigenen Ausführungen und Haspels Entwurf eines »organisatorischen Pazifismus-c" ermitteln, wenn Haspel etwa das eigenständige *fact finding* der in ökumenischer Vernetzung als *global player* agierenden Kirchen begrüßt. Hinsichtlich der Einlösung des völlig berechtigten Desiderats Haspels, »dass wir im Prozess der Globalisierung eines neuen Rahmens für unsere ethische Wahrnehmung und Urteilsbildung bedürfen«!', divergieren beide Positionen allerdings, was ursächlich mit dem jeweils gewählten konzeptionellen Referenzrahmen zusammenhängt, in dem die Rezeption der Lehre vom gerechten Krieg verortet wird. Ich bin der Meinung, dass im Blick auf die friedensethische Urteilsbildung das Plädoyer Haspels für eine nähere Bestimmung und vor allem Konkretion von Kriterien für die legitime Anwendung militärischer Gewalt durch eine kirchliche Ethik besser geleistet werden kann als durch eine universale

Ethik der rationalen Begründung (»kantisch-liberaler Ansatze."), die sozusagen um des universalen Geltungsbereichs ihrer friedensethischen Urteile willen sowohl ihren theologischen Begründungszusammenhang als auch ekklesiogenen Entdeckungszusammenhang verlässt. Dies hängt für »kirchliche Ethik« mit der Deutungsperspektive des Glaubens zusammen, die in ihrer ethischen Valenz in der christlichen Gemeinde aufgebaut und erhalten wird. Die christliche Gemeinde umschreibt den Ort der Erfahrung von Gottes friedenstiftendem Handeln. Als solcher Ort bildet sie auch den formativen Kontext für die Rezeption der Lehre vom gerechten Krieg. Sie muss den biblisch-theologischen Friedensbegriff im Rezeptionsvorgang schon allein deshalb zur Sprache bringen, weil sie sich selbst als in einer realen, gelebten Kontinuität zu derjenigen (Friedens-)Wirklichkeit stehend begreift, von der die Bibel Zeugnis gibt. So ist gerade die biblisch-theologische Tradition, in der sich die Gemeinde durch die für sie konstitutive Praktik des Bibelgebrauchs einübt, der sie in ihrer ethischen Urteilsbildung prägende Lern- und Lebenszusarnrnenhang, das Medium ihrer »Sittlichkeit«. Ihre Lebensform bildet sich insbesondere mittels ihres Bibelgebrauchs aus, so dass die Gemeinde ihre christliche Lebensform und bestimmte Geschichte nicht ohne das biblische Zeugnis gewinnen kann.

Um einem durch Partikularismusverdacht induzierten Missverständnis kirchlicher Ethik vorzubeugen, sei betont, dass sie keineswegs universale Aussagen verschmäht, sondern die Reichweite der friedensethischen Aussagen und ihre gesamtgesellschaftliche Relevanz für so unbegrenzt erachtet wie Gottes versöhnendes Handeln selbst." Der Geltungsbereich ihrer Aussagen ist hingegen die Kirche, ohne dass dadurch die Reichweite ihrer Aussagen beschnitten würde. Das hängt ursächlich damit zusammen, dass sie als Ethik im Raum der (Friedens-) Kirche, als vom (friedenstiftenden) Handeln geformtes ethisches Nach-Denken nicht danach fragen kann, wie jedermann leben soll, sondern wie diejenigen leben dürfen, die Gottes friedenstiftendes Handeln gelten lassen.

Haspels ekklesiologische Entsagung macht sich in seinen Ausführungen darin bemerkbar, dass er zwar formal den biblischen Begriff vom gerechten Frieden (Schalom) als »die Grundorientierung evangelischer Friedenscthik«>' bestimmen kann und auch berechtigterweise das ureigene kirchliche Thema der Versöhnung in den friedensethischen Diskurs als eigenständigen Beitrag einbringen möchte. Er bleibt allerdings leider in der »Postulation« verhaftet. Man fragt sich, inwiefern er denn tatsächlich seinem eigenen Anspruch gerecht wird und mit seiner eigenen Konzeption die Anknüpfung an einen umfassenden Friedensbegriffs für die evangelische Friedensethik transparent macht." Dies bleibt eine noch zu leistende Aufgabe Haspels, auf deren Durchführung man gespannt sein darf. Noch gilt jedenfalls: Auch wenn Haspel formal das Verhältnis von Dogmatik und Ethik anders bestimmen mag, wenn er etwa den systematischen Zusammenhang von Rechtfertigung und Ethik akzentuiert und vor allem die Soteriologie als Entsprechungsverhältnis von Rechtfertigung, Versöhnung und Gerechtigkeit ausweist,[56] so manifestiert sich doch im (Nach-)Vollzug seiner materialen friedensethischen Urteilsbildung der Eindruck, als vollzöge sich hier eine Emanzipation des Sittlichen, die das Begründungs- und Erkenntnisinteresse für die Ethik ablöst von der Rede von Gottes friedenstiftendem Handeln. Eine biblisch-theologische Perspektivierung für die Bearbeitung des friedensethischen Konfliktfeldes wird jedenfalls in seinem Versuch einer systematischen Ausarbeitung von Kriterien für die legitime Gewaltanwendung nicht hinreichend erkennbar bzw. ausgewiesen; solches gilt etwa für seinen Konkretisierungsversuch von Gerechtigkeitsvorstel-

lungen im Sinne des Gleichheitsprinzips. Dies wäre jedoch dringend erforderlich, wenn theologische Inhalte für Begründungsfragen in der Ethik fruchtbar gemacht werden sollen.

Soll die Friedensethik eigene normative Orientierungen entfalten, wie Haspel fordert, und geht es tatsächlich »um eine normative Begründung der Prinzipien, die (idealiter) nach Konsensbildung in diskursiven Verfahren mittels Recht und Politik positiviert und umgesetzt werden sollen«:", dann reicht dazu die Rede von Gottes Versöhnung mit den Menschen als Befreiung zu tätiger Liebe und als »In-Verantwortung-Nahrne« wohl kaum aus." So bleibt nämlich gerade die Frage offen, auf welche Weise die normative Begründung von Prinzipien in der Begründung konkreter friedensethischer Urteile zur Geltung kommt und inwiefern etwa die biblisch-theologischen Aussagen über den Frieden in Kriterien für legitime wie illegitime Gewaitanwendung umsetzbar sind. Das drohende Auseinanderfallen der Grundlegung einer Friedensethik (Frage nach deren Prinzipien) und der Begründung ihrer Aussagen resultiert aus der starken Normenfixierung eines Ansatzes, der leicht in den Sog handlungstheoretischer Aporien gerät. Immer dann, wenn Sittlichkeit auf eine allgemein zugängliche Grundlage zurückgeführt werden soll, wird sie de facto reduktionistisch gehandhabt." Eine kirchliche Ethik, die den narrativen Charakter christlicher Ethik betont, bleibt – und darin liegt m.E. ihre Stärke - mcht in den Abstraktheiten einer allgemeinen Ethik und deren Normfixierung gefangen. Dabei klammert sie die Frage nach Normen keineswegs kategorisch aus, sondern fragt nach ihrer traditionellen Verortung in der Gemeinschaft derer, die sich auch in ihrer Wahrnehmung immer neu durch Gottes friedenstiftendes Handeln erneuern und erschaffen lassen. Gerade so trägt sie dem Proprium ihres Ansatzes Rechnung, dass die Kriterien für ethisch zu rechtfertigende Existenzvollzüge ihren inneren Grund im Sein und Handeln Gottes haben. In kirchlicher Ethik avancieren die Normen als solche nicht zum Bezugpunkt der friedensethischen Urteilsbildung, sondern der Umgang mit denselben im Rahmen der vom versöhnenden Handeln Gottes geprägten »story« einer Gemeinschaft, deren spezifische Existenzform bereits hinsichtlich der Realisierung von Normen aussagekräftig ist.

## 4. Die friedensethische Valenz des Abendmahls als gottesdienstlicher Praktik

Wenn nun abschließend erneut die Ausgangsfrage, was wir für den Frieden tun können, aufgeworfen wird, so dürfen sich die in dieser Weise Fragenden in Erinnerung rufen, dass auch die ersten Trägerinnen und Überlieferer der neutestamentlichen Zeugnisse vom Friedenstiften (Mt 5,9; Kol 1,20; Jak 3,18) kleine, geradezu marginalisierte Leute waren. Sie trugen keine politische Verantwortung in Leitungsfunktionen des Staates und doch haben sie, einfach indem sie die Texte auch und gerade durch den praktischen Vollzug ihrer kirchlichen Praktiken tradierten, den biblischen Impuls zum Friedenstiften weitergegeben und so einen höchst effektiven Friedensdienst geleistet. Darin übernahmen sie politische Verantwortung in ihrer basalsten Form, nämlich durch ihr nicht auf sich selbst verweisendendes, sondern den Friedensstifter Jesus Christus referierendes Zeugnis, das auch von den Machthabenden nicht übersehen werden konnte.

In ihrem Zeugnishandeln fungierten sie als »Licht der Welt«, als »Salz der Erde« und als »Stadt auf dem Berge« (Mt 5,13f.) und wirkten so an den Grundlagen politischer Handlungs-

möglichkeiten erosiv. Exakt darum geht es auch heute, »um eine Veränderung, die an die >Wurzeln der Politik- reicht, weil Politik in Gang gesetzt werden muß. Eben deshalb sind die Vorstöße von Friedensinitiativen, christlichen Friedensgruppen, Kirchen usf, zu bedenken und zu beachten. Sie haben das Element übernommen, das zum -normalen. politischen Handeln gehört, nämlich, daß es initiatorisch ist, daß es nicht darauf beschränkt bleibt, bestehende Kräfteverhältnisse auszugleichen oder gar nur vorhandene Probleme zu verwalten. Es gehört zum politischen Handeln selbst, die Atmosphäre zu verändern. Und dies hat mit den hier in den Blick gefaBten an die>Wurzeln der Politik- gehenden Veränderungen zu tun. Man kann dies auch ein indirektes politisches Handeln nennen, das in seiner Bedeutung neben (also in einem -sowohl als auch-) dem gezielten politischen Handeln unverzichtbar ist, wenn dieses nicht. geradezu halbiert werden soll-s'".

Diese Aussagen zum kirchlichen Friedenszeugnis mögen wenig spektakulär, geradezu trivial erscheinen; doch präzise in der Wahrnehmung des Trivialen in seiner friedensethischen Signifikanz besteht das Primat einer kirchlichen Ethik: »[Tjhere is nothing more important Ior us to do in the face of the threat of nuclear war than [... ] to worship God [… ,] to enjoy the trivial«'". Im Gottesdienst feiert die weltweite Christenheit ihre Teilhabe an Gottes »großelr] Versöhnung-s". Im Gottesdienst wird die durch Gottes friedenstiftendes Handeln erneuerte Sozialität der Friedenskirche Jesu Christi als beziehungsstiftendes Handeins »in, mit und unter« einstimmendem menschlichen Handeln transparent und erfahrbar. Der Gottesdienst umschreibt mithin das Gravitationszentrum der Friedenskirche Jesu Christi. Sie feiert den Frieden Christi als Frieden zwischen den Geschlechtern, sozialen Klassen, Völkern und Kulturen: »Da gibt es nicht Grieche und Jude, Beschneidung und Unbeschnittenheit, Barbar, Skythe, Sklave, Freier, sondern alles und in allem Christus« (Kol 3,11). Im Gottesdienst der Kirche Jesu Christi wird der Frieden Gottes als »Frucht des Geistes« (Gal 5,22) manifest. Deshalb ist es möglich bzw. theologisch legitim, die gängigen kirchlichen Praktiken in kreativer und phantasievoller Weise als kirchliche Friedenspraktiken wiederzuentdecken bzw. friedensethisch auszudeuten. Sie dienen als heilsame Unterbrechungen der im Kontext des Alltags niemals abbrechen wollenden negativen Automatismen der Gewalt.

G. Wainwright hat den theologischen Focus gezielt auf das friedensethische Handeln im Vollzug des Abendmahls gelenkt. In reformierter Tradition wird die ethische Signifikanz des Abendmahls insbesondere hinsichtlich der Kirchenzucht evident. So soll sich der Empfangende etwa nach der Genfer Gottesdienstordnung von 1542 vor dem Mahl fragen, »ob er auf alle Feindschaft und allen Groll verzichten will und guten und festen Willens ist, mit seinen Nächsten in Eintracht und brüderlicher Liebe zu leben«'". Neben dem Abendmahl ist auch für andere kirchliche Praktiken ihre Entdeckung als Thema der Friedensethik entsprechend theologisch auszudeuten, wobei ich konkret an das Friedensgebet als »erste[n] und vielleicht auch wichtigste[n] Beitrag zum Weltfrieden«'" denke, daneben aber auch die Taufe als Begründung des christlichen Lebens im Frieden und die alte rabbinische, im Matthäusevangelium (18,15-18) geschilderte und von den Täufern im 16. Jahrhundert wiederentdeckte Praktik der Mediation bzw. Konfliktbearbeitung (»Binding and Loosing«?"), sowie das gemeinschaftliche Bibellesen.

Friedensethisch zu ermitteln und zu evaluieren sind demzufolge konkrete Formen des Gottesdienstes, die für den Friedensdienst der Kirche ethische Valenz bcsirzen" Diese Ermitt-

lungsaufgabe ergibt sich aus den beiden mit dem Programm einer kirchlichen Ethik verbundenen friedensethischen Akzentsetzungen, die J.Wm. McClendon, Jr., als »demand for a community setting for peacemaking« und »recognition of the role of powerful practices in shaping any life«?? identifiziert. Für das Abendmahl als kirchliche Friedenspraktik gilt: »The eucharist, properly celebrated, is a sign of that generous justice by which God invites the hungry and the thirsty to his table (Isaiah 55: 1; Luke 6:21). As the creative prefiguration of the feast which God is preparing for all peoples beyond the conquest of death (Isaiah 25:6-9), the Lord's meal should prompt Christians, who have themselves been welcomed equally to the sacrament, towards a fair distribution ofthe divine bounties at present made tangible in the earth's recourses-w Nicht zufällig ist der Friedenskuss in vielen Liturgien integraler Bestandteil der Eucharistiefeier'". Im Abendmahl manifestiert und expliziert sich christliches Friedenshandeln, denn es ist selbst die zeichenhafte Realisierung von Frieden und Gerechtigkeit:[70]

a) Im Abendmahl wird die Versöhnung verkündigt: »Denn sooft ihr von diesem Brot esst und von diesem Kelch trinkt, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis er kommt« (1Kor 11,26). Dieser Tod ist der »für uns« (Lk 22,19; lKor 11,24; vgl. Mt 26,28; Mk 14,24) geschehene Tod, durch den uns Versöhnung als Geschehen inklusiver Stellvertretung zuteil wird. Noch über dem friedensethischen Scheitern, selbst über dem Griff nach Gewalt, steht die Vergebung der Sünden (Mt 26,28).7]

b) Als Mahl »zu seinem Gedächtnis« (vgl. Lk 22,19; 1Kor 11,24) erinnert das Abendmahl in der eucharistischen Anamnesen an den Friedensstifter Jesus selbst, an sein Versöhnungswerk, seinen Gewaltverzicht bis ans und am Kreuz, sowie seine Zuwendung zu den Kranken, Schwachen und Leidenden, zu den Marginalisierten der Gesellschaft." Mit der Erinnerung, die immer auch *memoria passionis* ist, ist die Danksagung für das friedenstiftende Werk dessen verbunden, der selbst seinem Vater in der Nacht, als er verraten wurde, Dank sagte (Mt 26,26; Mk 14,22; Lk 22,17; IKor 11,24). Die Dankbarkeit erweist sich in Bezug auf das gute Werk des Friedenstiftens als *movens.*

c) Die Solidarität des »Leibes Christi« (Mt 26,26; Mk 14,22; Lk 22,19; lKor 11,24) hat ökonomische Implikationen. Die Feier des Abendmahls »gewährt gleichberechtigte Teilhabe an dem, was elementar notwendig ist und also die Not wendet, wofür das Brot steht, aber zugleich gewährt sie auch Teilhabe an sozusagen elementarem Luxus: der Freude, die der Wein schenkt; im Teilen miteinander bekommen alle daran Anteil und jede und jeder genug; sie bekommen die Gaben dieser Feier als Wegzehrung für unterwegs, damit sie ihre Schritte auf den Weg des Friedens lenken.«?" Die friedensethische Bedeutung der Abendmahls ist schon allein darum kaum zu überschätzen, weil seine wirtschaftsethische Valenz nicht zu unterschätzen ist: »Eating at one table, all disciples give up the claim to exclusive ownership of the means of life«.".

d) Mit der Verkündigung des Kommens des Herrn und der noch ausstehenden Abendmahlsfeier im Reich Gottes (Mt 26,29; Mk 14,25; Lk 22,16) wird im Abendmahl bezeugt, dass das, was ist, sprich: der unvollkommene, fragmentarische und defizitäre Frieden auf Erden nicht alles ist, sondern dass über die Versöhnungswirklichkeit hinaus die Erlösung, der »neue Himmel und die neue Erde« (Apk 21,1), noch ausstehen. Aus der Erwartung des künftigen, im kommenden Reich Gottes regierenden Friedens erwächst ein kritisches Potential zur friedensethischen Wahrnehmung der irdischen Realien: »By keeping open the vision of a divine king-

dom which transcends anything yet achieved, the Christian liturgy is to that extent subversive of all *instalation dans le provisoiree":*

Das Abendmahl ist summa summarum kirchliches Friedenshandeln, gilt doch von ihm: »The Christian eucharist may seal the reconciliation, articulate the joy, and keep the values of justice henceforth clear« 77.

## 5. Der Modus des Friedenstiftens als kirchliche Praktik: Eilendes Warten

Durch den Vollzug solcher kirchlichen Praktiken wie dem Abendmahl wird die Erfahrung praktizierter Versöhnung im Raum der Gemeinde real, die Erfahrung gelebten Friedens, den die Gemeinde schon jetzt in Christus hat. In der Gemeinde gilt es das einzuüben, was dann auch notwendigerweise nach außen dringen wird: »Vergeltet nicht Böses mit Bösem« (Röm 12,17). »Seid im Vorhinein auf Gutes gegenüber allen Menschen bedacht« (ebd.). »Soweit es von euch abhängt, haltet Frieden mit allen Menschen« (V.18). Universalität und Partikularität werden vom Ausgangspunkt des Partikularen her aufeinander bezogen und miteinander vermittelt, ohne dass der Drang zur Universalisierung das Partikulare eliminiert, welches für das Universale schlechthin konstitutiv ist. Wer also das Universale retten will, wird zunächst das Besondere und Unterschiedene retten und bewahren müssen. Wer im Zeitalter der Globalisierung dem Weltfrieden als Christenmensch dienen möchte, der wird zunächst die Inkarnation des Wortes als Gottes universale Friedensinitiative bezeugen: »The particularity of incarnation *is* the universality of the good«".

Dabei wird man das, was in einer kirchlichen Ethik programmatisch anvisiert und im ökumenischen Gespräch als »Moral Formation of the Church«?? oder auch als »Body Politics« (LH. Yoder) bezeichnet wird, nicht als kosten- und mühenfreies Vergnügen verstehen dürfen, sondern oft als hartes Exerzitium, das vom Ernst der Nachfolge Jesu geprägt ist. Die Lehre vom gerechten Krieg, wenn sie denn wirklich ernstgenommen wird, kann bedeuten, dass die Kirche in einen ausgesprochenen Widerspruch zum Nationalstaat tritt und zivilen Ungehorsam praktiziert. Besagte Lehre ist im Sinne kirchlicher Ethik keine apriori affirmative Unternehmung im Interesse des Nationalstaates. Die Kirche weigert sich als staatsunabhängiges Subjekt der friedensethischen Urteilsbildung anzuerkennen, dass das »ius ad bellum« bereits mit dem Verweis auf die schlechthinnige Souveränität eines politischen Gemeinwesens begründet ist. Nicht dem Staat gegenüber ist die christliche Gemeinde letztlich zu Gehorsam verpflichtet. Er bildet auch nicht das einzige Gegenüber friedensethischer Urteilsbildung. Letztinstanzlieh verantwortlich ist sie dem gegenüber, der gekommen ist, den Frieden zu verkündigen (Eph 2,17). Ihn als die Versöhnungswirklichkeit im Wort und in der Tat kirchlichen Zeugnisses im Raum der Gesellschaft geIten zu lassen, heißt: Frieden stiften.

Friedenstiften als »Gelten-Lassen« des uns zuvorgekommenen und zuvorkommenden Friedens Gottes in Jesus Christus vollzieht sich - mit K. Barth gesprochen - in der Dialektik des *eilenden Wartens.* Dieses umschreibt weder das passiv-quietistische »Hände-in-den-Schoß-Legen« noch das titanisch-prometheische »Wir-stellen-den-Frieden-neu-her«. Als aktive eschatologische Erwartung des gekommenen Friedensstifters lässt sich der Handlungscharakter

des Friedenstiftens bestimmen: Christenmenschen »swarten und eilen dem Anbruch des Tages Gottes«, der Erscheinung seiner Gerechtigkeit, der abschließenden Parusie Jesu Christi entgegen (2. Petr. 3,12). Also: sie warten nicht nur, sie eilen auch – vielmehr: sie warten, indem sie eilen, ihr Warten selbst geschieht in diesem ihrem Eilen. Ausgerichtet auf Gottes Reich, jetzt schon nicht auf den status quo, sondern auf sein Kommen eingerichtet, blicken sie nicht nur nach ihm aus, sondern eben: laufen sie ihm - und das, so schnell ihre Füße tragen wollen – entgegen-s'",

Der Dialektik des eilenden Wartens entsprechend formuliert der Genfer Reformator Johannes Calvin sein »politisches Testarnent«, wenn er am Ende seines Lebens in einer Predigt über 2 Sam 5,4 aus dem Jahr 1563 ausführt: »Ich sage, laßt uns warten in Geduld, bis sein Königreich in Vollkommenheit aufgerichtet ist und Gott jene sammelt, die zerstreut sind, wiederherstellt, was vernichtet ist, und in Ordnung bringt, was verworren ist [...]. Laßt uns nicht aufhören, soweit es an uns liegt, Gott zu bitten, daß er fortschreite und [sc. sein Königreich] vergrößere, und daß jeder sich darauf ausrichte mit all seiner Kraft; und laßt uns selbst dem stattgeben, daß wir von ihm in einer Weise regiert werden, daß er allezeit in uns verherrlicht wird, sowohl im Leben als auch im Tod.«81

*Vikar Marco Hofheinz*
*In der Hubach 38*
*D-57080 Siegen-Eisetfeld*

## Abstract

This article provides a contribution to the concept of a peace ethics which understands human peacemaking as a churchly practice accepting and joining in God's reconciling works. From a pacifist stance, the author argues that ecclesial ethics allows a forceful reframing of the just war tradition as it is developed in the largely unknown Reformed confessions of the 16th century. A theological exploration of the peace church's pathos drives the author towards a rediscovery of the church's central worshiping practices, such as eucharist, as distinctively peacemaking practices. Following *lohn* Calvin's and Karl Barth's ethical account, the mode of peacemaking is defined as a hastening that waits.

## Anmerkungen

1. Dieser Aufsatz ist *Reinhard Hiitter* in Dankbarkeit gewidmet. Für Korrekturen und Anregungen danke ich *Eberhard Busch, Georg Plasger, Si/via Taubert* und *Ulricb Weiß.*
2. Vgl. *W James,* Memories and Studies, Westport 1971,267-296, dazu: C. *West,* TheAmerican Evasion ofPhilosophy. A Genealogy of Pragmatism, Madison 1989, 58f.
3. Vgl. zum »Lassen« als Gegenstand der Ethik von philosophischer Seite: M. *Riedel,* Für eine zweite Philosophie. Vorträge und Abhandlungen, Frankfurt 1988.
4. *R. Spaernann,* Natur, in: ders., Philosophische Essays, Stuttgart 1983, 19-40, hier: 37.
5. *J. Calvins* Lebenswerk in seinen Briefen. Eine Auswahl von Briefen Calvins in deutscher Übersetzung von Rudolf Schwarz. Dritter Band: Die Briefe der Jahre 1556-1564, Neukirchen 1962, 1119.
6. 1. *Calvins* Auslegung der Heiligen Schrift. Neue Reihe. Achter Band: Der Prophet Jeremia, übers. und bearb. v. E. Kochs, hg.v. O. Weber, Neukirchen 1937,553.
7. Vgl. *J. Calvin,* Gegen die Irrtümer der Anabaptisten (1544), in: Calvin-Studienausgabe Bd. 3. Reformatorische Kontroversen, hg. v. E. Busch u.a., Neukirchen-Vluyn 1999,267-367.

8. Zum heuristischen Hintergrund der von mir gebrauchten Begriffe »Pathos«, »Poiesis« und »Praktik« verweise ich auf *R. Hütter*, Theologie als kirchliche Praktik. Zur Verhältnisbestimrnung von Kirche, Lehre und Theologie, Bev'Th 117, Gütersloh 1997, 46-61, an dessen Differenzierungen ich mich orientiere.
9. *M. Heidegger*, Was ist das – die Philosophie", Pfullingen 21960, 39.
10. Vgl. ebd.: »[D]as Erstaunen ist *arche* – es durchherrscht jeden Schritt der Philosophie. Das Erstaunen ist *pathos«.*
11. *HG. Ulrich*, Kirche glauben, GuL 2 (1987), 8-18, hier: 16.
12. 1. *Calvins* Lebenswerk, 1119.
13. Zur Einführung in die Debatte siehe *R. Hütter*, Ecclesial Ethics, the Church's Vocation, and Paraclesis, Pro Ecclesia 4 (1993), 433-450; *A. Rasmusson*, Ecclesiology and Ethics. The Difficulties of Ecclesial Moral Reflection, ER 52 (2000),180-194.
14. S. *Hauerwas*. TruthfuIness and Tragedy. Further Investigations into a Christian Ethics, Notre Dame 1977,143.
15. G. *Wainwright*, Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life. A Systemarie Theology, New York / Oxford 1980, 399-434; Worship with One Accord. Where Liturgy and Ecumenism Embrace, New York / Oxford 1997,201-235. G. Wainwrights doxologischem Ansatz liegt die Überzeugung zugrunde, »that Christian faith begins and ends in worship, which is therefore a constant reference-point for theology" (Doxology, 230).
16. Vgl. S. *Hauerwas*. Christian Existence Today. Essays on Church, World, and Living In Between, Grand Rapids 1995,107.
17. *R. Hüuer*, Evangelische Ethik als kirchliches Zeugnis. Interpretationen zu Schlüsselfragen theologischer Ethik in der Gegenwart, Evangelium und Ethik Bd. I, hg. v. H.G. Ulrich u.a., Neukirchen-Vluyn 1993.
18. *W Lienemann*, Vom gerechten Krieg zum gerechten Frieden? Überlegungen zur neueren ökumenischen Friedensethik, KZG 4 (1991), 260-275, hier: 263, gibt mit Blick auf den Funktionswandel der Lehre vom gerechten Krieg trefflich zu bedenken: »Es ist ein Unterschied, ob mit Hilfe der Lehre vom gerechten Krieg unter Bedingungen des spätmittelalterlichen Fehdewesens der Krieg als Mittel der politischen Integration und Rechtswahrung legitimiert wird, ob im Hinblick auf die Mission in eroberten Gebieten die Eindringlinge zur Enteignung der Eingeborenen autorisiert werden, oder ob lediglich eine gewisse zweckrationale und sittlich vertretbare Verhältnismäßigkeit kriegerischer Mittel geprüft werden soll.«
19. Vgl. nur *R. Hütters* (Be Honest in Just War Thinking: Lutherans, the Just War Tradition, and Selective Conscientious Objection, in: S. Hauerwas u.a. (Hg.), The Wisdom of the Cross. Essays in Honor of lohn Howard Yoder, Grand Rapids/Cambridge 1999, 69-83) Auslegung des »iure bellare« (CA 16), sowie *J. Milbanks* neoaugustinischen Entwurf: Theology and Social Theory, Beyond Secular Reason, Oxford / Carnbridge 1990, bes. 398-438.
20. Vgl. *H.-G. Iustenhoven*, Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden, ThFr 5, Köln 1990.
21. *E. Levinas*, Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, übers. v. W.N. Krewani, Freiburg/München 1987,19.
22. *U. Eco*, Derrick oder die Leidenschaft für das Mittelmaß. Neue Streichholzbriefe. Ausgewählt, eingerichtet und aus dem Italienischen übersetzt von B. Kroeber, München 2002, 15. Vgl. auch *G.E.M. Anscombe*, Ethics, Religion and Politics: The Collected Philosophical Papers of G.E.M. Anscombe Vol. 3, Oxford 1981, 51-61.
23. Zit. nach »Der Spiegel« 35 (2002) vom 26.08.2002. Vgl. *1.B. Elshtain*, Just War against Terror. The Burden of American Power in a Violent World, New York 2003, und dazu kritisch: S. *Hauerwas / El. Griffiths*, War, Peace & Jean Bethke Elshtain, First Things 136 (2003), 41-47.
24. Vgl. *Cicero*, De officiis 1,11,34; *Thomas v.Aquin*, th. II-II, q. 40; S. *Budzik;* Doctor pacis. Theologie des Friedens bei Augustinus, Innsbruck / Wien 1988; G. *Beestermollcr*, Thomas von Aquin und der gerechte Krieg. Friedensethik im theologischen Kontext der Summa Theologiae, ThFr 4, Köln 1990; BSLK 68,2.
25. Vgl. BSRK 357,6-26; 520,32. So auch *H Zwingli* in: »Serrnonis de providentia dei anamnema« (1530) und »Fidei expositio- (1531). Z VI/3, 134; Z VI/5, 138.
26. So etwa im Anglikanischen Artikel 37 (BSRK 520,32f.), 62. Artikel der Irischen Artikel (BSRK 534, 12f.) und im 30. Artikel der Conf. Helvetica Posterior (BSRK 221,5-8).
27. *J. Calvin*, Institutio (1559) IV,20, 12. Vgl. Ungarisches Bekenntnis (1562), Art. 32: »[... Jad arma non nisijustissimus et necessariis de causis veniatur«. BSRK 447,38f.
28. Vgl. Baseler Bekenntnis (1534), Art. 8 (BSRK 98,23f.); Conf. Helvetica Prior (1536), Art. 27 (BSRK 109,16-21); Conf. Scotica (1560), Art. 24 (BSRK 261,44f.); Conf. Belgica (1561), Art. 36 (BSRK 248,10-13); Conf. Helvetica Posterior (1562), Art. 30 (BSRK 220,24f.); Heidelberger Katechismus (1563), Frage 105 (BSRK 712,29f.); Erlauthaler Bekenntnis (1562), De Magistratu (BSRK 313,25f.). So auch *J. Calvin*, Institutio (1559) IV,20,2.8f.31.
29. So treffend *H.-G. Stobbe*, Den Frieden denken - Historisch-systematische Notizen für eine menschenwürdige Zukunft, in: *J. Calließ / R.E. Lob* (Hg.), Handbuch Praxis der Umwelt- und Friedenserziehung Bd. 1: Grundlagen, Dusseldorf 1987, 449-460, hier: 457. Als Beleg vgl. nur *Augustin*, Oe Civitate Dei XIX,7 (BKV 28, 218).
30. *J.H Yoder*, The Reception of the Just War Tradition by the Magisterial Reformers, History of European Ideas 9 (988),1-23, hier: 21.
31. Vgl. dazu die inspirierenden Gedanken *HJ. lwands*, Kirche und Gesellschaft, bearb., kommentiert und mit einem Nachwort versehen v. E. Börsch, Nachgelassene Werke. Neue Folge Bd. I, hg. v. der Hans-Iwand-Stiftung, Gütersloh 1998, 67-74. Ob die Lehre vom gerechten Krieg aufgrund der augustinischen Prämisse, dass Krieg *immer*

Unrecht und Schuld ist, also *immer* nur komparativisch das »Bessere« und *niemals* das absolute »Gute« sein kann, einen friedensethischen Prinzipialismus tatsächlich schon überwindet oder nicht darin verharrt - dies muss angesichts des gebotsethischen Einspruchs *K. Barths* (KD *1II/4*, 528ff.) m.E. noch geklärt werden. Als Problemanzeige werfe ich die Frage auf: Erweist sich die Möglichkeit, die aus gebotsethischer Perspektive prinzipialistisch anmutende augustinische Prämisse als sich permanent selbst *relativierenden Relativismus* zu interpretieren, der sich darin mit einer konsequenten Gebotsethik berührt, als konsistent? 1. *Calvin* (Institutio IV, 20, 10) kann jedenfalls im impliziten Dissens mit Augustin gebotsethisch konstatieren: »Leid und Schaden zu tun ziemt den Frommen nicht, aber *das heißt nicht Schaden noch Leid tun,* wenn man die Bedrängnis der Frommen auf des Herrn Befehl rächt.« Auch *H. Bullinger* bezeichnet im Art. 30 der Conf. Helvetica Posterior das Kriegführen in Notwehr als ein im Namen des Herrn zu führendes »gutes Werk«: »Et dum haec ex fide facit magistratus, illis ipsis operibus ut vere bonis, Deo inservit, ac benedictionem a domino accipit.« BSRK 221,4f.

32. Darin besteht die *particula veri* der Kritik *U.HJ. Körtners* (Notorisch ausgeblendet. Das Konzept vom Gerechten Frieden weist zu viele Ungereimtheiten auf, Zeitzeichen 4 *(5/2003),* 14-16; vgl. ders., »Gerechter Friede« - »gerechter Krieg«, Christliche Friedensethik vor neuen Herausforderungen, ZThK 100 (2003), 348-377). Sie wird transparent auf dem Hintergrund der Forderung. das Paradigma des »gerechten Krieges« unter Beibehaltung von dessen Kriteriologie durch das des »gerechten Friedens« zu ersetzen, d.h. die Kriteriologie der Lehre vom gerechten Krieges in das neue Paradigma konzeptionell zu integrieren. So etwa *H-R. Reuter,* Rechtsethik in theologischer Perspektive. Studien zur Grundlegung und Konkretion, ÖTh 8, Gütersloh 1996, 245ff.; *H Bedford-Strohm,* Gottes Versöhnung und militärische Gewalt. Zur Friedensethik nach dem Kosovo-Krieg, in: R. Weth (Hg.), Das Kreuz Jesu, Gewalt – Opfer - Sühne, Neukirchen-Vluyn 2001,209-220, bes. 212f.; *H. Scheffler,* Krieg ist immer ein Verbrechen. Warum der Gerechte Friede in Zukunft das Ziel aller Politik sein muss, Zeitzeichen 4 *(512003), 11-13.*
33. So mit *W. Lienemann,* »Gerechter Krieg« und die Wirklichkeit des Krieges, in: 1. Calließ *1* R.E. Lob (Hg.), Handbuch Praxis der Umwelt- und Friedenserziehung Bd. 3: Friedenserziehung, Düsseldorf 1988, 561-567, hier: 561.
34. Nach den Reformierten Bekenntnisschriften handelt es sich bei der Rechtswahrung mittels militärischer Gewalt um eine Prärogative der staatlichen Obrigkeit *(magistratus).* Vgl. etwa BSRK 98,22; 109,2.16; 220,44; 248,14; 254,47; 261,34; 313,25f; 357,14; 520,32; 712,29f. Im Art. 42 der Charta der Vereinten Nationen wird dieses Kriterium dahingehend kodifiziert, dass nur der Sicherheitsrat »rnit Luft-, See- oder Landstreitkräften die zur Wahrung oder Wiederherstellung des Weltfriedens und der internationalen Sicherheit erforderlichen Maßnahmen durchführen« darf.
35. Das Erlauthaler Bekenntnis (BSRK 357,11) verwirft explizit ungerechte Kriege »sine causa«. VgI. auch BSRK 367,23f. Trotz Gewaltverbot (Art. 2, Abs. 4) konzediert der Art. 51 der UN-Charta ein Selbstverteidigungsrecht.
36. Belege s. Fußnote 27.
37. Im Erlauthaler Bekennntnis wird die *recta intentio* dahingehend spezifiziert, dass Beweggründe wie Herrschsucht, Landbesteuerung. Verrat, Okkupation(-sfreude), Verwüstungs- bzw. Zerstörungswut gegenüber fremdem Besitz als ungerecht und illegitim qualifiziert werden: »Bella iniusta et illegitima, quae sunt latrocinia, non approbamus, cum iniuste sine causa, ex libidine dominandi, Iugitione]"], factiose proditioneque moventur, et occupanda aliorum imperia, possessiones ad destruendum et vanstandum fines alienos- (BSRK 357,10-13). Gemäß Art. 30 der Conf. Helvetica Posterior darf das Kriegführen der Obrigkeit intentional auf nichts anderes abzielen als das Bewahren des Volkes (»populi conservare salutern«), BSRK 221,2.
38. Der *debitus modus* bezeichnet ein Kriterium, das auch beim *ius ad bellum* angewendet werden will, also bei der Entscheidung im Vorfeld, ob ein Krieg geführt werden soll. Dieses wohl zuerst bei Francisco de Vitoria »topologische-Selbständigkeit erlangende Kriterium, dass die zur Anwendung kommenden »Heilrnittel- nicht schlimmer sein dürfen als die Krankheit selbst, akzentuiert - wie M. *Geiger* (Kirche, Staat, Widerstand. Historische Durchgänge und aktuelle Standortbestimrnung, ThSt 124, Zürich 1978, 23) herausgearbeitet hat - besonders *Th. Beza* (Oe iure rnagistratuum, 1575). Bereits *J. Calvin,* Institutio (1559) IV,20,1O, mahnt an, dass die Obrigkeit »nicht in gar zu großer Strenge mehr verwundet als heilt«. Vgl. dazu auch die Auslegung des sechsten Gebots im Genfer Katechismus von 1545 (BSRK 134,27f.).
39. Eine Applikation der Kriterien führen von theologischer Seite z.B. durch: a) in Bezugnahme auf den zweiten Golfkrieg: *H Bedford-Strohm,* Die Lehre vom gerechten Krieg und der Krieg am Golf, JK 52 (1991), 75-80; *1.H. Yoder,* Just War Tradition: Is it Credible?, CCen 108 (1991),295-298; b) in Bezugnahme auf den Kosovo-Krieg: *H Bedjord-Strohm.* Versöhnung, 209-220; *M. Haspel,* Friedensethik und Humanitäre Intervention. Der Kosovo-Krieg als Herausforderung evangelischer Friedensethik. Neukirchen-Vluyn 2002; c) in Bezug auf den dritten Golfkrieg: *H Kiing,* Der Krieg gegen den Irak ist unmoralisch. Interview, Der Spiegel *12/2003,* 61ff.; *W. Lienemann,* Eine Frage des Rechts. Unter welchen Bedingungen ein Angriff auf den Irak theologisch legitim ist, Zeitzeichen 3 *(11/2002),* I 1-14.
40. So bzw. ähnlich auch *R. Hüuer* (Just War, 71) und *W. Lienemann,* (Krieg, 269) mit Blick auf die lutherische Tradition.
41. So außer *R. Hütter* auch S. *Hauerwas.* Dispatches from the Front. Theological Engagements with the Secular, Durham *1*London 1994, 136-152; *IH Yoder,* When War is Unjust. Being Honest in Just-War-Thinking, Maryknoll [2]1996. Für Reformierte heißt, die eigene Tradition ernst zu nehmen, nicht einfach einem Bekenntnisrelativismus zu verfallen, sondern die relative *Autorität* des Bekenntnis zu beachten, d.h. das Bekenntnis als ersten Kommentar zur

Heiligen Schrift wahrzunehmen. Vgl. G. *Plasger,* Die relative Autorität des Bekenntnisses bei Karl Barth, Neukirchen-Vluyn 2000, 193-215; *M. Weinrich,* Kirche bekennen. Ökumene in reformierter Perspektive, in: ders. (Hg.), Einheit bekennen. Auf der Suche nach ökumenischer Verbindlichkeit, Wuppertal 2002, 37-47.

42. Vgl. BSRK 232,23f.: »l…J moyennant que I'Ernpire souverain de Dieu demeure en son entier.«
43. Vgl. BSRK 248,23; 109,20.25f.; 255,3.
44. *R. Hütter,* Just War, 76.
45. Vgl. D. *Bonhoeffers* (London 1933-1935, DBW 13, hg.v. *H Goedeking* u.a., München 1994, 298-30I) berühmte Rede »Kirche und Völkerwelt« auf der Fane-Konferenz (1934). Vgl. dazu S. *Hauerwas,* Performing the Faith. Bonhoeffer and the Practice of Nonviolence, Grand Rapids 2004, 33-72.
46. *R. Hütter,* Just War, 76. So auch *IH fader,* He Carne Preaching Peace, Scottdale 1985, 23.
47. *R. Hütter,* Just War, 79.
48. *M. Haspel,* Evangelische Friedensethik nach dem Irakkrieg. 10 Jahre Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik der EKD, ZEE 47 (2003), 264-279, hier: 266.
49. Ergebnissichernd präsentiert Haspel als Kriterienraster ein Tableau »Ethischer Kriterien der legitimen Anwendung militärischer Gewalt«. Ders., Humanitäre Intervention, 144f.
50. A.a.O., 82.
51. Ders., Evangelische Friedensethik. 274.
52. *Ders.,* Humanitäre Intervention, 217.
53. Vgl. G. *Sauter,* Zugänge zur Dogmatik, Elemente theologischer Urteilsbildung, UTB 2064, Göttingen 1998, 237f.; G. *Plasger,* Universality and Particularity. The Ecumenical Meaning of the Reformed Confession, in: E. van der Borght u.a, (Hg.), Faith and Ethnicity Vol. 2, Studies in Reformed Theology 7, Zoetermeer 2002,267-280.
54. *M. Haspel,* Humanitäre Intervention, 5. Anderenorts identifiziert *M. Haspel* (Einführung in die Friedensethik, in: P. Imbusch / R. Zoll (Hg.), Friedens- und Konfliktforschung. Eine Einführung mit Quellen, Opladen 21999, 423-445, hier: 427) den Schalom-Begriff als wesentlichen Anknüpfungs- bzw. zentralen Zielpunkt für eine Friedensethik.
55. Vgl. ders., Humanitäre Intervention, 220.
56. So ders., Rechtfertigung, Versöhnung und Gerechtigkeit. Die Globalisierung als Herausforderung christlicher Soteriologie, ÖR 53 (2003), 472-490.
57. Ders., Evangelische Friedensethik, 277.
58. Vgl. ders., Humanitäre Intervention, 5.
59. Vgl. *I.Wm. McClendon, i-:* Ethics, 353.
60. *HG. Ulrich,* Frieden als Thema einer Ethik des Politischen aus theologischer Sicht, in: RPI Loccum (Hg.), Frieden als Thema in Elternhaus, Schule, Kirche und Bundeswehr, Loccum 1988,67-83, hier: 75.
61. S. *Hauerwas,* Christian Existence, 256f. VgJ. ders., A Better Hope. Resources for a Church Confronting Capitalism, Democracy, and Postmodernity, Grand Rapids 2000, 155-161; ders., In Good Company. The Church as Polis, Notre Dame 1995, 153-168; ders., Performing the Faith, 151-165.
62. *K. Barth,* Briefe 1961-1968, hg. v. J. Fangrneier/H, Stoevesandt, GA V. Briefe, Zürich 1979, 124.
63. Zit. nach Calvin-Studienausgabe Bd. 2: Gestalt und Ordnung der Kirche, hg. v. E. Busch u.a., Neukirchen-Vluyn 1997, 209. Vgl. *I. Calvin,* Institutio (1559) IV,17,40; BSRK 151,40f. Auch die Disposition des Heidelberger Katechismus (1563) ist insofern aussagekräftig, als dass die Abendmahlslehre (Frage 75-85) im Rahmen der Sakramentenlehre (Frage 65-85) den unmittelbaren Abschluss des zweiten Teils (»Von des Menschen Erlösung«) und somit den Übergang zum dritten Teil (»Von der Dankbarkeit«) bildet, der gleichsam die materiale »Ethik« im Anschluss an die Ekklesiologie entfaltet.
64. *K. Barth,* »Der Götze wackelt«, Zeitkritische Aufsätze, Reden und Briefe von 1930 bis 1960, hg. v. K. Kupisch, Berlin 1961, 159. Vgl. *H Scholl,* Fürbitte für das weltliche Regiment und Ermahnung der Obrigkeit bei Calvin, in: U. Stamm / E. Wolf (Hg.), Freude am Evangelium. FS A. de Quervain, München 1966, 107-119; G. *Wainwright,* Worship, 220f.
65. Vgl. *IH Yoder,* The Royal Priesthood. Essays Ecclesiological and Ecumenical, hg v, M.G. Cartwright, Grand Rapids 1994,323-358; S. *Hauerwas.* Christian Existence, 89-97.
66. So kann S. *Hauerwas.* In Good Company, 162, explizit den Bezug zwischen der Abendmahlfeier und der kasuistischen Anwendung der Lehre vom gerechten Krieg herstellen.
67. *I. Wm. McClendon, t-;* Ethics, 324. Vgl. S. *Hauerwas,* Dispatches, 117.
68. G. *Wainwright,* Doxology, 427. So auch ders., Worship, 21Of.; Eucharist and Eschatology, London 1971,59.
69. Vgl. *E. Nagel,* Art. Friedensritus, Friedenskuß, [3]LThK 4 (1995), Sp. 142f.
70. Vgl. zur folgenden »Tetralogie« *I. Wm. McClendon, Ir.,* Doctrine. Systematic Theology Vol. 2, Nashville 1994, 400-405. Nach *E. Saxer,* Huldrych Zwingli. Ausgewählte Schriften. In neuhochdeutscher Wiedergabe mit einer historisch biographischen Einführung, GKTG 1, Neukirchen-Vluyn 1988, 11, findet sich die Charakterisierung des Abendmahls als Dankesmahl. Gemeinschaftsmahl und »geistliches ln-sieh-Aufnehmen Christi« bei Zwingli. Saxer verweist auf Z VIII, 84-89; 567-570.
71. Vgl. 0. *Hofius,* Neutestamentliche Studien, WUNT 132, Tübingen 2000, 276-300.
72. Für das Verständnis eucharistischer Anamnese ist, was die reformierte Tradition betrifft, auch nach Zwingli nicht

der platonische Anamnesisbegriff leitend, sondern vielmehr der Bezug zur jüdischen Tradition des Passahmahls. So G. *W Locher,* Huldrych Zwingli in neuer Sicht, Zürich 1969, 258ff.; G. *Plasger,* Autorität, 261ff.

73. Vgl. *M. Zeindler,* »Dies tut zu meinem Gedächtnis«. Das Abendmahl und der Streit um die Erinnerung, PTh 91 (2002),361-374, hier: 371.
74. *K. Wengst,* Frieden stiften. Impulse des Neuen Testaments, ZNT 6 (2003), 14-20, hier: 20.
75. 1. *Wm. McClendon, Jr.,* Witness. Systematic Theology Val. 3, Nashville 2000, 405. So auch a.a.O., 379; *1.H. Yoder,* Body Politics. Five Practices of the Christian Community Before the Watehing World, Nashville 1992, 21; ders., For the Nations. Essays Public and Evangelical, Grand Rapids 1997,44.
76. G. *Wainwright,* Doxology, 426.
77. A.a.O., 431.
78. *1.H. Yoder,* The Priestly Kingdom. Social Ethics as Gospel, Notre Dame 1984, 62.
79. Vgl. *T.F. Best / M. Robra* (Hg.), Ecclesiology and Ethics. Ecumenical Ethical Engagement, Moral Formation and the Nature of the Church, Genf 1997; *W Schwanz;* Kirche und ethische Orientierung: *moralformation* im Gottesvolk. Zur Rolle der Kirche und der biblischen *story* für die Prägung der Moral von Christinnen und Christen, ÖR 48 (1999), 375-388.
80. *K. Barth,* Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959-1961, hg.v. *H.-A. Drewes/E. Jüngel,* Karl Barth GA H. Akademische Werke, Zürich 1976,456. Vgl. *N. Biggar,* The Hastening that Waits. Karl Barth's Ethics, Oxford 1993, 77f.
81. Supplementa Calviniana I: Sermones de altero !ibro Regum habiti, hg. v. *H. Rückert,* Neukirchen 1961, 105,8-10.34-36. Übers. nach: *H.A. Oberman,* Die »Extra-s-Dimension in der Theologie Calvins, in: *H. Liebing* u.a. (Hg.), Geist und Geschichte der Reformation. FS H. Rückert, AKG 38, Berlin 1966, 322-356, hier: 328f.

# Nächstenliebe als berechenbare Dienstleistung

Zur Situation der Diakonie zwischen Ökonomisierung, theologischem Selbstverständnis und Restrukturierung

**Von Johannes Eurich**

Die Finanzierbarkeit Sozialer Arbeit ist auf Grund knapper Staatsfinanzen und einschneidender Sozialreformen zu einem der beherrschenden Themen in der Diakonie geworden. »Darf Nächstenliebe rechenhaft sein?« - so fragen nicht nur Angestellte diakonischer Einrichtungen, sondern inzwischen auch Meinungsmacher in der öffentlichen Debatte. Kritiker beklagen eine fortschreitende Ökonomisierung des Sozialen, »die Preisgabe der Mitmenschlichkeit an die Unbarmherzigkeit des Marktesc" Auf dem Spiel stehe die Zukunft des Sozialen in der Marktwirtschaft. Nicht zufällig wird von kirchlichen Vertretern – eben auch als Antwort auf die Einschnitte ins soziale Netz - unter dem Stichwort Wiehern **III** die Forderung nach einer neuen Ausrichtung der Diakonie erhoben. Was sollte geändert werden, damit die Diakonie auch im Sozialmarkt ihrem Auftrag nachkommen kann? Offensichtlich ist, dass die Mobilisierung von Wirtschaftlichkeitsreversen und die Steigerung von Effizienz keine dauerhafte Lösung sein kann. Manche Verbände stoßen bereits heute »an Grenzen, an denen es einfach nicht mehr weiter geht«-.

Die Suche nach Lösungen muss m.E. die Frage nach den geeigneten Strukturen diakonischer Arbeit an zentraler Stelle behandeln. Denn die Errichtung des Sozialmarktes bedingt einen grundsätzlichen Wechsel der Steuerungsmodelle sozialer Dienstleistungen: »Mehr Markt, mehr Wettbewerb heißt auch: neue Steuerungsmodelle.e" Daher lautet eine der zentralen Herausforderungen: Wie kann die kirchliche Wohlfahrtspflege so modernisiert werden, dass sie das Proprium diakonischen Handeins unter den Bedingungen der Steuerungslogiken des Sozialmarktes neu zur Geltung bringen kann? Welche Restrukturierungen und Reorganisierungen sind notwendig, damit die christliche Wertorientierung weiterhin das Aushängeschild der Diakonie sein kann?

Dabei greifen Überlegungen, die nur einzelne Aspekte des neuen Steuerungsmodelles -Marktwie z.B. den Kundenbegriff hinterfragen, zu kurz. Vielmehr muss gesehen werden, dass die Veränderungen die Freie Wohlfahrtspflege auf verschiedenen Ebenen jeweils unterschiedlich betreffen und eine differenzierende Analyse erfordern. Weiterhin muss berücksichtigt werden, dass Diakonie eine Lebensäußerung der Kirche darstellt. Selbst wenn die christliche Orientierung bei den Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen in diakonischen Einrichtungen und Krankenhäusern oftmals nur eine untergeordnete Rolle spielen mag, so gehört sie doch zu den konstitutiven Merkmalen diakonischen Selbstverständnisses. Daher müssen Ansätze der Modernisierung der Diakonie neben den sozialwirtschaftlichen auch nicht-ökonomische, primär also wertorientierte Interessen in den Blick nehmen.

Ausgehend von diesem Hintergrund möchte ich folgende Schritte unternehmen: Im ersten Punkt soll das Selbstverständnis der Diakonie im Sozialmarkt analysiert werden. Dies er-


Zeitschrift für Evangelische Ethik, 49. Jg., S. 58 -70, ISSN 044-2674
© Gütersloher Verlagshaus 2005

scheint mir deshalb wichtig, weil die sozialanwaltschaftliehe Funktion der Diakonie durch die Ökonomisierung in Frage gestellt wird und damit eines der wesentlichen Motive bisherigen diakonischen Engagements in der Gesellschaft ins Abseits gerät. Dieser Entwicklung liegt m.E. ein Konflikt unterschiedlicher Steuerungslogiken zugrunde: Im Sozialmarkt trifft die ökonomische Rationalität unvermittelt auf andere Rationalitäten z.B. des Professionshandelns oder der theologischen Programmatik. Die Aufgabe der strukturellen Vermittlung der unterschiedlichen Rationalitäten erscheint umso dringlicher, da durch die Einführung marktwirtschaftlicher Größen wie Effizienz und Produktivität die Werteorientierung auf der Handlungsebene völlig verdrängt zu werden droht. Daher sollen im zweiten Punkt mögliche Restrukturierungs-Modelle der Freien Wohlfahrtspt1ege dargestellt werden. Das Ergebnis unterstreicht die Notwendigkeit, durch Veränderungen der Organisationsstruktur die Grundlage für eine diakonische Unternehmensidentität unter Marktbedingungen zu legen. Gegenwärtig sind jedoch recht unterschiedliche Entwicklungen in der Diakonie beobachtbar: Der Modernisierungsprozess verläuft zwischen den Trägerorganisationen und dem Dach- und Spitzenverband durchaus unterschiedlich, ja zum Teil gegensätzlich. Im dritten Teil soll deshalb eine Differenzierung nach Verbandsebenen vorgenommen werden. Dabei tritt ein erhebliches Kont1iktpotential zwischen den einzelnen Ebenen zu Tage, das zu einer Aufsplitterung der diakonisehen Verbände führen kann. Im Ausblick (vierter Punkt) werden Herausforderung und Chance der Diakonie im Sozialmarkt kurz zusammengefasst.

## 1. Das Selbstverständnis der Diakonie im Sozialmarkt

In Zeiten knapper öffentlicher Finanzen bläst der Freien Wohlfahrtspt1ege ein starker Wind ins Gesicht: Von ihren Kritikern wird sie als»Wohlfahrtskartell«s bezeichnet, das durch seine monopolartige Dominanz und rechtliche Privilegierung das Auftreten neuer Anbieter auf dem Sozialmarkt behindere und damit die Entstehung von Konkurrenzdynamik unterlaufe. Ohne hier im Einzelnen darauf einzugehen - der Vorwurf des>Wohlfahrtskartells- ist inzwischen durch einige Beiträge" in seiner undifferenzierten Perspektive korrigiert worden - bedingt die zunehmend wettbewerbliehe Rahmenordnung tiefgreifende Einschnitte sowohl in die Organisationsstruktur als auch in das traditionelle Selbstverständnis der (konfessionellen) Wohlfahrtsverbände. Um zu verstehen, wie sehr das traditionelle Selbstverständnis der Diakonie durch die neuen Steuerungsinstrumente des Marktes tangiert wird, ist es nötig, einen Blick auf die Veränderungen der Steuerungsinstrumente und deren Konsequenzen zu werfen.

Bisher waren verschiedene Steuerungslogiken wie die betrieblich-ökonomische, sozialanwaltschaftliche, sozialpolitische, mitglieder- und einflussorientierte Logik in einem bisweilen intransparenten Gleichgewichtsverhältnis lose austariert," das durch Quersubventionen auch solche theologisch-ethisch bestimmten Schwerpunktsetzungen diakonischer Arbeit ermöglichte, die nun unter dem Primat der betrieblich-ökonomischen Steuerungslogik des Sozialmarktes nicht mehr als Leistungen finanzierbar sind. Die Hauptproblematik liegt jedoch darin, dass im Sozialmarkt die verschiedenen Logiken durch die neue Steuerung aus dem Gleichgewicht gehoben und gegen einander gestellt werden: »Die Einträglichkeit mancher -Sozialmärkte- desavouiert […] die Vorstellung, die Anbieter von sozialen Diensten könnten stets

gleichzeitig die Anwälte ihrer potentiellen Nachfrager sein.c" Anders gesagt: Durch die Ökonomisierung Sozialer Arbeit wird es immer schwieriger, das Selbstverständnis der Diakonie in ihrer Doppelrolle sowohl als betriebliche Organisation (sozialer Dienstleister, Arbeitgeber) als auch als politische Organisation (Lobbyist der sozial Schwachen, Kooperationspartner staatlicher Programme) aufrecht zu erhalten. Da die Rolle der Diakonie als modernes Dienstleistungsunternehmen mit ethisch qualifizierten Produkten auch von privat-gewerblichen Kritikern bestätigt wird, wird als Konsequenz die anwaltschaftliehe Funktion der Diakonie bestritten. Zwar forderte J. Gohde, dass beide Zielsetzungen verbunden bleiben müssen," aber unter dem Druck der veränderten Rahmenbedingungen zeichnet sich eine Dominanz der Rolle als moderner Dienstleistungsanbieter ab, die inzwischen auch von führenden Vertretern der Diakonie bestätigt wird. Was sind nun die Folgen für Funktion und Selbstverständnis der Diakonie?

### *1.1 Vernachlässigung der Wächter/unktion der Diakonie*

Mit der Einschränkung der sozialanwaltschaftliehen Funktion wird eine der zentralen theologisch-ethischen Legitimationsfiguren diakonischen Handeins angegriffen. Schon im Bundesbuch (Ex 20) ist der Schutz schwächerer, benachteiligter Menschen (Sklaven, Fremde, Witwen und Waisen)!" in einer Gemeinschaft geregelt. Das Erbarmen darf nicht in das Belieben der Einzelnen gestellt sein, sondern soll wie das Recht sicher erwartbar sein. Deshalb sind rechtliche Regelungen, die Armen und Schwachen Teilhabe an sozialen Lebensverhältnissen ermöglichen, nicht nur Ausdruck der Achtung der Würde dieser Menschen, sondern auch dafür, dass eine Gesellschaft sich für die Nöte der Armen und Schwachen offen hält. Dadurch wird zugleich das soziale Kapital geschützt, ohne das eine Gesellschaft zerfällt. In einer modernen, ausdifferenzierten Gesellschaft ist es schwieriger geworden, das soziale Kapital zu bewahren und zu erneuern. Aufschlussreich ist an dieser Stelle ein Blick auf die von der EU aufgelegten nationalen Aktionspläne (NAPincl)ll. Sie berichten nicht nur über inklusionsorientierte Politikstrategien, sondern enthalten neue, umfangreiche empirische Daten zu den einschlägigen Exklusionsphänomenen. Zwei Beispiele aus dem Bericht vom Mai 2003 zeigen, dass sich die soziale Problematik verschärft.

(1) Langzeitarbeitslosigkeit: Da die Erwerbsarbeit bis auf Weiteres das entscheidende Kriterium für die soziale Integration von Menschen bleibt, ist der steigende Trend bei der Langzeitarbeitslosigkeit besorgniserregend.[12] Besonders die Altersgruppe der über 55-Jährigen ist hier, obwohl die Arbeitslosigkeit unter ihnen leicht abnimmt, von sozialer Exklusion bedroht: »In this respect, the (planned) reduction of the duration of unemployment benefit claims could be very problematical in terms of social exclusion. It might turn out to be a one-way street into -non preventable existential financial and social decline-;«!'.

(2) Menschen mit Behinderungen: Auch hier sind die Perspektiven sehr ungünstig. Obwohl die Arbeitslosigkeit unter Menschen mit Behinderungen zwischen Oktober 1999 und Oktober 2002 zurückging, unter anderem ein Erfolg des im Oktober 2000 verabschiedeten -Gesetz zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit Schwerbehinderter-, bestehen nach den empirischen Befunden der Arbeitslosen- und Krankenkassenstatistik nur sehr geringe Integrationsaussichten mit einer erhöhten Gefahr der Langzeitarbeitslosigkeit.[14] Ein schwer entrinnbarer Kreislauf lässt soziale Exklusion tendenziell zur Normalität von Menschen mit Behinderungen werden.

In dieser Situation bedingt das Zurücktreten der sozialanwaltschaftliehen Funktion der Diakonie die Vernachlässigung ihrer Wächterfunktion gegenüber Staat und Gesellschaft. Dies wird sofort einsichtig, wenn man bedenkt, dass »in komplexen Gesellschaften soziales Elend und Benachteiligung nicht einfach wie nackte Fakten auf der Hand liegen«.". Zur Ausübung der Wächterfunktion bedarf es der in professioneller und wissenschaftlicher Arbeit gewonnenen Erkenntnisse, denn sie sind die Basis für die Identifikation und Konfiguration sozialen Handlungs- und Hilfebedarfs." Mit der Ausrichtung am marktfähigen Kunden erodiert genau diese Basis im Blick auf die Bedürftigen.

### *1.2 Adressatenwechsel diakonischer Arbeit*

Das grundsätzliche Festhalten an der sozialanwaltschaftliehen Funktion wird durch eine nähere Betrachtung der Auswirkungen der neuen Steuerungsinstrumente auf die Klienten bzw. Kunden sozialer Dienstleistungen unterstrichen. Zunächst ist anzumerken, dass die Ökonornisierung Sozialer Arbeit eine politisch regulierte Rahmenordnung,[17] die die Wohlfahrtsproduktion steuert, weiterhin anerkennt. Innerhalb dieser nun sozialmarktlieh ausgerichteten Rahmenordnung hebt der Begriff der Ökonomisierung »auf die Monetarisierung der Prozesse, die Festlegung von Output-Zielen, das Controlling, die Vergleichbarkeit von Produkten sowie die Vermarktlichung sozialer Dienste durch Gleichstellung privat-gewerblicher Anbieter ab«!". Anscheinend bleibt also die sozialstaatliche Komponente sozialer Ordnung erhalten, lediglich die Allokation der Dienste wird durch ein anderes Prinzip geregelt - das zudem noch kosteneinsparend und produktivitätssteigernd wirken soll. Tatsächlich sind, legt man eine Wettbewerbsstrategie zu Grunde, relativ viele soziale Dienstleistungen als marktfähig zu klassifizieren.[19] Bezieht man jedoch die Kostenträger (Solidarkasse oder private Einkommen) ein, erhält man »ein deutlich tiefenschärferes Problemprofil: Es entstehen je nachdem nachfragefähige Teilkunden und Kunden sowie nachfrageunfähige Bedürftige.e" In der Regel sind die bedürftigen Klienten sozialer Wohlfahrt aber nicht als selbständige Nachfrager einzuordnen. Erst durch Rechtsansprüche werden sie zu nachfragefähigen Kunden. Genau deshalb sind sie auf die Sozialanwaltschaft der Wohlfahrtsverbände angewiesen. Sozialethisch liegt hier das Hauptproblem wettbewerblicher Rahmenordnungen Sozialer Arbeit: »Wenn weite Teile der großen wohlfahrtliehen Interessenverbände sich im etablierenden Sozialmarkt wettbewerbsstrategisch verhalten (müssen), kann sich das neue sozialstaatliche Arrangement geradezu kontraproduktiv auf die Partizipationsmöglichkeiten benachteiligter Nutzer auswirken«." Die Konsequenzen für das Selbstverständnis diakonischer Arbeit sind unübersehbar: Tritt die Diakonie faktisch als gewerblicher Dienstleister auf dem Sozialmarkt auf, kommt es zu einem Adressaten-Wechsel diakonischer Arbeit, der tief in ihr bisheriges Selbstverständnis einschneidet.

### *1.3 Veränderung der normativen Grundlage diakonischer Arbeit*

Es muss genau beobachtet werden, welche Folgen die Wettbewerbsstrategie für die nichtmarktfähigen Bedürftigen hat.[22] In diesem Zusammenhang wird von Vertretern des Sozialmarktes darauf hingewiesen, dass durch marktwirtschaftliche Prinzipien Bürokratisierung und Professionalisierung im Wohlfahrtsstaat aufgebrochen, die Anspruchshaltung an den Sozialstaat zurückgeführt und die Quellen bürgerschaftliehen Engagements revitalisiert würden,

sprich: Statt verkrusteter Sozialbürokratie ein Mehr an zivilgesellschaftlicher Abfederung sozialer Risiken eintreten würde. Beide Alternativen sind jedoch ethisch nicht gleich zu bewerten: Denn es ist ein großer Unterschied, ob das, was einer Person zur nachhaltig selbständigen Lebensführung von einer Solidargemeinschaft als Unterstützung gewährt wird, in Form eines Anspruchs verbürgt ist oder in Form einer Gabe dargereicht wird. Die Verbürgung als Anspruch sichert den Status der Person, die Darreichung als Gabe macht sie abhängig von der Mildtätigkeit ihres Umfeldes. Werden Gerechtigkeitsstandards »sukzessiv durch partikularistische Formen der Gemeinschaftssolidarität und Barmherzigkeitsformen substituiert-e", so besteht die Gefahr, dass Strukturprobleme auf den Einzelnen abgewälzt und langfristig zu Problemen individueller Schuld erklärt werden."

Alle drei aufgeführten Punkte verdeutlichen, dass durch die Ökonomisierung der Rahmenbedingungen Sozialer Arbeit der kirchliche Wohlfahrtsverband und sein Dienstverhältnis in »seiner normativen Verankerung-s" betroffen wird: »Waren die Verbände zuvor durch ihre vorrangige Adressierung eher Sozialanwälte spezifischer Klientele, so werden sie durch die neue Steuerung zu Dienstleistern von potentiellen Kunden, selbst dann, wenn das Anwaltsmotiv ihr (religiös-)moralisches Selbstverständnis weiterhin begleitet.«[26] Es kommt daher darauf an, Wege zu finden, wie die zu Grunde liegende christliche Werteorientierung auch unter den veränderten Rahmenbedingungen des Sozialmarktes weiterhin die Legitimationsbasis für diakonische Arbeit bilden und in ihrer Orientierungsfunktion diese steuern kann.

## 2. Diakonie zwischen Wertorientierung und Restrukturierung

Ein Versuch, die Spannung zwischen ökonomischen Erfordernissen und diakonischem Selbstverständnis zu bearbeiten, stellt die Entwicklung von Leitbildern dar. Leitbilder sind ein wesentlicher Bestandteil diakonischen Qualitätsmanagements, durch welches sicher gestellt werden soll, dass die erbrachten sozialen Dienstleistungen diakonischer Wertorientierung entsprechen. In diesem Kapitel soll gezeigt werden, warum bisher entwickelte Leitbilder dafür unzureichend sind (2.1). Vielmehr muss gesehen werden, dass grundlegende Veränderungen der Organisationsstrukturen notwendig sind, soll die kirchliche Wohlfahrtspflege den neuen Rahmenbedingungen angepasst werden (2.2).

### *2.1 Das Leitbild als Instrument der Wertorientierung*

Über die Entwicklung von -Leitbildern- hat die Diakonie versucht, dem Wandel durch neue Steuerungsanforderungen Rechnung zu tragen. Leitbilder sollen verständlich darstellen, »worin die Identität und die Hauptaufgaben einer Einrichtung bestehen. Sie zeigen die Ziele und Absichten, die zugrunde liegenden Motive und die Wertorientierung, kurz den ideellen Rahmen, in dem einzelne Dienstleistungen zu verorten sind.e[27] Mitarbeitende sollen durch die Leitbilder motiviert werden und zugleich Kriterien für die Gestaltung ihrer Dienstleistungen erhalten. In der Öffentlichkeit dienen Leitbilder der Schärfung des diakonischen Profils einer Einrichtung. Fach- und Landesverbände sowie die unterschiedlichsten Einrichtungen und Gruppen haben in der Zwischenzeit solche Leitbilder erstellt und werben damit um potenzielle Kunden.

Leitbilder stellen den Versuch dar, aus bestimmten Hilfetraditionen erwachsene Wertorientierungen im Bereich der Mesoebene (Dienstleister) in professionelle Dienstleistungen mit wertegrundierter Ergebnisqualität umzusetzen. Ihre Schwierigkeit besteht darin, dass die diakonischen Einrichtungen sowohl den Funktionskontexten von Gesundheits- bzw. Sozialsystem als auch dem Bereich der christlichen Kirchen angehören. Sie werden daher mit den Problemen der Polykontextualität und der Vermittlung unterschiedlicher Handlungsrationalitäten konfrontiert. Nach V. Krech ist das Problem, wie die oftmals konfligierenden Rationalitäten von Organisations- und Professionshandeln einerseits und religiöser Programmatik andererseits integriert werden können, bisher ungelöst. Er konstatiert, »dass in den Einrichtungen der kirchlichen Wohlfahrtsverbände eine theologische Programmatik in der Regel nur in der Form von Statuten existiert und bislang keine Konzepte darüber entwickelt worden sind, wie sie auf die konkreten Handlungsabläufe, Entscheidungsstrukturen und therapeutischen sowie pflegerischen Methoden der einzelnen Einrichtungen zu beziehen ist«[28]. Damit können die Leitbilder ihre eigentliche Wirkung gar nicht entfalten. Zwar werden sie als -Proprium- diakonischer Einrichtungen immer wieder ins Gespräch gebracht, verbleiben jedoch auf der symbolisch-semantischen Ebene und können so keine steuerungsrelevante Kraft auf der operativen Ebene entfalten."

Sind die Schwierigkeiten der Vermittlung zwischen den unterschiedlichen Funktionskontexten und der christlichen Werteorientierung schon komplex genug, werden sie durch die veränderten wettbewerbliehen Rahmenbedingungen noch einmal gesteigert. Nach der EKD-Studie »Soziale Dienste als Chance« aus dem Jahr 2002 nimmt die Gefahr zu, dass soziale Dienstleistungen eher produktorientiert als beziehungsorientiert ausgerichtet sind." Auf der Mesoebene des sozialen Dienstleisters wird mit der Produktorientierung ein Qualitätsbegriff zum steuernden Kriterium, der durch ökonomische Effizienz und Effektivität bestimmt ist und sowohl fachliche als auch wertegrundierte Qualitätskriterien dominiert." »So werden fachliche Dienstleistungen teilweise vollständig in steuernde, kleinteilige Kostenformate eingepasst und absorbieren im Einzelfall fachlich Notwendiges und menschlich Gebotenes.c" Als Folge steigt in den gemeinnützigen Einrichtungen das Problembewusstsein für die Konflikte zwischen Werten, Fachlichkeit und ökonomischen Erfordernissen. Dabei führt die wachsende Dominanz des ökonomischen Qualitätsbegriffes auf der operativen Ebene zunehmend zur Spannung zwischen dem werteorientierten Selbstverständnis der Einrichtung und der neuen Steuerungsanforderung durch Vermarktlichung. Das Fazit eines Caritas-Direktors lautet: »Die Wertorientierung lässt sich also immer weniger in der spezifischen Ausgestaltung des Angebots realisieren, wenn Kundenzufriedenheit von Seiten des Klienten und Effektivität und Effizienz von Seiten des Kostenträgers zu den obersten Qualitätsmerkmalen werden.e"

### *2.2 Restrukturierung und Wertorientierung*

Welche Lösungen kommen in dieser Situation in Frage? Zunächst sollten moralische Absichtserklärungen zur Lösung der Konflikte ausgeschlossen werden, weil sie die für die Konflikte relevante Steuerungsebene gar nicht adressieren. Deswegen können auch die Leitbilder, sofern sie nicht auf konkrete Handlungsabläufe und Entscheidungsstrukturen der operativen Ebene bezogen werden, keinen steuerungsdominanten Einfluss ausüben. Schlechterdings wird

der moralische Idealismus, der in der Steuerung der Organisation nicht mehr durchsetzbar ist, nun den Mitarbeitenden in Form gesteigerter Erwartungen an deren persönliche Motivation und Einsatz aufgebürdet. Mit W. Maaser können dagegen fünf systematische, teils miteinander kombinierbare Lösungsansätze festgehalten werden;"

(1) Die Wertedimension bleibt mit ihrer semantischen Begründungsebene und normativen Zielvorgaben auch unter den veränderten Rahmenbedingungen bestehen, indem sie beschnitten wird auf den Bereich der Arbeits- und Berufsmotivation der Mitarbeitenden und so als Teil der corporate identity erscheint. Damit werden die Helfermotivationen als wichtiges Kapital der Organisation erkannt - von hier aus könnten dann Verbindungen zu einem Werte-Management hergestellt werden.

(2) Der Wohlfahrtsverband wird in zwei unterschiedliche Organisationen geteilt, um so die neuen Steuerungsanforderungen mit der Werteorientierung des Verbandes abzugleichen: Zum einen entsteht ein Sozialverband, der durch die Dominanz werteorientierter, sozial anwaltschaftlicher Qualität gesteuert wird, zum anderen ein Unternehmensverband unter der Dominanz unternehmerischer Ergebnisqualität. Soll der Wohlfahrtsverband als solcher nicht geteilt werden, dann könnte die sozialanwaltschaftliehe Dimension in der Verhältnis bestimmung der beiden Bereiche Priorität genießen. Der Unternehmensverband erhält dann eine Dienstfunktion für den Sozialverband mit den entsprechenden finanziellen Transfers. Dieser Ansatz wurde innerhalb des Caritas-Verbandes diskutiert.[35]

(3) An der Priorität der Werteorientierung wird auch unter der Ökonomisierung strikt festgehalten. Dabei soll die Dominanz eines wertegrundierten Qualitätsbegriffs durch eine steuerungsrelevante Operationalisierung organisatorisch umgesetzt werden. Dieser »soll die anderen (fachlichen, betriebswirtschaftlichen) Qualitätsbegriffe letztlich dominieren, d.h., sie aufgreifen, ihnen jedoch als Markenzeichen Form und Richtung verleihene". Dieses Konzept wird von der Arbeiterwohlfahrt vertreten."

(4) Eine zunächst überraschende, weitere Lösungsmöglichkeit von Steuerungskonflikten liegt im grundsätzlichen Rückzug aus der Gemeinnützigkeit. Besonders kirchlichen Wohlfahrtsverbänden wird diese Option von Kritikern empfohlen, da die Kirche mit Rückzug des Wohlfahrtsverbandes sich auf ihre Kernaufgaben wie Verkündigung, Seelsorge, Mission konzentrieren könne." Ihr diakonisches Engagement soll dann kirchengemeindlich verortet werden, so dass das sozialanwaltschaftliehe Motiv, bar seiner sozialpolitischen Parteilichkeitsvalenz, auf die Form kirchengemeindlicher Barmherzigkeitstaten zusammenschnurren würde. Eine Alternative dazu wäre die Gründung einer weiteren Organisationsform. die nach der sogenannten Sozialwohlstrategie dann das Motiv der Anwaltschaft aufnimmt, jedoch ohne lobbyistisch tätig zu werden. Begründet wird eine solche sozialpolitisch entkernte Wohlfahrtspflege durch die beim Korporatismus bislang brachliegenden Potentiale bürgerschaftliehen Engagements."

(5) Als letzter Lösungsansatz ist ein soziales Dienstleistungsunternehmen in privatisierter Rechtsform denkbar, das sich durch Wettbewerbsstrategien" völlig auf den Sozialmarkt einstellt. Hier könnte es zu einer lockeren organisatorischen Anbindung an die Kirche kommen. Der wertegebundene Qualitätsbegriff könnte über individuelle Hilfemotivationen von Mitarbeitenden und eine pastoral-seelsorgerliehe Organisationskultur geltend gemacht werden, würde aber aufgrund der zwingend ökonomisch ausgerichteten Ergebnisqualität vermutlich kein steu-

erungsrelevantes Kriterium darstellen. Das sozialanwaltschaftliehe Motiv taucht gar nicht mehr auf. Dieser Ansatz wird von einigen großen Trägereinrichtungen der Diakonie und Caritas als Lösung favorisiert.

Die unterschiedlichen Ansätze machen deutlich, dass unter dem ökonomischen Druck des Sozialmarktes die innere Einheit der Diakonie auf dem Spiel steht. Denn wenn große Teile der kirchlichen Wohlfahrtspflege sich wettbewerbstrategisch verhalten müssen, wächst gleichzeitig die Gefahr, dass das sozialanwaltschaftliehe Motiv - und damit eines der zentralen theologisch-ethischen Motive der Diakonie - ausgeklammert wird. Kommt es zur Trennung von großen, Gewinn erzielenden Trägerorganisationen auf der einen Seite, die ihr Dienstleistungsangebot marktförmig ausrichten, und defizitären Einrichtungen auf der anderen Seite, die zur Gestaltung ihres diakonischen Auftrags dauerhaft subventioniert werden müssen, so wird eine Entwicklung möglich, die W. Nethöfel als »Portfoliokatastrophe« bezeichnet: »Portfoliokatastrophe deshalb, weil im Auseinanderbrechen von Corporate Image und Corporate Culture Unternehmensidentität auf Dauer nicht gewährleistet werden könnte.«'" Deshalb stellt die Frage nach den geeigneten Organisationsstrukturen eine der zentralen Herausforderungen der Diakonie im sich etablierenden Sozialmarkt dar.

## 3. Die Positionierung der Diakonie im Sozialmarkt

Welchen Weg schlägt die kirchliche Wohlfahrtspflege ein? Es klang bereits an, dass die diakonischen Werke sich nicht nur einem Ansatz zuordnen lassen. Weiter hilft hier eine differenzierende Betrachtung der unterschiedlichen Ebenen der jeweiligen Verbände (Ortsebene, Landes- und Bundesebene), die ein aussagekräftigeres Bild ergibt. So wird als Zwischenbilanz des Forschungsprojektes »Vom Wohlfahrtsstaat zur Sozialwirtschaft«" eine halbierte Modernisierung der Freien Wohlfahrtspflege diagnostiziert. Die ökonomischen Funktionen der Träger sozialer Einrichtungen werden einseitig modernisiert - zugleich wird jedoch verbands- und trägerpolitisch an korporatistischen Strukturen und Zielen festgehalten. Diese ordnungspolitisch vorgegebene Mischform - weder reiner Sozialmarkt, noch klassischer Wohlfahrtsstaat - bedingt je nach Verbandsebene unterschiedliche Strategien. Im Folgenden soll deshalb versucht werden, auf dem Hintergrund der unter zweitens dargestellten Restrukturierungsansätze die Entwicklung innerhalb der diakonischen Verbände differenziert nach Ebenen aufzufächern.

### *3.1 Ortsebene*

Auf der Ortsebene sind deutliche Konzentrationsprozesse bemerkbar, bei denen kleinere Einrichtungen von größeren übernommen werden oder miteinander zu größeren Einheiten fusionieren, um leistungsfähigere Strukturen zu bilden. Innerhalb der Trägereinrichtungen führt die Ökonomisierung zu neuen Gewichtungen: Marktfähige Einrichtungen erwirtschaften einen stetig wachsenden Anteil am Umsatz, beschäftigen die größere Anzahl von Mitarbeitenden und erfordern ein höheres Maß an Managementkompetenz und strategischer Steuerung als zuschussfinanzierte Dienste. »In der Sozialwirtschaft unterliegt die Qualität und der Erfolg der sozialen Arbeit somit immer stärker den alleinigen Kriterien von Wettbewerb und Kostendeckung, im leistungsfinanzierten übrigen Bereich unterliegt sie der Qualitätsüberprä-

fung durch den Kostenträger und nurmehr in einem immer geringer werdenden Restsektor unterliegt die soziale Arbeit überwiegend den wertorientierten Erfolgs- und Qualitätskriterien des Trägers.e'" Trägereinrichtungen verfolgen daher zwangsläufig eine zunehmend ökonomisch ausgerichtete Dienstleistungsqualität.

### *3.2 Landes- und Bundesebene*

Bei den Dachverbänden lassen sich im Blick auf die Organisationsstruktur grob drei Ansätze der Steuerungsoptimierung unterscheiden:

Cl) Die zentrale Steuerung wird auf Landes- und Bundesebene unter Beibehaltung des Konzepts eines Gesamtvereins modernisiert. Im Sinne einer Konzernstruktur wird versucht, bei allen Gliederungen des Verbandes durch Schaffung zentraler Instanzen etwa der Zertifizierung oder der Qualitätssicherung eine größere Verbindlichkeit hervorzurufen. Dazu sollen auch die Entwicklung von Ausschlusskriterien und die Diskussion über nachhaltigen Markenschutz beitragen. Fraglich bleibt hier, ob z.B. eine Marke von oben durchgesetzt werden kann oder nicht vielmehr von der Basis her durch Koordination immer wieder neu konstruiert werden muss.

(2) Das Modell eines Verbändeverbandes orientiert sich stärker an den sozialwirtschaftlichen Rahmenbedingungen und möchte die Dachverbände strikt dienstleistungs- und kundenorientiert umgestalten. Dabei wird die Autonomie der Trägerorganisationen innerhalb eines Verbandes akzeptiert; der Dachverband erhält als neue Funktion Service- und Unterstützungsaufgaben für die Trägereinrichtungen. Diese zahlen ihre Mitgliedsbeiträge dann als Leistungsvergütung für bestimmte, beim Dachverband in Anspruch genommene Dienste (z.B. Geschäftsbesorgungsverträge oder EDV-Leistungen).

(3) Ein weiterer Ansatz betrachtet, herkommend aus der Systemtheorie, die Steuerung nicht als das Gegenüber von Subsystemen, sondern als Teil des Systems selbst. Ziel ist die Organisation der Selbstorganisation, bei der jede Ebene zur anderen in einem systemischen Rückkopplungszusammenhang steht, so dass sowohl Landes- und Bundesebene die Trägerebene beeinflussen als auch umgekehrt. Auf diese Weise sollen Rollen, Zuständigkeiten und Funktionen differenziert werden. Zugleich werden über die Rückkopplung Störungen in das Gesamtsystem eingebaut, so dass dieses z.B. über die bewusste Polarisierung gegensätzlicher Interessen fortwährend zur Selbstreflexion und Selbstorganisation angehalten wird. Kritisch beobachtet werden muss hierbei, ob sich die eingespeisten Störimpulse auf der operativen Ebene gegen die Dominanz ökonomischer Steuerungskriterien behaupten können.

### *3.3 Konsequenzen für die Diakonie*

Die aufgezeigten Veränderungen bergen erhebliches Konfliktpotential für die Kooperationsbeziehungen zwischen Trägereinrichtung und Dachverband. Die wachsende Autonomie der örtlichen Ebene tritt in Spannung zum Anspruch des Dachverbandes auf Steuerung und Aufsicht. »So werden zum einen die alten Aufsichtsinstrumente und -rechte immer weniger akzeptiert, weil diese vor allem in ihrer punktuellen Intervention (Genehmigung von Haushalts- und Stellenplänen, von Investitionen, von Rechtsprozessen u.ä.) einem sozialwirtschaftlichen Unternehmen nicht mehr gerecht werden.e." Zum anderen wird die Interessenvertretung auf

überörtlicher Ebene durch den Landes- bzw. Bundesverband nur dann begrüßt, wenn sie im Mandat der Ortsebene erfolgt. Ausdruck dieser Spannungen ist die Gründung eines eigenen Verbandes durch große Trägerorganisationen (Verband diakonischer Dienstgeber in Deutschland (VdDD)45). Die Gefahr einer Aufsplitterung der Diakonie auf Landes- und Bundesebene ist damit gegeben. In einzelnen Bundesländern wie z.B. Hessen wird zudem eine stringente Kommunalisierung der Steuerung sozialer Infrastruktur politisch durchgesetzt. Diakonische Landesverbände werden damit in ihrer Eigenschaft als Ansprech- und Verhandlungspartner der Landespolitik geschwächt. Bestimmen unternehmerisch agierende Trägerorganisationen zunehmend/die Ausrichtung diakonischen Engagements, dann könnte sich als Sollbruchstelle zwischen Diakonie und Kirche die Frage nach einer ökonomisch überlebensfähigen Diakonie abzeichnen."

## 4. Ausblick

Die Situation für die kirchlichen Wohlfahrtsverbände ist alles andere als einfach. Die Mischform aus sozialwirtschaftlichen Rahmenbedingungen bei gleichzeitiger Beibehaltung des Korporatismus verlagert die Spannung zwischen den jeweils impliziten unterschiedlichen Steuerungslogiken in die Verbände selbst hinein. Ein idealisierender Rückblick auf den klassischen Wohlfahrtsstaat wäre hier wenig hilfreich. Die Herausforderung lautet, Organisationsstrukturen zu finden, die eine Vermittlung zwischen diakonischem Selbstverständnis, Fachlichkeit und Wirtschaftlichkeit so ermöglichen, dass das diakonische Profil als Kennzeichen für die Ergebnisqualität der angebotenen Dienstleistungen gelten kann. Denn nur durch einen Prozess ständiger Organisationsveränderung kann die geschichtlich gewachsene diakonische Identität bewahrt werden, indem nach Lösungen gesucht wird, die beides miteinander verbinden: »Modernität mit Profil, Wettbewerb mit klarer Parteilichkeit, bessere Wirtschaftlichkeit mit zugleich uneigennützigem Helfen.«? Die Chance diakonischer Einrichtungen besteht darin, über ihre theologisch-ethische Orientierung ein eigenes Angebotsprofil zu entwickeln, dass sich im zunehmend marktförmigen Wettbewerb von anderen Anbietern unterscheidet.

Allerdings darf dies nicht die einzige Orientierung der Diakonie im Sozialmarkt werden. In einer Situation, in der die sozialpolitische Lage zu sanktionieren beginnt, »was vor einigen Jahren dem Gebot der Humanität noch widersprach: Die Ausgrenzung der sozial Schwachen-,", ist besonders darauf zu achten, dass das sozialanwaltschaftliehe Motiv in den Organisationsstrukturen verankert wird. Ansonsten käme es zu der fragwürdigen Entwicklung, dass die Erfüllung berechtigter Ansprüche von Menschen, die ihre eigenen Interessen nicht vertreten können, abhängig wird von der Stärke bürgerschaftliehen Engagements zu ihren Gunsten. Damit wäre nicht nur der Status von sozial schwachen Menschen gefährdet, sondern zugleich die Tür zu deren Diskriminierung aufgestoßen: In einer Gesellschaft, die auch die Menschen in den sensiblen Randbereichen vordringlich nach Maßgabe der ökonomischen Steuerungslogik versorgen will, muss die Auseinandersetzung um die knappen Güter zwangsläufig zu Lasten derjenigen ausfallen, die an der Auseinandersetzung nicht teilnehmen können, weil sie auf Hilfe angewiesen sind. Der Schritt zur Bloßstellung der Empfänger sozialer Hilfe ist dann nur ein kleiner: Warum sollten in einer Marktgesellschaft denjenigen Menschen Mittel zur Verfü-

gung gestellt werden, die damit keinen wirtschaftlichen Gewinn erzielen können, sondern (anscheinend) nur zu Lasten der Allgemeinheit leben?

*Dr. Johannes Eurich*
*Diakoniewissenschaftliches Institut der Universität Heidelberg*
*Karlstr. 16*
*D-69117 Heidelberg*

## Abstract

The introduction of market principles creates a basic change in managing instruments of social services. The economic rationality is often not mediated with rationalities of professional standards or theological programs. Due to economical pressure, it becomes more and more difficult to maintain a value oriented service. On top of this, the function of ecclesiastical welfare institutions as an advocate for socially week people is in danger to get lost. Looking for answers, the article concentrates on presently discussed concepts of restructuring institutions of church welfare. These concepts are contrasted by actual developments within the domain of church welfare.

## Anmerkungen

1. Vgl. *D. Deckstein:* »Kalkulierte Nächstenliebe«, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 297 vom 27/28.12.2003, 21.
2. Ebd.
3. *M. Schwarzer,* Geschäftsführer des Caritasverbands Limburg, zit. n. Deckstein, ebd.
4. *J. Gohde,* Unbezahlbare Würde. Zur Zukunft der sozialen Dienstleistung. Bericht des Präsidenten vor der Diakonischen Konferenz vom 9. bis 11. Oktober 2001 in Stuttgart, in: Die Zukunft der sozialen Dienste, Diakonie-Jahrbuch 2002, hg. v. 1. *Gohde,* Stuttgart 2002, 13-29, 18.
5. So z.B. Monopolkornmission: Marktöffnung umfassend verwirklichen. Zwölftes Hauptgutachten der Monopolkornmission, Baden-Baden 1998,450. Der Vorwurf wird gegen die Bundesarbeitsgemeinschaft der Spitzenverbände der Freien Wohlfahrtspt1ege erhoben.
6. Vgl. hierzu J. *Gohde,* Zur Anwaltschaft herausgefordert, in: M. Welker (Hg.): Brennpunkt Diakonie, Neukirchen-Vluyn 21999,15-38; *W. Maaser,* Gemeinnützige Wohlfahrts verbände zwischen moralischem Selbstverständnis und operativen Zwängen, in: Neue Praxis 34/2004, 340-356. Vgl. auch *K. Gabriel:* Die soziale Herausforderung des Wohlfahrtsstaats und die kirchlichen Wohlfahrtsverbände, in: Ders. (Hg.): Herausforderungen kirchlicher Wohlfahrtsverbände: Perspektiven im Spannungsfeld von Wertbindung. Ökonomie und Politik, Berlin 2001 (Sozialwiss. Abhandlungen der Görres-Gesellschaft 25), 61-72.
7. Vgl. J. *Merchel:* Trägerstrukturen in der Sozialen Arbeit. Eine Einführung, Weinheim 2003, 80f.
8. *R.* G. *Heinze/J. Schmid/C. Strünck:* Zur Politischen Ökonomie der sozialen Dienstleistungsproduktion: Der Wandel der Wohlfahrtsverbände und die Konjunkturen der Theoriebildung, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 49/1997, 242-271, 265.
9. Vgl. *Gohde,* Zur Anwaltschaft herausgefordert, 34.
10. Vgl. *M. Welker:* Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 21993, II Of.
11. Vgl. *E. U.HusterIB. Benz/J, Boeckh:* First Report on the Implementation of the Gerrnan NAPinc1 2001-2003, May 2003, in: http://europa.eu.int/comrn/employmentsocial/soc-prot/studies/studiesen.htm (1012004).
12. A.a.O., 14. Im Dezember 2002 waren mehr als 4,2 Mio. Menschen arbeitslos gemeldet. Obwohl im Jahr 2002 über 7 Mio. Menschen wieder aus den Arbeitslosenstatistiken verschwanden, der Arbeitsmarkt also durch eine gewisse Mobilität gekennzeichnet war, stieg die Zahl der Langzeitarbeitslosen zwischen Februar 2002 und Februar 2003 um 9,1 Prozent. Die Unterschiede zwischen Westdeutschland mit einem Anstieg von 7,1 Prozent und Ostdeutschland mit 11,7 Prozent sind dabei nicht so gravierend wie in anderen Bereichen der Arbeitslosigkeit.
13. A.a.O., 13.

14. Vgl. *A. Hollederer:* Arbeitslosigkeit und Gesundheit. Ein Überblick über empirische Befunde und die Arbeitslosen- und Krankenkassenstatistik, in: Mitteilungen aus der Arbeitsmarkt- und Berufsforschung, Nürnberg 2002, 411-428.
15. *Maaser,* Gemeinnützige Wohlfahrtsverbände, 350.
16. Ebd.
17. Vgl. zu den veränderten Rahmenbedingungen *Heinze/Schmid/Strünck:* Zur Politischen Ökonomie, 255-257.
18. W. *Maaser:* Gemeinnützige Wohlfahrtsverbände, 343.
19. »Marktfähige Dienstleistungen sind solche, die einen selbständigen und wohlinformierten Nachfrager und einen privaten oder andersartigen Anbieter voraussetzen können. Dies schließt keineswegs eine durch Sozialkassen konstituierte Nachfragefähigkeit des Einzelnen prinzipiell aus. Als nicht-marktfähige Dienstleistungen gelten Leistungen mit hohem Vorhalteaufwand und mit zur selbstständigen Entscheidung zeitweise unfähigen Nachfragern (Drogensüchtige u.ä.). Hier ist auf jeden Fall an einen öffentlichen Kostenträger als Finanzierer zu denken.« Maaser Gemeinnützige Wohlfahrtsverbände, 347.
20. Aa.O, 348.
21. *W. Maaser:* Werteorientierung und Qualitätssicherung in der Sozialen Arbeit, in: C. Beckmann u.a. (Hg.): Qualität in der Sozialen Arbeit. Zwischen Nutzerinteresse und Kostenkontrolle, Opladen (im Erscheinen).
22. Vgl. *N. Piper:* Neue ZEIT-Serie: Die mageren Jahre – Wie die Angst um den Arbeitsplatz die Menschen verändert hat, in: Die Zeit, Nr. 38/1996, 28: »Der Markt bestraft hart, wem es nicht gelingt, sein Leben aktiv zu gestalten. Schwächere und Langsamere haben in der verschlankten Belegschaft keinen Platz. Sie werden ausgesondert«.
23. *W. Maaser:* Normative Diskurse der neuen Wohlfahrtspolitik, in: *H-I. Dahme* u.a. (Hg.): Soziale Arbeit für den aktivierenden Staat, Opladen 2003, 17-36,33.
24. Vgl. *F. Kessl:* Teilnahme oder Teilhabe? Anmerkungen zur Debatte um die zivilgesellschaftlichen Potenziale des modernen Wohlfahrtsstaates, in: Neue Praxis 3112001, 129-145, 132fT.
25. *Heinze/Schmid/Strünck:* Zur Politischen Ökonomie, 260.
26. *W. Maaser:* Werteorientierung und Qualitätssicherung.
27. *H Schmidt:* Marktorientierung und Gerechtigkeit, in: J. Eurich u.a. (Hg.): Agieren und Reagieren - Soziale Institutionen im Spannungsfeld von Ökonomie und Ethik, Münster (im Erscheinen).
28. *V. Krech:* Religiöse Programmatik und diakonisches Handeln. Erwägungen zur Spezifik kirchlicher Wohlfahrtsverbände, in: K. Gabriel (Hg.): Herausforderungen kirchlicher Wohlfahrtsverbände: Perspektiven im Spannungsfeld von Wertbindung, Ökonomie und Politik, Berlin 200 I (Sozialwiss. Abhandlungen der Görres-Gesellschaft 25), 91-105,96.
29. Vgl. a.a.O., 97.
30. Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.): Soziale Dienste als Chance. Dienst am Menschen aufbauen, Menschen aktivieren – Menschen Arbeit geben, Hannover 2002, Ziff. 25.
31. Vgl. *W. Maaser:* Werteorientierung und Qualitätssicherung.
32. Ebd.
33. *H Manderscheid:* Was bedeutet Werteorientierung für die modernisierte Freie Wohlfahrtspflege?, in: Hans-Böckler-Stiftung (Hg.): Freie Wohlfahrtspflege im Modernisierungsprozess: organisations- und personalpolitische Herausforderungen und Konsequenzen, Dortmund 2003, 76-88, 81.
34. Vgl. zum Folgenden: *W. Maaser:* Werteorientierung und Qualitätssicherung.
35. Vgl. *H Manderscheid:* Was bedeutet Werteorientierung.
36. *W. Maaser:* Werteorientierung und Qualitätssicherung.
37. Vgl. *R. Brückers/M. Engel/V. Wittenius:* Qualitätsmanagement als Methode für einen ständigen Verbesserungsprozess in der sozialen Arbeit, in: NDV 3/2002, 93-96.
38. Vgl. *OttnadIWahl/Miegel:* Zwischen Markt und Mildtätigkeit.
39. Aa.O., 194ff.
40. Vgl. a.a.O., 184ff.
41. *W. Nethöfel:* Diakonie im Unternehmen Kirche, in: *V. Krolzik* (Hg.): Zukunft der Diakonie. Zwischen Kontinuität und Neubeginn, Bie\efeld 1998, 21-36, 31.
42. *H-I. Dahme/G. Kiihnlein/N. Wohlfahrt:* Zwischen Wettbewerb und subsidiärer Leistungserbringung: die Verbände der Freien Wohlfahrtspflege im Modernisierungsprozess. Zwischenbericht des Forschungsprojekts »Vom Wohlfahrtsstaat zur Sozialwirtschaft: Wandel der Arbeitsbedingungen und Qualifikationsanforderungen in sozialen Diensten durch Wettbewerb und Kontraktmanagement«, Dortmund 2003, 59.
43. Manderscheid, Was bedeutet Werteorientierung, 77. Wird der Trägerorganisation vom Dachverband Budgetautonomie eingeräumt, kann eine abschließende Kostenstellenrechnung mit einer lückenlosen Zuordnung aller Kosten auf den Verursacher eingeführt werden. Für alle Einrichtungstypen können dann Gewinne oder Zuschussbedarfe genau ermittelt werden.
44. Aa.O., 79.
45. Dabei ist jedoch zu bedenken, dass man »nicht dauerhaft vom kirchlichen Selbstverständnis zehren und sich steuerungsorganisatorisch von der Kirche emanzipieren« kann. Vgl. *W. Maaser:* Werteorientierung und Qualitätssicherung.

46. Vgl. *Dahme/Kühnlein/Wohlfahrt:* Zwischen Wettbewerb und subsidiärer Leistungserbringung, 65, die die Stellungnahme eines Vertreters eines örtlichen Diakonischen Werkes wiedergeben. Dieser stellt eine zunehmende Diskrepanz zwischen dem kirchlichen Auftrag und der verbandliehen Dienstleistungserbringung fest. »Für viele Aufgaben stelle sich die Frage, ob diese noch ökonomisch sinnvoll ausgeübt werden können, oder ob man sich von diesen nicht trennen müsse. Dies wirft unmittelbar die Frage des Verhältnisses zur Kirche auf, da diese ja nicht primär aus ökonomischen Motiven handele, sondern um einen missionarischen Auftrag zu erfüllen.« Ebd.
47. *W. Gern:* Diakonie im Markt - Ausverkauf oder Chance?, in: epd sozial Nr. 20 vom 16.5.2003, 16-17, 17.
48. *J. Gohde:* Zur Anwaltschaft herausgefordert, 35.

# Relektüre von Hannah Arendts Dissertationsschrift: Wiederentdeckung der religiösen Wurzeln ihrer Anthropologie

Von Astrid Reglitz

Im Jahr 1928 legte die 22 Jahre junge Heidelberger Philosophiestudentin Hannah Arendt ihre Dissertation -Der Liebesbegriffbei Augustin. Versuch einer Interpretation- vor. Die Arbeit war unter Betreuung des Existentialphänomenologen Karl Jaspers geschrieben worden. Bisher waren Arendt-Interessierte auf die wenigen Bibliotheksexemplare der ersten und zugleich einzigen deutschen Ausgabe dieses Buches angewiesen. Es erschien 1929 in der von Jaspers bei Springer herausgegebenen Reihe »Philosophische Forschungen«. Erst in den 90ern wurde die Arbeit durch Übersetzungen dem amerikanischen und französischen Publikum erschlossen. Im vorletzten Jahr erschien endlich auch im Berliner Philo-Verlag eine ausführlich von Ludger Lütkehaus eingeleitete deutsche Neuauflage. Hannah Arendts Dissertation war damit bis vor kurzem eine dem Titel nach zwar bekannte, jedoch kaum rezipierte Schrift.

Das bisher geringe Interesse an der Schrift war jedoch wohl nicht nur ausgabentechnisch, sondern auch inhaltlich bedingt. Schon zeitgenössische Kritiker mokierten sich in den Journalen über nicht verarbeitete Sekundärliteratur aus der Augustinforschung. »Verfasserin hat sich fleissig in Augustin eingelesen, und ihre Analyse verrät Sorgfalt und Scharfsinn. Aber warum ignoriert sie die Arbeiten früherer Forscher? Warum zieht sie nirgendwo die einschlägige Literatur heran? Sie hätte viel aus ihr lernen können.« fragt ein Rezensent väterlich in den Kant-Studien [36] 1931. Sogar die Legitimität der Fragestellung wurde bezweifelt: Die Untersuchung werde nur durch die Fragestellung der Verfasserin zusammengehalten, das historische Material selbst rechtfertige diese Herangehensweise nicht, weil Augustin keinen einheitlichen Liebesbegriff kenne - dies konnte man in der Zeitschrift Gnomon [8] 1932 lesen.

Zwar findet sich im Promotionsgutachten von Arendts Doktorvater Jaspers, das der Neuauflage angehängt ist, der eindrückliche Hinweis, die Leistung der Arbeit bestehe gerade nicht in einer philosophie- oder theologiegeschichtlichen Materialerschließung, sondern in einem sachlichen Philosophieren am historischen Material (Anhang 130). Zwar gibt auch Arendt selbst in ihrer Schrift vielfältige Leseanweisungen: Die Untersuchung solle gerade nicht eine historische Rekonstruktion, sondern eine »verstehende Interpretation« (Arendt 23) sein, durch welche sie »die Grundintentionen« (Arendt 27) Augustins, also seinen individuellen Umgang mit allgemeinen philosophischen Problemen, herausarbeiten wolle. Diesen Interpretationshilfen zum Trotz ist die Arbeit dennoch lange Zeit in erster Linie als die historisch-philosophische Studie einer blutjungen philosophischen Debütantin gelesen und noch öfter überlesen worden.

Eine Relektüre empfiehlt sich nicht aufgrund des biographisch-pikanten Details der der Promotion vorangehenden und sie teils begleitenden Affäre Hannah Arendts mit Heidegger, das die Dissertation auch als eine Art »Protokoll der Liebe zu Martin Heidegger« (Vorwort 11) erscheinen lässt.

Vielmehr ist die Schrift in ihrer philosophischen Bedeutung nicht zu unterschätzen.

Für den Herausgeber symbolisiert die deutsche Neuauflage eine »wenigstens sprachliche Heimkehr« Arendts (Vorwort 7) in das Land ihrer Muttersprache. Sie sensibilisiere für die deutschen

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 49. Jg., S. 71 - 73, ISSN 044-2674
© Gütersloher Verlagshaus 2005

Wurzeln der philosophischen Sprache Arendts, die nach ihrer Emigration nach Amerika vornehmlich auf englisch publizierte.

In der Tat muss der -deutsche Hintergrund- der Arbeit nicht erst aus der systematischen Herangehensweise oder bestimmten existentialphilosophischen Interpretationsparadigmen wie dem der Zeitlichkeit des Seinsrekonstruiert werden. Man kann ihn mühelos dem heideggernden Sprachpathos, den Neologismen wie »Noch-Nicht der Zukunft«, »Nichtigkeit«, »Worauf-hin« ablesen. Außerdem legt eine genaue Lektüre der Arbeit nahe, dass Grundzüge der dann vor allem in Arendts Schrift>Vita activa- entfalteten -Natalitätslehrebereits in der Dissertationsschrift enthalten sind. Hier spricht vieles dafür, dass Arendt in Auseinandersetzung mit Augustins Zeit- und Bewusstseinsanalysen und in der Reibung an Heideggers Rede vom »Sein zum Tode« das Paradigma der Gebürtigkeit erst entwickelte. So ist diese Abhandlung besonders mit Blick auf die Genese und die ideengeschichtlichen Hintergründe der politischen Philosophie Arendts lesenswert.

Obwohl es soweit eigentlich nur Spezialissima der Arendtforschung zu betreffen scheint, kann der theologisch und kulturwissenschaftlich Interessierte an dem Material ganz eigene Beobachtungen machen. Denn die Frage nach der Bedeutung der Nächstenliebe hält nicht nur das ganze Werk zusammen, sondern artikuliert auch ein genuin modernes Interesse. Ähnlich Arendt fragten auch die jüdischen Philosophen Buber und Rosenzweig nach der Bedeutung des Nächsten. Mehr noch als sie waren beide von den Krisenerfahrungen und -nachwirkungen des I. Weltkrieges motiviert und aktivierten gegen Transzendenzverlust, Individualismus und Solipsismus als Verfallserscheinungen der Moderne die Frage nach den Grundbedingungen -echter- Sozialität. So glaubte auch Arendt, in der Zuwendung zum Nächsten einen neuen Halt zu finden und suchte in augustinischen Quellen nach Antworten. Die Wahl der Quelle, ein theologisches Schriftkorpus, war dabei vor ihrem philosophischen Hintergrund gesehen nichts Besonderes: Heidegger exegisierte Paulus, während er an -Sein und Zeit- schrieb, ihr Doktorvater Jaspers war fasziniert von Kierkegaard, und Arendt selbst ging nun also Augustin auf den Grund.

Wie dokumentiert sich das Unbehagen an der -Moderne- *bei* Arendt? In drei Schritten arbeitet sie sich am Thema der Nächstenliebe ab. Der 1. Teil fragt nach der Möglichkeit von Nächstenliebe, sofern die Liebe als ein *appetitus*, ein Streben, interpretiert wird. Der 2. Teil beschäftigt sich mit dem Gut, auf das dieser *appetitus* bezogen ist. Woher gewinnt der *armor* seine Orientierung, ist hier die zentrale Frage. In einem unabhängigen 3. Teil wird Augustins Verständnis der Nächstenliebe mit seinem Welt- und Geschichtsverständnis in Beziehung gesetzt.

Aufschlussreich ist nun die Art und Weise, wie Arendt sich gegenüber den augustinischen Konzeptionen positioniert. Im ersten Teil erachtet sie eine Definition der Liebe als *appetitus* für die Nächstenliebe als nicht weiterführend. Denn Augustin kann durch das Phänomen des Strebens zwar die Verbundenheit von Liebendem und Geliebtem erklären: »Der Mensch ist, was er erstrebt. Der amor vermittelt zwischen amans und amaturn, der amans ist nie völlig isoliert von seinem amatum, sondern zu ihm gehörig« (Arendt 36). Doch zieht Augustin diese Liebesdefinition in eine ordo-Struktur ein, die Gott als das *summum bonum*, also das eigentliche Ziel allen Strebens, setzt. Weil das Ich *im* Streben nach weltlichen und somit zeitlichen Gütern immer vor der Angst des Verlustes steht, kann das wahre *bonum* nur jenseits der Zeitlichkeit zu finden sein. In der Konsequenz kommt der Nächste jedoch nur noch in den Blick, »insofern er sich in dieselbe Relation vor Gott stellt wie ich mich selbst.« (Arendt 52). »Nicht in der Liebe wird über das Sein des Anderen entschieden, sondern vor ihr« (Arendt 53).

Liebe wird hier also auf das Gottesverhältnis enggeführt. Es sind nicht nur die metaphysischen Voraussetzungen dieser *ordo-Struktur*, die Arendt suspekt sein müssen. Es ist die Struktur jenes metaphysischen Rahmens selbst, der zum philosophischen Problem wird. Denn in dieser Vorstellungswelt realisiert die Liebe nur ein göttlich schon vorgegebenes Gut; Gott wird in Konsequenz gleichsam zwischen das Ich und den Nächsten geschoben. Aus Arendts Kritik spricht gegen diese Vorstellung die Stimme der Moderne. Diese fragt nach Sozialität ohne Vermittlung, nach Liebe nicht als Realisierung eines Gutes, sondern als derjenige Ort, an dem das Gute erst entsteht.

Das Problem der augustinischen Konzeption ist dabei für sie nicht nur die Vermitteltheit der Zuwendung zum Nächsten über das Gottesverhältnis. Auch die Entweltlichung und der Geschichtsverlust werden angeklagt. In der ausschließlichen Orientierung an Gott spielt auch die Welt keine

Rolle mehr. Doch welchen Grundannahmen verdankt sich diese Geschichts- und Weltvergessenheit? In einem zweiten Gedankengang arbeitet Arendt die Bedingung der Möglichkeit heraus, die dem Menschen eine Orientierung am *summ um bonum* ermöglicht. Die geschichtliche Welt muss von Augustin abgelehnt werden. Denn sie vermag zum einen durch ihre Zeitlichkeit keine beständige Orientierung zu bieten. Zum anderen ist sie etwas dem Menschen Vorgegebenes, zu dem er sich verhalten muss, das er jedoch nicht in freier Wahl ergreifen kann. Anstelle der geschichtlichen Welt ermöglicht die Welt als uranfängliche Schöpfung Gottes eine Orientierungsmöglichkeit am *summum bonum.* Aus dem christlichen Bekenntnis zu Gott als Schöpfer kann die Gottesliebe als erinnerndes *red-amare* abgeleitet werden.

Die Interpretation des *amare* als erinnerndes Lieben durch Augustin ist eine Denkfigur, die Arendt zur Entwicklung ihres existentialphilosophischen Paradigmas der Gebürtigkeit verleitet: Sie liest in die christliche Oberflächenstruktur des augustinischen Systems existentialphilosophische Tiefe hinein, indem sie die Geschöpflichkeit des Seins als das Existential der Zeitlichkeit interpretiert. Liebe gewinnt ihre Orientierung in der Zeit. Das Was des Begehrens gewinnt der Mensch durch die Erinnerung an sein Woher: »[...] der begehrenden Bezogenheit, die wir bisher allein verfolgten, tritt die erinnernde entgegen, und zwar so, daß die erinnernde erst die begehrende möglich macht [...]« (Arendt 58). Transzendenz ermöglicht damit nicht erst ein expliziter Gottesbezug, sondern Transzendenz ereignet sich in der Zeit: »In diesem Erinnern ist der Mensch einmal über sich selbst, d.h. über den ihm zur Verfügung stehenden innerweltlichen Erfahrungskreis hinausgewiesen [...[.« (Arendt 59). Angesichts der Vergänglichkeit der Welt wird das anfänglich negativ verstandene Noch-Nicht zum ermöglichenden Grund des Seins. Das Leben in seiner Zwischenstellung zwischen ermöglichendem *esse* und dem *non esse* des Todes ist »die Zeit selbst« (Arendt 78).

Das Erinnern an das Woher wird zu einer Transzendenzbewegung; der aus der Erinnerung gespeiste Lebensvollzug gewinnt Abstand vom Jetzt und erhält eine quasi-religiöse Dimension. Arendts erste Gedanken zu einer Philosophie der Natalität, die später für ihre politische Philosophie von so zentraler Bedeutung werden, finden sich also im Kontext religionsphilosophischer Überlegungen. Nicht Gott, sondern das Bewusstsein ist allerdings nun die Instanz, durch die das Ich sich selbst überschreitet.

Im Hinblick auf ein vertieftes Verständnis der Nächstenliebe sind diese Überlegungen für Arendt allerdings nur wenig fruchtbar. Für Augustin wird die Nächstenliebe im Kontext eines Verständnisses der Welt als Schöpfung Gottes zur *imitatio Dei.* Der Nächste wird jetzt zwar in Freiheit geliebt, jedoch immer noch nicht um seiner selbst willen, sondern in seiner Rolle als Mitglied der Menschheit und Teil der Schöpfung.

Es ist die Freiheit der Zuwendung, die unsere modernen Liebesvorstellungen - nicht zuletzt durch christliche Vermittlung - immer noch stark prägt. Sie ist es auch, die eine unvermittelte Zuwendung zum Nächsten in seiner Einzigartigkeit gleichzeitig zu ermöglichen und zu verhindern scheint. Die freie Wahl der Liebe unterscheidet sich vom Zwang notwendiger Sozialität. »Obwohl erst auf dem Grunde der Zugehörigkeit zum genus humanum der Andere überhaupt begegnen kann, so wird doch erst in der Isoliertheit des Einzelnen coram Deo der Andere zum Nächsten, d.h. er wird aus der selbstverständlichen Angewiesenheit gehoben, in der alle Menschen miteinander leben, und der Umgang mit ihm steht unter der ausdrücklichen Verbindlichkeit der Verwandtschaft mit ihm« (Arendt 124). Gleichzeitig bedeutet freie Wahl jedoch immer, dass die Begegnung mit dem Anderen vermittelt ist – sei es für Augustin über Schöpfungsvorstellung und Gottesidee, sei es in Arendts moderner Variante über das eigene Bewusstsein.

Der »doppelte Ursprung« des menschlichen Seins (Arendt 124f.) in faktischer Sozialität und erfahrener Transzendenz ist für Arendt somit ererbtes Problem und übertragene Aufgabe der jüdisch-christlichen Tradition zugleich. Mit der Rede von der Natalität versuchte sie in späteren Schriften, den Transzendenzbezug des menschlichen Daseins von einer theologischen in eine anthropologischen Idee zu transformieren und ihm gleichzeitig einen festen Platz im Rahmen ihrer politischen Philosophie einzuräumen. Von der Notwendigkeit des Transzendenzbezuges ließ sie sich im Quellenstudium eines antiken Theologen überzeugen.

*Astrid Reglit:*
*Zauckeroder Str. 7*
*D-01*159 *Dresden*

*Die Manieren und der Protestantismus.* Annäherungen an ein weithin vergessenes Thema, EKD-Texte 79, 2004.

Es ist eine alte Frage der Angelologie, ob die himmlischen Hierarchien externer Anordnungen bedürfen, um sich in angemessener Weise zum Lob Gottes einzuschwingen, oder ob sie alles dafür nötige Orientierungswissen unverlierbar in sich tragen. Reicht also die höhere innere Natur aus für engelsgleiches Wohlverhalten oder sind künstlich gegebene Umgangsformen unabdingbar für ein Minimum an Zuverlässigkeit?

Das Cover des hier zu besprechenden Buches *Die Manieren und der Protestantismus* (EKD-Text 79) stellt mit einer Aufnahme des Kanzelfußes im Dom von Halle an der Saale einen Störfall in der himmlischen Flugleitung dar. Am Basrelief prügeln oder balgen sich zwei unbotmäßige, pubertäre Engel. Offensichtlich fehlt es ihnen an guten Umgangsformen. Vielleicht mahnt das Relief die Gottesdienstbesucher augenzwinkernd, sich ruhig zu verhalten; eine Aufforderung, die in vorbürgerlichen Zeiten durchaus angebracht gewesen sein dürfte. Jedenfalls eignet sich der mitteldeutsche Kanzelfuß besonders gut als Emblem für die Annäherungen an ein weithin vergessenes Thema, veranschaulicht die Skulptur doch den Anspruch des Sammelbandes: Der Band bedenkt die für das Entstehungsland protestantischer Kultur »eigentümliche Mischung aus Herablassung gegenüber den Manieren und verstohlener Neugier« (Asserate, 18). Aus dem Interesse an dieser Mischung folgt die starke Heterogenität der Beiträge: es geht um verschüttete Geschichte und gegenwärtige Ambivalenzen, nicht um abrufbares Wissen.

*Die Manieren und der Protestantismus* resultiert aus der Begegnungstagung des Rates der EKD und der Leitenden Geistlichen der EKD-Gliedkirchen im Januar 2004, Thema: Manieren. Kontexte der Themenwahl waren der seit 1999 laufende Konsultationsprozess zum Verhältnis von Protestantismus und Kultur und das 2003 erschienene Buch *Manieren* des in Deutschland lebenden äthiopischen Journalisten, Unternehmensberaters und Begründers der Menschenrechtsorganisation *Orbis Aethiopicus*, Asfa-Wossen Asserate. Zwei Kapitel aus Asserates Buch - *Warum Manieren?* und Die Manieren und die Religion- eröffnen den Band. Es folgen eine Bibelarbeit über Jesus Sirach 21,20-29 von Dr. Hermann Barth, Vize-Präsident im Kirchenamt der EKD, und, als weitaus längster Beitrag, eine historisch-systematische Abhandlung mit dem Titel *Der Prozeß der Zivilisation und der Geist des Protestantismus* von Jan Rohls, Professor für Systematische Theologie unter besonderer Berücksichtigung der Philosophie in München. Angefügt ist schließlich die *Ansprache zur Morgenandacht* von Bischof Axel Noack (Evangelische Kirche der Kirchenprovinz Sachsen). Die Einführung des EKD-Ratsvorsitzenden Bischof Dr. Wolfgang Huber (Evangelische Kirche Berlin - Brandenburg - schlesische Oberlausitz) bietet einleitende *Thesen zu den Manieren als Thema evangelischer Verständigung.*

Konsens der Beiträge ist, dass der heutige Protestantismus zu einem Mangel an Umgangsformen neigt, der sich als leerlaufende Kultur der Aufrichtigkeit beschreiben ließe. Die damit einhergehende Form(en)losigkeit (Huber, 12) verträgt sich nicht mit dem in geschichtlichen Anschauungen wohl begründeten Postulat der »protestantisehen Form«, wie es Paul Tillich einst als Losung für eine -theonome- Kultur ausgab.

Der Beitrag von Barth zeigt, wie durch das Bestehen auf vermeintlich reiner Inhaltlichkeit bei gleichzeitigem Nivellieren von Formaspekten eine kerygmatisch unweise »Glaubensverdickung« droht (Barth, 58). Aspekte der kommunikativen Formung sind indes schon im Begriff des Evangeliums selbst enthalten. Sie finden sich insbesondere auch in alttestamentlichen Weisheitstexten wie dem wirkungsgeschichtlich bedeutsamen Buch Jesus Sirach. Man lernt hier, dass nur Toren keine Manieren haben. Allerdings haben auch Weise immer mehr als nur Manieren, da ihre im -Herzen-, also in einem Taktgefühl gründenden Manieren für den Menschen da sind, nicht umgekehrt der Mensch für die Manieren.

Die Geschichte der Verhaltensideale, aber auch die der ihnen geltenden Verstellungsvorwürfe ist also alt. Die Wurzeln für das formabweisende Potenzial im Protestantismus reichen weiter zu-

rück als bis zum Einsatz theologischer Sprengmetaphern und einer Kultur der kerygmatischen Unmittelbarkeit. Sie reichen erst recht weiter als bis zur jeweils letzten Jugendprotestkultur mit ihren zahmeren Ablegern auf Kirchentagen. Rohls nennt etwa den puritanischen Kampf gegen eine Übertragung von Castigliones Renaissance-Ideal des Cortegiano und der Cortegiana nach England. Die Puritaner halten das Ideal der *grazia* (Anmut) für Verstellung und das der *sprerzatura* (Lässigkeit) für Hochmut – ein Vorgang, der sich bei späteren Übertragungen in anderen begrifflichen und sozialen Konstellationen wiederholt.

Nicht der Protest gegen den geschliffenen Weltumgang, sondern dessen protestantische Kultivierung ist indes Gegenstand von Rohls' Spurensuche. Inspiriert von Norbert Elias sucht Rohls anhand von Literatur »zur Ausbildung des Verhaltens« (63) protestantische Kulturen des Weltumgangs zu rekonstruieren, um so den protestantischen Anteil am neuzeitlichen Zivilisationsprozeß zu bestimmen. Gerade der Puritanismus bietet ein eindruckvolles Beispiel für die protestantische Produktivität von Umgangsformen. Zugleich wird daran ersichtlich, wie regelmäßig Umgangsideal und VerstellungsvorwurfHand in Hand gehen. Die Abwehr eines bestimmten Umgangsideals führt dazu, das bereits vorhandene eigene Ideal eines gottwohlgefälligen Lebenswandels schärfer zu zeichnen: Form steht gegen Form, nicht etwa fromm-protestierender Formverzicht gegen religiös indifferente Formenkultur. Um so mehr, als er sich mit dem Vorwurf der Heuchelei konfrontiert sieht, bildet der Puritanismus zur Selbstvergewisserung seine Sekundärtugenden der Selbstkontrolle, Ordnungsliebe und Pünktlichkeit aus. Neben ihrem eigentlich religiösen Anliegen wirken diese sekundären Umgangsformen in manchen kontinentaleuropäischen Milieus weiter, wie zum Beispiel im Hallischen Pietismus Franckescher Prägung, der sie an die preußischen Militär- und Beamtenschicht übergibt. In den USA, so zeigt Rohls weiter, erzeugen diese Formen des Selbst- und Weltumgangs schließlich, nach einer Milderung der theokratischen Lebensregulierung Neuenglands durch die Aufklärung, einen bürgerlich-demokratischen Ton (so Tocqueville): frei von Unterwürfigkeit, aber auch von Zudringlichkeit; ein Lebensideal. in dem sich das Streben nach Seligkeit und nach Glück eigentümlich überschneiden (Rohls, 162).

Die erfolgreiche Metamorphose protestantischer Lebensdisziplin in eine Kultur wohlwollender Zivilität (und Zivilreligion) kann so für Europa nicht bestätigt werden. Die europäischen Umformungen und Neuformungen von Manieren haben in ganz verschiedenen religiösen – und auch antireligiösen – Konstellationen stattgefunden. Auch die sozialen Verwerfungen, in denen Manieren immer zugleich als Index von Abständigkeit und als Option sozialer Angleichung geübt wurden, sind in Europa immens gewesen. Rohls' Interesse an der protestantischen Literatur zur Verhaltensbildung und damit am protestantischen Anteil des neuzeitlichen Zivilisationsprozesses, muss sich daher weit verzweigen. Dies führt mitunter zu methodologischen Interessenkonflikten: ob etwa das Theorem der Sozialdisziplinierung angesichts seiner programmatisch-lustvollen Nivellierung konfessioneller Profile ausgerechnet die Konturen einer konfessionellen Besonderheit zu schärfen vermag, ist zu bezweifeln. So verschwindet die einleitende Frage nach der zivilisatorischen Formkraft des Protestantismus mitunter in der Fülle der Zeugnisse und andiskutierten Neuzeitdeutungen. Angesichts der Moderne taucht sie allerdings wieder auf, um die Darstellung – überzeugend – zu steuern.

In der Moderne kommt es zu einem neuartigen Dualismus des Umgangs mit den Umgangsformen. Sowohl die Verschmelzung von christlichem Verhaltensideal und Weitläufigkeit als auch die Distinktion beider erreichen ihren Höhepunkt. Die Ideale von Gentleman und Christ fordern gerade im bürgerlichen Zeitalter den Protestantismus zu extremen Antworten heraus.

Eine protestantische Selbstreflexion noch vor der Gabelung in Extreme bietet Schleiermachers Konzept der freien Geselligkeit: »Statt in der guten Lebensart nur erlaubten schönen Schein zu sehen, sieht Schleiermacher in ihr einen Widerstreit des Wesens mit dem Schein, eine Antinomie, die darin besteht, dass sich jeder seiner eigenen Humanität durch seine freie Tätigkeit, aber zugleich der Humanität des anderen durch deren Wirkung bewußt werden soll.« (Rohls, 128) In der gelungenen Geselligkeit, wie Sch1eiermacher sie durch frühromantische Salons kannte, ist der Widerstreit von Freiheit und Abhängigkeit durch die vollkommene Wechselwirkung aller Teilnehmer gegenstandslos. Das freie Spielen "des Geistes führt idealerweise zu Originalität und Vielseitigkeit – allen soll alles gemeinsam sein. Wo sich

diese konzentrierte Übung in unwillkürliches Verhalten übersetzt, spricht Schleiennaeher von -Anstand-, der protestantischen Variante auf ein -Ethos der Grazie- (Pleßner),

Da das Leben überraschende Widersprüche in die Theorie hineinzutreiben pflegt, bleibt die theoretische Frage nach der zivilisatorischen Formkraft von protestantischen Umgangsformen trotz Schleiermacher bestehen. Ihre Geschichte kann, wie die der kulturellen Simulationen im Großen, nicht auf einen Nenner gebracht werden. Die christlich-religiösen Haltungen zum Weltumgang bilden, wie aus Rohls Ausführungen hervorgeht, verschiedenste Ligaturen mit den sozialen Funktionen der Manieren und der Manierenliteratur, je nachdem ob das soziale Ideal sich auf elitäre Selbstgenügsamkeit, auf die Anpassung von Aufsteigern oder auf ein emanzipatorisches Anliegen bezieht. So kommt es zu Verwerfungen zweiter Ordnung. Ein Beispiel: der Typus des vornehmen Kritikers christlicher Sittlichkeit, Schopenhauer (Rohls, 148f.), muss m.E. geradezu als Erfinder des philosophischen mobbings gelten, während umgekehrt Vertreter einer protestantischen Kritik an der Verschmelzung von evangelischem Ethos und Weitläufigkeit als ironischer Dandy (Kierkegaard) oder als philosophisch rundum auskunftsfähiger Zeitzeuge erscheinen (Löwith). Die Antinomie der kulturellen Simulation ist also verzweigter als die von Schleiermacher inspizierte Antinomie. Jede Darstellung eines Verhaltens beinhaltet auch eine Verstellung, eine Verschiebung. Hierin liegt ihr zivilisierender Nutzen, hierin lauert aber auch die Gefahr der Destruktivität bei zu weitgehender Verstellung. So kann man Rohls sicher darin zustimmen, dass der Protestantismus mannigfach -Beiträge- zum Zivilisationsprozess geleistet hat. Allerdings fragt es sich angesichts der Allgemeinheit solcher -Beiträge-, wo sich das Maß für die Simulation findet, seien auch deren religiöser Sinn und ihre zivilisatorische Funktion anerkannt.

Damit rühren die Annäherungen an ein weithin vergessenes Thema an den unbeliebigen Grund für die Manieren: den Respekt vor dem Anderen in seinem Anderssein. Asserate zeigt in seinem ersten Text, wie es ausgerechnet durch den Siegeszug der aufgeklärt-demokratischen Gleichheitsansprüche zum Zerfall der Manieren kommt: die »Erfindung des Privatlebens« (22) unter dem gleichzeitigen Gegendruck vermehrter öffentlicher Ansprüche hat die einst ganz Europa prägende Kultur der Repräsentation und mit ihr den Verweisungscharakter der Manieren ausgelöscht (25). An der Stelle dieser Repräsentationskultur findet sich aber kein gleichwertiger Ersatz, sondern vielmehr mangelnder Stolz europäischer Demokraten auf ihre Zivilisation (24). So seien die Manieren nicht mehr in der Lage, auf ihren tieferen Grund hinzuweisen: die Respektabilität jedes Menschen. In Europa und zumal in Deutschland ringt demnach ein universalisiertes, verhaltensunsicheres Kleinbürgertum um Selbstachtung und respektbestimmten Weltumgang (28). Diese Situation ist geschichtlich so neu, dass sich retrospektive Empfehlungen zu Manieren erübrigen (32).

Gegenüber solcher analytischen Ausrichtung überrascht der Appellcharakter von Asserates zweitem Beitrag. In Sachen Religion scheinen die Manieren nun doch zu gelten - jedenfalls werden sie massiv eingeklagt. »Sie beginnen, wo die religiöse Übereinstimmung aufhört, das heißt, wenn der Fall eintritt, der für den religiös Überzeugten eigentlich gar nicht eintreten dürfte« (34). Die Manieren wären dann gleichsam Regeln für die durch etwas Unvermittelbares bewirkte Unterbrechung der Kommunikation. Dieses Konzept zielt auf eine Korrektur am Toleranzbegriff: »Gelassenheit und Überlegenheit gegenüber verständnisloser Verletzung und Ehrfurcht zu fordern obliegt allein den Gläubigen ~ der Außenstehende hat dazu kein Recht« (35) – zur Ergänzung Asserates kann man auf ein Begriffssurrogat wie das der -aktiven Toleranz- hinweisen, in dem sich eine ungeduldige Nivellierungspädagogik mit der Duldung Andersdenkender verwechselt. In Asserates sympathischem Anliegen verbirgt sich jedoch die Frage, wie mit religiös verursachten Konflikten und Gewalteskalationen umzugehen sei. Vielleicht wäre hier mit Kam zwischen Umgangsformen -gegenüber- und solchen -angesichts- des Gegenstandes (Religion) zu unterscheiden. Dann aber fragt sich, ob der -Beitrag- der Religionen zum Zivilisationsprozess nicht auch in hohem Maß unfreiwillig war. Keine Apologetik des Protestantismus, auch keine des Christentums, sollte über diese Ambivalenz hinwegtäuschen. Ebenso wenig besteht jedoch Anlaß, die Hoffnung auf ein Entstehen neuer, guter Umgangsformen in protestantischen Milieus aufzugeben, auf zivile und zuträgliche Mischungen von Freiheitskultur und Gleichheitsbewusstsein. Vielleicht sollte man sie gerade aufgrund der jüngsten »politischen Rup-

turen« (Asserate, 18) in Deutschland in der humorvollen Umgebung mitteldeutscher Kanzeln suchen - dass Sie dort zu finden wäre, zeigt die abschließende Morgenandacht.

Welche Umgangsformen in der Umformung der modernen westlichen Zivilisation bleiben und welche noch erwachsen werden, lässt der Band letztlich offen - notwendigerweise, da gute Manieren eben nicht erzwingbar sind. Angesichts mancher im Band geäußerter Klage über protestantische Manierenfaulheit wäre eine exemplarische Beschreibung gegenwärtig vorhandener protestantischer Milieus mit ihren jeweils tatsächlich gültigen Umgangsformen wünschenswert gewesen. Freilich musste es zunächst um die Wiederanverwandlung eines Themas protestantischer Theologie und Kirche gehen. Als eine solche sollte man Die Manieren und der Protestantismus zur Hand nehmen.

*Dr. Christian Senkel, Halle (Saale)*

# Bibliographie

## Alltagsmoral, Alltagsethos, Phänomenologie der Moral

*Bayertr, Kurt:* Warum überhaupt moralisch sein? München: C. H. Beck 2004. 280 S. E 26,90.

*Berner, Knut:* Theorie des Bösen. Zur Hermeneutik destruktiver Verknüpfungen. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2004. 320 S. E 24,90.

*Brodbeck, Karl-Heinz:* Ethik und Moral. Eine kritische Einführung. CD-ROM. Würzburg: BWT 2003. (Im Internet unter: www.fh-wuerzburg.de/professoren/ bwl/brodbecklethikl bromora1.htm.)

*Goto, Hiroshi:* Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls. Ein Interpretationsversuch der Husserlschen Phänomenologie als Ethik im Hinblick auf den Begriff der Habitualität. Diss. (Reihe Philosophie Bd. 355). Würzburg: Königshausen & Neumann 2004. 304 S. E 48,-.

*Schütz, Alfred:* Relevanz und Handeln. 1. Zur Phänomenologie des Alltagswissens. Hg. v. Elisabeth List. (Alfred Schütz Werkausgabe VI, 1). Konstanz: UVK 2004. Ca. 380 S. Ca. E 54,-.

*Waidenfeis, Bernhard:* Phänomenologie der Aufmerksamkeit. Frankfurt a.M. 2005 (Februar). Ca. 300 S. Ca. € 11,-.

## Anthropologie – theologisch, philosophisch, naturwissenschaftlich

*Agamben, Giorgio:* Ausnahmezustand. Homo sacer. Teil II, Bd. 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004. 113 S. E 9,-

*Fischer, Michael (Hg.):* Der Begriff der Menschenwürde. Definition, Belastbarkeit und Grenzen. Frankfurt a.M. / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford /Wien: Peter Lang 2004. 328 S. € 56,50.

*Frühwald, Wolfgang / Beyreuther, Konrad / Dichgans, Johannes / Grünbein, Durs / Lehmann, Karl / Singer; Wolf:* Das Design des Menschen. Vom Wandel des Menschenbildes unter dem Einfluss der modemen Naturwissenschaft. Köln: Dumont 2004. Ca. 200 S. Ca. € 29,90.

*Graf, Michael / Mathwig, Frank / Zeindler. Matthias (Hg.):* »Was ist der Mensch?« Theologische Anthropologie im interdisziplinären Gespräch. Wolfgang Lienemann zum 60. Geburtstag. (Forum Systematik, Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie Bd. 22). Stuttgart: Kohlhammer 2004. Ca. 400 S. Ca.€ 40,-.

*Illies, Christian:* Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Studien zur Bedeutung von

Evolutionstheorie und Soziobiologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. Ca. 300 S. Ca. € 11,-.

*Jantzen, Wolfgang:* Materialistische Anthropologie und postmoderne Ethik. Methodologische Studien. Bonn: Pahl-Rugenstein Nachfolger 2004. 297 S. € 28,-.

*Langthaler, Rudolf (Hg.):* Was ist der Mensch? Ein interdisziplinäres Gespräch zwischen Lebenswissenschaften, Philosophie und Theologie. Ein Wiener Symposium. Frankfurt a.M. / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien: Peter Lang 2004. 173 S. € 29,80.

*Reinhard, Wolfgang:* Lebensformen Europas. Eine historische Kulturanthropologie. München: C. H. Beck 2004.718 S. € 39,90.

*Reitr, Manfred:* Prinzip Uhr-Gen. Wie unser Altern programmiert ist. Stuttgart / Leipzig: Hirzel Verlag 2004.247 S. € 18,-.

*Said. Edward W.*: Freud und das Nichteuropäische. Zürich: Dörlemann Verlag 2004. 96 S. € 16,80.

*Schmale, Wo(fgang:* Geschichte der Männlichkeit in Europa (1450-2000). Wien: Böhlau Verlag 2003. 328 S. € 29,90.

*Thies, Christian:* Einführung in die philosophische Anthropologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004. Ca. 168 S. € 14,90.

## Bibel und Ethik

*Hardmeier; Christo] / Kessler, Rainer / Ruwe, Andreas (Hg.):* Freiheit und Recht. FS Frank Crüsemann. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004. 464 S. € 49,95.

*Peterson, Erik:* Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte. Ausgewählte Schriften Bd. 4. Würzburg: Echter Verlag 2004. 267 S. € 42,90.

*Theißen, Gerd:* Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte. Gütersloh: GütersloherVerlagshaus 2004. Ca. 224 S. Ca. € 19,95.

## Bioethik / Medizinethik

*Beer, Wolfgang / Markus, Peter / Platzet; Katrin (Hg.):* »Technik ins Gerede bringen«, Der bioethische und biopolitische Diskurs in Deutschland. Schwalbach: Wochenschau-Verlag 2004. 224 S. € 14.80.

*Bächer, Urs P.:* Präimplantationsdiagnostik und Embryonenschutz. Zu den Problemen der strafrechtlichen Regelung eines neuen medizinischen Verfahrens. (Medizin, Ethik, Recht Bd. 4). Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht 2004.240 S. € 44,90.

*Bormuth, Matthias /Wiesing, Urhan (Hg.):* Ethische Aspekte der Forschung in Psychiatrie und Psychotherapie (Medizin-Ethik Bd. 17). Köln: Deutscher Ärzte-Verlag 2004. ISOS. € 39,95.

*Boylan, Michael (Hg.):* Public Health and Ethics. (International Library of Ethics, Law, and the New Medicine 19). Dordrecht: Kluwer 2004. 288 S. € 105,-.

*Brudermüller. Gerd / Harck, Max E. / Lücker; Peter W. (Hg.):* Forschung am Menschen: Ethische Grenzen medizinischer Machbarkeit. (Schriften des Instituts für angewandte Ethik Bd. 5). Würzburg: Königshausen & Neumann 2004. 250 S. € 25,-.

*Canguilhem, Georges:* Gesundheit - eine Frage der Philosophie. Hg. u. übersetzt v. Henning Schmidgen. Berlin: Merve 2004. Ca. 72 S. Ca. € 6,80.

*Carmine, Franz:* Gentechnologie und Stammzellforschung - ein verantwortbares Risiko? Fakten und Meinungen. Eschborn: Govi-Verlag 2003. 123 S. € 20,-.

*Fromm, Erich:* Den Menschen verstehen. Psychoanalyse und Ethik. München: dtv 2004. 201 S. € 9,-.

*Geyer, Christian (Hg.):* Himforschung und Willensfreiheil. Zur Deutung der neuesten Ergebnisse. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004. Ca. 250 S. Ca. € 10,-.

*Gäben, Jens / Fenger, Hermann:* Sponsoring im Gesundheitswesen. Zulässige Formen der Kooperation zwischen medizinischen Einrichtungen und der Industrie. München: C. H. Beck 2004.367 S. € 59,-.

*Graumann, Sigrid / Grübet; Katrin (Hg.):* Medizin, Ethik und Behinderung. Beiträge aus dem Institut Mensch, Ethik und Wissenschaft (IMEW). Frankfurt a.M.: Mabuse-Verlag 2003. 194 S. € 19,80.

*Graumann, Sigrid / Grüber, Katrin / Nicklas-Faust, Jeanne / Schmidt, Susanna / Wagner-Kern, Michael (Hg.):* Ethik und Behinderung. Ein Perspektivenwechsel. (Kultur der Medizin Bd. 12). Frankfurt a.M.: Campus 2004. 200 S. € 19.90.

*Herms, Eilert (Hg.):* Leben. Verständnis, Wissenschaft, Technik – Kongressband. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2004. Ca. 560 S. Ca. € 49,95.

*Hübner, Ingolf(Hg.):* Lebenstechnologie und Selbstverständnis. Hintergründe einer aktuellen Debatte. Münster: LIT 2004.276 S. € 29,90.

*Kawagachi, Hirokazu / Seelmann, Kurt (Hg.):* Rechtliche und ethische Fragen der Transplantationstechnologie in einem interkulturellen Vergleich. (ARSP-Beiheft Nr. 86). Stuttgart: Steiner 2003. 180 S. € 50,-.

*Knoepffler, Nikolaus:* Menschenwürde in der Bioethik. Berlin / Heidelberg: Springer 2004. 220 S. € 29,95.

*Knoepffler, Nikolaus I Schipanski, Dagmar / Sorgner, Stefan L. (Hg.):* Humanbiotechnologie als gesellschaftliche Herausforderung. (Angewandte Ethik Bd. 2). Freiburg: Alber 2005 (Frühjahr). Ca. 250 S. Ca. € 19,-.

*Körtner, Vlrich H. 1. / Kopetrki, Christian (Hg.):* Embryonenschutz - Hemmschuh für die Biomedizin. (Schriftenreihe Recht der Medizin Bd. 18). Mainz / Wien: Manzsche Verlags und Universitätsbuchhandlung. 173 S. € 28,-.

*Lay, Reinhard:* Ethik in der Pflege. Ein Lehrbuch für die Aus-, Fort- und Weiterbildung. Hannover: Schlütersche 2004.301 S. € 24,90.

*Maio, Giovanni I Just. Hansjörg (Hg.):* Die Forschung an embryonalen Stammzellen in ethischer und rechtlicher Perspektive. (Ethik und Recht in der Medizin Bd. 36). Baden-Baden: Nomos 2003.253 S. € 46,-.

*Mantei, Simone:* Nein und Ja zur Abtreibung. Die evangelische Kirche in der Reformdebatte um §218 StGB (1970-1976). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. Ca. 640 S. Ca. € 98,-.

*McLaren, Anne (Hg.):* Klonen - ethisch betrachtet. (Blickpunkt Ethik Bd. 2). Münster: LIT 2004.216 S. € 19,90.

*Müller, Anselm Winfried:* »Lasst uns Menschen machen«, Ansprüche der Gentechnik - Einspruch der Vernunft. (Ethik aktuell Bd. 8). Stuttgart: Kohlhammer 2004. Ca. 210 S. Ca. € 20,-.

*Oduncu, Fuat S. / Platzet; Katrin I Henn, Wolfram:* Der Zugriff auf den Embryo: Ethische, rechtliche und kulturvergleichende Aspekte der Reproduktionsmedizin. (Medizin, Ethik, Recht Bd. 5). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 180 S. € 29,90.

*Ottnad, Adrian:* Die Pflegeversicherung: Ein Pflegefall. Wege zu einer solidarischen und tragfähigen Absicherung des Pflegerisikos. München: Olzog Verlag 2003. 160 S. € 20,-.

*Pott, Gerhard:* Der angesehene Patient. Ein Beitrag zur Ethik in der Palliativmedizin. Stuttgart: Schattauer 2004. 64 S. € 24,95.

*Potthast, Thomas / Baumgartner, Christopli / Engels, Eve-Marie:* Die richtigen Maße für die Nahrung: Biotechnologie, Landwirtschaft und Lebensmittel in ethischer Perspektive. (Ethik in den Wissenschaften Bd. 17). Tübingen: Francke 2004. 325 S. € 46,-.

*Rehn, Rudolf / Schües, Christina / Weinreich, Frank (Hg.):* Der Traum vom besseren Menschen. Zum Verhältnis von praktischer Philosophie und Biotechnologie. Frankfurt a.M. / Berlin / Bern / Bruxelles / New York /Oxford / Wien: Peter Lang 2003.349 S. € 39,80.

*Sass, Hans-Martin:* Ambiguities in Biopolitics of Stern Cell Research for Therapy. Who cares for Gretchen Mueller? (Medizinethische Materialien Heft 15). Bochum: Zentrum für medizinische Ethik 2004. 132 S. € 6.-.

*Sass, Hans-Martin I May, Arnd T.:* Behandlungsgebot oder Behandlungsverzicht: Klinisch-ethische Epikrisen zu ärztlichen Entscheidungskonflikten. (Ethik in der Praxis, Studien Bd. 3). Münster: LIT 2004. 428 S. € 39,90.

*Schmuhl, Hans-Walter (Hg.):* Rassenforschung an den Kaiser-Wilhelm-Instituten vor und nach 1933. Göttingen: Wallstein Verlag 2003. 357 S. € 27,-.

*Schroder, Peter:* Gendiagnostische Gerechtigkeit. Eine ethische Studie über die Herausforderungen postnataler genetischer Prädiktion. Diss. (Ethik in der Praxis, Studien Bd. 16). Münster: LIT 2004.437 S. € 29,90.

*Scriba, P. I Dinger, 1. I Shapiro, S. (Hg.):* Enabling Risk Assessment in Medicine - Wege zur Risikobestimmung in der Medizin. Abschiedssymposium für Professor Raff. (Ethik in der Praxis, Kontroversen Bd. 21). Münster: LIT 2004. 152 S. € 29,90.

*Searle, lohn R.:* Freiheit und Neurobiologie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004.572 S. € 26,-.

*Sorgner, Stefan L. I Birx, H. lames I Knoepffler; Nikolaus (Hg.):* Eugenik und die Zukunft. (Angewandte Ethik Bd. 3). Freiburg: Alber 2005 (Frühjahr). Ca. 200 S. € 19,-.

*Wallner, Jürgen:* Ethik im Gesundheitswesen. UTB 2612. Wien: WUV 2004. 250 S. € 22,90.

*Wieland, Wolfgang:* Bioethik als Herausforderung. (Bonner philosophische Vorträge und Studien Bd. 20). Bonn: Bonn University Press 2003. 71 S. € 8,40.

*Wiesemann, Claudia:* Die Entstehung der Geburtsklinik in Deutschland 1751-1850. Göttingen Kassel, Braunschweig. Göttingen: Wallstein Verlag 2004. 144 S. € 19,-.

*Ziegler, Uta:* Präimplantationsdiagnostik in England und Deutschland. Ethische, rechtliche und praktische Probleme. Frankfurt a.M.: Campus 2004.298 S. € 19,90.

*Zsifkovits, Valentin:* Medizinethik mit Herz und Vernunft. (Ethik als Lebenshilfe Bd. I). Münster: LIT 2004. 124 S. € 10,-.

### Feministische Ethik / Genderforschung

*Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.):* Kongregation für die Glaubenslehre: Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über die Zusammenarbeit von Mann und Frau in der Kirche und in der Welt. (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 166). Bonn 2004. 25 S.

### Friedensethik, Krieg und Frieden

*Ambos, Kai / Arnold, Jörg (Hg.):* Der Irak-Krieg und das Völkerrecht. Berlin: Berliner Wissenschaftsverlag 2004. 530 S. € 69,-.

*Brieskorn, Norbert / Riedenauer; Markus (Hg.):* Suche nach Frieden: Politische Ethik in der Frühen Neuzeit IU. (Theologie und Frieden Bd. 26). Stuttgart: Kohlhammer 2004.448 S. € 40,-.

*Kramer, Matthew* H.: The quality of freedom. Oxford: Oxford University Press 2003. 482 S. £ 30,-.

*Weller, Christoph / Ratsch, Ulrich / Mutr, Reinhard / Schach, Bruno / Hauswedell, Corinna (Hg.):* Friedensgutachten 2004. Münster / Hamburg / Berlin / Wien / London: LIT 2004. Ca. 330 S. Ca € 12,90.

*Zusammengestellt von Melanie Kreiter und Christofer Frey; Ruhr-Universität Bochum*

# Autoren

*Johannes Eurich,* Dr. theol., geb. 1962, ist Wissenschaftlicher Assistent am Diakoniewissenschaftlichen Institut der Universität Heidelberg sowie ehrenamtliches Vorstandsmitglied einer Einrichtung für Menschen mit Behinderung im Diakonischen Werk von Hessen und Nassau.

*Marco Hojheinz,* geb. 1973, Vikar der Ev.-Reformierten Kirchengemeinde Siegen-Eiserfeld und Promovend an der Universität Erlangen-Nürnberg zur ethischen Problematik der Reproduktionsmedizin.

*Hartmut Kreß,* Dr. theol., geb. 1954, ist Professor für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Ethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

*Rolf Schieder,* Dr. theol., geb. 1953, ist ordentlicher Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität zu Berlin.

*Astrid Reglitz;* Dipl. theol., geb. 1979, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin im Sonderforschungsbereich »Institutionalität und Geschichtlichkeit« (Teilprojekt H: Evangelische Theologie, Sozialstaatliche Leitideen und Institutionalisierungskonzepte im deutschen Protestantismus des 19. Jahrhundert) an der Technischen Universität Dresden.

*Ernst-Albrecht von Renesse.* Dr. h.c., Akad. Oberrat i.R., geb. 1930, war bis 1995 Geschäftsführer des interdisziplinären Forschungsinstituts für Entwicklungsforschung und -politik der Ruhr-Universität Bochum, seither engagiert in der internationalen christlichen Versöhnungsarbeit in der EK vW und in humanitären Projekten in der »Zwei-Drittel-Welt«, insbesondere in Afghanistan.

# Einleitung

Das vorliegende Heft erörtert grundsätzliche Themen der protestantischen Ethik sowie aktuell relevante materiale Ethikprobleme.

Der Aufsatz von Christian Schwarke, Dresden, befasst sich auf der Grundsatzebene mit dem Verhältnis der Theologie zur Technik und trägt zum Verständnis von Technik einen theologischen Deutungszugang vor. Von Walter Schöpsdau, der am Konfessionskundlichen Institut Bensheim tätig ist, wird eine kritische Analyse des auf katholischer Seite vertretenen Personbegriffs vorgelegt. Hieran thematisch anknüpfend soll im nachfolgenden Heft 3 der ZEE ein Aufsatz des Philosophen Theo Kobusch über »Person und Preiheit« erscheinen, der philosophiegeschichtlichen sowie heutigen philosophischen Aspekten des Personbegriffs nachgeht.

Der aktuellen friedensethischen Debatte widmet sich im vorliegenden Heft die Studie des Ratsvorsitzenden der EKD, Wolfgang Huber, die vor allem die neueren evangelisch-theologischen Reflexionen zur Friedensethik und zum gerechten Krieg beleuchtet. Die Beiträge der früheren (bis 2002) Vorsitzenden der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages »Recht und Ethik der modernen Medizin«, Margot von Renesse, sowie des Heftherausgebers befassen sich aus unterschiedlichen Perspektiven mit dem gesetzlichen Regelungsbedarf zu Patientenverfügungen, da dieses rechtspolitische Problem in der Bundesrepublik Deutschland zur Zeit sehr intensiv und kontrovers debattiert wird. Der Internist Karlheinz Engelhardt beschäftigt sich mit dem auch in theologischen und religiösen Kontexten vieldiskutierten Postulat einer ganzheitlich orientierten Medizin; hierzu trägt er Abwägungen vor, die kritische sowie konstruktive Elemente enthalten. - Der Mitherausgeber der ZEE, Christopher Frey, hat zum vorliegenden Heft eine Analyse zum Thema »Solidarität« beigesteuert.

Als neue Mitherausgeber der ZEE sind die Kollegen Reiner Anselm (Göttingen), Traugott Jähnichen (Bochum) und Hans-Richard Reuter (Münster) zu begrüßen. Für die ZEE sind durch diese Erweiterung des Herausgeberkreises zusätzliche Impulse zu erwarten.

*Hartmut Kreß*

# Zweifel an der Solidarität

Von Christofer Frey

Solidarität wird wie Gerechtigkeit politisch zerredet. Nicht nur Sonntagsreden, sondern auch programmatische Schriften benutzen diese beiden Wörter undifferenziert und fern von jener Genauigkeit, die mit Begriffen verbunden sein sollte. Da auch die Adressaten häufig unbestimmt bleiben, wirken die beiden Wörter als Postulate und dabei oft sehr moralisch, um nicht zu sagen: moralistisch. Aber angesichts der sich öffnenden Schere zwischen Reich und Arm bleiben sie im politischen Diskurs unverzichtbar. Die Rawlssche Maximin-Regel wollte diese Schere durch eine erneuerte Gerechtigkeitskonzeption der Tendenz nach schließen und nur so weit offen lassen, wie den am schlechtesten Davongekommenen gedient sei.[1] Deshalb dürfen über dreißig Jahre erneuerter Diskussion um die Gerechtigkeit nicht in Beliebigkeit enden. Moralische Appelle erzeugen oft Verhärtung, seltener jedoch Einsicht.

Darum ist neben der intensiven Besinnung auf die Gerechtigkeit auch eine Besinnung auf die *Solidarität* notwendig, zumal sie das Versicherungswesen geprägt hat. Versicherungen verteilen Risiken auf viele Schultern, aber als Sozial- oder Solidarversicherungen betreffen sie nur eine bestimmte Gemeinschaft, die sich auf Gegenseitigkeit versichert.' Diese Eingrenzung soll im Folgenden das *Bereichsargument* genannt werden.

Der Wortgebrauch von Gerechtigkeit und Solidarität geht ineinander über. Trotzdem bleiben Unterschiede: Die Gerechtigkeit kennt deutlichere *Zumessungskriterien:* Jedem nach seinen Verdiensten, jedem nach seinen Leistungen, jedem nach seinen legitimen Bedürfnissen usw. Diese werden sich je nach kultureller und geschichtlicher Situation unterscheiden; und welche Situationen relevant sind, das bestimmen jeweilige Gerechtigkeitsintuitionen, die allerdings einer kritischen normativen Diskussion unterzogen werden sollten. Aus dieser Konstellation fällt eine basale Gerechtigkeit heraus, die alle Ansprüche des einmal geborenen Menschen an die Gesellschaft feststellt und gewissermaßen ein naturrechtliches Relikt darstellt. Sie hat in der laufenden Diskussion noch keine präzise Bezeichnung gefunden; eine Konsequenz findet sich im sogenannten -capability approach-.', der davon ausgeht, dass die Entfaltung der Gerechtigkeit mit der Ausstattung der Individuen durch die Gesellschaft zu beginnen hat. Diese Gerechtigkeitsvorgabe ist nach Möglichkeit durch ein verantwortlich geführtes Leben aufzunehmen.

Warum dann noch *»Solidaritäu'l* Die Bestimmung der Gerechtigkeit - mit Ausnahme der hier -basal- genannten - unterliegt dem Gegenseitigkeitsprinzip oder einem hypothetischen - meist stillschweigenden – Vertrag. So werden im Gütertausch Leistungen gegen Leistungen aufgerechnet. Sogar der Einsatz für Andere sollte von diesen positiv vergolten werden kön-


Zeitschrift für Evangelische Ethik, 49. Jg.. S. 82 – 87, ISSN 044-2674
© Gütersloher Verlagshaus 2005

nen. Asymmetrien können auf diesem Hintergrund zu einem schweren Problem werden. Auch ist eine gewisse Verantwortung in das Gegenseitigkeitsprinzip eingeschlossen, ja sogar moralisch geboten, während die Basisgerechtigkeit zwar Verantwortung hervorbringen und fördern soll, aber nicht muss, denn manche Menschen werden nie zur Verantwortung befähigt sein oder haben im Laufe ihrer Lebensgeschichte die dazu notwendigen Fähigkeiten verloren.

Die im Vertragsmodell der Gerechtigkeit mitgedachte Gegenseitigkeit kann vernachlässigt werden; die Verpflichtung kann auf der einen Seite bleiben und auf der anderen Seite ruhen, etwa im Fall Schwerstbehinderter. In diesem Fall wird das alte Thema der *Billigkeit* wieder wichtig, und mit ihm der Gesichtspunkt einer Fallgerechtigkeit, die nicht am Netz gegenseitiger Verpflichtungen orientiert ist, sondern ganz entschieden auf die Betroffenen blickt. Die Billigkeit hat sich oft mit dem christlichen Gedanken der Liebe verbunden; denn die Liebe wird in ihrer Begründung entschieden einseitig sein, obwohl sie auf eine Antwort der Liebe Erfahrenden oder auch auf Weitergabe hofft. Die christliche Caritas gilt besonders den Opfern, widmet sich denen, die sich selbst – oft allerdings nur zeitweise - nicht helfen können, und sie kann Grenzen überschreiten, etwa in Gestalt sozialer oder kultureller Hintergrundregelungen, durch die sonst die Gegenseitigkeit begrenzt wird.

Die geschichtliche Wirkung der Caritas hat Höffe zugespitzt und zugleich angegriffen, als er im Blick auf die Gesundheitsreform – auch in dieser Zeitschrift - die Behauptung aufstellte, die Solidarversicherung lade dazu ein, sich mit einer Art ‚Raffermentalität' wie am Buffet selbst zu bedienen.' Das sei Folge der abendländischen Caritas; demgegenüber werde die eigentliche Gerechtigkeit nur für geringe Angebote in der Gesundheitsvorsorge sorgen.

In dieser geschichtlichen Konstellation kann die Gerechtigkeit nicht ohne die Solidarität diskutiert werden,[5] .Solidarität- ist erst seit dem Ende des 18. Jahrhundert zum gesellschaftspolitischen Begriff geworden und hat dabei die Bedeutung einer ‚politisch-sozialen Brüderlichkeit' angenommen. Die Menschenrechtstrias der französischen Revolution nannte an dritter Stelle die .fraternite"; sie kann nicht unmittelbar verrechtlicht werden. Einen Weg zur Verrechtlichung eröffnete hingegen das Konzept der Solidarität, die dabei allerdings ihren ursprünglichen engen Sinn aufgeben musste und moralische Verpflichtungen gegenseitiger Absicherung, wie sie meist in den Familien geübt wurde, in soziales Recht umformte.

Durch weitere Entwicklung verschob sich dann ihr Sinn von kollektiver Verantwortlichkeit zur asymmetrischen Verpflichtung; die Solidarität trat insofern an die Stelle der christlichen Nächstenliebe. Dass der Begriff der Solidarität in die Arbeiterbewegung einwanderte, ist bekannt; es beweist, dass die Solidarität stiftende Verpflichtung in bestimmten Gemeinschaften zur Geltung kam.

Wichtig ist ein Gesichtspunkt, der seit Scheler immer wieder geltend gemacht wird: Der Solidaritätsgedanke wende sich gegen das Vertragsdenken und stelle den personalen Bezug in den Vordergrund; die eingeforderte Gegenseitigkeit im Sinne des *Vertrags* trete hinter die organisierte *personale Zuwendung* zurück. Deshalb nennt Habermas die Solidarität das »Andere der Gerechtigkeit«." Auch Kommunitaristen gebrauchen Solidaritätsargumente, um das Vertragsdenken zurückzudrängen.

Wer Vertrag und Solidarität konfrontiert, ist der Öffentlichkeit jedoch genaue Argumente schuldig: Hier geht es um das »Andere« einer funktionalen Regelgerechtigkeit, die auf bestimmte Personen und konkrete Lagen wenig Rücksicht nehmen kann. Basisgerechtigkeit und

-capability approach- bedürfen hingegen eines Spielraums für fallbezogene Anwendung und müssen eher Asymmetrien in Kauf nehmen. Offenbar soll die Solidarität - ähnlich wie die Epikie oder Billigkeit - die Nachteile eines Regelsystems vermeiden helfen.

Damit bleiben jedoch zwei entscheidende Fragen offen:

– *Wie weit kann die Solidarität gehen?* Wirkt sie nur in sozialen Beziehungsfeldern. in denen die Empfänger der Solidaritätserweise zu Nahen werden können? Endet sie an den Grenzen der eigenen Nation? Oder gilt sie weltweit, aber dann in gezielter Auswahl?

Ein Beispiel für die Schwierigkeiten könnte die Solidarität mit einem an AIDS erkrankten Asylsuchenden sein. Die Hilfe in Notlagen hat prinzipiell Vorrang vor allgemeinen Erwägungen; trotzdem lehrt die Gerechtigkeit zu fragen, ob nicht Millionen die gleichen Voraussetzungen für Hilfe aufweisen, aber nicht die Grenzen zu uns hin überschreiten können, weil sie möglicherweise noch ärmer sind. Die Solidarität wird somit häufig in ein Gerechtigkeitsdilemma führen.

- *Wie viel Asymmetrie kann sich die Gesellschaft leisten?* Die Solidarität kann sich entweder auf *kontingente* Fälle von hilfsbedürftigen Menschen beziehen, die nicht zur Gegenseitigkeit befähigt sind; oder sie wird sich auf *allgemeine* Asymmetrien beziehen, die sich an notorisch Hilflosen oder an Notsituationen zeigen, in denen die Betroffenen den gesellschaftlichen Durchschnitt weit unterschreiten. Diese Lebenslagen könnten entweder -natürlich- oder schicksalhaft oder auch aufgrund von Verantwortungslosigkeit entstanden sein; in beiden Fällen können sie die Möglichkeiten der Abhilfe durch Einzelne oder Gruppen überfordern. Wenn aber Betroffene zur Verantwortung nicht fähig sind oder voraussichtlich nie in Gegenseitigkeitsverhältnisse eintreten werden, wird die Solidarität auf eine harte Probe gestellt. Gerade deshalb ist sie, wenn sie aktuell wird, einseitig.

Die sogenannte -Option für die Armen- verschleiert diese Verhältnisse." Ursprünglich zielte sie auf Bevölkerungsteile, die mangels Landreform und ohne natürliche oder soziale Ressourcen nicht in der Lage sind, umfassendere Verantwortung zu üben. Der Begriff ist jedoch auch auf die Schwachen in den Gesellschaften des Nordens übertragen worden, in denen der Zugang zu Bildung, Gesundheit und Berufstätigkeit zumindest im Grundsatz allen offen steht, aber - wie die PISA-Studien beweisen – ganze Gruppen verstärkte Förderung brauchen, um diese Chancen sinnvoll wahrzunehmen. Häufig entwickelt sich dann die Sozialarbeit zu einer Form von Klientelismus, der rudimentäre Anlagen zur Eigenverantwortung vernachlässigt.

An dieser Stelle brechen die Schwierigkeiten des sozialen Sicherungssystems auf: Wird -Solidarität- zur Anspruchsparole? Führt sie dazu, dass zwischen Leistenden und Empfängern von Hilfeleistungen scharf unterschieden wird? Entmündigt sie einen Teil der Gesellschaft, weil auch unter den Organisatoren der Hilfe deutliche Interessen walten und diese sich ein Klientel schaffen oder erhalten wollen? Könnte etwa die institutionalisierte Medizin Menschen kränker machen, als sie sind?

Angesichts dieser Fragen sei noch einmal ausdrücklich festgehalten: Im Gegensatz zur Verteilgerechtigkeit fragt die Solidarität nicht, ob jemand ihrer Leistungen würdig ist, sondern sie wird häufig prüfen, ob jemand in das Beziehungsfeld gehört, das eine bestimmte Solidarität etabliert und trägt. Deshalb entstand die Solidarversicherung im Blick auf bestimmte Gruppen; und als der Staat sie einrichtete, wollte er bestimmten Gruppen, Schichten oder Klassen helfen." In einer solidarischen Gemeinschaft oder Gesellschaft trägt man die Risiken des An-

deren mit und darf erwarten, dass dieser nach Möglichkeit auch die eigenen Risiken tragen soll. Aber Asymmetrien werden bleiben.

Wenn die Solidarität als prinzipiell einseitig gilt, steht damit zugleich ihre Reichweite zur Debatte: Gibt es eine Solidarität mit *allen* Menschen, oder - etwas mehr eingeschränkt - mit allen Leidenden und mit den Armen dieser Welt? Grundsätzlich sollte sie nicht ausgeschlossen werden, aber pragmatisch ist sie eine Überforderung, zumal sie nicht vermeiden kann, dass Gerechtigkeit verzerrt wird.

Wenn Rheinland-Pfalz ein beispielhaftes Förderungsprogramm für Ruanda unterhält. so folgt daraus *nicht notwendig,* dass ein anderes Land Ähnliches für Burundi tun müsste, obendrein können Solidaritäten paternalistisch einseitig werden (Beispiel Nicaragua) und Menschen zu Bittstellern auf Dauer machen, aber nicht zu Initiatoren ihrer Zukunft.

Dieses Problem kehrt in etwas anderer Form in der Diskussion um die *Krankenversicherung* wieder. Immer wieder wird die Solidarität mit den schlechten Risiken eingefordert. So unlängst in einer manifestartigen Äußerung von Lauterbach.?

Der Verfasser hält a) mit guten Gründen die Krankenversicherung für ungerecht, weil sie die Bezieher von Kapitaleinkommen nur geringfügig an der Finanzierung beteilige. Ökonomisch unsinnig sei sie, weil Löhne und Gehälter nicht wie das Bruttoinlandsprodukt wüchsen. b) Die gesellschaftlich Starken trügen nicht zum Solidarsystem bei. c) Die Medizin schaffe zwei Klassen von Leistungsempfängern. d) Außerdem weise das System Qualitätslücken auf.

Die Ausführungen kreisen um die Feststellung, dass die schlechten Risiken dieser Gesellschaft von den Versicherungen der Arbeitnehmer aufgefangen würden, während Kapitaleigner frei blieben und Beamte Forderungen der -Solidarität- unter sich realisierten bzw. auf den Staat abwälzten. Dieses zunächst sehr plausible Argument setzt die Einseitigkeit der Solidarität - mit den Trägern der schlechten Risiken - bereits voraus und reproduziert auch die Schwierigkeiten, die hier unter dem Stichwort des -Bereichsarguments. zusammengefasst werden: Erstreckt sich die Solidarität nicht über einen zu kleinen sozialen Bereich?

Diese Frage lässt sich nur dann angemessen behandeln, wenn die zur Einseitigkeit neigende und damit in gewisser Weise bedingungslose Solidarität kritisch untersucht wird. Wer Leistungen gesellschaftlicher Solidarität beansprucht, sollte - soweit die Natur oder die Sozialisation dies gestatten – auch mit einem Maß von Verantwortung leben, das den Anforderungen einer komplexen und verflochtenen Gesellschaft entspricht. Es gibt viel selbstinduziertes Elend - sei es als Folge von Alkoholmissbrauch oder durch den Konsum von Drogen und Nikotin, durch ungeschützten Geschlechtsverkehr, falsche Ernährung etwa bei einer Diabetes-Disposition oder auch durch Leichtsinn und Lernunwilligkeit. Die Motivation zu einer selbstverantworteten Lebensführung hat offenbar mit der populären Kultur - neuerdings RTL-Kultur genannt - stark abgenommen. Risiken dieser Art machen einen nicht geringen Anteil unserer Gesundheitsausgaben aus; hinzukommen andere in der Regel vermeidbare, etwa die Millionen- (wenn nicht Milliarden-) Beträge, die nach Aussagen sachkundiger Ärzte für Rückenbehandlungen und andere Folgen von Bewegungsarmut ausgegeben werden. Es droht eine gesellschaftliche Frontstellung zwischen denen, die überwiegend zur Solidarität beitragen und anderen, die überwiegend Empfänger sind, ohne dass sie das notwendig sein müssten. Dass es -Starke- und -Schwache- gibt, ist nicht immer eine natürliche oder schicksalhafte Gegebenheit und auch nicht immer eine soziale Notwendigkeit. Allerdings bleibt die Frage offen, ob

die schlechte Gesundheit die krisenhafte gesellschaftliche Situation vieler oder die krisenhafte gesellschaftliche Situation die schlechte Gesundheit begründet.

Weitgehende Anerkennung könnte finden, dass die *natürlichen* und schicksalhaften Risiken von allen mitgetragen werden sollen, die *sozialen* aber auf den Grad ihrer Zwangsläufigkeit überprüft werden müssen. Davon wird auch die ohne Zweifel vorhandene Bereitschaft zur Solidarität abhängen. (Das Beispiel der Spendenbereitschaft für die Flutopfer beweist dies positiv, während die Bereitschaft, sich für Gesellschaften zu engagieren, in denen jährlich mehr Lehrer an AIDS sterben als ersetzt werden können, immer geringer wird, sich vielleicht auf die Frauen als Opfer konzentriert und die diese Krankheit leugnenden Politiker distanziert betrachtet – und das zu Recht.)

Was ist die Konsequenz? Die Solidarität wollte den Anschein der Barmherzigkeit umgehen und ein zumindest moralisches Recht auf gesellschaftliche Unterstützung einklagen. Solidarität in diesem Sinn wird aber immer deutlicher von den Opfern eigener Verantwortungslosigkeit eingefordert, weil auch sie nicht Empfänger von Barmherzigkeit sein wollen. Sie werden sich deshalb gern als Opfer ihrer Natur oder ihrer Sozialisierung darstellen. Aber das untergräbt den Sinn von Solidarität, die zwar ein Gefälle zur Einseitigkeit festhält, aber die Verantwortungslosigkeit nicht belohnen kann, weil diese die Zweiteilung der Menschheit in Leistende und Leistungsempfänger verschärft.

Trotzdem wird eine wohlgeordnete Gesellschaft ein Interesse daran haben, der Verelendung derjenigen abzuhelfen, die eher Opfer ihrer selbst als der natürlichen oder sozialen Umstände sind, weil dies dem Postulat der Humanität Rechnung trägt. Aber das sollte nicht als -Solidarität- eingefordert werden, sondern als einseitige *und* ungeschuldete Zuwendung. Sie müsste gerechterweise nicht durch eine auf soziale Segmente beschränkte Solidarversicherung, sondern durch Steuern finanziert werden und entweder auf ein absolutes Minimum beschränkt oder von einer strengen Rechenschaftspflicht begleitet werden. Offenbar gibt es Sozialsysteme, die solche Hilfe mit deutlicher Kontrolle durch Sozialarbeiter verbinden, zum Beispiel in Großbritannien. Das ist ein anderer Paternalismus als ein dem Klientelismus verbundener, der jeweils für bestimmte> Arme- kämpft und ihnen den letzten Rest einer Verantwortung abnimmt.

Ein Paternalismus wird aber bleiben, und zwar aus folgendem Grunde: Viele Ethiker, aber auch die durchschnittliche gesellschaftliche Moral, stimmen mit Habermas überein, wenn er das Thema der Gerechtigkeit der Ethik überlässt, aber das Thema des Guten bzw. des guten Lebens dem Individuum zuweist und dem allgemeinen moralischen Diskurs vorenthält.[10] Ökonomisch gesehen kann es aber einer Gesellschaft jedoch nicht gleichgültig sein, dass die Lebensführung ganz aus der öffentlichen Moral ausgegrenzt wird, wenn zum Beispiel die Folgen kurzfristiger Partnerschaften öffentlich aufgefangen werden, weil sich Väter ihrer Verantwortung entziehen. Wer die öffentliche Wohlfahrt bejaht, wird zugleich feststellen müssen, dass Verantwortung preiswerter für die Gesellschaft ist als Verantwortungslosigkeit. Und er wird dem wuchernden Gebrauch des Solidaritätsarguments Grenzen ziehen.

*Prof em. Dr. Christo/er Frey*
*Evangelisch-Theologische Fakultät*
*Ruhr-Universität Bochum*
*D-44780 Bochum*

## Anmerkungen

1. *1. Rawls,* A Theory of Justice, Cambridge/Mass. 1971.
2. Vgl. *Fr. Breyer,. Franz. St. Homburg* u.a., Reform der sozialen Sicherung, Berlin 2004.
3. Vgl. *A. Sen,* Capability and Well-Being, in: *A. Sen* / *Martha Nussbaum* (Hgg.), The Quality ofLife, Oxford 1993, S. 30-53.
4. O. *Höffe*, Besonnenheit, Gerechtigkeit und Zivilcourage. Über Ressourcenknappheit im Gesundheitswesen, in: ZEE 44 (2000), 89-102.
5. *A. Wildt,* Art. »Solidarität«, in: HWPh, Bd. 9, Basell995, Sp. 1004-1015.
6. Vgl. *1. Habermas,* Gerechtigkeit und Solidarität, in: *WEdelstein* / G. *Nunner-Wink/er* (Hgg.): Zur Bestimmung der Moral, Frankfurt am Main 1986, S. 291-318.
7. Vgl. *J. Wiemeyer,* Armut und Reichtum als Problem sozialer Gerechtigkeit, in: *P. Dabmck/T Jähnichen* u.a. (Hgg.), Kriterien der Gerechtigkeit, Gütersloh 2003, S. 316-331.
8. G. *Metzler,* Der deutsche Sozialstaat. Vom bismarckschen Erfolgsmodell zum Ptlegefall, München 2003.
9. *K. Lauterbach,* Warum nur eine Bürgerversicherung die Probleme in unserem Gesundheitssystem lösen kann, in: Frankfurter Rundschau online, 03.01.2005.
10. Vgl. *1. Habermas,* Gerechtigkeit und Solidarität, vgl. Anm. 6.

# Technik und Theologie. Was ist der Gegenstand einer theologischen Technikethik?

Von Christian Schwarke

Es gibt kaum ein ethisches Problem in den letzten hundert Jahren, das nicht mindestens in seinem Ursprung technischer Natur gewesen wäre. In chronologischer Folge lassen sich nennen: Die »soziale Frage« und ihr Hintergrund in der »industriellen Revolution«, die Kulturkritik der] 920er Jahre mit ihren Hauptmotiven der Urbanisierung und Automatisierung, die Debatten um Lebensformen (im Zusammenhang mit dem Einsatz von Kontrazeptiva), die Kontroverse um die Form der Demokratie (im Zusammenhang mit dem Kampf um die Kernkraftwerke) und schließlich alle gegenwärtigen Fragen um die Bioethik. Aller Voraussicht nach werden die kommenden Themen durch die Nanotechnologie, die Computertechnologie und die »künstliche Intelligenz« bestimmt sein.

Im gleichen Zeitraum erfuhr die Technik als solche in der Theologie keine besondere Aufmerksamkeit. Nur wenige Publikationen haben sich in Buchform zum Thema geäußert.' Im Vordergrund standen vielmehr lange Zeit die sozialen Folgelasten technischer Entwicklungen. Zwar hat sich dies im Zuge der Biotechnik gewandelt, insofern z.B. die meisten kirchlichen Stellungnahmen Informationen zum »Sachstand« bieten." Außerhalb der bioethischen Fachdiskussion dominierte aber auch im Blick auf die Biotechnik lange die allgemeine Frage, ob es sich dabei um einen (unerlaubten) Eingriff in Gottes Schöpfung handele.

Dort, wo die Technik aber zu einem eigenen Thema gemacht wird, scheint sie ein Kristallisationspunkt für andere Probleme des Lebens zu sein. Dies wäre solange unproblematisch, als die Beurteilung der konkreten ethischen Fragen nicht von einer bestimmten allgemeinen Wahrnehmung der Technik überhaupt gesteuert wäre, die dann umgekehrt Urteile über die jeweils bestimmte Technik strukturiert. Denn selbst dort, wo von »der« Technik gesprochen wird, steht in der Regel eine ganz bestimmte Technik als »Urbild« im Hintergrund. Dies waren zu Beginn des vorigen Jahrhunderts die Maschinenhallen der Fabriken, später dann die Atomwaffen. Allerdings zeugen die theologischen Auseinandersetzungen mit der Technik von einer relativ großen Fremdheit gegenüber den technischen Phänomenen. Die Urbilder speisen sich aus anderen, dem technischen Bereich äußerlichen Wahrnehmungen. Der Gegenstand einer theologischen Technikethik ist daher nicht so klar bestimmt, wie es vordergründig erscheint.

Die folgenden Überlegungen versuchen eine Klärung der im Titel genannten Frage, indem sie zunächst einige Motive charakterisieren, die den Wahrnehmungen der Technik in der Theologie häufig zugrunde liegen. Die mit diesen Motiven einhergehenden Auffassungen zum Charakter der Technik halten einer genaueren, historischen Überprüfung jedoch kaum stand,


Zeitschrift für Evangelische Ethik, 49. Jg., S. 88 - 104. ISSN 044-2674
© Gütersloher Verlagshaus 2005

wie bereits einige wenige Beobachtungen der Technikgeschichte zeigen. Die daraus abgeleitete und zu entfaltende These lautet: Gegenstand einer theologischen Technikethik ist weder in Anlehnung an philosophische Bemühungen die Technik im Allgemeinen.' noch sind es im Rahmen einer christlichen Kulturkritik bestimmte Techniken »an sich« als dem Christentum entgegen gesetzt. Gegenstand ist vielmehr eine je konkrete Technik in ihren vielfältigen sozio-historischen Kontexten unter besonderer Berücksichtigung ihrer Wurzeln in der christlichen Kultur.[4]

## 1. Technikkritik als Kritik an der Moderne

In einem der reflektiertesten Beiträge zum Thema »Technik und Theologie« schrieb Hanns Lilje 1928: »Die Stadt vor hundert Jahren bietet das Bild einer in sich ruhenden Sicherheit und eines ungestörten Gleichmaßes«. Dann aber sei »eisernen Schrittes« das technische Zeitalter gekommen: »Zunächst wie das dumpfe Grollen eines fernen Erdbebens sich ankündigend, dann in immer heftigeren Stößen sich entladend, [...], ja endlich auch die sicheren Ordnungen jahrhundertealter festgefügter sozialer Schichtung in den gewaltigen Umsturz hineinziehcnd-". Damit intonierte Lilje ein Thema, das als cantus firmus die theologische Technikwahrnehmung im 20. Jahrhundert durchzieht. Technik ist Ausdruck und zumindest mitschuldig am Untergang »verlorener Lebenswelten- (P. Laslett"). Damit nimmt sie im Rahmen theologischer Symbolisierung den Platz des Sündenfalls ein. Helmut Thielicke setzte die alte Handwerkstechnik gegen die moderne Maschinentechnik ab, die den Menschen nicht mehr Herr der Technik sein ließe. Sogar die ägyptischen Pyramiden, Inbegriff fremdbestimmter Sklavenarbeit, seien Ausdruck eines menschlichen Herrscherwillens gewesen."

Demgegenüber werde die moderne Technik nicht in gleicher Weise gesteuert. Die »Maschine« kann daher als vergegenständlichter Ausdruck des Charakters der Moderne behandelt werden. Denn so anonym wie die Moderne durch die vielzitierte Differenzierung der Lebensbereiche und die scheinbare Auflösung personaler Bindungen erscheint, genauso anonym zeigt sich die Maschine, die nicht mehr der Handbewegung des Einzelnen folgt, sondern automatischen Steuerungsprozessen. Die Technik wird zum Ausdruck bzw. zum Protagonisten einer Moderne, die in erster Linie als durch Verluste gekennzeichnet wahrgenommen wird.

Friedrich Schleiermacher konnte 1799 in der Technik noch die kontinuierliche Befreiung von den Widrigkeiten und Gefahren der Natur erblicken: »Das ist ja das große Ziel alles Fleißes, der auf die Bildung der Erde verwendet wird, daß die Herrschaft der Natur über den Menschen vernichtet werde, und alle Furcht vor ihnen aufhöre-x". Und Richard Rothe vermerkte enthusiastisch: »Ich lebe allerdings der festen Überzeugung, daß dem Reiche Christi die Erfindung der Dampfwagen und der Schienenbahnen eine weit bedeutendere positive Förderung geleistet hat, als die Ausklügelung der Dogmen von Nicäa und von Chalcedon-s".

Im 20. Jahrhundert wird die Technik dagegen nichtinehr im Rahmen einer kontinuierlichen Geschichte, sondern als Teil eines Epochenbruchs wahrgenommen. Zudem ist mit ihr nicht mehr Fortschritt, sondern Verfall verbunden. Die Theologie war damit sowohl in den 1920er wie in den] *950/60er* Jahren, als die Mehrzahl der auch kleineren Publikationen zum Thema erschien, Teil der allgemeinen Industrie- und Technikkritik.[10] Helmut Schelsky[11], Arnold Geh-

len'", Günter Anders!' und Lewis Mumford!" thematisierten neben anderen die als tiefgreifende Wandlung erlebten Veränderungen der Nachkriegszeit und entdeckten die Technik als den die gesamte Lebenswirklichkeit bestimmenden Faktor. 1971 sah Hans-Rudolf Müller-Schwefe in der Technik sogar den »Kult der Zeit«!", der neben einer Verwandlung der Wirklichkeit zur Ware auch der Werbung und dem ungebremsten Willen zur Macht die Bahn ebne."

In der Technikkritik wird die Moderne kritisiert. Deshalb wird die Technik mit psychischen Dispositionen der Menschen und mit veränderten Gesellschaftsstrukturen in Verbindung gebracht.

## 2. Technik als Zerstörung des Subjekts

»An Plötzlichkeit und Gewalt einer Naturkatastrophe vergleichbar karn die moderne Technik über die abendländischen Völker. Und sie beugten sich, ohne zu verstehen, was geschah«!'. Mit diesen Worten leitete Paul Tillich 1927 seinen Vortrag »Mythos und Logos der Technik« ein. Wie Charlie Chaplins Film »Moderne Zeiten« (1936) den Menschen als Opfer der technischen Rhythmisierung des Lebens zeigt, so begegnet auch in der Theologie immer wieder das Motiv, dass die Subjekte durch die Technik zum Objekt gemacht würden. Demgegenüber schreite die Technik, ohne auf menschliche Einflüsse noch zu reagieren, »eigcngesetzlich« fort. So fragte Helmut Thielicke: Ist der Mensch »wirklich der verantwortliche Steuermann? Fährt das Geisterschiff des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts nicht mit leerer Kommandobrücke«[18]? Wenn es kein menschliches Subjekt mehr gibt, wird die Technik zum fliegenden Holländer. Von dort ist es nur noch ein kleiner Schritt, die Technik als Leviathan zu dämonisieren, der selbst als Subjekt erscheint und sich gegen jede Intervention wappnet." Wie oben bereits erwähnt wird dieser Subjektwechsel als ein spezifisch modernes Phänomen gedeutet. Grundlage solcher Wahrnehmung war zunächst die Verwandlung der Arbeit der Menschen in den Fabriken. So erwog bereits Richard Rothe in seiner Ethik die Notwendigkeit, die Arbeitsteilung nicht so weit fortschreiten zu lassen, dass jede geistige Tätigkeit des Individuums unmöglich würde." Anders urteilte demgegenüber Karl Barth. Er hielt gerade auch eine geistig wenig fordernde Tätigkeit für geeignet, Spielraum für eigene Aktivitäten zu bieten."

Das Motiv des Subjektverlusts scheint mir aber noch durch ein anderes Element geprägt zu sein: Zum Gegenstand theologischer Erwägungen zur Technik wurde bislang nur die sogenannte Großtechnik. Es sind die bereits von Hanns Lilje eindrucksvoll beschriebenen Dampfhämmer, die Großstadt mit ihrem anonymen technischen Netzwerk, später dann die Kernkraftwerke und die Militärmaschinerie, die als Teil für das Ganze der Technik stehen. Tatsächlich fällt es schwer, solche Großtechnik noch als Organverlängerung zu sehen. Die anthropologisch rückgebundene Technikvorstellung Ernst Kapps" oder noch Arnold Gehlens rückt damit, sowohl was die Genese der Technik als auch ihren Gebrauch betrifft, in weite Ferne. Ein Kernkraftwerk kann man weder »handhaben«, noch als Theologe durchschauen. Dafür aber macht es sich im ländlichen Bereich als Konkurrent des bis dahin einzigen Großbaus, der sprichwörtlichen Kirche im Dorf, visuell massiv bemerkbar. Gegenüber solcher Großtechnik fällt jedoch der gesamte Bereich der Alltagstechnik aus der theologischen Betrachtung heraus.

Alles, was der Mensch - scheinbar – steuern kann, wird nicht zum Gegenstand der Reflexion. Folgt die theologische Technikwahrnehmung darin der öffentlichen, dass sie im Wesentlichen dem Augenschein traut und sich von ihm leiten lässt? Dann wäre gerade die viel beschworene kritische Funktion der Theologie auf eine allenfalls religiöse Kommentierung des in den Nachrichten Gesehenen zusammengeschrumpft.

Heute sind es die populären Projektionen eines Endes des Menschen durch seine gen- oder informationstechnischen Überbietungsgestalten, die sofort das Gespenst des Nietzscheschen Übermenschen wachrufen." Und auch hier scheint es wieder der dramatische Gegensatz zwischen dem traditionellen Subjekt und seiner modernen Transformation zu sein, der alle Aufmerksamkeit auf sich zieht.

## 3. Technik als Säkularisierung

Mit der Vorstellung, dass die moderne Technik mit einem Subjektwechsel einhergeht, verbindet sich die Auffassung, dass die Technik die Welt als Ganze aus Gottes Verfügung herausnehme. Exemplarisch ist die Einordnung des Technikthemas durch Helmut Thielicke 1947. Die Technik gehöre zu den»Treibenden Faktoren der Verweltlichung«?". Der Sache nach wurde dieser Zusammenhang freilich schon sehr viel früher hergestellt. Bekannt ist das von Ernst Benz berichtete Schicksal des ersten Blitzableiters in Europa. Dessen (vor B. Franklin) erster Erfinder, der Pfarrer Prokop Divisch, hatte auf seinem Pfarrhaus in Prendiz einen Blitzableiter installiert. Als die Bevölkerung im Jahre 1755 die Gegenwart des Blitzableiters für eine Dürre verantwortlich machte, zerstörten »Aktivisten« das Gerät in einer nächtlichen Aktion."

Dass die Technik und die durch sie heraufgeführten Lebensbedingungen etwas mit der sog. Säkularisierung zu tun haben, wird auch von Religionssoziologen vermutet." Und umgekehrt fiel Rudolf Bultmann für seinen Vortrag zur Entmythologisierung zunächst auch ein oft zitiertes technisches Argument für die Antiquiertheit des mythischen Weltbildes ein: »Man kann nicht elektrisches Licht und Rasierapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben-e", Wir wissen inzwischen, dass das sehr wohl möglich ist, aber die hinter der Behauptung stehende Vermutung behält ihr Recht. Die alltägliche Technik prägt das Weltbild vermutlich stärker als deren Grundlage in naturwissenschaftlichen Theorien. Letztlich hat Walter Benjamin in seinem berühmten Kunstwerkaufsatz ein ganz ähnliches Argument vorgetragen: Durch die technische Reproduktion und die dadurch erreichbare Verfügbarkeit des Kunstwerkes verliert es seine Aura." Wie Bultmann sah auch Benjamin darin eine Chance für die Aufklärung: Indem etwa der Apparat einer Filmaufnahme die Wirklichkeit zerlege und neu zusammensetze, könne sie der politischen Betrachtung des Menschen zugänglich gemacht werden, der Mensch damit Subjektstatus erlangen."

Dass die Technik insgesamt in ihrem Kern antireligiös, bzw. antichristlich sei, ist ausgehend von der Vorstellung einer technisch vermittelten Säkularisierung ein naheliegender Schluss. Und dies legt auch den Ort nahe, unter dem die Technik im theologischen System verhandelt wird.

## 4. Technik als (zweite) Schöpfung

Alle bisher genannten Motive der Technikwahrnehmung leben von der Vorstellung, dass die Technik etwas vollständig ersetzt. Sie alle sind davon geprägt, dass die moderne Technik das jeweils Ältere (unwiederbringlich) zerstört und sich selbst an dessen Stelle setzt. Das spiegelt sich in der Zeitdiagnose, die moderne (d.h. technische) und vormoderne Lebensbedingungen antithetisch gegenüberstellt. Es spiegelt sich in der Frage der Ersetzung des menschlichen Subjekts ebenso wie in der Vorstellung der Ersetzung des göttlichen Subjekts durch die Technik.

Genau diese Logik bestimmt auch den theologischen »Ort« der Technik: die Schöpfungslehre. Von Hanns Lilje, der in der Technik noch z.T. ein positives Schöpfungshandeln erblicken konnte, bis zu Hans-Rudolf Müller-Schwefe, der einen »Gott der zweiten Schöpfung« etablieren wollte." zieht sich die Vorstellung der Technik als eines Schöpfungsaktes. Auch hier hat die Gentechnik eine dramatische Aktualisierung des Motivs mit sich gebracht."

Die Verortung der Technik als Thema der Schöpfungslehre folgt der Logik der Substitution, weil die Schöpfung eben ein alleiniges Prädikat Gottes ist." Wenn Technik ein Akt der Schöpfung ist, dann muss sie mit Gottes Werk kollidieren. Da das aber nicht sein darf, liegt der Schluss nahe, die Technik letztlich als ein widergöttliches Unterfangen zu verstehen.

Eine solche Technik kann aber kaum noch ein sinnvoller Gegenstand technikethischer Bemühungen sein, weil die Leitintuition ihr gegenüber die Sünde sein muss. Daher ist auch der Versuch einer anthropologischen Grundierung, bzw. Zurichtung der Technik, wie sie Thielicke vorgenommen hat," keine Lösung des Dilemmas. Dieses besteht darin, dass eine theologische Technikethik ihren Gegenstand zwar einerseits so reformulieren muss, dass die Technik überhaupt von theologischen Begriffen adressiert werden kann. Andererseits entfernt die Theologie ihren Gegenstand dabei jedoch so weit von den realen Zusammenhängen und von der Wahrnehmung der an technischen Prozessen Beteiligten, dass ihre Ergebnisse kaum noch Aussagewert über die deutende Selbstverständigung der eigenen Klientel hinaus haben.

So schrieb Friedrich Dessauers 1959: »In den Augen dieser Verkundiger war die Technik unheimlich, ein Riese, ein Dämon, der die Welt überzieht, mit ehernem Gebot, hartem Zwang einen lauten, raschen Rhythmus in den Gang der Dinge brachte, den Geist auf vordergründige, oberflächliche Ziele lenkte, das Herz mit allzu vergänglichen Erfüllungen betörte und unter gleißender Oberfläche die menschliche Tiefe entleertee". Man muss diese Beschreibung der Theologie nicht teilen. Aber sie ist durchaus symptomatisch für die Wahrnehmung, die außerhalb der Theologie von der theologischen Wahrnehmung der Technik vorherrscht.

Eine Brücke zwischen den oft schwer vermittelbaren Perspektiven einer theologischen und einer technischen Wahrnehmung der Phänomene scheint mir u.a. in der Technikgeschichte zu bestehen, weil sie sich dem Gegenstand der Technik zwar unter einer geisteswissenschaftlichen Perspektive nähert, dabei aber als Historie ihren Gegenstand gerade in seiner Eigenart zur Sprache zu bringen versucht. Daher will ich im Folgenden mittels einiger technikhistorischer Befunde einen erneuten Blick auf die oben beschriebenen Motive werfen.

Festzustellen, ob die Technik selbst den Wandlungen unterworfen war, die für eine radikale Trennung zwischen moderner und vormoderner Technik sprechen, ist wie alle Epochengliederungen mit Schwierigkeiten behaftet und sehr voraussetzungsreich. Zumindest der Kronzeuge für die Annahme einer spezifisch neuzeitlichen Technik, die Steuerung der Technik durch die Naturwissenschaft, scheint seine Aussage zurückzuziehen. Auch die moderne Technik, so die neuere Auffassung, sei durchaus nicht nur als Anwendung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse entwickelt worden, sondern unabhängig davon." Wichtiger aber ist, das Augenmerk auf jene Punkte zu richten, die eigentlich im Zentrum der Modernitätskritik standen und stehen, also die Folgen der Technisierung. Hier ist zunächst zu beobachten, dass Technikkritik als Kritik an Veränderungen so alt ist wie die Technik. Um nicht in die Antike zurückzugehen," sei nur an Georg Agricola erinnert, der das ganze erste Buch seiner »De re metallica libri XII« von 1556 der Widerlegung der Kritik am Bergbau widmet. Hier begegnen bereits alle Einwände moderner Technikkritik von der ökologischen Verwüstung der Felder durch den Bergbau bis zur Auffassung, dass Bergbau ein Eingriff in Gottes Schöpfung und die Natur sei, da die Erze ja nicht ohne Grund tief in der Erde vergraben seien." Auch die Folgen der Technisierung für die Arbeitswelt sind so neuzeitlich nicht, wie es zunächst erscheint. So sahen sich die Bewohner des Dorfes St. Albans im England des 13. Jahrhunderts gezwungen, gewaltsam gegen die Mönche der nahegelegenen Abtei vorzugehen, weil diese durch die Einführung von Walkmühlen den Menschen, die bis dahin mit den Füßen gearbeitet hatten, ihre Lebensgrundlage entzogen." Arnold Pacey hat gezeigt, dass die Dombauhütten im Mittelalter durch den Bau der Kathedralen (was als Großtechnik gelten muss) erhebliche Macht über die jeweiligen Bauorte und ihre Bewohner ausübten." Schließlich gehört auch die vermeintlich moderne Überflutung der Welt mit Techniken, für die der Zweck erst gefunden werden muss, bereits früheren Epochen an. So entwarf der italienische Ingenieur Agostino Ramelli in seinem Buch »Le Diverse et Artificiose Machine« von 1588 zahllose Wasserpumpen. die zu damaliger Zeit weder gebraucht noch gebaut wurden. Der Technikhistoriker E. Ferguson urteilt: »Wenn man Ramellis hundert Variationen von Wasserhebewerken betrachtet, kommt man zu der Überzeugung, daß Ramelli Fragen beantwortete, die niemals [gestellt] worden waren, und Probleme löste, die niemand außer ihm […] [aufgeworfen] haben würde«". Nicht nur die moderne Technik war zum Teil weit davon entfernt, ökonomischen Gesetzen zu gehorchen oder auf direkte materielle Probleme zu reagieren."

Gerade im Blick auf die für eine Technikethik wichtigen Folgen der technischen Entwicklung lassen sich zumindest ebenso viele Kontinuitäten wie Brüche zwischen de Moderne und der Vormoderne namhaft machen. Das bedeutet nicht, dass Technik unabhängig vom historischen Kontext einfach konstant sei. Dass etwa Rückkopplungsmechanismen, obwohl sie seit der Antike bekannt waren, im Mittelalter nicht genutzt wurden, hat offenkundig historische, in der hierarchischen Gesellschaftsordnung liegende Gründe." Aber die historische Entwicklung legt den Schluss nahe, dass die Entwicklung der Technik nichts zu einer modernen Sündenfallgeschichte der Neuzeit beizutragen vermag. Wie in jeder Historie lassen sich Differenzen zwischen früheren und späteren Epochen ausmachen. Die Antithese zwischen vormoder-

ner und moderner Technik als Verfallsgeschichte aber konstruiert einen Gegensatz und einen vermeintlich heilen Zustand, von dem wir mit Schleiermacher gesprochen sagen müssen, dass uns davon die Geschichte »fehlt«'".

Angesichts der bis ins 19. Jahrhundert reichenden intensiven Beteiligung von Theologen an technischen Innovationen," die danach jedoch abbricht, könnte die im 20. Jahrhundert theologisch wie allgemein geisteswissenschaftlich behauptete Epochenschwelle eher eine Entfremdung und die Wahrnehmung eines scheinbaren eigenen Bedeutungsverlust reflektieren, mithin den Blick in den Spiegel betreffen.

## 6. Subjekt und Objekt

Auch die Frage danach, wer sich wann und warum als Objekt der Technik wahrnimmt, scheint zumindest komplizierter zu beantworten zu sein, als es die Vorstellung von der selbstverständlichen Entsubjektivierung der Menschen nahelegt. In der bereits zitierten Überlegung von Karl Barth, dass eine maschinelle Arbeit die geistige Tätigkeit auch begünstigen könnte, dass jedenfalls »die sogenannten Gelehrten und Künstler als solche [nicht] notwendig die wirklich bewegten, die eigentlich tätigen Menschen wären«'", verbirgt sich möglicherweise eine viel präzisere Wahrnehmung der »Leute«, die mit der Technik leben, als es die Theorien von der Technokratie wiedergeben. Immer wieder wird beispielsweise berichtet, dass Firmen Mühe haben, Mitarbeiter zu veränderten, »gehobenen« Tätigkeiten zu motivieren. Und dass die Mitarbeiter großer Unternehmen bis mindestens in die 1970er Jahre die Fabriktore, Symbol des technischen Molochs wie in Fitz Langs »Metropolis« (1925/27), durchaus mit Stolz durchschreiten konnten, muss auch nicht allein auf Verblendung zurückgeführt werden. Vielmehr bestehen bedeutsame Unterschiede zwischen der Technik »an sich« und ihrer Nutzung durch Menschen. Die Bedeutung, die einer Technik durch Menschen beigelegt wird und die entscheidend die Wahrnehmung dieser Technik prägt, kann sehr verschieden sein." Mindestens vier Elemente eines jeden technischen Prozesses müssen unterschieden werden: Erfindung, Produktion, Vermarktung und Gebrauch." Dass Techniken ihren Charakter und ihre Bedeutung verändern, wenn sie das Labor ihres Erfinders verlassen, hatte bereits Hanns Lilje gesehen, verband es jedoch mit dem Verdikt, dass dann die ökonomische Nutzung der Technik jede gute Idee in den Bereich des Dämonischen verschiebe." Die Differenzen sind jedoch komplexer. Die mechanische Schreibmaschine wurde erfunden, um Blinden das Schreiben zu ermöglichen. Sie wurde nicht als universelles Schreibgerät ganzer Gesellschaften konzipiert. Dass sich damit die geschlechtliche Zuordnung eines Berufstandes ändern sollte, indem nicht mehr Männer, sondern Frauen den Beruf der Sekretärin ergriffen, und damit drei Generationen von Frauen eine deutlich höhere berufliche Qualifikation erreichten als ihre als Hausmädchen angestellten Vorgängerinnen, lag zudem ganz jenseits der Vorstellung der Erfinder." Das Telephon war zunächst nicht als allgemeines privates Kommunikationsmittel gedacht, weil es als Fortentwicklung des Telegraphen verstanden wurde. Erst die heute so genannten Verbraucherinteressen zwangen die Firmen, sich auf das Bedürfnis der Menschen einzustellen." Umgekehrt wehrte sich die Gesellschaft der Amish gegen die Einführung des Telephons gerade

im privaten Bereich, also im Haushalt, weil es die Möglichkeit zum schlechten Tratsch zu erweitern drohte." Auch die Haushaltstechnik hat andere Wege genommen als ihre Erfinder es planten. Denn die eigentlich durch Waschmaschinen etc. ermöglichte Emanzipation der Verantwortlichen hat faktisch zu einer Degradierung der Frau von der Haushaltsmanagerin zur Bedienerin von Maschinen geführt. Der dadurch frei werdende Raum wird nun vorwiegend zu außerhäuslicher Berufstätigkeit genutzt, was jedoch von einer Einstellung abhängig ist, die nur zur Erwerbsarbeit genutzte Zeit als sinnvoll und selbstbestimmt wahrnimmt.[52]

Nun könnte man einwenden, dass alle hier genannten Beispiele dem Bereich der Alltagstechnik entstammen, während die Frage des Subjektverlusts gegenüber der modernen Technik sich an der Großtechnik entzündete. Dem wäre jedoch zu entgegnen, dass z.B. gerade die Kerntechnik, das Paradebeispiel für die unaufhaltsame Selbstläufigkeit der Technik in Verbindung mit der Macht eines »militärisch-industriellen Komplexes«, zeigt, dass Technik sehr wohl steuerbar ist.[53] Die Proteste gegen die Nutzung der Kernenergie in den 1970er und 80er Jahren haben das Atomprogramm der damaligen Bundesregierung beendet. Der von der jetzigen Bundesregierung beschlossene Ausstieg aus der Nutzung der Kernenergie zieht hieraus nur die Konsequenz. Manche Techniken setzen sich dagegen erst gegen anfängliche, große Widerstände des »Systems« durch. So hat sich der Dieselmotor nur deshalb etablieren können, weil es seinem Erfinder Rudolf Diesel durch Hartnäckigkeit und kommunikatives Geschick nach langwierigen Bemühungen gelang, seine Idee gegen die Ablehnung in den Unternehmen durchzusetzen.[54]

Umgekehrt kann man an der Alltagstechnik lernen, dass der Schein der Freiheit trügen kann. Die jüngsten Stromausfälle in Nordamerika und Italien haben gezeigt, wie abhängig wir von all den Geräten sind, die uns umgeben, und auf die wir meist meinen, jederzeit verzichten zu können. Und auch wenn der luftgefüllte Fahrradreifen von den Verbrauchern anfänglich nicht akzeptiert wurde, weil er als nicht »männlich-e" genug galt, steckt sein eigentliches Problem in der Ohnmacht, in die er die Nutzer bei der Begegnung mit Scherben und Nägeln stürzt.

Als letztes Beispiel in diesem Zusammenhang sei der PC erwähnt. Auch hier zeigt sich, dass die Nutzung des PC weit von der Planung seiner Erfinder entfernt ist. Je näher die Nutzung des PC (etwa durch die graphische Benutzeroberfläche) dem alltäglichen, visuell bestimmten Zugang der Menschen zu ihrer Umwelt kam, desto intensiver wurde der Computer für die Freizeitgestaltung genutzt. Als wie abhängig sich die Nutzer von dieser Technik jeweils wahrnehmen, ist dabei weniger vom Grad der Nutzung als vom sogenannten Interface (z.B. Tastatur, Bildschirm) und seiner Vertrautheit durch die Analogie zu menschlichen Handlungsvollzügen bestimmt." MS-DOS Befehle musste man kennen um nicht »abzustürzen«, Windows lassen sich visuell-intuitiv finden. Sowohl der Computer als auch das Telephon zeigen darüber hinaus, dass die jeweils am Beginn der Entwicklung stehenden Befürchtungen, dass die neue Technik die Kommunikation zwischen Menschen zerstöre, weil sie die face-to-face Relationen ersetze, nicht eingetroffen sind. Beide Techniken haben die vorhandenen Möglichkeiten ergänzt, nicht ersetzt. Abhängigkeit von der Technik und Handlungssouveränität durchdringen sich in komplexer Weise. Dies gilt auch für das Verhältnis von Technik und Religion.

Dass religiöse Motive in der Technik eine große Rolle spielen, ist schon immer gesehen worden. Letztlich ist auch die Auffassung einer antichristlichen, säkularisierenden Technik von dem religiösen Potential der Technik überzeugt, wenn auch in der Negation. Demgegenüber sind jedoch auch die gegenseitigen Beeinflussungen und Zusammenhänge zwischen Technik und christlichen Vorstellungen einzubeziehen. Insbesondere für das Mittelalter gibt es inzwischen eine breite Literatur, die zeigt, dass die Technik in dieser Zeit unter christlichen Gesichtspunkten gefördert wurde. Sie sollte zum einen der Vervollkommnung der Natur dienen und zum anderen der Wiederherstellung des im Sündenfall beschädigten Menschen." Bis in die Aufklärung zieht sich der teils apologetische, teils tatsächlich religiös motivierte explizite Bezug der Technik auf das Christentum und seine Verheißungen."

Dass die Technik christliche Dimensionen habe, und also selbst gar nicht so säkularisiert sei, wurde nun in jüngster Zeit ideologiekritisch wiederum gegen die Technik selbst gewendet. David Noble etwa hat an verschiedenen Beispielen (u.a. der Raumfahrt) die religiösen Ambitionen herausgearbeitet, von denen Protagonisten wie Wernher von Braun geleitet waren." Für die Entwicklung des Automobils hat Hans-Dieter Mutschier mit kritischen Tönen eine »Apotheose« ausgemacht." Demgegenüber haben Jörg Jochen Berns und mit ironischem Unterton Erwin Panofsky in einer berühmten Studie auf die Wurzeln des Automobils in religiösen Vorstellungen und Bildwelten hingewiesen.>' So zeigte Panofsky die Verwandtschaft der Insignien des Rolls-Royce mit der dorischen Tempelfassade (Kühlerfront) und der Nike von Samothrake (Silver-Lady).'"

Die Beobachtung solcher religiöser Momente verlangt aber über die Mahnung zur Entideologisierung hinaus nach einer Interpretation, die sich thetisch so formulieren läßt: Zahlreiche technische Innovationen lassen sich als partielle Realisierungen ursprünglich christlicher Visionen verstehen. Beispielsweise verwirklicht der Cyberspace im Internet eine Raum und Zeit übergreifende Kommunikation, die es u.a. ermöglicht, mitten in der Nacht Trost in einer weltweiten Gemeinschaft zu finden. Während der Nachtwachen am Krankenbett seiner Tochter sucht ein Vater Kontakt im virtuellen Raum: »Vor dieser Zeit hatte ich den Computer niemals benutzt, um Trost zu finden. Das lag mir vollkommen fern. Aber dann war es soweit. In diesen Nächten, in denen ich bis spät nachts bei meiner Tochter wachte, setzte ich mich an meinen Computer. [... ] Um drei Uhr morgens schliefen meine »richtigen« Freunde, deswegen wandte ich mich an diese fremde unsichtbare Gemeinschaft, um Unterstützung zu erhalten. WELL [das Netzwerk, C.S.] war immer wach«'", Darüber hinaus bietet der Cyberspace die Möglichkeit der Kommunikation jenseits der sozialen und körperlichen Barrieren, die unsere leibliche Existenz notorisch mit sich bringt." Mag der Schwindel mit geschlechtlichen Identitäten eine randständige Variante sein, so ist der eigentliche Impuls doch als ein christlicher Traum zu verstehen: Ungeachtet der wiederum eigenen Zugangsgesetze im Cyberspace wird hier eine Gleichheit umgesetzt, wie sie Christen etwa in der Teilnahme am Abendmahl neben anderen Zielen Intendieren."

Ein weiteres Beispiel bietet die Transplantationsmedizin. So fremd einerseits die Perspektiven erscheinen, innere und äußere Organe durch technische oder zukünftig vielleicht sogar organische Prothesen zu erneuern, so ist die Hoffnung auf die Wiederherstellung des defekten

Körpers doch Teil der bereits altkirchlichen Vorstellung vom neuen Menschen der Auferstehung." Es wäre ganz unsinnig zu unterstellen, dass Transplantationen diesseits des Todes völlig einzulösen vermöchten, was die Hoffnung auf den neuen Menschen (1. Kor 15) beinhaltet, noch dass sie es auch nur intendieren würden. Dennoch wird ein Teil dessen, was als Kompensation irdischen Leids wie irdischen Versagens erscheint, bereits innerweltlich aufgefangen. Dadurch entsteht gleichzeitig die paradoxe Situation, dass das von Gott Erwartbare und Erwartete sich in die Transzendenz zurückzieht. Das geschieht aber nicht vorrangig deshalb, weil die Technik Gott seine Arbeit abnehmen würde, sondern weil die Vorstellung einer göttlichen Restitution im Christentum die Unterscheidung vom Weltlichen so elementar beinhaltet, dass religiös nicht gemeint sein kann, was technisch erreichbar ist. Unter dem Einfluss der Technik verändert sich die Glaube somit aus genuin christlichen, nicht aus technischen Gründen.v'

Gleichzeitig aber haften der Technik ihre religiösen Wurzeln an. Dies wird nicht zuletzt in dem Teil des technischen Prozesses sichtbar, der es vorrangig mit Bildern zu tun hat: der Werbung. Es ist ja zutreffend beobachtet, dass beispielsweise die Werbung für Automobile durchgängig von religiösen Motiven geprägt ist, die dem Käufer nahelegen, dass mit dem Kauf des Autos Schnelligkeit, Macht, Zuversicht und Lebensfreude verbunden seien. Aber selbst wenn das Automobil diese Verheißung nicht vollständig realisieren kann (und wer glaubte schon daran?), so bleibt ebenso wahr, dass die christliche Tradition Ubiquität und Macht gekoppelt hat, und man bereits im Mittelalter durch Handel, Mobilität und Reliquienwesen diesem Zusammenhang Geltung verschaffte, ganz abgesehen von Roger Bacons Voraussagen über Flugzeuge und Automobile." Dabei muss auch die Großtechnik ernst genommen werden als Gegenstand, der zumindest in der Verbraucherperspektive durchaus positiv konnotiert sein kann. Als man im Jahre 1987 den 50. Geburtstag der Golden-Gate-Bridge feierte, wollten 750.000 Menschen die Brücke zu Fuß überqueren, so dass die Sicherheitskräfte kaum zu bewältigende Probleme hatten.t"

Es ist offenkundig, dass die Technik weder Gott ersetzt, noch den Menschen. Wohl aber ist sie von christlichen Hoffnungen getragen und transportiert diese. Dies nicht voreilig zu denunzieren, sondern zunächst zur Kenntnis zu nehmen, gehörte zu einer theologischen Wahrnehmung der Technik hinzu." Auch in dieser Hinsicht erscheint die Technik eher als eine Ergänzung denn als schlichte Ersetzung.

## 8. **Technik und Ethik**

Um das bisherige zusammenzufassen: Die Technik, so wurde deutlich (5.), bringt zwar Neues in die Welt, ist aber mit der Vergangenheit vielfältig verschränkt. Dies bezieht sich sowohl auf die in Erfindung und Werbung erscheinende Euphorie als auch auf die Kritik an ihr. Beide sind historisch betrachtet gleich ursprünglich."

Wie in der mit der Technik von der Antike an verbundenen Idee des Automaten deutlich wird, verbindet sich Technik mit einem Subjektwechsel (6.). Aber jeder Automat lebt von der Imitation des eigentlichen Subjekts, was nicht zuletzt an den Fehlern deutlich wird, die er macht." Erfolg haben dabei nur die Automaten, deren Schnittstelle mit dem Menschen diesem so weit angepasst ist, dass der Mensch den Automaten zu nutzen gewillt ist.

Eine Säkularisierung durch Technik findet zwar in Teilbereichen durch die Verwirklichung ursprünglich nur erhoffter Güter statt (7.). Auch hier ersetzt die Technik aber nichts vollständig. Vielmehr tritt sie zur jeweils bereits gestalteten Wirklichkeit hinzu und verändert Möglichkeiten des Handelns, Technik ist als Groß- wie als Alltagstechnik dabei ebenso Erbe der christlich-abendländischen Tradition wie die Theologie.

Für die Frage nach dem Gegenstand einer theologischen Technikethik bedeuten diese Beobachtungen, dass die Technik nur im Plural ihrer Erscheinungsformen und Aspekte angemessen betrachtet werden kann. Selbstverständlich steht hinter jeder Behandlung des Themas »Technik« ein Vorannahme darüber, was denn das sei: »die« Technik. Aber ein ausgearbeiteter und gefüllter Begriff, der dann auch ethische Folgerungen erlaubte, kann nicht am Beginn, sondern erst am Ende einer Analyse stehen. Der theologischen Theorie selbst fehlen dazu die Mittel. Die Ergebnisse der Technikgeschichte können hier weiterhelfen. Sie zeigen, dass die in den Punkten 1.-4. genannten Leitannahmen revisionsbedürftig sind, weil sie den Details nicht gerecht werden.

Gegenstand einer theologischen Technikethik kann daher nicht die Technik als »Zweite Schöpfung« sein. Eine theologische Verortung an diesem Platz lebt von der durch die Technikgeschichte widerlegten einseitigen Wahrnehmung der Technik als eines monolithischen Blocks und der Leitvorstellung der vollständigen Substitution von Lebensbedingungen und Handlungsvollzügen. Einer solchen Vorstellung müsste zumindest eine Konzeption von Technik an die Seite gestellt werden, die von der ergänzenden Qualität der Technik geprägt ist. Die Schöpfungslehre ist dafür jedoch ungeeignet, weil sie gerade von dem Gegensatz göttlichen Schaffens zu jedem denkbaren menschlichen Tun handelt. Insofern kann sie im Gegensatz zu Rede von der Technik als Schöpfung eigentlich stets nur betonen, dass Technik mit der Schöpfung rein gar nichts zu tun habe.

Von der Schöpfungsperspektive ist auch noch die Vorstellung des Menschen als eines »created co-crcator-s" bestimmt. Denn sie bleibt implizit der Gottesperspektive verhaftet. Aus dieser Perspektive ist aber bereits alles entschieden. Eben diesem Interesse verdankt sich ja die Schöpfungslehre: Das vor allen weltlichen Prozessen feststehende Gutsein der Welt zu behaupten. DieVerwendung der Schöpfungslehre wird daher selbst dem Interesse des radikalen Kritikers der Technik nicht gerecht.

Versucht man die Komplexität der technischen Phänomene in ihrem Zugleich von Gemeinsamkeiten und Differenzen zwischen einer technischen und einer theologischen Weltperspektive auf einen theologischen Ort zu beziehen, bietet sich die Vorstellung vorn concursus divinus an." Hier wird erstens die Perspektive gegenüber der Schöpfung als von Gott *her* gedacht zu einem Blick auf Gott *hin* gewechselt. Zwar hat die Lehre vorn concursus ihren Ort in der Vorsehungslehre, aber sie thematisiert eigentlich die Frage nach der Möglichkeit *menschlichen Handelns* in seiner Ambivalenz angesichts der Behauptung der Allwirksamkeit Gottes in der creatio *continua.* Die Antwort der concursus-Lehre lautet, dass Gott bei allem menschlichen Tun mitwirkt, wenn auch auf einer anderen Ebene. Zweitens ermöglicht die Vorstellung vorn concursus, wie R. Bernhardt hervorgehoben hat, ein Weltverständnis, dass weder einer Säkularisierung noch einer Divinisierung das Wort redet und zugleich fatalistischen Tendenzen wehrt.[75] Übertragen auf das Problem der Technik bedeutet das, neben der scheinbaren Säkularisierung auch die Dämonisierung der Technik und die Deutung der Technokratie abzulehnen.

Drittens versucht die concursus-Lehre gegenüber vereinfachenden Konzepten der Alleinwirksamkeit Gottes, des Menschen, des Bösen oder des »Systems« das komplexe Zusammenspiel festzuhalten. Diese Leistungskraft büßt die Lehre allerdings ein, wenn sie selbst zu einer quasi-technischen Erklärung für das *Wie* des Zusammenhangs ausgebaut werden soll." Hierauf reagierte bereits E. Troeltsch mit der Bemerkung, dass solche Theorien »wertlos« seien. »Die Art der Weltregierung ist unausdenkbar, und der Glaube an sie erläutert und erklärt nicht die empirischen Hergänge«?". Gleichwohl hielt Troeltsch die hinter der concursus-Lehre stehende Frage für unausweichlich: »Es ist ein Problem, das zu den absolut unlösbaren gehört, die mit dem religiösen Bewußtsein selbst gesetzt, aber durch keine begriffliche Kunst zu lösen sind«".

Lässt man alle Spekulationen über den »technischen« Zusammenhang des concursus beiseite, dann bleibt der Versuch der Alten, die Erfahrung menschlicher Autonomie (die sowohl zum Nutzen als auch zum Schaden gereichen kann) mit der Gegenwart Gottes zusammenzudenken. Dies entspräche aber mutatis mutandis der Notwendigkeit, das Wechselverhältnis der gegenseitigen Beeinflussung von Technik und Christentum wahr- und ernst zu nehmen. Nun könnte man einwenden, dass die Unbestimmtheit der concursus-Vorstellung den Topos für die Ethik nutzlos mache, und hätte damit nicht ganz unrecht. Im Gegensatz zur »Schöpfung« thematisiert der concursus aber genau diese Unsicherheit, ohne sie durch eine scheinbare Eindeutigkeit zu ersetzen. Dass orthodoxe Theologen den concursus überwiegend mit Psalmzitaten belegten, zeigt zudem, dass sich das Konzept dem konkreten Ringen um ein Verstehen der Wirklichkeit und um angemessene Reaktionen darauf verdankt. Die concursus-Lehre kann und soll kein direkter Beitrag zu einer Technikethik sein. Sie stellt vielmehr eine Möglichkeit dar, sich zu vergegenwärtigen, dass der Mensch vor einer ethischen Aufgabe steht, die nicht als »imrner schon« dogmatisch geklärt betrachtet werden kann, wie es die Anleihen an die Schöpfungssymbolik in ethischen Debatten stets glauben machen."

Der Gegenstand einer theologischen Technikethik kann nicht die Technik »an sich« sein, sondern nur konkrete Techniken, allerdings in möglichst allen ihren Bezügen. Dies sind in der Regel zumindest technische, ökonomische, soziale, rechtliche, historische, politische, ästhetische und religiöse Aspekte. In dieser Hinsicht wäre es die Aufgabe einer theologischen Technikethik, gegen die Reduzierung eines technikethischen Themas auf einen Aspekt an der Vielfalt der Aspekte festzuhalten, weil jede einlinige Formulierung des Themas bereits einen kommunikationsstrategischen Akt darstellt. Wer z.B. Kernkraftwerke nur für ein technisches Problem hält, hat von vornherein eine andere Agenda (und eine andere Lösung) als derjenige, der hier ein kulturelles Problem ausmacht.

Eine evangelische Technikethik kann zudem nicht der Suggestion erliegen, man würde über die Techniken reden, wie sie objektiv gegeben seien. Bereits im Blick auf Entwicklungsabteilungen in Unternehmen gilt, dass es kaum noch ein Gesamtwissen über den technischen Gegenstand und seine Herstellung gibt. Vielmehr geht es faktisch um die *Wahrnehmung* von Techniken aus bestimmten Perspektiven. Im außertechnischen Bereich werden diese Wahrnehmungen davon bestimmt, wie Techniken der Öffentlichkeit präsentiert werden und wie sie in ihren jeweiligen Bezügen funktionalisiert werden. Dass eine Technik im Rahmen ihrer ökonomischen Nutzung eine andere Gestalt gewinnt als im Labor und dass ihr Gebrauch durch die Konsumenten demgegenüber noch einmal anders aussieht, ist dabei kein Sündenfall, son-

dem legitimer Ausdruck einer breiten Prüfung einer Technik, ob sie in den Kontext einer Kultur eingebunden werden kann. Zu dieser Prüfung gehört auch die Frage, wie eine neue Technik sich zum religiösen Erbe einer Kultur verhält.

Auch im Blick auf die Wahrnehmung der Technik gilt es aber, sich der engen Verbindung von Christentum und Technik bewusst zu bleiben. Denn auch für die Technik gilt, dass *Fascinosum* und *Tremendum* »zuhaufe« gehören. Die »Lichter der Großstadt« und eine Skyline können ebenso erhaben erscheinen wie der Watzmann." Nur wenn die faszinierenden Anteile an der Technik wahrgenommen werden, ist ihre Bedeutung verständlich zu machen. Und nur wenn ihre verunsichernden Qualitäten inden Blick genommen werden, wird umgekehrt plausibel, warum sich Widerstand regen kann. Beides gehört gleich ursprünglich zusammen. Daher ist Technikethik auch ein ästhetisches Problem. So sehr aber die Erscheinung der Technik zu ihr gehört, so sehr ist sie auch davon zu unterscheiden. Denn ob man z.B. über die prima facie furchterregenden Bilder aus Intensivstationen wirklich erschrecken sollte, und folglich die Intensivmedizin zur Barbarei erklären sollte, hängt wohl doch davon ab, ob sie einem schon einmal das Leben gerettet hat oder nicht. Gegenstand einer theologischen Technikethik ist es daher schließlich, die jeweils leitenden Annahmen an der Empirie der Beteiligten wie der möglichst eigenen Erfahrung zu prüfen. Auch in diesem Sinne kann eine theologische Technikethik kaum zu konkret sein.

Danksagung: Ich danke Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. mult. Trutz Rendtorff für zahlreiche Anregungen und hilfreiche Kritik auf dem Weg zu diesem Text.

*Prof Dr. Christian Schwarke*
*Institutfür Evangelische Theologie*
*Technische Universität Dresden*
*01062 Dresden*

## Abstract

The paper argues that the histary of technology proves some common assumptions of the theological treatment of technology to be wrang. Therefore both the relation of technology to the Christian culture and the place of technology within Christian doctrine have to be reconsidered. As technology does not merely substitute but supplements the existing the idea of the *concursus divinus* is a more adequate expression far a theological understanding of technology than the doctrine of creation. In terms of method the ethics of technology deals with the different perceptions of a given technique, which is to be evaluated with respect to its many places in contemporary culture.

## Anmerkungen

1. Vgl. u.a. *H Lilje,* Das technische Zeitalter. Versuch einer biblischen Deutung, Berlin 1928.1. *Ellul,* The Techno1ogical Society, New York 1964. *H-R. Müller-Schwefe,* Technik und Glaube. Eine permanente Herausforderung, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht und Mainz 1971. *M. Trowitzsch,* Technokratie und Geist der Zeit. Beiträge zu einer theologischen Kritik, Tübingen 1988. *H -D. Mutschler,* Die Gottmaschine. Das Schicksal Gottes im Zeitalter der Technik, Augsburg 1998.

An Qualifikationsarbeiten sind zu nennen: *H. Goedeking:* Die Auffassung der modernen Technik, ihr Wandel und ihre Aufnahme in der Theologie. Diss, Westfälische Wilhelms-Universität Münster 1964. G. *Schnellmann,* Theologie und Technik. 40 Jahre Diskussion um *die* Technik, zugleich ein Beitrag zu einer Theologie der Technik (Grenzfragen zwischen Theologie und Philosophie Bd. 21), Köln-Bonn 1974. S. *Wende,* Technikt heorie in evangelischer Perspektive. Eine theologische Untersuchung zur Realtechnik und ihren Grundrelationen (Entwürfe zur christlichen Gesellschaftswissenschaft, Bd. 12), Münster-Hamburg-London 200 I. *E. Griib-Schmidt,* Technikethik und ihre Fundamente. Dargestellt in Auseinandersetzung mit den technikethischen Ansätzen von Günter Ropohl und Walter Christoph Zimmerli, Berlin 2002.

Zur amerikanischen Diskussion: C. *Mitcham 11. Grote* (eds.), Theology and Technology. Essays in Christian Analysis and Exegesis, Lanham, MD 1984. *F. Ferre* (ed.), Technology and Religion (Research in Philosophy and Technology 10), London-Greenwich, Conn. 1990. *A. Borgmann.* Power Failure. Christianity in the Culture of Technology, Grand Rapids 2003.

Ein neuerer Sammelband aus Irland: *M. Breen* / *E. Conway* / *B. McMillan* (eds.): Technology and Transcendence, Dublin 2003.

2. Exemplarisch: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.): Einverständnis mit der Schöpfung. Ein Beitrag zur ethischen Urteilsbildung im Blick auf die Gentechnik und ihre Anwendung bei Mikroorganismen, Pflanzen und Tieren (1991), 2., um einen Anhang erweiterte Auflage, Gütersloh 1997.
3. Eine Übersicht der Positionen bietet: *H-M. Schonherr-Mann,* Leviathans Labyrinth. Politische Philosophie der modernen Technik. Eine Einführung, München 1994.
4. Die Technik als kulturelle Aufgabe wahrzunehmen, hat *Trutz Rendtorffunternommen* in: Rendtorff, Trutz: Strukturen und Aufgaben einer technischen Kultur, in: *Ders.,* Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur, Stuttgart-Berlin-Köln ]991, 145-158. Vgl. auch *Ders.,* Ethik. Grundelemente, Methodologie und Konkretionen einer ethischen Theologie, Bd. **II,** 2. überarbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart-Berlin-Köln 1991,33-37,86-91. Für die Medizinethik jetzt: *H Kress:* Medizinische Ethik. Kulturelle Grundlagen und ethische Wertkontlikte heutiger Medizin, Stuttgart-Berlin-Köln 2003.
5. *H Lilje,* Das technische Zeitalter. Versuch einer biblischen Deutung, Berlin 1928, 15.
6. Vgl. *P Laslett*, Verlorene Lebenswelten. Geschichte der vorindustriellen Gesellschaft (1965), Frankfurt am Main 1991, der wie viele Detailstudien in der Folge zahlreiche Mythen über diese Zeit als solche enttarnt.
7. Vgl. *H Thielicke,* Treibende Faktoren der Verweltlichung: Technik und Zivilisation. Christus und das technische Zeitalter, in: *Ders.:* Fragen des Christentums an die modern Welt. Untersuchungen zur geistigen und religiösen Krise des Abendlandes, Tübingen 1947, 124-169; hier 126 bzw. 133.
8. *F.D.E. Schleiermacher;* Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), KGA 1/2, 224.
9. *R. Rothe,* Stille Stunden. Aphorismen aus Richard Rothes handschriftlichem Nachlaß, 2., durch eine »Neue Folge« vermehrte Auflage, Bremen 1888, 340, Nr.(2422].
10. Vgl. *L. Holscher.* Art. Industrie, Gewerbe, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 3, Stuttgart 1982, 237-304; bes. 296ff. Vgl. die umfassende Studie von: *1.HJ. van der Pot,* Die Bewertung des technischen Fortschritts. Eine systematische Übersicht der Theorien, 2 Bde., Assenl985. *H. Sachsse* (Hg.), Technik und Gesellschaft, Bd. I, Literaturführer, München u.a, 21983.
11. *H Schelsky,* Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation, Köln 1961.
12. A. Gehlen, Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft, Reinbek b. Harnburg 1957.
13. G. *Anders,* Die Antiquiertheit des Menschen. Bd. I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution, München 1956. Bd. 2: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution, München 1980.
14. *L. Mumford,* Mythos der Maschine. Kultur, Technik und Macht, Frankfurt am Main 1977. (engl. The Myth of the Machine 1964/66).
15. *H-R. Miiller-Schwefe,* Technik und Glaube, a.a.O., 9.
16. A.a.O., 252-281.
17. *P Tillich,* Logos und Mythos der Technik (1927), in: *Ders.,* Die religiöse Substanz der Kultur (GW IX), Stuttgart 1967,297-306; hier 297.
18. *H. Thielicke,* Ist die Technik teuflisch", in: *Ders.,* Der Einzelne und der Apparat. Die Freiheit des Menschen im technischen Zeitalter, (Stundenbuch 34), Hamburg 1964,81-92; hier 90f.
19. So *M. Trowitrsch,* Art. Technik 11. Ethisch und praktisch-theologisch, in: TRE, Bd. 33, Berlin 2001,1-22; bes. 19. Vgl. *Ders.,* Technokratie als Thema der Theologie, in: ZThK 87 (1990),456-470. Zur Kritik an Trowitzsch: 1. *Fischer;* Leben aus dem Geist. Zur Grundlegung christlicher Ethik, Zürich 1994, 246-276.
20. *R. Rothe,* Theologische Ethik, Reprint der 2. Auflage 1869-1871, neu herausgegeben und eingeleitet von Jürgen Albert, 5. Bd., Waltrop 1991, § 1138, bes. 237.
21. *K. Barth,* Die Kirchliche Dogmatik, Bd. II I/4, Zürich 1951, 627f.
22. *E. Kapp,* Grundlinien einer Philosophie der Technik, Braunschweig 1877.

23. So etwa: *D. Mieth,* »Watson steht im Krieg mit jedem Andersgläubigen«. Was gut ist, stiften nicht die Biologen: Die eugenischen Ideale des Nobelpreisträgers sind unmenschlich, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 267 (16.11.2000), S. 58. Vgl. die erbitterten Reaktionen auf Peter Sloterdijks Rede: »Regeln für den Menschenpark«. Tatsächlich wollte Sloterdijk m.E. weniger zum fröhlichen Umbau aufrufen, als zeigen, dass der viel beschworene Humanismus nicht nur die Rettung vor der Barbarei war, sondern durchaus eigene Selektionskriterien entwickelt hat, die Menschen ihres Subjektstatus beraubt haben. Vg1. Sloterdijk, Peter: Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus, Frankfurt am Main 1999.
24. *H Thielicke,* Treibende Faktoren der Verweltlichung, a.a.O.
25. *E Benz;* Theologie der Elektrizität (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhdl. der Geistes- und Sozialwiss, Klasse, Nr. 12), Mainz 1970, 1-98; hier 36.
26. *PI,. Berger,* Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit, Gütersloh 1997, 32ff.
27. *R. Bultmann,* Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. Nachdruck, hg. von *E. Jüngel,* München 1988, 16.
28. *W. Benjamin,* Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit (1934/35), in: *Ders,* Illuminationen. Ausgewählte Schriften, Frankfurt am Main 1977, 136-169.
29. In anderer Weise hat bekanntlich auch Dietrich Bonhoeffer das Säkularisierungsthema aufgenommen, sich aber dagegen gewehrt, »dass in dieser Entwicklung der große Abfall von Gott, von Christus zu sehen sei«. *D. Bonhoe.ffer,* Widerstand und Ergebung (Brief an E. Bethge v. 8.6.1944), Neuausgabe. München 1970, 357.
30. *H -R. Müller-Schwefe,* Technik und Glaube, a.a.O., 191ff.
31. Vgl. allein die zahlreichen Buchtitel, die den Begriff aufnehmen. Als erstes: *H Judson,* Der 8. Tag der Schöpfung. Sternstunden der Biologie, München-Wien 1980. Die theologische Aufnahme des Motivs in bezug auf die Gentechnik lässt sich auch als relativ naive Nachfolge der Werbung interpretieren. Der Alarmismus der neuerlichen Kulturkritik wäre dann die Kehrseite der Euphorie der Vermarkter biologischer Ideen.
32. Vgl. zur Kritik an der umwelt- und technikethischen Verwendung des Topos: *T Rendtorff,* Bewahrung der Schöpfung als Ethik der Technik? Zur theologischen Kritik an Deutemustern der ökologischen Krise, in: Ders.: Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, 133-144. *H Timm,* Evangelische Weltweisheit. Zur Kritik der ökotheologischen Apokalyptik, in: *Ders.,* Diessseits des Himmels. Von Welt- und Menschenbildung. Facetten der Religionskultur, Gütersloh 1988,43-67.
33. H. Thielicke hielt die Technik für ein anthropologisch zu behandelndes Problem. Fehlentwicklungen wurden daher zum Ausdruck von Sünde. Anthropologisch, wenn auch unter anderen Vorzeichen, versucht jüngst auch Elisabeth Gräb-Schmidt die Technik zu deuten. Vg1. *E Gräb-Schmidt,* Technikethik, a.a.O.
34. *F. Dessauer,* Distanz zwischen Kirche und Technik, in: *H-1. Schuh* (Hg.), Kritik an der Kirche, Stuttgart und Olten-Freiburg i. Br. 1958, 208-212; hier 209.
35. Vgl. u.a.: *1.E. McClellan / H Dorn,* Werkzeuge und Wissen. Naturwissenschaft und Technik in der Weltgeschichte, Hamburg 2001 (engl. Science and Technology in World History, Baltimore 1999).
36. *H Schneider,* Das griechische Technikverständnis. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989.
37. G. *Agricola,* Zwölf Bücher vom Berg- und Hüttenwesen (1556), München 1977, 1-21.
38. Vgl. *W. Stümer,* Technik und Kirche im Mittelalter, in: *A. Stöcklein IM. Rassem* (Hg.), Technik und Religion (Technik und Kultur Bd. 2), Düsseldorf 1990, 161-180; hier 164 unter Berufung auf: *1. Gimpel,* Die industrielle Revolution des Mittelalters, Zürich-München 1980, 19-22,31-33.
39. *A. Pacey,* The Maze ofIngenuity. Ideas and Idealism in the Development ofTechnology, Cambridge, MA 1976, 1-28.
40. *ES. Ferguson,* Das innere Auge. Von der Kunst des Ingenieurs, Basel-Boston-Berlin 1993, 120/123. In eckigen Klammern veränderte Übersetzung es.
41. Zu den vielfältigen Einflußfaktoren vgl. besonders: G. *Basalla,* The Evolution of Technology (1988), Cambridge 51995.
42. O. *Mayr,* Uhrwerk und Waage. Autorität, Freiheit und technische Systeme in der frühen Neuzeit, München 1987.
43. *FD.E Schleiermacher,* Der christliche Glaube ($^{2}$1830) § 61, hg. von *M. Redeker,* Berlin 71960, Bd. 1,325. Dort natürlich im Blick auf das Paradies.
44. Vgl. G. *Warnke,* Die Theologen und die Technik. Geistliche als Techniker, Innovatoren und Multiplikatoren im deutschsprachigen Raum 1648-1848, Hamburg 1997.
45. *K. Barth,* Die Kirchliche Dogmatik, Bd. *lllJ4,* a.a.O., 628.
46. *A. Pacey,* Meaning in Technology, Cambridge, MA 1999.
47. Ähnlich auch Wende, Technikt heorie, a.a.O., 285.
48. *H Lilje,* Zeitalter, a.a.O., 55f.
49. *D. Ihde,* Philosophy of Technology. An Introduction (paragon Issues in Philosophy), New York 1993, 116.
50. es. *Fischer,* »Touch Sorneone«: The Telephone Industry Discovers Sociability, in: *S.H Cutcliffe, /TS. Reynolds* (eds.), Technology & American Culture. A Historical Anthology from »Technology and Culture«, Chicago-London 1997,271-300.
51. *D.B. Kraybill,* The Riddle of the Amish Culture, Baltimore-London 1989, 143ff.

52. Vgl.: *R.S. Cowan,* The »Industrial Revolution« in the Home. Household Technology and Social Change in the Twentieth Century (1976), in: *P. Hopkins* (Hg.), Sex/Machine. Readings in Culture, Gender, and Technology, Bloomington-Indianapolis 1998,33-49.
53. Zum Problem aus soziologischer Sicht: *W Rammert,* Wer oder was steuert den technischen Fortschritt'? Technischer Wandel zwischen Steuerung und Evolution, in: *Ders.,* Technik in soziologischer Perspektive, Opladen 1993, 151-176.
54. Vg!. *M. Dierkes* / *U. Hoffmann* / *L. Marz,* Leitbild und Technik. Zur Entstehung und Steuerung technischer Innovationen, Berlin 1992.
55. *A. Pacey,* The Meaning of Technology, Cambridge, MA 1999, 84ff.
56. Vgl. *W Steinmiiller,* Informationstechnologie und Gesellschaft. Einführung in die angewandte Informatik, Darmstadt 1993.
57. G. *Ovitt,* The Restoration ofPerfection, New Brunswick-London 1986. *E. Whitney,* Paradise Restored: The Mechanical Arts from Antiquita to the Thirteenth Century, Philadelphia 1990. Klassisch: *L. White,* Medieval Religion and Technology, Berkeley 1978.
58. Vgl. *U. Krolzik,* Entscheidende Begegnungen und Wandlungen von Glauben und Technik, in: Technik und Religion, hg. *vonA. Stöcklein* u. *M. Rassem* (Technik und Kultur 2) Düsseldorf 1990, 295-309. *A. Stöcklein,* Leitbilder der Technik. Biblische Tradition und technischer Fortschritt [1550-1750], München 1969. *R.* u. *D. Groh,* Religiöse Wurzeln der ökologischen Krise. Naturtheologie und Geschichtsoptimismus in der frühen Neuzeit, in: *Dies.,* Weltbild und Naturaneignung. Zur Kulturgeschichte der Natur, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1991, 11-91.
59. *D. Noble,* Eiskalte Träume. Die Erlösungsphantasien der Technologen, (eng!. The Religion 0l' Technology. The Divinity 0l' Man and the Spirit of Invention, 1997), Freiburg i. Br. 1998. Vgl. *R. Eisfeld,* Mondsüchtig. Wernher von Braun und die Geburt der Raumfahrt aus dem Geist der Barbarei, Hamburg 1996.
60. *H.-D. Mutschler,* Die Gottmaschine. Das Schicksal Gottes im Zeitalter der Technik, Augsburg 1998, 196-213.
61. 1.1. *Berns,* Die Herkunft des Automobils aus Himmelstrionfo und Höllenmaschine, Berlin 1996.
62. *E. Panojsky;* Die ideologischen Vorläufer des Rolls-Royce-Kühlers (1963), in: *Ders.,* Die ideologischen Vorläufer des Rolls-Royce-Kühlers & Stil und Medium im Film, Darmstadt 1993,53-95.
63. *H. Rheingold.* Virtuelle Gemeinschaft. Soziale Beziehungen im Zeitalter des Computers, Bonn-Paris-Reading, MA 1994,34.
64. S. *Turkle,* Leben im Netz. Identität in Zeiten des Internet, Reinbek 1998. (Life on the Screen: Identity in the Age of Internet, New York 1995).
65. *ehr. Schwarke,* Cyberspace und Christentum. Virtueller Raum zwischen Theologie und Technik, in: Wissenschaftliche Zeitschrift der Technischen Universität Dresden 51 (2002) H. 4-5, 157-160.
66. C. *W Bynum,* Materielle Kontinuität, individuelles Überleben und die Auferstehung des Leibes: Eine scholastische Diskussion im Mittelalter und heute, in: *Dies.,* Fragmentierung und Erlösung. Geschlecht und Körper im Glauben des Mittelalters, Frankfurt am Main 1996,226-302. *W Pannenberg;* Systematische Theologie, Bd. 3. Göttingen 1993, 619ft'.
67. Vg!. zum Problem *W Sweet,* Religious Belief and the Influence ofTechnology, in: Philosophy and Technology 17 (1998), 249-267, der die These vertritt, dass Technik den Glauben dann verändert, wenn er als wirklichkeitsbeschreibend verstanden wird.
68. Vgl. *R. Bacon,* Epistula de secretis operibus artis et naturae, zit. in: *F Klemm,* Geschichte der Technik, Stuttgart-Leipzig 41999, 62.
69. *D.E. Nye,* American Technological Sublime, Carnbridge, MA - London 1994, xi.
70. Eine interessante, wenn auch bisweilen etwas spekulative Studie zum Zusammenhang von Technik und ihren geistigen Grundlagen hat Martin Burckhardt vorgelegt: *M. Burckhardt,* Vom Geist der Maschine. Eine Geschichte kultureller Umbrüche, Frankfurt a. Main / New York 1999.
71. Für die Neuzeit vgl. *L. Marx,* The Machine in the Garden. Technology and the Pastoral Ideal in America, London-Oxford-New York 1964. *R.P. Sie/erle,* Fortschrittsfeinde. Opposition gegen Technik und Industrie von der Romantik bis zur Gegenwart, München 1984.
72. Vgl. *A. Sutter,* Göttliche Maschinen. Die Automaten des Lebendigen bei Descartes, Leibniz, LaMettrie und Kant, Frankfurt am Mein: Athenäum 1988. *B. Felderer,* (Hg.). Wunschmaschine - Welterfindung. Technikvisionen vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Wien - New York 1996.
73. *P. Hefner,* The Human Factor. Evolution, Culture, and Religion, Minneapolis 1993. *Ders.,* Technology and Human Becoming, Minneapolis 2003.
74. Zur altprotestantischen Concursus-Lehre vgl. *c.-H. Ratschow,* Luherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung **11,** Gütersloh 1966, 219f. *M. Plathow,* Das Problem des concursus divinus. Das Zusammenwirken von göttlichem Schöpferwirken und geschöpfliebem Eigenwirken in K. Barths »Kirchlicher Dogrnatik«, Göttingen 1976, *61-73. R. Bernhardt,* Was heißt »Handeln Gottes«? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, GütersJoh 1999,123-149.
75. *Bernhardt,* a.a.O., 149.

76. Was nach Ratschow die Spätorthodoxie als Reaktion auf die beginnende Naturwissenschaft versuchte, vgl. *Ci-H. Ratschow*, a.a.O., S. 219.
77. *E. Troeltsch*, Glaubenslehre. Nach den Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren **1911** und 1912, München-Leipzig 1925,254.
78. Vgl. *E. Troeltsch*, Art. Concursus divinus, in: IRGG, 1. Bd., Tübingen 1913, 1879.
79. Dies gilt nicht nur für die gegenwärtigen Debatten in der Medizinethik, sondern auch für die »Schöpfungsordnungen« lutherischer Theologen wie Paul Althaus und anderen. Nur erlaubt die historische Distanz hier eher den Blick auf die faktische Relativität des vermeintlich Statischen.
80. Vgl. *D.E. Nye*, American Technological Sublime, a.a.O.

# »Die Erfahrung der Person zu Ende sprechen lassen«

## Der dynamische Personalismus Karol Wojtylas und die lehramtliche Moral

Von Walter Schöpsdau

In der bioethischen Diskussion wird katholischerseits vor einem »theologischen Positivismus« gewarnt, der sich unter Bezugnahme auf Theologumena wie Gottebenbildlichkeit und Rechtfertigung mit einem bloßen Zuschreibungsbegriff von »Person« begnüge und sich weiterer philosophischer Arbeit am Personbegriff enthoben fühle. Ein »nicht geerdeter Personalismus« bleibe den Menschen Wesentliches schuldig. Die Angreifbarkeit, in die sich der Theologe durch philosophisches Bemühen begebe, sei der Preis für Kommunikabilität.[1] Das Lehramt erwartet von der Philosophie den »Übergang vom Phänomen zum Fundament« mit dem Ziel wahrer Erkenntnis im Blick auf die Person, das sittlich Gute und Gott selbst und bestimmt damit den Rahmen dessen, was als -richtige- Philosophie in Frage kommt." Der von Karol Wojtyla ins päpstliche Lehramt mitgebrachte *dynamische Personalismus* des Lublin-Krakauer Kreises, der eine philosophische Basis für die katholische Ehelehre sucht," fand Eingang in die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Person und die Weitergabe des Lebens, beeinflusste die Enzyklika »Humanae vitae« (1968) und bestimmt die Morallehre vor allem in der Enzyklika»Veritatis splendor« (1993).

### Phänomenologischer Thomismus: Vom Akt zum Sein, vom Sein zum Akt

In der aristotelisch-thomistischen Tradition, der Wojtylas Studie »Person und Tat-s" folgt, bedingen sich Handlungstheorie und Personverständnis wechselseitig. Im Gegensatz zur teleologischen Normbegründung, die nach dem sittlich Richtigen fragt und Handlungen im Blick auf äußere Folgen und Güter bewertet, fragt sie, ob das Handeln den Menschen selbst als Person in seinem Sein mit anderen zum Ausdruck bringt und gelingen lässt." »Der Mensch gestaltet durch sein Handeln vor allem sich selbst«. Für den Versuch, »die Erfahrung der Person zu Ende sprechen zu lassen« und über die Analyse der Tat zur Metaphysik der Person vorzustoßen, erscheint dabei die Phänomenologie verheißungsvoll, wie sie von Max Scheler, Dietrich von Hildebrand und Edith Stein im Anschluß an Edmund Husserl entwickelt und von Roman Ingarden in Polen vertreten wurde. Eine Phänomenologie des operari kann das esse aber nur erschließen, weil das esse das operari objektiv bestimmt (operari sequitur esse). Es geht um die Beziehung zwischen dem normativ aus dem Sein hervorgehenden actus humanus (in scholastischer Terminologie") einerseits und der Tat als Erfahrung des Subjekts andererseits, zwischen dem metaphysischen -Subjekt des Handeins- und dem phänomenologisch gegebenen -Handeln des Subjekts«."

Das Prinzip »Die Person ist um ihrer selbst willen zu bejahen« (persona est affirmanda propter seipsam) formuliert das kantische Instrumentalisierungsverbot als moralisches Natur-

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 49. Jg., S. 105 - 112, JSSN 044-2674

© Gütersloher Verlagshaus 2005

gesetz, an das selbst Gott, der die Person wollte, gebunden ist." Mit Kant kritisiert der dynamische Personalismus die eudämonistische Tendenz von Ethiken, die das Glücksstreben als Motiv an die oberste Stelle setzen und nicht zu einer Ethik der Person vorstoßen. Ein solche hätte noch einmal zu unterscheiden zwischen dem Guten für die Person und dem in sich Guten, in dessen Bejahung durch das Handeln sich der Mensch erst als Person konstituiert.

Das Attribut »dynamisch« signalisiert zugleich Abgrenzung vom »ethischen« Personalismus Kants. Im Licht scholastischer Ontologie verwirklicht und vervollkommnet sich die Person durch Aktualisierung der in der Struktur der Person vorgegebenen dynamis, sodass das Handeln »als eine Art>Werden-« interpretiert werden kann, bei dem eine vorausliegende Potentialität des Subjekts Mensch realisiert wird, die nicht ohne die menschliche Natur (die etwas anderes ist als seine Personalität) zu denken sei." Schelers Kritik des kantischen Formalismus findet Zustimmung, ebenso sein Versuch, das emotionale Leben in den Personalismus einzubeziehen. Ihm wird aber die Auflösung der Einheit der Person vorgeworfen, weil er das Erleben vom Handeln getrennt und die Person nur als bewusstseinsmäßige Einheit des Werterlebens aufgefasst habe. Seine strikte Scheidung zwischen dem -Sein- der Güter und dem -Gelten- der Werte zerstöre das Band zwischen dem Subjekt und den Werten. In der »dynamisehen Struktur der Selbstbestimmung« identifiziere sich das Subjekt mit dem von ihm getanen Guten oder Bösen, sodass die Werte durch und durch personal sind.'"

## Natur als Grundlage der Selbstverwirklichung der Person

Von seinem trinitätstheologisch-christologischen Ursprung her impliziert der Personbegriff die Unterscheidung von Person und Natur. Wie die Personen nicht das eine göttliche Wesen *sind,* sondern dieses Wesen *haben,* so sind die beiden Naturen in der Weise vereinigt, dass sie nicht vermischt, sondern durch ein und dieselbe Person *gehabt* werden.[11] Mit dem Begriff *suppositum,* der das -Unterstelltsein- eines Partikularen unter die gemeinsame Natur bezeichnet," interpretiert die Scholastik den Personbegriff des Boethius: Suppositum ist eine individuelle Substanz, die Inhaber einer rationalen Natur ist. Im Unterschied zu Gott, in dem Wesen und Existenz zusammenfallen, sind beim Menschen Wesen und Suppositum nicht identisch: die *humanitas* ist nicht der Mensch, sondern das, *wodurch* der Mensch Mensch ist. So ist .das Menschsein- Ursprung und Subjekt des im *operari sequitur esse* formulierten Dynamismus. Der Mensch ist jedoch in der Weise Subjekt seines Seins und Handelns, dass er sich von allen anderen Supposita durch die Differenz von »jernand« und »etwas« unterscheidet. Das ihm eigene *esse* ist nicht nur die Individualisierung einer Natur, es ist personal, folglich ist auch jegliches das Subjekt -Mensch- aktualisierende (aktive oder passive) *operari* personal.[13]

Eine Kombination von objektivistischer Ontologie und personalistischer Metaphysik führt schon bei v. Hildebrand zu einer Deutung des ehelichen Aktes, die seinen humanen Gehalt nicht mehr nur - wie »Casti connubii« (1930) - von der Beachtung der natürlichen Zeugungsfinalität, sondern von der Selbstschenkung der Person abhängig macht.[14] Eine> Unterordnung< der Natur unter die Selbstbestimmung der Person stehe mit der trinitätstheologischen Herkunft dieser Unterscheidung in Widerspruch. Der phänomenologische Thomismus sucht Natur und Person zu -integrierene, indem er Natur als Ensemble von Strebungen versteht, die der

Person einerseits vorgegeben sind und andererseits nur durch personale Liebe zur Erfüllung gelangen können. Eine Spannung zwischen Natur und Person ergebe sich nur, wenn eine -phänomenalistische- Interpretation der Erfahrung die Natur auf ein Moment *innerhalb* des Dynamismus reduzierte. Bei der angestrebten Integration der Natur in die Person bezeichne sie dagegen nicht bloß ein Moment am Handeln, sondern »das Wesen einer Sache, aufgefasst als Grundlage *jeglicher* Aktualisierung«," die »Menschennatur« als »reale Grundlage des ganzen Dynamismus dieses Seienden«. Die Logik des *operari sequitur esse* gilt somit auch in der Wesensordnung. »Natur als Grundlage für die Kausalität des menschlichen suppositum [...] bewirkt eine bestimmte Form der Dynamisierung dieses suppositums«.[16] In der »Abhängigkeit von der Wahrheit«, welche die Freiheit »gestaltet«, gründet die vertikale Transzendenz der Person, der allererst die der Bewusstseinsphilosophie zugängliche horizontale Transzendenz entspringt.[17]

## Fragen an den dynamischen Personalismus

1. Ein erstes Problem bildet *der Übergang von der Phänomenologie zur Ontologie.* Das Projekt einer phänomenologischen »Erforschung der Tat, die die Person erschließt«!", will der modernen Philosophie auf ihrem eigenen Feld begegnen, stellt aber die Phänomenologie in den Dienst eines Realismus, für den die metaphysische Frage nach dem Wesen Vorrang vor der transzendentalen Frage nach der Konstitution des Gegenstandes besitzt. Die neuzeitliche Bewusstseinsphilosophie von Descartes bis Husserl verfehle die Wirklichkeit der Person, denn diese verlange die Konzeption eines Seins, das gerade umgekehrt seinerseits das Bewusstsein konstituiert und so auch die Wirklichkeit der Tat als bewusstes Handeln." Die Kritik zielt auch auf das »dualistische, angelologische« Missverständnis des Menschen als »in die Natur geworfene Freiheit« bei Rahner, das ethisch in den Utilitarismus führe, weil der transzendentaltheologische Ansatz ein perzeptives Erkennen und ein rezeptives Gewissen ausschließe, dem allein sich die Würde einer anderen Person als moralische Norm enthüllt."

Die mit dem prinzipiellen Interpretationscharakter des Erkennens gegebene hermeneutisch-transzendentalphilosophische Problematik findet im dynamischen Personalismus keinen Widerhall. Auf seinem Standpunkt ist das Bewußtsein dem metaphysischen Suppositum nachgeordnet und kann darum lediglich eine reflexive Funktion der Verinnerlichung besitzen. Ein intentionaler Akt der Gegenstandskonstitution wird ihm abgesprochen, da »der wesentliche Erkenntnisdynamismus, die Tätigkeit des Erkennens selbst, nicht zum Bewusstsein gehört«:". Intentionalität wird mit Thomas so verstanden, dass im Erkennen das Objekt so, wie es ist, in das Subjekt eingehe und nun -intentional- in ihm existiere, während im Wollen umgekehrt das Subjekt -intentional- im Objekt zu existieren beginne." Diese Auffassung ist aber mit der für neuzeitliches Denken zentralen Einsicht, dass Erkenntnis nie absolut, sondern nur in geschichtlicher Brechung im Subjekt gegeben ist, kaum vereinbar." Und wenn sich in die Beziehung zwischen Freiheit und Wahrheit nicht eine »skreative- Hermeneutik des Gewissens« eindrängen darf'," dann droht die Entscheidungsfähigkeit des Menschen Züge eines Übels anzunehmen; Individualität muss als gefährlich erscheinen, weil sie die einzelne Person von ihrer in der Vernunft des Schöpfers selbst gründenden Wesensnatur trennt."

2. Dies führt zur weiteren Frage nach dem *Verhältnis von Person und Natur.* Die Person soll nur dann um ihrer selbst willen bejaht und nicht auf eine mit ihrer Natur unvereinbare Weise -benutzt- werden, wenn die Ehegatten in der Vereinigung sich vorbehaltlos einander schenken, ohne die Möglichkeit der Elternschaft positiv auszuschließen. Um den Naturalismusvorwurf zu entkräften, müßte aber angegeben werden, inwiefern personale Werte die Forderungen der Natur und die Unterscheidung zwischen -natürlich- und -unnatürlich- modifizieren können. Stattdessen wird ein empirischer Naturbegriff schöpfungstheologisch zu einem ontologischen erhoben: »Die biologische Ordnung ist Naturordnung, insofern sie für die empirischen und darstellenden Methoden derNaturwissenschaften zugänglich ist; als spezifische Daseinsordnung hingegen, die in offensichtlichem Zusammenhang mit der Erstursache, mit Gott, dem Schöpfer steht, ist die Naturordnung nicht mehr bloß eine biologische Ordnung«". Bei der »Synthese zwischen der naturgegebenen Zielbestimmung und der personalistischen Norrn« wird der personalen Norm gegenüber der aus der Natur des Sexualtriebs abgeleiteten Norm nur »eine vervollkommnende Rolle« zugeschrieben. Sie besage, *dass* ich lieben soll, während die Frage, *wie* ich lieben soll, objektiv in der menschlichen Natur gründe."

3. Der Übergang vom Sein zum Sollen wird im dynamischen Personalismus durch die Natur als -Kausalität- und -Fundament- personalen Handeins vermittelt, deren normativer Anspruch indes erst durch die *christologisch unterbestimmte Autorität des Schöpfergottes* gesichert ist. Die axiologische Wahrheit soll nicht auf einer anderen Ebene liegen als die ontologische, das Wesen eines Gegenstandes betreffende. Sie gehöre nicht unmittelbar zur praktischen, sondern zur theoretischen Erkenntnis, sodass genauer von»Wahrheit in axiologischer Bedeutung« als Aspekt der Wirklichkeitsbetrachtung zu sprechen wäre." Normativ schlüssig wird die Naturrechtsargumentation aber erst mit der »Unterwerfung gegenüber Gott«, ohne die ein Konflikt zwischen Person und Natur eingestandenermaßen unvermeidlich wäre." Darauf, dass die Vernunft mit der Anerkennung der Naturordnung gleichzeitig die Rechte des Schöpfers anerkennt, »gründet die elementare Gerechtigkeit des Menschen seinem Schöpfer gegenüber«",

Der Gerechtigkeitsbegriff ist nicht bundestheologisch konnotiert, sondern der scholastischen Tugendlehre entnommen, wo er die naturrechtlich der Autorität Gottes geschuldete Verehrung umfasst, die »ihren Ursprung in der Schöpfungstat« hat. Die Heilsoffenbarung transponiert das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Mensch und Gott in die Übernatur. Die Erkenntnis, dass Gott sich zum Menschen wie eine liebende Person zu einer anderen verhält, mündet in die Anerkenntnis der Rechte, die Gott durch die Gnade auf die Person besitzt und die sich vor allem daraus ergeben, dass er der Schöpfer des Menschen ist." Die ethische Zielbestimmung, »durch die Tat gut zu werden«, verbleibt im Horizont der aristotelischen Habituslehre: Durch meine in der Bindung an die Wahrheit des Guten getane Tat »swerde- und -bin- ich selbst gut, gut als Mensch« und vollziehe den Übergang vom Sein (sx ist wahrhaft gut-) zum Sollen (sich soll x vollbringen-) und wieder zum Sein (sich bin gut/nicht böse-j." Die Autorität Christi verstärkt so eine theonome Moral der Regeln und Prinzipien; das Naturgesetz erscheint unmittelbar als das ewige Gesetz unabhängig von Gottes Heilswirken und dem geschichtlichen Anruf des Evangeliums. Damit entspricht der dynamische Personalismus der lehramtliehen Vorgabe einer natürlichen Erkennbarkeit Gottes als »unser Schöpfer und Herr-,", welche die -richtige- Vernunft lediglich auf einen philosophischen Theismus verpflichtet.

1. Welche Abwägungsspielräume gibt es für eine Ethik, die sich auf »wahre Anthropologie« gründet und letztlich einer »Metaphysik der Schöpfung« entspringt?" Dass sich aus dem *Kriterium der Person würde* keine positiven konkreten Handlungsnormen ergeben, wird ihr nicht zum Problem, weil sie das Selbstverhältnis der Person zu ihrem leiblichen Dasein in »distanzlose Identität-s" aufbebt und so auf eine unmittelbare Nonnativität der Natur ausweichen kann, auf »eine in bezug auf das Handeln durch eben diese Natur *vorgegebene* Programmierung, welche Handlungen dem Wohl des Menschen dienlich sind und welche nicht [...), welche also objektiv richtig, welche objektiv falsch sind«:". Aus dem Selbstzweckcharakter der Person. der zwangsläufig Distanz zur eigenen Leiblichkeit einschließt, ergeben sich aber unmittelbar nur negative Verbote, die den Freiheitsraum der menschlichen Person schützen und allgemeine Geltung beanspruchen können. Natur wäre dabei mit Schockenhoff als eine »Minimaldefinition« zu verstehen, »die nur die unabdingbare Ermöglichung des Menschseins«, aber noch nicht seine authentische Verwirklichung im Blick hat." Diesem Vorrang von Abwehrrechten vor Anspruchsrechten" korrespondieren deontologische Unterlassungspflichten, welche die teleologische Abwägung auf solche Entscheidungskonflikte beschränken, in denen es um einen sachgerechten »Ausgleich zwischen konkurrierenden Interessen, Werten und Gütern unterhalb der Personebene-x'" geht.

2. Bei der Frage des moralischen Status des Embryos sieht sich die katholische Moraltheologie vom Vorwurf einer naturalistischen Argumentation nicht getroffen," weil sie den *Zuschreibungscharakter des Menschseins* nicht bestreitet und den Menschen nicht durch sein Genom definiert sein lässt." Auch die lehramtliehe Theorie behauptet nicht einfach eine Identität von Embryo und Person; ihre Forderung, den Embryo »als Person« zu achten, betrachtet das menschliche Leben als schutzwürdig »um des Menschen willen, dessen Leben es ist«:", nur dass sie tutioristisch den Zeitpunkt der Beseelung mit dem der Befruchtung zusammenfallen lässt. Ein »modifiziertes Spezieskriterium« (Schockenhoff) und das Kriterium der »Teilhabe an einer Kommunikationsgemeinschaft von Personen« (Fischer) verhalten sich komplementär zueinander. Zugehörigkeit zur Menschengattung ist das einzige nicht-diskriminierende Kriterium für die Anerkennung von Personsein, begründet dieses aber nicht, sondern bezeichnet die Voraussetzung und das Medium der Selbstdarstellung der Person, deren qualitative Auszeichnung in der transzendentalen Möglichkeit eines vernünftigen und moralischen Selbstverhältnisses besteht, unabhängig davon, wieviel davon aktuell verwirklicht ist." Das zweite Kriterium schließt ebenfalls Quantifizierungen aus und setzt voraus, dass *»in* solcher Kommunikation Personen nur *von sich selbst her* Bestimmtheit gewinnen können«?', was nicht ohne die grundsätzliche Möglichkeit des Zu-sieh-selbst-Verhaltens zu denken ist.

Für ein relationales Personverständnis bleibt die Substanzkategorie insofern unhintergehbar," als nur die aufgrund ihrer Leiblichkeit sich zu sich selbst verhalten könnende Person als Adressat einer Konstitution *ab extra* in Frage kommt und auch ein extern konstituiertes »Sein von Personen im Leben von Menschen besteht-x". Von Konstitution des Ich durch das Du und das Wir kann nach PT jedenfalls nicht im metaphysischen Sinn gesprochen werden (das Ich ist bereits im Suppositum enthalten), sondern nur im Sinne einer Bestätigung und Verwirklichung der personalen Subjektivität dank der Beziehung zum Du wie zur Gemeinschaft.[47]

3. Die den personalen Abwehrrechten korrespondierenden *negativen Rechtspflichten* der Gemeinschaft werden vor allem vom Lehramt ohne Abstriche eingefordert, weil das Geschäft des Ethikers und des Juristen auseinander zuhalten sei und die Frage der politischen Umsetzung mit ihrer Nötigung zu Kompromissen zunächst als -cura posterior- zu gelten habe." Darf aber das ethische Gesamturteil absehen von der Funktion jeder politisch-rechtlichen Ordnung, gesellschaftliche Konflikte zu regeln und durch ihre Existenz besser zu regeln als ohne diese? Eine prinzipienethische Überforderung des Rechts, die abstraktem Normenschutz den Vorrang vor konkreten situativen Belangen einzelner Menschen einräumt, muss selbst ethische Bedenken hervorrufen. Selbst bei unbedingter Priorität von Abwehrrechten vor Anspruchsrechten ergeben sich *Abwägungskonflikte,* in denen sich eine Deontologie der -in sich schlechten- Handlungen als ungenügend erweist. So reicht das absolute Verbot von Handlungen, die eine in sich schlechte Handlung zur Bedingung haben, in einer Situation, wie sie bei der Frage der Forschung an existierenden überzähligen Präembryonen entsteht, nicht aus, weil auch deren Absterbenlassen ein Handeln impliziert und dadurch weitere teleologische Gesichtspunkte erforderlich werden. Bei der rechtlichen Regelung des Schwangerschaftskonflikts läuft die Argumentation des Lehramts darauf hinaus, dass eine bedingte Straffreistellung von Abtreibungen oder eine Mitwirkung der Kirche bei der staatlichen Beratung selbst dann nicht gerechtfertigt werden könne, wenn sie im Gesamtergebnis zu einer Verringerung der Abbrüehe führen würde, weil grundsätzlich jedes einzelne Leben zu schützen sei. Diese Argumentation überschätzt nicht nur die Möglichkeiten von Politik und Strafrecht, sie stellt auch das Prinzip »Jedes einzelne Leben ist zu schützen« über die einzelnen zu schützenden Leben. Ein solcher »Normativismus-s" weist logisch die Struktur einer Immunisierungsstrategie auf, da er keine Gründe angeben kann, durch die er falsifiziert würde, und wäre moralisch sogar als in sich schlecht zu beurteilen," sofern er sich von schädlichen Auswirkungen der von ihm geforderten Handlungen nicht beeindrucken lässt und sich um reale Handlungsfolgen nicht kümmern zu müssen meint.

*Dr. Walter Schöpsdau*
*Konfessionskundliches Institut des Evangelischen Bundes*
*Elfe/straße 35*
*D-64625 Bensheim*

## Abstract

The »dynamic personalism« developed by Karol Wojtyla as a philosophical basis for Catholic sexual ethics attempts to integrate the experiential perspective of modem phenomenology and the traditional concept of nature. The article points out that the use of phenomenology in the service of a preconceived ontology neglects the epistemological problem and reduces human action to a process in which nature appears as a quasi causal agent. In a second step it focusses on the concept of person in the ecumenical discussion of bioethics.

## Anmerkungen

l. *K. Demmer,* Ökumenische Klippen im bioethischen Gespräch? ThdG 46 (2003) 242-253.
2. *Johannes Paulll.,* Enzyklika *Fides et ratio* (1998), Nr. 83, 56.
3. *K. Wojtyla,* Liebe und Verantwortung [poln. 1960], 1979, 9f. (zit. als LuV).
4. *K. Wojtyla,* Person und Tat [poln. 1969J, 1981 (zit, als PT).
5. *E. Schockenhoff,* Naturrecht und Menschenwürde, 1996, 206-210; *E. Runggaldier,* Le persone e il tentativo di naturalizzare le azioni. CivCatt (1997) IV 442-455.
6. Der -actus humanus., der mit Erkenntnis und freiem Willen gesetzt wird, unterscheidet sich vom -actus hominis., der nicht in dieser spezifischen Weise vom Menschen gesetzt wird, vgl. *Thomas v.Aquin,* STh I-lI I a. l und a. 3.
7. PT 33f., 85-95, 152.365
8. LuV 25; PT 349, 356.
9. PT 35, 98, 102, 108.
10. PT 352, 358.
11. *H. Kreß,* Der Begriff der Person als Ausgangspunkt und Leitbegriff ökumenischer Ethik, in: *M. Heimbach-Steins u. a.* (Hg.), Brennpunkt Sozialethik, 1995,87-101;1. *Fischer,* Theologische Ethik, 2002, 168-173.
12. *B. Kible,* Art. Suppositum, HWP 10,1998,661-664.
13. PT 88f. 99f.
14. Die Naturgesetzargumentation in »Casti connubii- ist insofern bemerkenswert, als in manualistischer Tradition Kontrazeption als Verletzung der Keuschheit bewertet wurde.
15. *K. Wojtyla,* Die menschliche Person und das Naturrecht [poln. 1970], in: *ders.Zlohannes Paul ll.,* Von der Königswürde des Menschen, 1980, 59-64, 60.
16. PT 98f. 102.
17. PT 176, 158, 204f.
18. PT 19.
19. *K. Wojtyla,* Person: Subjekt und Gemeinschaft, in: *Ders. u. a.,* Der Streit um den Menschen, 1979, 11-68,23.
20. *T. Biesaga,* Personalizm Karla Rahnera a personalizm Karola Wojtyly w sporze o teologie moralna. Analeeta Cracoviensia XXXII (2000) 89-100, 100 (eng!. Summary).
21. PT 41.
22. PT 143,350,357.
23. *F.Böckle,* Was bedeutet »Natur- in der Moraltheologie", in: *Ders.* (Hg.), Der umstrittene Naturbegriff, 1987,45-68, 61.
24. *Johannes Paul II.,* Enzyklika *Veritatis splendor* (1993), Nr. 56.
25. Ebd. Nr. 44.
26. LuV 51. Zur Vermischung der Naturbegriffe vg!. *H. Kreß,* Ethischer Immobilismus oder rationale Abwägungen? in: *R. Anselrn / U. H.* 1. *Kiirtner* (Hg.), Streitfall Biornedizin, 2003, 111-134.
27. LuV 46,60,258.264.
28. PT 163f.
29. *K. Wojtyla,* Die menschliche Person und das Naturrecht, 63f.
30. LuV 213f.
31. LuV 213.
32. LuV 34f; PT 184, 358.
33. DH 3026; in Anwendung auf die Naturordnung: LuV 213.
34. *Johannes Paul JI.,* Ansprache an die Teilnehmer des Internationalen Kongresses für Moraltheologie vom 10. April 1986, dt. in: Der Apostolische Stuhl (1986) 1235-1240, 1238.
35. *E. Schockenhoff,* a.a.O. 217.
36. *T. Styczen,* Zur Frage einer unabhängigen Ethik, in: Der Streit um den Menschen, 111-175.
37. *E. Schockenhoff,* aaO. 193.
38. *H. Kreß,* Medizinische Ethik, 2003, 159; *K. Demmer,* a.a.O., 248: »Zuerst gilt es, drohenden Schaden abzuwenden, ehe man Güter verwirklicht«,
39. *E. Schockenho.fJ,* Zwischen Wissenschaft und Kirchlichkeit? ThGI 87 (1997) 590-626, 616.
40. Stellungnahme evangelischer Ethiker, in: Streitfall Biomedizin, 197-208, 198.
41. *K. Demrner,* a.a.O., 245. 248.
42. 1. *Fischer,* Die Schutzwürdigkeit menschlichen Lebens, in: Streitfall Biomedizin. 27-45, 31.
43. *E. Schockenhoff.* Ethik des Lebens, 1993, 10lf; vgl. *J. Splett,* »Person und Funktion«. ThPh 72 (1997) 360-380, 375.
44. 1. *Fischer,* Fremdnützige Forschung und Sterbehilfe bei nicht einwilligungsfähigen Personen. In: ZEE 43 (1999) *98-122. A. Holderegger* plädiert für ein kommunikatives gattungsethisches Selbstverständnis, das auch Menschen, die die Fähigkeit der Selbstachtung erst entwickeln, als zur Gemeinschaft moralischer Wesen gehörig betrachtet

und dadurch über eine stets prekäre Gattungssolidarität hinausreicht (Ernbryologische Fakten und ihre Bedeutung für die Würde des Embryos. FZPhTh 50 [2003]424-437).

45. Vgl. *H. Kreß,* Ethischer Immobilismus oder rationale Abwägungen?, 123-126.
46. *R. Spaemann,* Personen, 1996,255, zit. bei *K. Amtz,* Der umstrittene Personbegriff in der Bioethik. ThdG 41, 1998, 196-206.
47. *K. wojtyla,* Person: Subjekt und Gemeinschaft, 50f.
48. *K. Demmer,* a.a.O., 252; *D. Mieth,* Was wollen wir können? 2002, 413.
49. *H. Kreß,* a.a.O., 114.
50. *P. Knauer,* Handlungsnetze. 2002, 109f.

# Rückkehr zur Lehre vorn gerechten Krieg?

Aktuelle Entwicklungen in der evangelischen Friedensethik

**Von Wolfgang Huber**

Das Jahr 1989 hat in vielen Hinsichten eine neue Situation geschaffen. Auch Friedensverantwortung und Friedensethik sind davon betroffen." Wichtige Einsichten, die in der Auseinandersetzung mit dem Wettrüsten in der Zeit des Kalten Kriegs und in der Phase des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung gewachsen waren, bewährten sich auch in der neuen Situation; andere mussten neu gewonnen werden. Die Kundgebung der EKD-Synode von Osnabrück 1993 und der Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland »Schritte auf dem Weg des Friedens. Orientierungspunkte für Friedensethik und Friedenspolitik« von 1994 markierten im evangelischen Bereich eine erste friedensethische Ortsbestimmung unter den neuen Bedingungen.' Dabei machte die EKD Gebrauch von einem weitgehenden Konsens in der evangelischen Friedensethik, nämlich von der Ausrichtung auf das der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zugeschriebene Paradigma vom gerechten Frieden. Dabei fühlte sich die EKD durch die Tatsache bestärkt, dass viele der christlichen Kirchen in Europa, aber auch die römisch-katholische Kirche,[4] sich in den letzten Jahrzehnten von der traditionellen Lehre vom gerechten Krieg abwandten und die neue Lehre vom »gerechten Frieden« als Überwindung der alten Lehre und zugleich als ihre konstruktive Weiterführung zu etablieren suchten. Die Lehre vom »gerechten Krieg«, die seit der Antike die christliche Friedensethik als unangefochtenes Paradigma bis weit in das 20. Jahrhundert konkurrenzlos beherrscht hatte, schien damit für immer zu den Akten gelegt zu sein.

In jüngster Zeit aber meldet sich vermehrt *Widerspruch* zu Wort. Eine Wiedervorlage der alten Akte wird gefordert. Die Aufgaben der Friedenssicherung in einer globalisierten Welt, die nur noch eine Supermacht, aber viele regionale Konfliktherde kennt, haben ein neues friedensethisches Nachdenken ausgelöst. Die Frage nach Kriterien für die Beurteilung militärischer Interventionen in solchen regionalen Konflikten bestimmt die friedensethische wie auch die völkerrechtliche Diskussion. Der zweite Golfkrieg 1991, die NATO-Intervention im Kosovo 1999, die Allianz gegen den Terrorismus und der Afghanistankrieg 2001 sowie der Irakkrieg 2003 waren Fälle, an denen sich die Kontroverse in der Beurteilung militärischer Gewalt immer wieder neu entzündete. Vor allem im anglo-amerikanischen,' neuerdings auch im deutschsprachigen Bereich" und so auch im Raum der EKD erheben sich Stimmen, die Kritik an der Lehre vom »gerechten Frieden« üben und die Rückkehr zur überkommenen Lehre vom »gerechten Krieg« fordern.

Was etwa die Anglikanische Kirche angeht, so hat im vergangenen Jahr eine friedensethische Fachtagung zwischen der EKD und der Church of England? die unterschiedlichen Sichtweisen nicht nur deutlich gemacht, sondern auch plausible historische Motive aufgezeigt, die zu unterschiedlichen friedensethischen Entwicklungen in Großbritannien und Deutschland führten. Die Briten waren sich eben sicher, im Zweiten Weltkrieg auf der richtigen Seite ge-

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 49. Jg., S. J13 - 130, ISSN 044-2674

© GütersJoher Verlagshaus 2005

standen zu haben - der Krieg gegen Hitler-Deutschland war für sie »beyond all doubt a just war«, Die Deutschen dagegen leben seit Jahrzehnten mit der bitteren Einsicht, dass sie in zwei Weltkriegen auf der Seite des Unrechts gestanden hatten. Ihr Zweifel, ob es denn überhaupt gerechte Kriege geben könne, ist auch daraus motiviert.[8] Es ist eine zutiefst selbstkritische Haltung, die sich hier niederschlägt. In ihr werden Erfahrungen von Schuld, Scham, Reue und Umkehr verarbeitet.

So ist es verständlich und verwunderlich zugleich, dass neuerdings auch in der deutschsprachigen evangelischen Sozialethik die Forderung auftaucht, man brauche doch wieder eine Lehre vom gerechten Krieg und müsse diese traditionelle Lehre ganz oder teilweise wieder beleben. Ich nenne hier exemplarisch die Namen der Sozialethiker Ulrich H. J. Körtner", Martin Honecker'? und Michael Haspel!'. Gelegentlich äußern sich auch leitende Geistliche der EKD in diesem Sinn."

Ich versuche in diesem Vortrag, auf die wichtigsten Argumente einzugehen, die dazu in der evangelischen Sozialethik der jüngsten Vergangenheit vorgebracht wurden. Doch werde ich zunächst die traditionelle Lehre vom gerechten Krieg knapp umreißen (I) und im Anschluss daran einige Stationen in der Entwicklung einer Lehre vom gerechten Frieden darstellen (I1), damit deutlich wird, welche alternativen Denkwege sich hier eröffnen. Sodann gehe ich im Einzelnen auf die Argumente ein, die für eine Erneuerung der Lehre vom gerechten Krieg angeführt werden, und beleuchte diese kritisch (Ill). Schließlich, in einem kurzen Schlussteil, versuche ich, die wesentlichen Gesichtspunkte zu bündeln, die im Umkehrschluss für eine Lehre vom gerechten Frieden sprechen (IV).

## I. Umriss der Lehre vom gerechten Krieg

Die in der theologischen Ethik beheimatete Lehre vom gerechten Krieg steht sachlich zwischen der Lehre vom Heiligen, also von Gott gewollten Krieg, und einem radikalen christlichen Pazifismus. Ihr Ziel liegt nicht in einer kritiklosen Bejahung der Gewaltanwendung. sondern in ihrer kritischen Begrenzung. Zur Lehre vom gerechten Krieg passt deshalb keine religiös motivierte Kriegsbejahung oder gar Kriegsbegeisterung. Sie hat etwas eigentümlich Säkulares und Nüchternes an sich. Von der Lehre vom gerechten Krieg aus lässt sich aber auch kein generelles »Nein« zu jedem nur denkbaren Krieg begründen. Krieg ist weder *notwendig* wie in der bellizistischen Philosophie noch *begrüßenswert* wie im Konzept des Heiligen Krieges. Aber er ist auch nicht *ausgeschlossen* wie im radikalen Pazifismus; er ist vielmehr (leider Gottes) möglich. Die Lehre vom gerechten Krieg behauptet somit die grundsätzliche Kontingenz und damit die Vermeidbarkeit wie die Führbarkeit des Krieges.

Im Ausgang von antiken Überlegungen bei Cicero und in der Stoa findet sich die Lehre explizit bei Aurelius Augustinus (354-430). Thomas von Aquin (1225-1274) systematisiert sie in seiner »Summa Theologica«" zu einer klaren Drei-Kriterien-Lehre. Die spanischen Spätscholastiker des 16. Jahrhunderts (Vitoria, Sepulveda u.a.) schreiben sie fort und differenzieren ihre Kriterien weiter aus. Die Lehre sagt im Kern: Auf dieser Welt gibt es Kriege. Diese sind zwar nicht heilig. Aber sie können sehr wohl unter bestimmten Bedingungen gerecht, d.h. gerechtfertigt, sein. Dazu müssen sie folgende Hauptkriterien erfüllen:

1. Kriterien des ius ad bellum (Recht zum Krieg)

Die Kriegführung bedarf einer legitimen Autorität (legitima auctoritas)
Das erste Kriterium bei Thomas von Aquin: Keine Privatperson darf Kriege führen. Dies dürfen nur die dazu legitimierten Herrscher.

Die Kriegführung bedarf eines gerechten Grundes (causa iusta).
Das zweite Kriterium bei Thomas von Aquin: Darunter fällt u.a. auch die Rache für erlittenes Unrecht, nicht aber die Absicht persönlicher Bereicherung.

Die Kriegführung bedarf einer guten Absicht (reeta intentio).
Das dritte Kriterium bei Thomas von Aquin: Gutes soll gefördert, Übles verhütet werden. Das Ziel der Kriegführung muss die Herstellung des Friedens sein.

Dies sind die drei klassischen Kriterien des Thomas von Aquin. Das erste Kriterium soll allen Formen der Privatfehde den Boden entziehen. Das zweite Kriterium enthält die Bindung an ein übergeordnetes Rechtsverständnis. Das dritte Kriterium schließlich unterwirft die Anwendung militärischer Gewalt der Aufgabe, den Frieden wiederherzustellen.

Die weitere Entwicklung dieser Lehre hat das letzte Kriterium weiterentwickelt. Denn es geht auch um die Unterwerfung der militärischen Gewalt unter die Aufgabe des Friedens, wenn nun gefordert wird: Der Krieg muss unvermeidlich, alle anderen Möglichkeiten müssen ausgeschöpft sein (ultima ratio).

Hierbei muss, wie man inzwischen deutlicher sieht, unterschieden werden zwischen der zeitlichen und der sachlichen (qualitativen) Interpretation des Terminus »ultima ratio«. Mitunter muss sehr schnell gehandelt werden, um Menschenleben retten zu können. Dann darf nicht endlos abgewartet werden.

Dabei muss eine realistische Aussicht auf Erfolg bestehen, eine nüchterne Kalkulation muss die erfolgreiche Beendigung des Krieges von Anfang an im Blick haben.

2. Kriterien des ius in bello (Recht im Krieg)

Den drei klassischen Kriterien für das ius ad bellum treten ferner die Kriterien des ius in bello zur Seite. Die Kriegführung bedarf der angemessenen Weise (debitus modus) und der quantitativen Verhältnismäßigkeit (proportionalitas) im Hinblick auf die angewendete Gewalt. So müssen Unschuldige und Zivilisten weitestgehend geschont und Kriegsgefangene menschlich behandelt werden. Auch wäre es unangemessen, beispielsweise ein ganzes Volk auszurotten, um einige wenige Menschenleben zu retten.

Nur ein Krieg, der diesen Kriterien vollständig oder jedenfalls annähernd vollständig genügt, kann als gerecht gelten.

Martin Luther (1483-1546) und die anderen Reformatoren akzeptierten im Wesentlichen das Konzept vom gerechten Krieg, auch wenn sie im Augsburger Bekenntnis (Artikel XVI) nur vom »iure bellare«, nicht vom »bellum iustum« sprachen. Auf diesen Aspekt werde ich später zurückkommen.

Wichtig ist gerade für die Reformatoren, dass die Absicht der Lehre vom gerechten Krieg von ihren Anfängen her war, Kriege zu verhindern (Kriegsprävention) und zu begrenzen (Kriegslimitation). Zwei Voraussetzungen sind grundlegend: Zum einen soll niemand Richter in eigener Sache sein; zum andern gilt: Wer Krieg anfängt, ist im Unrecht. Mit großer Klarheit unterstreichen die Reformatoren den Gesichtspunkt, dass nur der Verteidigungskrieg ein legitimer Krieg sein kann.

Faktisch wurde diese Lehre im Lauf der Geschichte jedoch häufig zur Kriegslegitimation missbraucht. Nun schließt die Tatsache, dass eine Lehre missbraucht werden kann, nicht aus, dass sie gut, richtig und sinnvoll gebraucht werden kann: *Abusus non tollit usum.* Es ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert, dass die US-amerikanischen römisch-katholischen Bischöfe ebenso wie beispielsweise der amerikanische Philosoph Michael Walzer ihre Ablehnung des Irakkrieges im Frühjahr 2003 (des sogenannten »3. Golfkriegs«) unter Hinweis auf die Lehre vom gerechten Krieg begründet haben. Der Irakkrieg sei kein gerechter Krieg, denn er widerspreche einer Reihe von Kriterien des *ius ad bellum* ebenso wie des *ius in bello* so eklatant, dass er auf ihrer Basis nicht gerechtfertigt werden könne.

Aber bis hinein in diese modernen amerikanischen Weiterentwicklungen einer Lehre vom »just and limited war« muss man immer wieder feststellen, dass diese Lehre keineswegs eindeutig ist. Das zeigen zwei weit verbreitete und in ihrer Auswirkung geradezu gegensätzliche Auslegungsmöglichkeiten. Man muss nämlich unterscheiden zwischen einer *heuristischen* und einer *restriktiven* Auslegungsweise. Was ist damit gemeint?

a) In der *heuristischen* (oder minimalen) Auslegung sind die in der Lehre enthaltenen Kriterien als offene Prüfmaßstäbe zu verstehen, die mehr oder weniger erfüllt sein können.[14] Die logische Verbindung der Kriterien besteht in der Figur der *Disjunktion.* Sie sind verbunden durch ein logisches »oder« beziehungsweise durch ein »oder auch«, Die Legitimation eines Krieges braucht nicht notwendigerweise auf die Erfüllung aller Kriterien gestützt zu werden, sondern kann in einem gegebenen Fall bereits durch die Erfüllung einiger Kriterien gegeben sein. Ein klassisches Beispiel aus der neueren Zeit bildet der Kosovo-Krieg, Er wurde nicht im Einklang mit den Grundsätzen der Charta der UN geführt; insofern war keine »legitima auctoritas« gegeben. Auf der anderen Seite wurde beansprucht, mit dieser Intervention Menschenleben zu retten und das Unrecht der Vertreibung der Kosovaren zu beenden; insofern galt der Grundsatz der »recta intentio« als erfüllt. Und wenn dieser Krieg tatsächlich Menschenrechtsverletzungen in erheblichem Umfange verhindert haben sollte (was aus heutiger Perspektive umstritten ist), dann hätte es auch eine »causa iusta« gegeben.

Gegen die heuristische Interpretation der Lehre vom gerechten Krieg kann man den Vorwurf der *Maßstabslosigkeit* oder der *Beliebigkeit* erheben. Denn es besteht die Gefahr, dass man sich die Kriterien nach Belieben aussucht, auf die man die Legitimität des Krieges zu stützen versucht. Die Gedankenfigur des von beiden Seiten gerechten Krieges kann dadurch leicht wieder belebt werden. Denn mit welchem Argument kann man auf dieser Basis zwingend gegen einen Krieg votieren? Irgendein Kriterium wird immer erfüllt sein, das einen gerechten Krieg gestatten könnte, vielleicht sogar mehrere. Andere mögen dagegen nicht erfüllt sein, in der Regel ebenfalls mehrere.

b) In der *restriktiven* (oder maximalen) Interpretation besteht die logische Verbindung der Kriterien in einer strengen *Konjunktion;* die Kriterien sind durch ein »und« miteinander ver-

bunden. Nur wenn alle Kriterien der Lehre zweifelsfrei und in vollem Umfang erfüllt sind, gilt ein Krieg nach dieser Betrachtungsweise als legitim. Dieser restriktiven Interpretation zufolge kann nun allerdings nahezu niemals ein Krieg wirklich gerechtfertigt werden. Denn einzelne Kriterien sind sicherlich immer unerfüllt; oder ihre Erfüllung kann zumindest mit guten Gründen bezweifelt werden. In der Weimarer Republik gab es etwa den Dominikanerpater Franziskus M. Stratmann, damals Chefdenker des »Friedensbundes der Deutschen Katholiken«. Er legte die Lehre vom gerechten Krieg in dieser restriktiven Weise aus." Es war seine Form der Reaktion auf das Grauen des Ersten Weltkrieges.

Auch die friedensethischen Ausführungen Michael Haspels tendieren in diese Richtung. Das muss man auch dann festhalten, wenn der Autor beteuert, seines Erachtens müsse es in der evangelischen Friedensethik denkbar sein, die Anwendung militärischer Gewalt zu gestatten. Auf der anderen Seite erhebt er jedoch unter Berufung auf die neuere amerikanische *Just and Limited War Theory* für den Einsatz militärischer Gewalt die strenge und nahezu unerfüllbare Forderung, *alle* Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg müssten »gleichzeitig« erfüllt sein." Wann wird dies aber jemals der Fall sein?

Abseits der theologischen Diskussionsstränge folgt dieser Auffassung zum Beispiel Alois Riklin", wenn er postuliert, die von ihm unterschiedenen und explizierten Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg müssten »kumulativ« erfüllt sein. Allerdings lässt die Rede von einer »kumulativen« Erfüllung eine quantitative Interpretation zu. Ein »rnehr oder weniger« müsste entsprechend definiert werden, ein Schwellenwert wäre erforderlich. Liegt dieser bei der Erfüllung aller sechs Kriterien? Oder genügt es, wenn die Mehrzahl von ihnen erfüllt ist? Kann die Nichterfüllung eines einzigen Kriteriums u.U. schon ein hinreichendes Gegenargument sein?

Derartige restriktive Auslegungen der Lehre vom gerechten Krieg laufen im Ergebnis auf einen *de-jacto-Pazifismus* hinaus. Darunter verstehe ich eine Haltung, die zwar nicht den radikalen Pazifismus vertritt, aber behauptet, die Voraussetzungen, unter denen eine Gewaltanwendung ethisch zu rechtfertigen sei, seien in dem jeweils gegebenen speziellen Fall faktisch nicht erfüllt. Durch die beliebige *Iteration dieses Verfahrens* entspricht diese Haltung extentional," also in ihrem tatsächlichen Umfang, dem prinzipiellen Pazifismus. Ein de-facto-Pazifismus ist verantwortungsethisch jedoch kaum nachzuvollziehen. Denn er erklärt den Einsatz militärischer Gewalt zwar prinzipiell für möglich. Von ihm her wäre jedoch nicht einmal die Selbstverteidigung eines Staates gegen gewaltsame Angriffe anderer Staaten, wie sie ausdrücklich in der UN-Charta (Kap. VII, Art. 51) vorgesehen ist, zu rechtfertigen.

Jedoch nicht nur die Doppeldeutigkeit, die sich in den Extremen der heuristischen und der restriktiven Interpretation äußert, ist an dieser Lehre problematisch. Schließlich sind auch andere Lehren mehrdeutig, zweifellos auch die Lehre vom gerechten Frieden. Es stellt sich vielmehr eine ganz grundsätzliche Frage, die sich schon auf der semantischen Ebene äußert und die eigentlich sofort jeden stutzig machen müsste: *Kann der entscheidende Grundbegriff für die christliche Friedensethik der Begrif] des Krieges sein, und sei es auch der des gerechten Krieges?* Frieden ist schließlich etwas anderes als Kriegsverhinderung oder Kriegsführung mit der Intention des Friedens. Biblische Begriffe wie *Schalom* und *Eirene* führen uns das vor Augen. Frieden meint mehr und ist der Sache nach umfassender, tiefer und reicher als die bloße Abwesenheit von Krieg. Er ist seinem Wesen nach zutiefst verbunden mit Recht und Gerechtigkeit. Er wurzelt in Vertrauen und führt zu Sicherheit, wohlgeordneten Zuständen,

trägt auch zur Überwindung von Not und Unfreiheit bei. Und er verweist symbolisch auf das Heil, auf das Menschen hoffen und das ihnen nach christlichem Verständnis in Jesus Christus zuteil wird. Von ihm sagt das Neue Testament deshalb: »Er ist unser Friede« (Epheser 2,14). Wenn von Frieden in dieser umfassenden und nach meiner Überzeugung angemessenen Weise die Rede sein soll, dann legt sich der Kriegsbegriff jedenfalls nicht als Grundbegriff nahe, auch nicht der Begriff des gerechten Krieges.

## 11. Hinweise zum historischen Hintergrund des Begriffs »gerechter Friede«

Von vielen Seiten wird das neue Paradigma vom gerechten Frieden als Alternative oder endgültige Überwindung der traditionellen Lehre vom gerechten Krieg gesehen oder gar als identisch mit dem prinzipiellen Pazifismus betrachtet. Ein Blick auf die Begriffsgeschichte zeigt jedoch, dass diese Identifizierungen oder Affinitäten nicht zwangsläufig bestehen müssen. Ich erwähne in aller Kürze drei prominente Beispiele, an denen sich das zeigen lässt: Augustinus, Woodrow Wilson und Karl Barth. Bei allen dreien findet sich der Begriff des gerechten Friedens.

### (1.) Der historische Ursprung des Begriffs bei Aurelius Augustinus

Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass ausgerechnet der theologische Begründer der Lehre vom gerechten Krieg, nämlich Augustinus, auch den Begriff des »gerechten Friedens« geprägt hat. Im Anschluss an klassische biblische Belege wie Psalm 85,11 oder Jesaja 32,17 spricht Augustinus von der »iusta pax Dei« und sieht auch im sogenannten »gerechten Krieg« nichts anderes als ein Mittel zur Herstellung eines gerechten Friedens." Doch trotz der Einführung des Begriffs durch Augustin kam es nicht zur Ausbildung einer umfassenden Lehre vom gerechten Frieden. Die Entwicklung dieser Lehre im Sinne einer expliziten Ausarbeitung sollte eben erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Angriff genommen werden.

### (2.) Die Verwendung der Formel bei Woodrow Wilson

Ganz säkular verwandte der amerikanische Präsident Woodrow Wilson die Formel vom »gerechten Frieden« im Jahre 1917. Im Kontext von Überlegungen, die den Kriegseintritt der USA in den Ersten Weltkrieg begründen sollten, schrieb er: »Die Frage, von der der zukünftige Frieden und die zukünftige Politik der Welt insgesamt abhängen, ist diese: Ist der gegenwärtige Krieg ein Kampf *für einen gerechten und sicheren Frieden* [Hervorhebung durch den Verfasser] oder nur für ein neues Machtgleichgewicht? [.,,] Statt eines Machtgleichgewichts muss es eine Machtgemeinschaft geben; keine organisierten Rivalitäten, sondern einen organisierten gemeinschaftlichen Frieden«?".

Noch Wilsons 14-Punkte-Programm vom 8. Januar 1918 ist von der Idee eines möglichen gerechten Friedens inspiriert, auch wenn der Begriff dort nicht fällt. Interessant ist, dass der Formel vom »gerechten Frieden« in diesem Zusammenhang etwas *Zwiespältiges* anhaftet: Denn Wilson war einerseits ein klarer Befürworter des amerikanischen Kriegseintritts, er war

Interventionist. Derselbe Wilson aber trat für die Verwirklichung der von Immanuel Kant entworfenen Idee eines Völkerbundes, des Vorläufers der heutigen Vereinten Nationen, in der internationalen Politik ein. Er zielte auf »Machtgerneinschaft, keine organisierten Rivalitäten, sondern einen organisierten gemeinschaftlichen Frieden«. Die ihm zugedachte Hauptaufgabe, Kriege zu verhindern, konnte der Völkerbund indes nicht lösen. Ausgerechnet die USA selbst traten dem Bund nicht bei und schwächten somit von Anfang an seine Autorität erheblich.

Der Begriff des »just and durable peace« taucht in der amerikanischen Diskussion auch während des Zweiten Weltkriegs auf und findet von hier aus auch Eingang in die ökumenische Diskussion. Ohne Zweifel haben wir hier eine der wichtigen Wurzeln für die neuere Diskussion über den »gerechten Frieden« zu sehen.

## (3.) Der Begriff des »gerechten Friedens« bei Kar! Barth

Auch der evangelische Kirchenvater des 20. Jahrhunderts, Karl Barth, gebrauchte in den Dreißigerjahren des vergangenen Jahrhunderts den Begriff des gerechten Friedens. In einem Brief an Willem A. Vissert Hooft vom 13. April 1939 schrieb er: »Sollen die Kirchen jetzt wieder einfach um den Frieden in blanco beten (1938, in den Tagen von München haben wir es bekanntlich getan) oder bewusst und bestimmt um einen *gerechten Frieden* [!] und deshalb bewusst und bestimmt (den Willen Gottes, der auch die beste Sache unterliegen lassen kann, vorbehaltenl) um den Sieg dieser und nicht jener Waffen?«:". Für Barth schloss der Gedanke des »gerechten Friedens« ausdrücklich die Möglichkeit des bewaffneten Kampfes, in diesem Fall gegen das nationalsozialistische Deutschland, ein. Ein Friede um jeden Preis mit dem Deutschland Adolf Hitlers, die fatale Konsequenz der damaligen Appeasement-Politik Neville Chamberlains, war für Barth ein fauler, letzten Endes ein ungerechter Friede. In einem Brief vom Herbst 1939 an den in Prag lebenden Joseph Hromadka begründete Barth die Notwendigkeit, gegen Hitler bewaffneten Widerstand zu leisten, sogar mit der Auferstehung Jesu Christi, also »steil dogmatisch«, Das Bekenntnis zum Leitbild des gerechten Friedens schließt nach Barth folgende Elemente ein: die Einsicht in den unauflöslichen, substanziellen Zusammenhang von Recht, Gerechtigkeit und Frieden, die nüchterne Wahrnehmung der jeweiligen weltpolitischen Realität, das Erkennen der denkbaren äußersten Möglichkeit, als Christen unter Umständen einen bewaffneten Konflikt austragen zu müssen und schließlich die vernünftige Kalkulation der möglichen Folgen einer militärischen Auseinandersetzung - oder aber der Folgen der Unterlassung einer solchen. Barth war als wehrhafter Schweizer Demokrat eben alles andere als ein Pazifist.

## (4.) Der Sprachgebrauch im Gefolge des Konziliaren Prozesses und in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts

In den Achtzigerjahren des zurückliegenden Jahrhunderts wurde die Formel neu aufgegriffen und vor dem Hintergrund der globalen atomaren Bedrohung durch das Wettrüsten der damaligen Weltmächte pazifistisch aufgeladen. Insbesondere in der DDR entstand die Idee einer neuen, um diesen Begriff sich rankenden christlichen Friedensethik. In dieser Zeit und vor

dem Hintergrund des Nuklearpazifismus der 80er-Jahre entwickelte sich eine stark pazifistische Konnotation des Begriffs »gerechter Friede«. Die Lehre vom gerechten Frieden und der radikale christliche Pazifismus wurden gleichsam zu Synonymen. Im Zuge der Diskussionen des sog. »Konziliaren Prozesses« für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung kam es im Jahr 1989 zu folgender programmatischen Formulierung:

»Mit der notwendigen Überwindung der Institution des Krieges kommt auch die Lehre vom gerechten Krieg, durch welche die Kirchen den Krieg zu humanisieren hofften, an ein Ende. Daher muss schon jetzt eine Lehre vom gerechten Frieden entwickelt werden, die zugleich theologisch begründet und dialogoffen auf allgemein-menschliche Werte bezogen ist. Dies im Dialog mit Andersglaubenden und Nichtglaubenden zu erarbeiten, ist eine langfristige ökumenische Aufgabe.«

Das Zitat belegt: Die Lehre vom gerechten Frieden wird hier nicht als ein fertiges Produkt vorgestellt. Es wird vielmehr dazu aufgefordert, sie zu entwickeln. Sie wird als notwendig empfunden, weil die Lehre vom gerechten Krieg nicht mehr als tragfähig und hilfreich, sondern als überholt und schädlich gesehen wird. Nach einer Formulierung Horst Schefflers besteht das Neue in der Lehre vom gerechten Frieden darin, die vorrangige Option für Gewaltfreiheit bei der Lösung von Konflikten zu behaupten." Daran ist sicherlich etwas Richtiges. Aber es geht noch um mehr: *»Si vis pacem, para pacem«.* So haben Dieter Senghaas und Eva Senghaas-Knobloch dies einmal überschrieben und damit der überkommenen Logik des Grundsatzes *»Si vis pacem, para bellume/'* widersprochen.

Parallel zu solchen Entwicklungen in Europa wird die Lehre vom gerechten Frieden auch in den USA entwickelt. Amerikanische Kirchen – die United Church of Christ beispielsweise –, die keineswegs von ihrer Tradition her durchgängig pazifistisch sind, verstehen sich heute programmatisch als »just peace church«. Darüber hinaus wird die Konzeption des gerechten Friedens in der katholischen Soziallehre aufgenommen, wie das Hirtenwort der deutschen katholischen Bischöfe exemplarisch deutlich macht. Nicht mehr nur die Frage, unter welchen Kriterien Gewalt angewandt werden darf, sondern die weiterreichende Frage, wie der Frieden der Herrschaft der Gewalt abgerungen werden kann, ist die Leitfrage.

Klar ist: Es geht darum, etwas historisch Neues, in die Zukunft Weisendes zu entwerfen, das so bisher nicht existiert hat. Dabei steht der Gedanke einer konstitutiven Interdependenz von Frieden, Gerechtigkeit und Recht im Vordergrund. Und es geht darum, auf diejenigen Konstitutionsfaktoren hinzuweisen, die Frieden in einem qualitativ gehaltvollen Sinne (also nicht als bloße Abwesenheit von Krieg) überhaupt erst möglich machen. Für Dieter Senghaas etwa fassen sich diese Faktoren in seinem Schema des *zivilisatorischen Hexagons* zusammen. Ähnliche Überlegungen finden sich bei Dieter Wellershoff. der zusätzlich den Gesichtspunkt der individuellen Freiheit in Verbindung mit den Menschenrechten betont. Ich folge hier dem klassischen, bekannt gewordenen Konzept von Senghaas:

In dieser Perspektive herrscht Frieden dann vor, wenn eine Konstellation von sich gegenseitig stützenden Bedingungen vorhanden ist, die sich ansatzweise im Sinne der Bündelung historischer Erfahrungen realiter beobachten lassen und gleichzeitig doch eine »Idee« im Kantschen Sinne bleiben, also als Begriff von einer» Vollkommenheit, die sich in der Erfahrung noch nicht vorfindet«. Die sechs Eckpunkte eines solchen zivilisatorischen Hexagons können wie folgt beschrieben werden:

Wesentlich für das Zivilisierungsprojekt sind *die Entprivatisierung von Gewalt und die Herausbildung* eines *legitimen Gewaltmonopols.* Ohne die »Entwaffnung der Bürger« könne es keinen ewigen, bzw. modem formuliert, dauerhaften Frieden geben.

Die Kontrolle des Gewaltmonopols und die Herausbildung von *Rechtsstaatlichkeit* sind wiederum Voraussetzung dafür, dass das öffentliche Gewaltmonopol nicht despotisch missbraucht wird.

Durch wachsende Interdependenzen und durch die Entprivatisierung von Gewalt bildet sich eine zunehmende Affektkontrolle im gegenseitigen *Umgang* miteinander heraus, die von Norbert Elias als »Prozess der Zivilisation« eindrucksvoll beschrieben ist. In der Folge mag dies auch zu »Gefühlsräumen« führen, die die lokalen Grenzen überschreiten und in eine »nationalen Identität« münden.

Damit ist auch die Grundlage für die *demokratische Beteiligung* an den Prozessen politischer Entscheidungsfindung gelegt.

Ein weiteres Element ist die *soziale Gerechtigkeit.* Die materielle Anreicherung von Rechtsstaatlichkeit ist eine konstitutive Bedingung der Lebensfähigkeit von rechtsstaatliehen Ordnungen und damit des inneren Friedens.

Schließlich bildet eine *konstruktive Konfliktkultur.* Bereitschaft zur produktiven Auseinandersetzung mit Konflikten und kompromissorientierte Konflikten, den letzten Eckpunkt des Hexagons.

Frieden als Zivilisierungsprojekt wird somit zum Streben nach einer legitimen gerechten Ordnung: In diesem Sinne sind gelungene Zivilisierung und Frieden »identische Tatbestände«. Man muss dem Modell von Dieter Senghaas nicht in allen Einzelheiten zustimmen. Vielleicht sind Korrekturen oder Ergänzungen zu diesem Modell nötig. Sicher ist aber: Dies alles muss mit im Blick sein, wenn es darum gehen soll, die wesentlichen Inhalte der Lehre vom gerechten Frieden darzustellen.

## 111. Argumente tür die Rückkehr zur Lehre vom gerechten Krieg

Welche Argumente werden nun für die Rückkehr zur Lehre vom gerechten Krieg aufgeboten, und wie sind diese Argumente hinsichtlich ihrer Leistungsfähigkeit einzuschätzen? Zunächst wird man einräumen müssen: Der erneute Rückgriff auf diese Lehre erklärt sich aus der Veränderung der zeitgeschichtlichen Umstände. Die Vorstellung, mit dem Ende des Kalten Kriegs sei Friedensethik kein Thema mehr, weil der Frieden sich nun von selbst verstehe, erwies sich schnell als trügerisch. Stattdessen vermehrte sich die Zahl gewaltsamer Auseinandersetzungen, die sich aus ethnischen Konflikten, aus dem Zusammenbruch des staatlichen Gewaltmonopols und aus regionalen Auseinandersetzungen ergaben. Die Frage nach Notwendigkeit und Grenzen militärischer Einsätze in solchen Situationen stellte sich neu. Der erneute Rückgriff auf die Lehre ist eine Reaktion auf diese Lage; auch in der ethischen Diskussion ist man gut beraten, nüchtern einzuräumen, inwiefern neue Akzentsetzungen der ethischen Argumentation Reaktionen auf veränderte Bedingungen darstellen. Dafür, in dieser Situation nicht die Lehre vom gerechten Frieden weiterzuentwickeln, sondern zur Lehre vom gerechten Krieg zurückzukehren, werden vor allem sechs gewichtige Argumente vorgebracht.

(1) Das Uneinigkeitsargument: Die christlichen Kirchen seien in friedensethischer Hinsicht keineswegs intern oder gar untereinander einig gewesen.

(2) Das Gesinnungsethik-Argument: Es bestehe mindestens ein starkes gesinnungsethisches Gefälle in den Verlautbarungen der EKD. Die Äußerungen der Kirchen wiesen keinen Weg zu einem konkreten Handeln etwa im Hinblick auf das diktatorische Regime Saddam Husseins.

(3) Das Utopismus-Argument. Die Kriege auf dem Balkan sollten den Kirchen den utopischen Charakter der Vorstellung von der Überwindung der Institution des Krieges vor Augen führen. Damit aber werde die Frage unausweichlich, ob nicht auch weiterhin eine christliche Lehre vom Gerechten Krieg notwendig sei.

(4) Das Bekenntnis-Argument. Das Thema sei zudem zumindest im lutherischen Bereich bekenntnisrelevant. Denn CA XVI bejahe ausdrücklich das Recht des Staates, »rechte Kriege zu führen« (iure bellare). Diese Formulierung impliziere die Vorstellung und die Lehre vom gerechten Krieg.

(5) Das kriteriologische Argument: Alle Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg kehrten innerhalb des Paradigmas vom gerechten Frieden wieder. Das zeige die Unhintergehbarkeit der traditionellen Lehre.

(6) Das Substitutions-Argument. Für den Fall, dass Instanzen des Völkerrechts versagen oder fehlen, zeige sich, dass auch weiterhin eine eigenständige ethische Theorie des gerechten Krieges nötig sei. Diese ethische Theorie sei schon deshalb nötig, weil andernfalls die Frage von Krieg und Frieden auf eine juristische und politische Frage reduziert werde. Sie habe aber doch ein eigenes, ein ethisches Gewicht.

Ich gehe nunmehr der Reihe nach auf diese Argumente ein:

*(J') Das Uneinigkeitsargument:*
Wenn behauptet wird, die Kirchen seien sich in friedensethischer Hinsicht in der letzten Zeit keineswegs einig gewesen, so stimmt dies zwar, soweit ich dies beurteilen kann, im Hinblick auf den Kosovo-Krieg. Und es ist in schwächerem Sinn auch richtig in Bezug auf den Afghanistankrieg. Es trifft aber nicht im Blick auf den Irak-Krieg zu. Im Gegenteil, man könnte fast sagen: Nie waren sich die Kirchen weltweit einiger als in der Ablehnung genau dieses Krieges. Und dies gilt nicht nur für den engeren Bereich der EKD oder der großen deutschen Kirchen. Selbst die Kirchen in den USA lehnten im Ergebnis in einer geradezu überwältigenden Geschlossenheit den Irak-Krieg ab, mit Ausnahme freilich der nicht unbedeutenden Southern Baptist Church. Die EKD wurde aber von ihren unmittelbaren kirchlichen Partnern, zu denen die südlichen Baptisten nicht gehören, gebeten, an ihrer klaren Position gegen diesen Krieg festzuhalten, da sie so die Kirchen in den USA sachlich unterstütze. Im Blick auf den Irak-Krieg ist das Uneinigkeitsargument also eigentlich kaum haltbar.

Aber was besagt der Vorwurf der Uneinigkeit in diesem friedensethischen Zusammenhang überhaupt? Eine bestehende Uneinigkeit könnte darauf hinweisen, dass in einer ethischen oder moralischen Ermessensfrage faktisch kein Konsens zu Stande kam. Es kann sich also um eine Uneinigkeit in der Anwendung dieser Lehre handeln. Solche Uneinigkeit beobachten wir in der Anwendung der Lehre vom gerechten Frieden genauso wie in der Anwendung der Lehre vom gerechten Krieg. In der Abwägung zwischen diesen beiden friedensethischen Ansätzen führt das Argument also überhaupt nicht weiter. Denn es sagt gar nichts im Blick auf den

Ansatz, auf dessen Basis der Konsens gesucht wurde, es sei denn, auf dieser Basis wäre prinzipiell kein Konsens möglich. Uneinigkeit könnte aber auch hinweisen auf sachlogische Spannungen und Widersprüche in der Wahrnehmung der Realität, in der Analyse der Situation. Dann muss das Problem aber auch dort gesucht werden, wo es tatsächlich besteht – insbesondere in den Einschätzungen, die der Anwendung des Kriteriums von der »ultima ratio« zu Grunde liegen.

*(2') Das Gesinnungsethik-Argument*

Es wurde während der Auseinandersetzung um den Irak-Krieg im Blick auf die EKD schon von Daniel Deckers in der F.A.Z. im Februar 2003 erhoben. Ich hatte seinerzeit als Mitglied des Rats der EKD die Gelegenheit, mit einem eigenen Artikel auf Deckers Angriffe zu reagieren. Ich wies auf Karl Barths Begriff des gerechten Friedens hin, der den Gedanken des Einsatzes militärischer Gewalt als *ultima ratio,* also einer im qualitativen Sinne verstandenen äußersten Möglichkeit, konsequent einschließt und deshalb im verantwortungsethischen Sinne handlungsfähig bleibt. Insofern jegliche Gewaltanwendung der UNO-Resolution] 44] kategorisch abgelehnt worden sei, müsse die Position vieler kirchlicher Verlautbarungen als gesinnungsethisch verstanden werden, meint nun auch Ulrich *H.l.* Körtner. Hier ist zunächst zu fragen, an welche Verlautbarung Körtner denkt. Es gab ja seinerzeit eine Fülle kirchlicher Äußerungen, die sich übrigens immer noch auf der Homepage der EKD finden und sich daher unter diesem und anderen Aspekten umfassend analysieren lassen." Die EKD selbst hat in ihrer Erklärung vom 24.01.2003 klar gesagt, dass sie »zum gegenwärtigen Zeitpunkt« und unter den gegebenen Voraussetzungen einen Krieg gegen den Irak »derzeit« nicht für befürwortbar halte. Sie hat damit ihre Aussage klar konditioniert. Gesinnungsethik kennt freilich keine solchen Konditionierungen. Nüchtern betrachtet hat die EKD sich im Hinblick auf die Irakfrage nirgends gesinnungsethisch positioniert. Das von Körtner und anderen vorrangig kritisierte Dokument, die sog. »Berliner Erklärung« der Kirchenführer vom 5.2.2003, ist ja keine Äußerung der EKD, sondern eine unter großem Zeitdruck entstandene ökumenische Äußerung, an der die EKD beteiligt war, ohne jedoch ihre eigene Argumentationslinie dort entfalten zu können. Ich will hier nicht beurteilen, ob sich in dem Text Anzeichen einer Gesinnungsethik finden lassen. Richtig an jenem Dokument war jedenfalls, dass es beabsichtigte, den drohenden Krieg zu verhindern. Insofern war es aus meiner Sicht jedenfalls verantwortungsethisch intendiert.

*(3') Das Utopismus-Argument*

Dieses Argument ist mit dem Gesinnungsethik-Argument eng verwandt, ohne mit ihm identisch zu sein. U-topos heißt ja wörtlich: Es gibt keinen Ort, an dem wirklich sein könnte, was hier vor Augen gestellt wird. Das Utopismus-Argument im Hinblick auf den Frieden lautet: Einen ewigen Frieden wird es auf dieser Welt niemals geben, die Überwindung der Institution des Krieges ist prinzipiell nicht möglich. Nun ist es ja denkbar, dass derzeit die Überwindung von Kriegen nicht möglich ist, dass dies aber eines Tages in ferner Zukunft einmal Wirklichkeit werden könnte. Aber selbst wenn dies nicht einmal denkbar wäre, so kann dennoch die Idee dieser Überwindung als eine regulative Idee dem moralischen Handeln und der ethischen Orientierung von Menschen zu Grunde liegen. Körtner geht es, das ist positiv hervorzuheben,

um eine »wirklichkeitsgerechte Friedensethik«, d.h. um eine solche Friedensethik, die die gewalttätige Natur der Menschen realistisch in Rechnung stellt. Diesem Anspruch genügt die Lehre vom gerechten Frieden schon deshalb, weil sie – im Gegensatz zum radikalen Pazifismus – u.a. den Gedanken der *ultima ratio* festhält. Die Lehre vom gerechten Frieden hat daher keinen utopischen Charakter, auch wenn sie in ihrem Kern mit der Hoffnung auf die Überwindung von destruktiver Gewalt und Krieg verbunden ist. Das Festhalten an dieser Hoffnung muss jedoch weder zu einem »Verlust an Glaubenstradition« noch zur »Moralisierung des Christlichen-s" führen. Politische Bemühungen um den Frieden und zivile Friedensdienste sind auf ihre Weise Anwälte einer solchen Hoffnung. Doch diese Hoffnung ist ebenso überall dort lebendig, wo es mit Hilfe der Präsenz militärischer Gewalt gelingt, die Anwendung solcher Gewalt zu verhindern oder zu beenden. Ganz gegen das Utopismus-Argument muss man nach meiner Überzeugung sagen: Ohne eine Hoffnung, die über die Anwendung der Gewalt hinausreicht, wird alles Bemühen kraftlos, das auf die Beendigung solcher Gewalt und den Aufbau von Strukturen gerichtet ist, in denen das Recht über die Gewalt herrscht. Jeder, der in diesem Feld handelt, ist angewiesen auf ein Licht der Hoffnung, das sich der Dunkelheit kriegerischer Gewalt und Zerstörung entgegenstellt. Jeder ist darauf angewiesen, dass die Hoffnung auf einen Frieden jenseits der Gewalt auch einen Ort erhält, und sei dieser Ort zunächst auch so armselig wie der Stall von Bethlehem.

*(4') Das Argument der Bekenntnisrelevanz*

Ferner wird argumentiert, zumindest in den lutherischen Kirchen berühre das friedensethische Thema eine Bekenntnisfrage, da die in den lutherischen Kirchen in Geltung stehende Confessio Augustana (CA) von 1530 in ihrem XVI. Artikel die Lehre vom gerechten Krieg vertrete. Dieses Argument sieht zweifelsohne etwas Richtiges, auch wenn die Rede vom »iure bellare« nicht zwangsläufig identisch sein muss mit der Lehre vom »bellum iustum«. Dazu drei Gedanken:

Erstens ist es richtig, dass die Reformatoren gegen die in der Theologie seit Augustinus vorherrschende Lehre vom gerechten Krieg *keinen grundsätzlichen Einspruch* erhoben. Diese klassische Lehre blieb der gültige Referenzrahmen auch für die reformatorische Friedensethik. Zwischen der römisch-katholischen Kirche und der lutherischen Seite gab es an diesem Punkt keine bemerkenswerte und von den Auslegern beider Seiten faktisch bemerkte Differenz."

Zweitens führt dies zur Frage nach der Hermeneutik von Bekenntnissen überhaupt. Kirchlichen Bekenntnissen wie der CA geht es sicherlich darum, eine *historische Kontinuität* aufzuzeigen, die Grundmerkmale der eigenen kirchlichen *Identität* festhält. Bei den klassischen Bekenntnisschriften handelt es sich ja um *historische, nicht um zeitgenössische* Dokumente. Deshalb kommt es darauf an, sie kritisch und produktiv zugleich auszulegen. Das Augsburgisehe Bekenntnis zeigt, dass die Reformation nicht von einem prinzipiellen Pazifismus geleitet war. Es zeigt nicht, dass man nicht über die Lehre vom gerechten Krieg hinausgehen dürfe.

Drittens: Folgt man der Auslegung von Torleiv Austad, so meint CA XVI mit der Formel »iure bellare« nicht »gerechte Kriege«, sondern »rechtmäßige, d.h. nach den damaligen Rechtsvorstellungen legitime Kriege-s". Genauer müsste man die vorliegende grammatische Kon-

struktion so übersetzen, dass deutlich wird, dass Kriege nach CA XVI auf rechtmäßige Weise (»nach dem Recht«) geführt werden können." Hier geht es historisch wohl auch um die Rehabilitation des Soldatenberufs. der von Seiten mancher Schwärmer heftiger Kritik ausgesetzt war." Aus CA XVI lässt sich nun allerdings ableiten, und das ist der Sache nach durchaus *zukunftsweisend*. dass es für das Führen von Kriegen einen rechtmäßigen, gesetzlichen Rahmen geben müsse. Luther und die Reformatoren dachten natürlich an das innerhalb eines Staates geltende Recht. Deshalb war »Aufruhr« für sie das unmittelbare Gegenteil von »iure bellare«. Luther hatte eben die Schrecken der Bauernkriege vor Augen, die gerade erst fünf Jahre zurücklagen. In der neueren Forschung wird daher die »irenische Intention« dieses Artikels betont. Angriffskriege und Religionskriege liegen zum Beispiel außerhalb des Radius des »iure bellare«". Luther konnte noch keine Vorstellung von einer internationalen Rechtsordnung im Sinne des modernen Völkerrechts haben. Nun aber muss eine Anknüpfung an dieses Dokument von 1530 auch im Blick haben, zu welchen Weiterentwicklungen das Völkerrecht durch die Schrecken genötigt wurde, zu denen moderne Kriegführung im Stande ist.

*(5') Das kriteriologische Argument*

Das Argument besagt: Alle Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg kehren innerhalb des Paradigmas vom gerechten Frieden wieder. Das zeige die Unhintergehbarkeit der traditionellen Lehre.

Es ist richtig und von der EKD auch nicht bestritten, sondern klar gesagt worden, dass die Kriterien der Lehre vom gerechten Krieg etwa auch in der neueren Diskussion um die sog. »humanitären Interventionen« eine entscheidende Rolle spielen. Dabei werden von der EKD nicht nur die klassischen Kriterien aufgeführt (legitima auctoritas, causa iusta, ultima ratio, proportionalitas erc.), vielmehr werden auch neue Gesichtspunkte eingeführt. So wird in der EKD-Schrift von 2001 betont, da die »Orientierungspunkte« von 1994 von dem Gedanken durchdrungen seien, eine internationale Friedensordnung als internationale Rechtsordnung zu befördern, müsse daher für die ethische Beurteilung von militärischen Nothilfemaßnahmen im internationalen Kontext stets auch geprüft werden, »[...] ob solche Maßnahmen letztendlich den Aufbau und die Weiterentwicklung einer internationalen Rechtsordnung eher stärken oder schwächen.« (Schritte auf dem Weg des Friedens, 3. Aufl. 2001, 79).

Die EKD versteht die Kriterien als formale Prüfgesichtspunkte. die kein materiales Urteil vorwegnehmen und kein einhelliges Urteil garantieren können. Denkt man sich pazifistisch militärische Gewalt als in jedem Fall zu vermeidende Größe oder aber bellizistisch den Krieg als das höchste nur denkbare Gut, dann braucht man keine Diskussion über Kriterien. Die EKD jedoch vertritt eine verantwortungsethische Position jenseits des prinzipiellem Pazifismus und erst recht des Bellizismus. Deshalb werden Kriterien benötigt. Das belegt aber nicht die Unhintergehbarkeit der Lehre vom gerechten Krieg, sondern nur die Unhintergehbarkeit der kriteriologischen Fragestellung. Diese kehrt eben in der Lehre vom gerechten Frieden zwangsläufig und folgerichtig wieder.

*(6') Das Substitutionsargument:*

Dieses Argument lautet in seiner stärksten und m.E. überzeugendsten Fassung, die ebenfalls Körtner vorgetragen hat:

a) Die friedensethischen Stellungnahmen der EKD erwecken tendenziell den Eindruck, als erübrige sich die ungeliebte Lehre vom gerechten Krieg, weil sie durch das moderne Völkerrecht ersetzt werde. Zweifellos bedeutet das grundsätzliche Gewaltverbot. wie es nach dem Zweiten Weltkrieg in der Charta der Vereinten Nationen formuliert wurde, völkerrechtlich wie friedensethisch einen großen Fortschritt. Das Gewaltverbot der Vereinten Nationen negiert nämlich prinzipiell das *ius ad bellum* und vermeidet den unfruchtbaren Streit um die Definition von Krieg und Angriffskrieg, freilich um den Preis, dass eine Reihe von der Ausnahmetatbeständen aufgenommen werden musste. Das verband sich mit der Gefahr, dass unter dem Deckmantel dieser Ausnahmetatbestände die Gewalt dann doch wieder jenen Platz einnahm, von dem sie gerade vertrieben worden war.

b) Außerdem sei, so Körtner, die Unterscheidung zwischen Legalität und Moralität in Erinnerung zu rufen. Auch wenn in der modernen Gesellschaft das Recht teilweise die Funktion der Moral übernommen habe, so werde diese doch nicht durch das Recht vollständig ersetzt. In dem Falle, dass Instanzen des Völkerrechts versagen oder fehlen, zeige sich, dass auch weiterhin eine eigenständige Theorie des gerechten Krieges nötig bleibe. Diesbezügliche Vorbehalte der evangelischen Kirche beruhen möglicherweise, so Körtner, auf der Verwechslung von ethischer und theologischer Theorie des Krieges. Dass Krieg nach Gottes Willen nicht sein soll, besagt, dass die Entscheidung für oder gegen militärische Maßnahmen injedem Fall die eigene Entscheidung des Menschen und nicht die Entscheidung Gottes ist. Eben darum bedarf es, so folgert Körtner, einer ethischen Theorie des gerechten Krieges, weil anderenfalls die Frage von Krieg und Frieden ausschließlich auf eine politische Ermessensfrage reduziert werde.

Zu dieser Argumentation ist zu sagen: Zwar beruft sich die EKD auf das moderne Völkerrecht. Im Anschluss an Kants Entwurf »Zurn ewigen Frieden« setzt die EKD ihre Hoffnung darauf, dass die internationale Staatengemeinschaft sich in Form eines Völkerbundes, der UN, organisiert und die Konfliktaustragung durch rechtliche Grenzziehungen und Verfahrensweisen reguliert wird. Wenn ein Maßstab dafür gesucht wird, wie unter heutigen Bedingungen das Kriterium der »Iegitima auctoritas« gedacht werden kann, dann gibt die Charta der UN dafür die zentralen Anhaltspunkte. Die Aushöhlung des geltenden Völkerrechts etwa durch das interventionistische Handeln der NATO (wie im Kosovokrieg) oder durch den hegemonialen Unilateralismus der USA (wie im Irakkrieg) wird folgerichtigerweise kritisiert. Daraus folgt aber keineswegs, dass das Völkerrecht keiner ethischen Reflexion mehr fähig oder bedürftig sei. Im Gegenteil bleibt auch das Völkerrecht ethisch hinterfragbar. weil die Ethik nicht durch das Recht substituiert werden kann. Wäre es anders, könnte die EKD nicht die faktische Handlungsunfähigkeit der UN oder des Weltsicherheitsrates in bestimmten Situationen kritisieren und die Fortentwicklung des Völkerrechts nach ethischen Kriterien fordern. Das tut sie aber. Die EKD rechnet jederzeit mit dem denkbaren Fall, dass die UN eine bestimmte Handlungsweise, also etwa die militärische Intervention in einem bestimmten Staat, für rechtens oder gar für geboten erklärt, die EKD aber einer solchen Intervention wegen ethischer Bedenken nicht zustimmen kann. Umgekehrt ist der Fall denkbar, dass die UN bzw. der Weltsicherheitsrat eine bestimmte militärische Maßnahme wie etwa eine militärische Intervention nicht billigen, die EKD aber dennoch eine solche Maßnahme für möglich hält. Der Kosovo-Krieg ist ein Beispiel für diese Sichtweise. wenn auch ein im Ergebnis problemati-

sches. Beide denkbaren Optionen (keine Intervention trotz Beschluss der UN, Intervention ohne UN-Beschluss) beruhen auf der notwendigen Unterscheidung von Ethik und Recht, die die EKD der Sache nach vollzieht. Wenn die EKD aber so unterscheiden kann, dann ist das Substitutionsargument nicht stichhaltig. Das schließt die selbstkritische Frage nicht aus, ob sie immer gut und zutreffend unterschieden hat.

Ich habe mich mit sechs Argumenten auseinander gesetzt, die zugunsten einer Wiederbelebung der Lehre vom gerechten Krieg angeführt werden. Ich halte einige dieser Argumente für interessant und bedenkenswert. Aber keines von ihnen scheint mir so gewichtig zu sein, dass ich auf dieser Grundlage die Lehre vom gerechten Frieden aufgeben würde. Im Gegenteil, diese Lehre leistet etwas, das nur sie leisten kann. Davon soll in einer abschließenden Bewertung die Rede sein.

## IV. Abschließende Überlegung: Gewichtung der Hauptargumente für die Lehre vom gerechten Frieden

Ich nenne hier abschließend zwei Hauptargumente, die mich dazu bewegen, für die Präzisierung und Fortentwicklung der Lehre vom gerechten Frieden zu plädieren:

(1.) Die Lehre vom gerechten Frieden benennt schon in ihrem Namen das Ziel und den Maßstab aller Politik, nämlich den Frieden, und zwar den Frieden in einem umfassenden Sinn. Krieg kann nicht das Ziel der Politik sein, jedenfalls nicht aus der Sicht des christlichen Glaubens; und auch nur in Ausnahmefällen kann Krieg ein Mittel der Politik sein. Nur eine konsequente Friedenspolitik ist nachhaltig. Die Lehre vom gerechten Krieg steht in der Gefahr, diesen zwingenden Zusammenhang zu übersehen.

Drei nahe liegende Konsequenzen aus dieser Einsicht: Ein Friedensforscher muss vorrangig den Frieden und seine Ursachen analysieren, nicht den Krieg. Ein Politiker muss in seinem praktischen Handeln den Frieden vorbereiten, nicht den Krieg. Und ein Vertreter theologischer Ethik muss vom Grundbegriff des Friedens her denken. Theologische Friedensethik kann nicht auf dem Begriff des Krieges aufbauen.

(2.) Der komplexe Begriff »gerechter Friede« betont die Zusammengehörigkeit und Interdependenz von Frieden, Recht und Gerechtigkeit. Friede kann nach dieser Auffassung nur wachsen, wo Recht und Gerechtigkeit gedeihen, und umgekehrt. Deshalb ist der Begriff des gerechten Friedens in seiner Aussagekraft sehr viel gehaltvoller und substanzieller als der Terminus »gerechter Krieg«. Schon der Begriff macht sichtbar, worauf Friede beruht und wie er sich entwickeln kann.

Der Friede ist somit das ausschließliche Ziel und der Inhalt aller Politik," und die Ursache des Friedens besteht in einem komplexen Zusammenhang, der wesentlich Recht und Gerechtigkeit mit umfasst. Diese beiden Gedanken sind tragende Pfeiler der Lehre vom gerechten Frieden. Die vorgetragenen Argumente für eine Wiederbelebung der Lehre vom gerechten Krieg verstehe ich vor diesem Hintergrund dagegen allein als Gesichtspunkte anzusehen, die zur weiteren Klärung und Weiterentwicklung der Lehre vom gerechten Frieden beitragen. Dabei sind mir drei Gedanken wichtig, von denen ich vermute, dass sie einer Annäherung der Positionen oder zumindest einem besseren Verständnis füreinander dienen können:

Nicht alle Elemente der Lehre vom gerechten Krieg werden durch die Lehre vom gerechten Frieden gegenstandslos. Im Gegenteil. Manche Elemente, etwa die Kriterien der überkommenen Lehre oder der Gedanke der »ultima ratio«, lassen sich innerhalb des neuen Paradigmas rekonstruieren und werden insofern aufbewahrt. Man kann daher sagen: Zwischen den beiden Lehren besteht keine völlige Diskontinuität. Vielmehr spricht einiges dafür, die Lehre vom gerechten Frieden als eine Fortentwicklung der Lehre vom gerechten Krieg zu verstehen, die deren Horizont systematisch erweitert und die grundbegrifflieh eine größere Stimmigkeit anstrebt.

Die Kurzformel vom »gerechten Frieden« als Überschrift dieser in der Entstehung befindlichen Lehre ist auch ihrerseits gegen mögliche Missverständnisse nicht gefeit. Versteht man die Rede vom »gerechten Frieden« nämlich statisch im Sinne eines gegebenen oder jedenfalls in der Zeit erreichbaren Zustands, dann versteht man diesen Begriff falsch. Denn er bezeichnet eher einen Prozess als einen Zustand, eher eine regulative Idee als einen unter irdisch-weltlichen Bedingungen identifizierbaren Gegenstand. Wollte man dem vollständig gerecht werden, müsste man statt von einem »Paradigrna des gerechten Friedens« von einer »Lehre von dem konstitutiven, interdependenten Zusammenhang zwischen Recht, Gerechtigkeit und Frieden« zu sprechen. Das wäre präziser, aber sicherlich nicht gerade griffig formuliert.

Die Lehre vom gerechten Frieden ist schließlich kein fertiges, gleichsam hermetisch abgeschlossenes Lehrgebäude, das von heute an bis in alle Ewigkeit Bestand hätte. Sie ist vielmehr ein im Entstehen begriffenes Gebilde, eine Lehre im Wachstum und in der Entwicklung. Und sie hat sich vor allem im ökumenischen Dialog und im Auswerten geschichtlicher Erfahrungen entwickelt. Insofern ist sie zukunftsoffen, nämlich ergänzungs- und korrekturbedürftig. Sie wird sich auch in den kommenden Jahren aufgrund neuer und besserer Einsichten und aufgrund von historischen Erfahrungen wandeln müssen.

Dabei wird es nicht nur auf die in der deutschsprachigen evangelischen Theologie oder im Raum der EKD geführten Gespräche ankommen. Wichtig sind auch die ökumenischen Kontakte. Besonders der Dialog mit der anglo-amerikanischen Tradition muss gesucht werden, die großenteils unbeirrt an der »just war-theory« festhält. Schließlich geht es nicht nur um eine innertheologische Fachdiskussion. Der Anschluss an die juristische Debatte und an den philosophischen Diskurs der Gegenwart muss ebenfalls hergestellt werden. Auch politische, strategische und militärgeschichtliche Aspekte müssen dabei Berücksichtigung finden.

Die Lehre vom gerechten Frieden wird sich in den kommenden Jahren vor verschiedensten Foren bewähren müssen - im ökumenischen Miteinander, im transatlantischen Dialog und im interdisziplinären Kontext. Ich bin davon überzeugt, dass sie ihre Bewährungsprobe bestehen, dass sie sich dabei aber auch weiter entwickeln wird.

*BischofProf Dr. Wolfgang Huber*
*Georgenkirchstrasse 69/70*
*D-10249 Berlin*

## Abstract

The wars in Kosovo (1999), Afghanistan (2001) and Iraq (2003) have caused some German Theologians and Church Leaders to plead for a renewal of the classical doctrine ofjust war, maybe modified into thc form of the so-called »just and limited war«- theory. **In** contrast to this it is obvious that the concept of »just peace« bears the basic idea of contemporary Christian Peace Ethics. This idea should of course not be understood as a cornplete contradiction to the doctrine of just war since the criteria (e.g. ultima ratio) that are part of this doctrine, which were always intended to prevent and to limit warfare and violence, reappear within the concept of just peace. Therefore the doctrine of just peace is no synonym for pacifism. Two key arguments should be considered: **(1)** The doctrine of just peace names the goal and measure of all policy which is peace and peace alone. Never can war be the aim of policy, especially when policy is inspired by Christi an faith. The doctrine of just war is likely to overlook this logical connection. (2) The notion »just peace« emphasizes the unity and interdependence of peace, law and justice. Peace can only grow where law and justice prosper and vice versa. So »just peace« is much more substantial than the term »just war«. In any case another problem must be solved: It is not clear if the criteria included in both concepts have to be combined by the logical figure of a conjunction or a disjunction.

## Anmerkungen

1. Vortrag im Militärgeschichtlichen Forschungsamt in Potsdam am 28. April 2004. Ich danke Eberhard Pausch, der die Erarbeitung dieses Textes durch gute Ideen und anregende Vorarbeiten wesentlich mit ermöglicht hat.
2. Zum Stand der Friedensethik zu diesem Zeitpunkt vgl. *W. Huher / H -R. Reuter,* Friedensethik, Stuttgart 1990.
3. Gemeinsam veröffentlicht in EKD-Texte 48, 1994, im Jahr 2001 ergänzt um den Text: Friedensethik in der Bewährung. Eine Zwischenbilanz (Hannover 3. Aufl. 2001).
4. Vgl. das Hirtenwort der deutschen katholischen Bischöfe vom 27. September 2000: Gerechter Friede, Bonn 2000.
5. Ich erinnere an das Manifest der 60 US-amerikanischen Intellektuellen »Gerechter Krieg gegen den Terror- vom Frühjahr 2002, das eine heftige transatlantische Debatte auslöste. Für viele Deutsche war daran die Selbstverständlichkeit frappierend, mit der die amerikanische Seite auf den Topos des gerechten Krieges rekurrierte.
6. Vgl. *H Miinkler,* Die neuen Kriege, Reinbek bei Hamburg 2002, 56f. *Münkler* argumentiert, in den letzten Jahrzehnten habe der Krieg sein Gesicht gewandelt. Er werde weithin nicht mehr als klassischer Krieg zwischen souveränen Staaten geführt, sondern privatisiert und in weitem Umfange als Geschäft betrieben. Dem entspreche es, dass die Vorstellung vom gerechten Krieg auf die politische Bühne zurückkehre, da die Rechtsbezüge der Kontrahenten von vornherein als asymmetrisch gedacht werden müssten. Ähnlich *B. Ludermann.* der in einem »Zeirzeichen«-Artikel fordert, die deutsche Friedensforschung müsse sich auf neue Fragen nach dem gerechten Krieg einstellen (Zeitzeichen *312004,* 8-11).
7. Vgl. die epd-Dokumentation NT. 41/2003: »Gerechter Krieg – ja oder nein?«,
8. *H-U Wehler* etwa hat jüngst die Kontinuität zwischen dem Ersten und dem Zweiten Weltkrieg sehr deutlich herausgearbeitet. Der Erste Weltkrieg habe als Auftakt und Vorbild für den Zweiten gedient. Ja, im Grunde seien die beiden als ein zusammengehöriges Ereignis im Sinne eines »zweiten Dreißigjährigen Krieges« zu sehen. Vgl. DER SPIEGEL NT. 8/2004 (16.02.2004), 82-89.
9. Ich beziehe mich vor allem auf folgende, von *UHJ. Kortner* verfasste Texte: Notorisch ausgeblendet: Das Konzept vom Gerechten Frieden weist zu viele Ungereimtheiten auf, in: Zeitzeichen 5 (2003), 14-16; Christliche Friedensethik in verantwortungsethischer Perspektive, in: Evangelische Verantwortung (7/8) 2003, 1-6; »Gerechter Friede« - »gerechter Krieg«. Christliche Friedensethik vor neuen Herausforderungen, in: ZThK 3 (1OOJg.), 2003, 348-377. Vgl. aber auch: *Ders.,* Religion und Gewalt. Zur Lebensdienlichkeit von Religion in ihrer Ambivalenz. ZEE 2 (2003),121-135.
10. *M. Honecker,* »Gerechter Friede und/oder gerechter Krieg«, in: Kriterien der Gerechtigkeit, FS *Chr. Frey,* hg. von *P Dabrock* u.a., Gütersloh 2003, 251-268.
11. *M. Haspel,* Friedensethik und humanitäre Intervention: Der Kosovo-Krieg als Herausforderung evangelischer Friedensethik, Neukirchen-Vluyn 2002. Haspel zeigt in einer gründlichen Analyse, dass der sog. »Kosovo-Krieg« mit großer Wahrscheinlichkeit alles andere als eine »humanitäre Intervention« war; wenn man ihn an den traditionellen Kriterien der Lehre vom »gerechten Krieg« misst, war er vielmehr ein ungerechtfertigter Krieg und insofern ungerecht. Haspel fokussiert die Lehre vom »gerechten Krieg« jedoch auf die Kriterienfrage und interpretiert diese sehr restriktiv.

12. Etwa der Bischof der Württembergischen Landeskirche, G. *Maier* (vgl. epd-ZA 131, 11.07. 2003).
13. Vgl. *Th. v. Aquino,* Summe der Theologie, zusammengefasst, eingeleitet und erläutert von Joseph Bernhart, Bd. 3, »Der Mensch und das Heil«, Stuttgart 3. Aufl. 1985, 187-192.
14. Dahin tendiert »Schritte auf dem Weg des Friedens«, EKD-Texte 48, Hannover 3. Aufl. 200 1, 80, wo von »unerlässliehen Prüffragen« die Rede ist. Diese könnten indes auch bei sachgemäßer Anwendung nicht verhindern, dass »[... ] die auf dieser Grundlage getroffenen Urteile möglicherweise voneinander abweichen«. (a.a.O.).
15. Vgl. die Ausführungen von *Chr. Weber:* »Christliche Pazifisten in der Weimarer Republik«, in: Frieden in Geschichte und Gegenwart, hg. vom Historischen Seminar der Universität Düsseldorf, Düsseldorf 1985, 150-161, bes. 151-153. Weber wertet Stratmanns Haltung als »akademisches Glasperlenspiel« (153).
16. *M. Haspel,* Friedensethik und humanitäre Intervention: Der Kosovo-Krieg als Herausforderung evangelischer Friedensethik, Neukirchen-Vluyn 2002,77, sowie ebd., 42.
17. »Gerechter Krieg? Die sechs Kriterien einer neu alten Theorie«, in: *H Küng! D. Senghaas* (Hg.): Friedenspolitik. Ethische Grundlagen internationaler Beziehungen, München 2003, 279-287.
18. Freilich nicht intentional (um Rudolf Carnaps Terminologie aufzunehmen), also in ihrem wesentlichen Sinngehalt.
19. Vgl. den Hinweis von *W Hiirle,* »Zielperspektive: Gerechter Friede«, in: Für Ruhe in der Seele sorgen: Evangelische Militärpfarrer im Auslandseinsatz der Bundeswehr, Leipzig 2003, 17-24, dort 18.
20. Zitiert nach: *H Kissinger;* Die Herausforderung Amerikas, Weltpolitik im 21. Jahrhundert, Aktualisierte Taschenbuchausgabe, Berlin 2003, 295.
21. Das Barth-Zitat findet sich bei: *W Lienemann,* Frieden, Vom .gerechten Krieg- zum -gerechten Frieden-, Ökumenische Studienhefte 10, Göttingen 2000, 43.
22. *H Scheffier:* »Krieg ist immer ein Verbrechen: Warum der Gerechte Friede in Zukunft das Ziel aller Politik sein muss«, in: Zeitzeichen 5/2003, 11-13, dort 11.
23. Wörtlich begegnet der Gedanke so in der Antike noch nicht. Aber der Sache nach findet er sich bereits bei *Platon,* Gesetze VIII, 829 A. Vgl. auch C. *Nepos,* Epaminondas 5, 4; Livius VI, 18,7; vor allem aber bei dem Kriegsschriftsteller Vegetius, III. Buch, Vorwort (4. Jh. n. Chr.).
24. Siehe hup://www.ekd.de/aktuell/442_2003_02_12_irakkont1ikcsteIlungnahmen.html.
25. *M. Honecker,* »Gerechter Friede und/oder gerechter Krieg«, in: Kriterien der Gerechtigkeit, FS *Chr: Frev,* hg. von P. *Dabrock* u.a., Gütersloh 2003, 266f.
26. Bei sorgfältiger Exegese hätte der römisch-katholischen Seite allerdings die in geschickten Formulierungen versteckte Kritik an dem (monastischen) Eskapismus auffallen können, die in CA XVI sachlich enthalten ist.
27. *TAustad,* in: *Ders.! HG. Pöhlmann! F Krüger,* Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, Gütersloh 1996, 126.
28. »lure« ist eindeutig dem Verbum »bellare« (Krieg führen) zugeordnet. Das heißt, durch dieses Wort werden nicht Kriege prädiziert, sondern das Führen von Kriegen. Es wird somit nicht unterstellt, dass bestimmte Kriege mit der Eigenschaft versehen sein könnten, gerecht zu sein, obwohl diese Vorstellung auch nicht ausgeschlossen wird.
29. Der sog. »linke Flügel« der Reformation war hinsichtlich der Gewaltfrage zutiefst gespalten. Die einen waren radikale Pazifisten ohne Wenn und Aber (K. *Holl* nannte sie die »Leidentlichen«), die anderen (wie etwa Thomas Müntzer) befürworteten die Anwendung von Gewalt zur Schaffung einer christlichen Welt. Als die CA entstand, lagen die Bauernkriege bekanntlich erst vier, fünf Jahre zurück.
30. G. *Wenz,* Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch, Bd. 2, Berlin/New York 1998, 453-456.
31. Vgl. hierzu *D. Sternberger,* Die Politik und der Friede, Frankfurt am Main 1986.

# Patientenverfügungen und passive Sterbehilfe in der rechtspolitischen Kontroverse. Wo liegt eine Kompromisslinie?

Von Hartmut Kreß

## 1. Die aktuelle Debatte

Im Jahr 2004 fand in der rechtspolitischen Debatte der Bundesrepublik Deutschland das Thema der Patientenverfügungen erhebliche Beachtung. Mehrere Kommissionen haben hierzu Beiträge ausgearbeitet, darunter als erste die unter dem Vorsitz des Mainzer Justizministers Herbert Mertin tagende Bioethik-Kommission des Landes Rheinland-Pfalz,', die beim Bundesjustizministerium tätige Arbeitsgruppe »Patientenautonomie am Lebensende«, deren Vorsitzender der frühere Vorsitzende Richter am Bundesgerichtshof Klaus Kutzer war," oder die Enquete-Kommission des Deutschen Bundestags »Ethik und Recht der modernen Medizin-,'. Ausgehend vom Bericht der Kutzer-Kommission legte das Bundesjustizministerium einen Referentenentwurf vor," der dem Planungsstand der Jahreswende *2004/05* gemäß vom Bundeskabinett und Parlament 2005 zügig beraten werden soll. In der rechtspolitischen Meinungsbildung über Patientenverfügungen kristallisiert sich nun eine positionelle Anti these heraus. Dem Referentenentwurf des BMJ zufolge sollen schriftliche und darüber hinaus ebenfalls frühere mündliche Willensbekundungen grundsätzlich Verbindlichkeit besitzen und für den unmittelbaren Sterbeprozess selbst, aber auch für vorherige Krankheitsphasen gültig und wirksam sein. Für die Enquete-Kommission sind dieser Grad an Verbindlichkeit und diese Reichweite nicht nachvollziehbar. Sie schlägt eine doppelte Restriktion vor. Für die Phase des unmittelbaren Sterbeprozesses, wenn das Grundleiden irreversibel zum Tod führt, wird es der heteronomen Kompetenz eines aus Ärzten, Pflegepersonal und Angehörigen zusammengesetzten Konsils zuerkannt, über eine eventuell vorliegende Patientenverfügung zu beraten und zu befinden. Für andere Krankheitsstadien, in denen ein Patient nicht mehr äußerungsfähig ist, z.B. für ein Wachkoma, sollen Patientenverfügungen gar keine Verbindlichkeit beanspruchen dürfen. - Diese beiden Positionen repräsentieren eine schroffe Alternative. Der hier vorgelegte Diskussionsbeitrag greift einige Grundsatzfragen auf, die die passive Sterbehilfe und insbesondere Patientenverfügungen betreffen.' Vor allem geht es darum, angesichts der rechtspolitischen Auseinandersetzung, die zu Patientenverfügungen zu erwarten ist, eine Kompromisslinie aufzuzeigen (s.u. Punkt 5).

## 2. Steigerung von Verantwortung für den Umgang mit dem Sterben

Was die äußeren Voraussetzungen und die existentiellen Einstellungen anbelangt, so ist davon auszugehen, dass der Umgang mit dem Sterben die Fähigkeit der einzelnen Menschen, für sich selbst Verantwortung zu übernehmen, heutzutage vor eine Bewährungsprobe stellt, die kulturgeschichtlich neuartig ist. Im 20. Jahrhundert haben sich die Einstellung zum Sterben, also der menschliche Deutungshorizont und das Sterben und Tod betreffende Alltagsethos tief verändert. Dass menschliches Leben *»in seinem ganzen Verlaufe* durch den Tod« bestimmt wird, werde - so schrieb der Kulturphilosoph Georg Simmel 1910 – in der Moderne bewusster empfunden denn je.

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 49. Jg., S. 131 - 138. ISSN 044-2674
© Gütersloher Verlagshaus 2005

Daher habe der Tod als »ein formales Moment unseres Lebens« zu gelten, »das alle seine Inhalte färbt: die Begrenztheit des Lebensganzen durch den Tod wirkt auf jeden seiner Inhalte und Augenblicke vor; die Qualität und Form eines jeden wäre eine andere, wenn er sich über diese immanente Grenze hinaus erstrecken könnte;« Heidegger griff diese Überlegungen auf und bezeichnete menschliches Leben als Sein zum Tode oder als Vorlaufen zum Tod. Vor diesem Hintergrund entfaltete die Philosophie des frühen 20. Jahrhunderts den Gedanken, dass in Anbetracht ihrer Endlichkeit die Menschen ihr Leben »vor« dem Tod reflektierter wahrnehmen sollten als früher, sie sich ihrer Individualität vergewissern und ihren persönlichen Lebensweg so individuell gestalten sollten wie möglich. Aus der Einsicht in die Sterblichkeit resultiert somit eine gesteigerte Verantwortung der Menschen für ihre eigene Individualität und für ihr Dasein vor dem Tod.

Heutzutage tritt eine weitere Herausforderung hinzu: Angesichts von Endlichkeit und Sterben ist nicht nur für den »Gesamtzusammenhang« (Simmel) oder Gesamtverlauf des Lebens, sondern besonders auch für dessen letzten Abschnitt, die Phase schwerer Krankheit und des Sterbens, ein erhöhtes Maß an Gestaltungsverantwortung unausweichlich geworden. Denn der medizinisch-technische Fortschritt hat den Sterbeprozess radikal verändert. Bis ins 20. Jahrhundert hinein fürchtete man den zu frühen Tod und das rasche, plötzliche, unvorbereitete Sterben. Der plötzliche Tod erzeugte Angst, weil er keine Vorbereitung, keinen Abschied und keine Beichte zuließ. Heute lösen stattdessen die lang andauernde Krankheit, die Multimorbidität. die Demenz, das zu lang dauernde Sterben Besorgnis aus. Was die religiösen Einstellungen zu Sterben und Tod anbelangt, so stehen in unserer Gesellschaft unterschiedliche Vorstellungen nebeneinander: christliche, aber auch islamische, jüdische, hinduistische oder insbesondere esoterische Sichtweisen sowie agnostische oder atheistische Standpunkte. Den Prozess des Sterbens prägen heutzutage also *mehrere* Faktoren, die lebensweltlich neu und unvertraut sind: neben religiösen Verunsicherungen sowie dem weltanschaulichen Pluralismus die Medikalisierung, die technische Beeinflussbarkeit und die Gefahr einer medizinisch-technischen Überfremdung des Sterbens, sofern die medizinische Lebenserhaltung in eine bloße künstliche Leidensverlängerung umschlägt; der Faktor der Zeit, nämlich die lange Dauer des Sterbeprozesses; die Hospitalisierung, das Sterben in der Klinik; die Privatisierung, d.h. das häufige Sterben in Einsamkeit; und inzwischen die Ökonomisierung des Gesundheitswesens. Aufgrund von Kostendruck und Rationierung geraten das lange, intensivmedizinisch begleitete und daher kostenintensive Sterben einerseits sowie das Bemühen um die Reduzierung medizinischer Kostenaufwendung andererseits in Widerspruch. Überträgt man die christliche Überlieferung der ars moriendi, der Kunst des Sterbens auf die Gegenwart und weitet man diese Tradition aus, so gelangt man zum Leitbild einer mitmenschlichen Begleitung, die religiöse oder weltanschauliche, aber auch andere familiäre und alltägliche Belange von Sterbenden berücksichtigt, und zu der Überzeugung, dass gegenläufig zu heutiger chronischer Zeitknappheit in Pflegeeinrichtungen oder Kliniken für Sterbende Zeit und Geduld zur Verfügung stehen sollten. damit auch beim Sterben ein der Menschenwürde gemäßer Geist spürbar wird. Dieses Ideal ist aufgrund des Zielkonfliktes zwischen dem ökonomisch Möglichen und dem ethisch sowie christlich Gebotenen – oder anders gesagt wegen des Kont1iktpotentials Kostenmanagement und -reduktion vs. Patientenwohl - gegenwärtig jedoch nur schwer zu realisieren.

Patientenverfügungen repräsentieren einen weiteren Einschnitt. Sie bieten Menschen die große Chance, im Vorhinein festzulegen, welche Maßnahmen der Lebensverlängerung sie aus ihrer persönlichen Einstellung heraus für bestimmte Umstände und Krankheitsabläufe wünschen und wo aus ihrer Sicht Grenzen der Behandlung gezogen werden sollten. Dass die Umstände des eigenen künftigen Sterbeprozesses im Vorhinein gedanklich antizipiert und prospektive Entscheidungen getroffen werden können, bildet eine Steigerung der rationalen Verantwortungsübernahme für das eigene zukünftige Krankheits- bzw. Sterbeschicksal, das kulturell und religiös in dieser Form kein Vorbild hat. Abgesehen von dieser individuellen, existentiellen Dimension stellen Patientenverfügungen rechtspolitisch ein Novum dar. Der Bundesgerichtshof hat mehrfach Rechtsfortbildungen vorgenommen," jedoch sind bislang noch keine gesetzlichen Regelungen über die Reichweite, Gültigkeit und Verbindlichkeit von Patientenverfügungen vorhanden, weswegen im medizinischen Alltag große Rechtsunsicherheit besteht. Rechtliche Normierungen, die die Bio-

medizin und daher auch die passive Sterbehilfe sowie Patientenverfügungen betreffen, sind an ethischen Wertmaßstäben zu bemessen. Für die höchstrichterliche Rechtsfortbildung oder für gesetzliche Normsetzungen kommt es darauf an, dass die Menschenwürde und der individuelle Würdeschutz sowie der Grundwert der Freiheit bzw. das persönliche Selbstbestimmungsrecht berücksichtigt werden.

## 3. Würdeschutz und seine Konkretionen

Nun ist der Begriff der Menschenwürde in der neueren Bioethikdebatte oft allzu inflationär verwendet worden. Für den Umgang mit Schwerkranken und Sterbenden ist er jedoch unhintergehbar. In der Idee der Menschenwürde kehrt die alte jüdische und christliche Überzeugung wieder, jeden Menschen ungeachtet seiner Eigenschaften oder seiner persönlichen Situation in seiner Gottebenbildlichkeit zu respektieren. Den normativen Kern der Gottebenbildlichkeit oder der Menschenwürde bilden erstens die Schutzrechte, die einem jeden Menschen zustehen, sowie zweitens die Freiheits- und Selbstbestimmungsrechte jedes Einzelnen. Zunächst ist der erste Aspekt zu beleuchten. Aus den Schutzrechten und dem Würdeschutz resultiert in individualethischer Hinsicht zum Beispiel das Postulat, dass Patienten ein Anrecht auf Schmerzfreiheit und auf diejenige Schmerzlinderung besitzen, die schmerztherapeutisch realisierbar ist. Patientenverfügungen können und sollten hierzu Festlegungen enthalten. Oder es ergibt sich die Konsequenz, dass Ptlegeeinrichtungen davon absehen sollten, PEG-Sonden aus Gründen der Reduzierung von Pflegeaufwand und von Ptlegekosten zu legen. Auf sozial ethischer Ebene führt der Würdeschutz zu dem Anliegen, die spezifischen Belange unterschiedlicher Patientengruppen zu durchdenken und zum Beispiel die palliative Begleitung von Kindern zu fördern oder ein Sterben in Würde gerade auch für alte Menschen zu ermöglichen. Bei der palliativen Betreuung Erwachsener stehen bislang an Tumoren oder anderen schweren Krankheitsbildern leidende Patienten im Blickfeld, die sich im mittleren oder höheren Lebensalter befinden. Dass alte und sehr alte Menschen ebenfalls eine palliative Begleitung benötigen, wird jedoch immer drängender und darf nicht länger in den Hintergrund gerückt werden. [8]

Die Norm des Würdeschutzes leitet jedenfalls dazu an, den konkreten Schutzrechten und Bedürfnissen von Schwerkranken oder Sterbenden unterschiedlichen Alters und in unterschiedlichen Situationen in der Organisation des Medizin-, Pflege- und Gesundheitswesens Rechnung zu tragen.

## 4. Freiheits- und Selbstbestimmungsrechte

Neben den Schutzrechten bilden die Freiheits- und Selbstbestimmungsgrundrechte den zweiten normativen Schwerpunkt, der aus der Menschenwürde resultiert. Daher vollzog sich in der Medizinethik in den zurückliegenden Jahrzehnten ein Paradigmenwechsel. der das Recht der Patienten auf Selbstbestimmung, die Notwendigkeit der Patientenaufklärung und ihren informed consent ins Zentrum rückt. Mit der Patientenselbstbestimmung und dem informed consent wird die ältere hierarchische, paternalistische Sicht des Arzt-Patienten-Verhältnisses überschritten. Der alte hippokratische Leitsatz »salus aegroti suprema lex«, dem gemäß der Arzt über das Wohl des Patienten befindet und entscheidet, wird abgelöst durch die Leitidee »salus ex voluntate aegroti lex«: Ausschlaggebend ist das Wohl des Patienten, so wie es sich aus seiner eigenen Perspektive, aus seiner eigenen freien Entscheidung heraus darstellt. Für den Umgang mit Sterbenden besagt dies, dass die individuelle Perspektive der Betroffenen selbst dafür maßgebend ist, was unter einem ihrer persönlichen Würde gemäßen Sterben zu verstehen ist.

Dieser Paradigmenwechsel kann sich letztlich auf die abendländische ethische Tradition berufen, für die exemplarisch die Namen Thomas von Aquin oder Kant zu nennen sind. In der Moralphilosophie Kants bedingen sich die Würde des Menschen sowie seine Fähigkeit zum freien ethischen Vernunftgebrauch wechselseitig. Themas von Aquin deutete die menschliche Existenz im Licht der Gottebenbildlichkeit, aufgrund derer der Einzelne zu einem freien verantwortlichen Vernunftgebrauch in der Lage sei. Der Begriff der Gottebenbildlichkeit rückt den Abstand zwischen Gott und Mensch, die Differenz zwischen der Vollkommenheit und Allmacht Gottes und der Unvollkommenheit und Endlichkeit des Menschen, aber auch eine Analogie zwischen Gott und dem Menschen ins Licht. Dieser gemäß vermag die menschliche endliche Vernunft an der Vorse-

hungsvernunft Gottes zu partizipieren. Eine so verstandene Gottebenbildlichkeit führte Thomas zu dem Gedanken, dass Menschen zu einem Vernunftgebrauch im Sinn von Freiheit, Selbstbestimmung und rationaler Abwägung fähig und hierzu, soweit möglich, moralisch sogar verpflichtet sind. Thomas berief sich auf den hebräischen Weisheitstext Sir. 15,14 »et reliquit illum in manu consilii sui«; Gott hat den Menschen »in der Hand seines eigenen Ratschlusses lassen wollen«, so dass ihm die Gabe verliehen ist, aus eigener freier Wahl und Verantwortung sich selbst und anderen gegenüber zu entscheiden."

Von protestantischer Seite ist gegen diese Perspektive zu voreilig der Einwand erhoben worden, sie repräsentiere einen überdehnten Freiheits- und Vernunftoptimismus. Jedoch ist daran zu erinnern, dass in der Rechtfertigungslehre Luthers und bereits bei Paulus die Überzeugung anzutreffen ist, dass Gott dem Menschen innere Freiheit verleihen kann. Zur existentiellen Konsequenz des Rechtfertigungsgeschehens gehören eine Entlastung und innerliche Befreiung des Menschen, die dem verantwortlichen Gebrauch der individuellen endlichen Vernunft zugute kommt. Heutzutage können und sollten innere Freiheit, ein »befreites Gewissen« (Luther), eine aus dem Transzendenzbezug gewonnene Haltung eines religiösen Grundvertrauens oder, säkular existenzphilosophisch gesagt, die Haltung der Gelassenheit (K. Jaspers, W. Weischedel) auch für den Umgang mit dem Sterben tragend werden, so dass Menschen auf dieser Grundlage über ihre persönliche Sicht eines würdegemäßen Sterbens nachdenken. Hieraus können sich individuelle Einschätzungen und persönliche Entscheidungen über Therapiebegrenzung, Verzicht auf Reanimation oder andere Formen passiver Sterbehilfe ergeben, die in Patientenverfügungen einfließen.

## 5. Gültigkeit und Verbindlichkeit von Patientenverfügungen

Aufgrund der Selbstbestimmungsrechte, die jedem Menschen für den Umgang mit seiner Krankheit und dem Sterben ethisch sowie verfassungsrechtlich[10] zustehen, gilt, dass schwer oder inkurabel Erkrankte sowie Sterbende genauso wie andere Patienten wahrheitsgemäß aufzuklären sind und therapeutische Grenzen nicht verschwiegen werden dürfen (Gebot der Wahrhaftigkeit). Im Sinn einer Dialogkultur. eines dialogischen Wahrheitsverständnisses und einer patientenzentrierten Medizin[11] ist dabei an eine schonende, gegebenenfalls auch an eine langsamere, allmähliche Vermittlung solcher Informationen zu denken. Für den Fall, dass Patienten aktuell nicht mehr entscheidungs- und äußerungsfähig sind, sind die Patientenverfügungen. die sie früher aus eigenem Entschluss verfassten, zu beachten und zu befolgen. Dies betrifft namentlich solche Verfügungen, die valide, differenziert und inhaltlich durchdacht sind. Zur Geltung, Reichweite und Verbindlichkeit von Patientenerklärungen ist rechtspolitisch jetzt der Antagonismus zwischen dem Referentenentwurf des BMJ sowie der Bundestagsenquete-Kommission entstanden, der eingangs skizziert wurde. Die Einzelargumente. die für die heterogenen Positionen geltend gemacht werden, brauchen hier nicht wiederholt zu werden. Außerhalb jeden Zweifels steht es, dass Patientenverfügungen keine rechtlich unstatthaften Handlungen verlangen dürfen. Ethisch und rechtlich liegt es nahe, zwischen den derzeitigen antagonistischen Positionen einen Kompromiss auf der Linie der Vorschläge zu suchen, die der Bericht der Bioethik-Kommission Rheinland-Pfalz vom 23.04.2004 in seiner These 5 enthält. Demzufolge sollen Patientenverfügungen, die den Sterbeprozess oder sonstige schwerste Krankheitsverläufe betreffen, für Dritte, d.h. für den Arzt, einen Bevollmächtigten oder Betreuer und für Angehörige sowie ggf. für das Vormundschaftsgericht auf jeden Fall dann verbindlich sein, wenn sie drei Bedingungen Genüge leisten:

Erstens sollen sie schriftlich verfasst sein (d.h. zugleich: eine frühere mündliche Erklärung bleibt relevant und ist wirksam, aber sie besitzt keine so unhintergehbare Verbindlichkeit wie eine schriftliche Verfügung).

Zweitens sollen sie hinreichend präzis abgefasst sein und den medizinischen Sachverhalt. um den es in der konkreten Entscheidungssituation geht, paradigmatisch umschreiben (In dieser Hinsicht sind manche unter den zahlreichen Patientenverfügungsmustern und Formulierungsvorgaben, die zur Zeit in Umlauf und zum Teil weit verbreitet sind, wenig hilfreich oder sogar kontraproduktiv, da durch sie suggeriert wird, allgemein gehaltene Formulierungen seien ausreichend).

Drittens sollen eine umfassende qualifizierte ärztliche Aufklärung und individuelle Beratung die Grundlage darstellen.

Das dritte Kriterium hat die wichtige Funktion sicherzustellen, dass eine Verfügung, die ja die fundamentale Frage »Weiterleben oder Sterben« betrifft und im Vorhinein eventuelJ ohne genauere persönliche Erfahrungen mit Sterbeprozessen verfasst wurde, keine zufällige, spontane, gar aufgrund von Druck entstandene Willensbekundung bildet, sondern die im Dialog erarbeitete, eigenverantwortet reflektierte, authentische Überzeugung eines Menschen wiedergibt.

## 6. Vorrang persönlicher Selbstbestimmungsrechte

Die drei Kriterien sollen gewährleisten, dass den Vorstellungen von Patienten, die ethisch durch ihre individuellen Freiheits- und Selbstbestimmungsrechte legitimiert sind, im Klinikalltag und bei konkreten medizinischen Entscheidungskonflikten tatsächlich Genüge geleistet wird. Dabei gebietet die Achtung vor dem Grundrecht der Selbstbestimmung, dass ein schriftlicher, mündlicher oder ggf. durch konkludentes Verhalten des Betroffenen erschließbarer Widerruf jederzeit möglich ist und er von Dritten befolgt werden muss. Die genannten, an den Freiheits- und Selbstbestimmungsrechten orientierten Maßstäbe in die Diskussion einzubringen, empfiehlt sich im Übrigen gerade auch aus protestantischer Perspektive. Denn dem Protestantismus, der eine »Gewissensreligion« genannt und als geistiger Ursprung der modernen Freiheitskultur gedeutet worden ist," kommt für die Wahrung und Stärkung der Freiheitsrechte in Staat und Gesellschaft eine besondere Verpflichtung zu. Daher hat die evangelische Ethik noch auf einen speziellen konfessionellen Problempunkt hinzuweisen. Aus Gründen des Würdeschutzes und der Wahrung der persönlichen Selbstbestimmungsrechte ist es als sehr problematisch anzusehen, dass die katholische Kirche im Jahr 2004 erklärte, Patienten müssten auch bei lang anhaltendem Wachkoma durch eine PEG-Sonde am Leben erhalten werden, und zwar sogar dann, wenn sie dies vorher ausdrücklich abgelehnt hätten." Diese Position ist mit dem Grundrecht des Individuums auf Freiheit und Selbstbestimmung nicht in Einklang zu bringen; ferner steht sie in Widerspruch zum Recht des Einzelnen auf körperliche Unversehrtheit, da das Legen einer PEG-Sonde einen invasiven Eingriff darstellt, sowie zur geltenden Rechtslage, die einen medizinischen Eingriff gegen den eigenen Willen unterbindet, so dass dieser eine »rechtswidrige Körperverletzung«!' ist. Namentlich bei lang andauerndem irreversiblem Wachkoma, bei dem keine Aussicht auf Remission besteht, solJte der Patientenwille respektiert, die Weiterbehandlung abgebrochen und die künstlich-technische Aufrechterhaltung des Lebens ggf. beendet werden. Die von der katholischen Amtskirche, manchmal aber auch von politikberatenden Gremien (Enquete-Kommission) oder politischen Verantwortungsträgern vertretene Position, menschliches Leben sei auf jeden Fall künstlich aufrechtzuerhalten, überdehnt den Lebensschutz und das Lebensrecht, die jedem Einzelnen ohne Einschränkung zukommen, und verkehrt das Lebensrecht in eine Lebenspflicht oder einen Behandlungszwang. Eigentlich überrascht es, dass die katholische Amtskirche jetzt die normativistische Anschauung einer um jeden Preis, ja gegen den erklärten Willen des Betroffenen vollzogenen technischen Aufrechterhaltung der Lebensfunktionen lehrt. Denn in der Vergangenheit hat sie in Bezug auf das Lebensende keinen kompromisslosen Lebensschutz vertreten, sondern Abwägungen für statthaft gehalten, indem sie sogar schon in den 1950er Jahren die passive und indirekte Sterbehilfe bejahte.[15] Damals hat die katholische Lehre eine Verabsolutierung des Lebensschutzes und der künstlichen Lebenserhaltung also vermieden.

Problematisch ist überdies, dass heutzutage manche Pflegeeinrichtungen, insbesondere katholische Institutionen, vor einer Aufnahme in die Einrichtung von Patienten im Vorhinein eine Einwilligung verlangen, für einen eventuellen späteren Zeitpunkt mit dem Legen einer PEG-Sonde einverstanden zu sein. Ethisch ist eine solche Klausel im Aufnahmevertrag mit dem Freiheits- und Selbstbestimmungsrecht nicht vereinbar, zumal die Betroffenen, die sich in einer sehr belasteten Lage befinden, hierdurch unter Entscheidungsdruck gesetzt werden. Juristisch dürfte es fragwürdig sein, dass Pflegeeinrichtungen sich auf ihre Vertragsfreiheit berufen, wenn es darum geht, Patienten abzuweisen, die die künstliche Ernährung durch eine PEG-Sonde nicht akzeptieren. Der Gesetzgeber hat die Vertragsfreiheit wiederholt zugunsten Schwächerer eingegrenzt, etwa im Arbeits- oder Mietrecht. Wünschenswert wäre es, dass Verträge von Pflegeeinrichtungen, durch die pflegebedürftige Menschen in Bezug auf künstliche Ernährung (pEG-Sonden) unter Druck gera-

ten, juristisch unterbunden werden. Der Würdeschutz, das Postulat einer patientenzentrierten Medizin und der Vorrang des Selbstbestimmungsrechtes sind, wie hiermit angedeutet wurde, daher für unterschiedliche Einzelfragen der passiven Sterbehilfe zur Geltung zu bringen.

Nun können an dieser Stelle keine genaueren Einzelheiten der Geltung, Reichweite und Verbindlichkeit von Patientenverfügungen erörtert werden. Auch das Thema der Stellvertreterentscheidungen, das sich ergibt, wenn Dritte, z.B. Angehörige anstelle von nicht mehr äußerungsfähigen schwerkranken oder sterbenden Patienten Entscheidungen fällen müssen, kann nicht ausführlich dargelegt werden." Es leuchtet ein, dass die Kurzer-Kommission und der Referentenentwurf des BMJ die Befugnisse, die einem vom Patienten persönlich benannten Bevollmächtigten, zum Beispiel einem Angehörigen oder Arzt, einerseits sowie einem vom Staat bestellten Betreuer andererseits zustehen, prinzipiell unterschiedlich gewichten. Aufgrund der Selbstbestimmungsrechte eines Patienten, die auch dann nachwirken, wenn er nicht mehr ansprechbar und äußerungsfähig ist, sollte das Votum, das ein von ihm in einer Betreuungsverfügung persönlich eingesetzter Bevollmächtigter ausspricht, einen höheren Stellenwert besitzen als die Entscheidungsbefugnis eines gerichtlich bestellten Fremdbetreuers. Die persönliche Betreuungsverfügung bietet zur Patientenverfügung eine sinnvolle Ergänzung. Der Gesundheitsbevollmächtigte ist vom Patienten selbst ausgewählt worden, so dass davon auszugehen ist, dass er die Wünsche und Wertüberzeugungen des betroffenen Schwerkranken oder Sterbenden aus der (schriftlichen) Patientenverfügung und zusätzlich aus persönlicher Vertrautheit gut kennt.

## 7. Das Problem des mutmaßlichen Willens

Große Probleme entstehen allerdings dann, wenn ein Patient, der seinen Willen aktuell nicht mehr bekunden kann, in seiner biographischen Vergangenheit von seinem Selbstbestimmungsrecht keinen Gebrauch gemacht hat. Sofern er keine differenzierte schriftliche Patientenverfügung verfasst lind keinen Vertreter (Bevollmächtigten) persönlich benannt hat, bleibt nichts anderes übrig, als instelle seines ausdrücklichen Willens, den er prospektiv hätte bekunden können, ersatzweise nach seinem mutmaßlichen Willen zu fragen. Bei der Bewertung früherer mündlicher Äußerungen und des mutmaßlichen Willens sind nun allerdings Abstufungen und Abschichtungen unerlässlich. Diesem Sachverhalt tragen der Referentenentwurf des BMJ und der ihm zugrundeliegende Bericht der Kutzer-Kommission, dem - worauf die FAZ z.B. am 30.1 1.2004 hinwies -- die ihr angehörenden beiden Vertreterinnen der katholischen und evangelischen Kirche sogar zugestimmt hatten, wohl zu wenig Rechnung. Es ist zu berücksichtigen, dass eine schriftliche Vorabverfügung eine eindeutigere, klarere Willensbekundung als eine von Dritten übermittelte mündliche Erklärung bildet. Für mündliche Äußerungen ist die Spannbreite des Spektrums zwischen einem früheren ausdrücklich und wohlüberlegt erklärten Votum einerseits und unklaren, vagen, unzuverlässig oder wenig glaubhaft überlieferten Aussagen andererseits zu beachten. Daher wäre es wünschenswert, wenn der Gesetzgeber schriftliche Patientenverfügungen, die präzis sind, aufgrund des Grundrechtes auf Selbstbestimmung für rechtsverbindlich erklärt und er in dieser Hinsicht Rechtssicherheit herstellt. Mündliche Erklärungen sollen aus Gründen der Achtung vor dem Recht auf Freiheit und Selbstbestimmung ebenfalls sehr ernst genommen und als relevant angesehen werden, so dass sie für medizinische Entscheidungen oder für den eventuellen Therapieabbruch letztlich den Ausschlag geben können. Jedoch sollten sie einer differenzierteren Bewertung unterzogen und auf der Basis prozedural geregelter Überprüfungen umgesetzt werden (Grundrechtsschutz durch Verfahren). [17] Im Zweifel gilt der ethischen Regel »in dubio pro vita« gemäß hier ggf. der Vorrang der Lebenserhaltung.

## 8. Religions- und Gewissensfreiheit

Dass die Selbstbestimmungs- und Persönlichkeitsrechte Schwerkranker und Sterbender normativ grundlegend sind, lässt sich noch in ganz anderer Hinsicht veranschaulichen, nämlich im Blick auf ihre Religions- und Weltanschauungsfreiheit und ihre Privatsphäre: Es geht darum, dass Patienten in einer Ptlegeeinrichtung oder dass Kranke und Sterbende das Recht haben, eine religiöse Begleitung ihrer eigenen Wahl zu erhalten; Ptlegeeinrichtungen sollten Räume bereithal-

ten, die religiösen Abschied sowie eine ungestörte familiäre, persönliche Abschiednahme ermöglichen. Dieser Gesichtspunkt ist in der Definition palliativer Medizin durch die Weltgesundheitsorganisation aufgegriffen worden; er findet sich jetzt in Voten der Schweizerischen Akademie der Medizinischen Wissenschaften" oder der Bioethik-Kommission Rheinland-Pfalz, in deren Empfehlung l es heißt: »Sterbende haben das Recht auf religiösen Beistand ihrer Wahl und sollen im Fall des Aufenthalts im Krankenhaus oder einer Ptlegeeinrichtung ungestört und an einem geeigneten Ort von ihren Nächsten Abschied nehmen können«. Die Beachtung religiöser Bräuche kann islamische Patienten (Blickrichtung nach Mekka) oder auch in der Diaspora lebende Hindus betreffen, deren Wunsch es sein mag, »auf dem Fußboden, möglichst noch benetzt von Wasser - wenn möglich aus einem heiligen Fluss - sterben zu dürfen«!". In vielen Fällen wird es für Ptlegeeinrichtungen, Kliniken oder Hospize möglich sein, Geistliche auch anderer Religionen herbeizurufen und religiöse Riten wie den soeben erwähnten zu berücksichtigen. Für Menschen, die keine religiöse Betreuung wünschen, lassen sich Kontakte z.B. zu psychologischen Begleitern vermitteln; aufgrund der gesellschaftlichen Säkularisierung wird dieser letzte Punkt heutzutage vermehrt relevant.

## 9. Bildung und Beratung

Eine generelle gesellschaftlich-kulturelle Konsequenz der voranstehenden Überlegungen besteht darin, den Ausbau von Bildungs- und Beratungsangeboten zu forcieren, die Menschen zugute kommen, wenn sie sich mit Patientenverfügungen beschäftigen. Wie eingangs angesprochen wurde, erfordert es ein sehr hohes, kulturell unvertrautes Maß an persönlicher Verantwortungsübernahme, in einer solchen Verfügung zu Einzelheiten eines eventuellen künftigen Krankheitsverlaufs und Sterbeprozesses vorab Festlegungen zu treffen. Diese Steigerung individueller Selbstbestimmung und Verantwortlichkeit bildet jedoch die sachlich angemessenste Antwort auf die Gefahr einer medizinisch-technischen Überfremdung des Sterbeprozesses und auf die heutigen Realitäten des Lebensendes. Daher sollten Vorgaben des Gesetzgebers die Chance von Menschen unterstützen, aus ihrer eigenen Perspektive Maßstäbe für ein Sterben in Würde, das Teil ihrer Menschenwürde ist, benennen zu können. Die persönliche Auseinandersetzung mit Patientenverfügungen bedeutet freilich, einen die Grundlagen der eigenen Existenz berührenden Lernprozess zu vollziehen, so dass pädagogische Unterstützung, aber auch die Information über rechtliche Aspekte und insbesondere eine umfassende ärztliche Aufklärung unerlässlich sind. Ohne eine Verstärkung der ärztlichen Beratung und ohne ein zusätzliches ärztliches und gesellschaftliches Engagement zugunsten von Aufklärungs-, Beratungs- und Bildungsangeboten bestünde die Gefahr, dass Regelungen über die Gültigkeit, Reichweite und Verbindlichkeit von Patientenverfügungen, die – wie aus Gründen der Rechtsklarheit und -sicherheit zu hoffen ist - vom Gesetzgeber zügig verabschiedet werden, letztlich doch ins Leere liefen. Auf der Basis der drei erwähnten Kriterien der Mainzer Bioethik-Kommission - Schriftlichkeit; Differenziertheit; Validität aufgrund individueller ärztlicher Beratung - müsste eine gesetzliche Klarstellung, die besagt, dass der in einer Patientenverfügung dokumentierte persönliche Wille eines Menschen respektiert werden muss, eigentlich erreichbar sein.

*Prof. Dr. Hartmut Kreß*
*Universität Bonn, Evang.-Theol. Fakultät*
*Abt. Sozialethik:*
*Am Hof]*
*D-53]]3 Bonn*

## Anmerkungen

1. Ministerium der Justiz Rheinland-Pfalz (Hg.), Sterbehilfe und Sterbebegleitung. Ethische, rechtliche und medizinische Bewertung des Spannungsverhältnisses zwischen ärztlicher Lebenserhaltungspflicht und Selbstbestimmung des Patienten. Bericht der Bioethik-Kommission des Landes Rheinland-Pfalz vom 23.04.2004, im Internet unter www.justiz.r1p.de oder www.jm.justiz.r1p.de/rootJBioethik. Hierzu *H. Kreß*, Selbstbestimmung am Lebensende. Die Bioethik-Kommission Rheinland-Pfalz zur Sterbehilfe und Sterbebegleitung, in: Ethik in der Medizin 16 (2004). 291-297.
2. Bericht der Arbeitsgruppe »Patientenautonornie am Lebensende- vom 10.06.2004: Patientenautonomie am Lebensende. Ethische, rechtliche und medizinische Aspekte zur Bewertung von Patientenverfügungen, im Internet unter www.bmj.bund.de. Hierzu *K. Kurzer*, Der Wille des Patienten ist entscheidend, ZRP-Rechtsgespräch. in: Zs. f. Rechtspolitik 2004. 213f.

3. Patientenverfügungen. Zwischenbericht der Enquete-Kommission »Ethik und Recht der modernen Medizin« vom 13.09.2004, Bundestags-Drucksache 15/3700, im Internet unter http://dip.bundestag.de/btd/15/037/1503700.pdf. Vgl. *U. Riedel,* Selbstbestimmung am Lebensende durch Patientenverfügungen. in: Zs. f. Biopolitik 3 (2004), 211-218.
4. Entwurf eines 3. Gesetzes zur Änderung des Betreuungsrechts vom 05. I 1.2004.
5. Spezielle Einzelprobleme. darunter die terminale Sedierung, bleiben nachfolgend ausgeblendet. Zur terminalen Sedierung vgl. Ethik in der Medizin 16 (2004), Heft 4.
6. G. *Simmel,* Zur Metaphysik des Todes, in: ders., Brücke und Tür, hg. v. M. Landmann, Stuttgart 1957, 32, 31.
7. Vgl. *M.-M. Hahne,* Zwischen Fürsorge und Selbstbestimmung, in: FamRZ 2003,1619-1622.
8. Vgl. *U. Lilie,* Zur Implementierung der Hospizidee in Krankenhäusern und Einrichtungen der Altenhilfe, in: ders., E. Zwierlein (Hg.), Handbuch Integrierte Sterbebegleitung. Gütersloh 2004, 45-49.
9. Vgl. *K.-W Merks,* Gott und die Moral. Theologische Ethik heute, Münster 1998,47-68.
10. Vgl. *H. Holzhauer,* Von Verfassungs wegen: Straffreiheit für passive Sterbehilfe, in: Zs. f. Rechtspolitik 2004, 41-44.
I 1. Vgl. *K. Engelhardt,* Kranke Medizin. Das Abhandenkommen des Patienten, Münster 1999.
12. *K. Holl,* GA zur Kirchengeschichte, I, Tübingen [6]1932, 35; E. Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, München, Beflin 1906.
13. KNA 16.03.2004. Vgl. auch das Sondervotum von 1. *Reiter* im Bericht der Bioethik-Kommission Rheinland-Pfalz.
14. *K. Kutzer,* a.a.O. 214.
15. Vgl. *J. Schuster,* Sterbehilfe, Ethisch, in: Lexikon der Bioethik, Gütersloh 1998, Bd. 3, 451-454, hier 452f.
16. Ausführlicher aus der Perspektive des Vf.s: Medizinische Ethik, Stuttgart 2003, 162-191, sowie: Sterbehilfe. Geltung und Reichweite des Selbstbestimmungsrechts in ethischer und rechtspolitischer Sicht, Bochumer Medizinethische Materialien Heft 156, Sept. 2004, hg. v. Zentrum für Medizinische Ethik Bochum http://www.medizinethik-bochum.de.
17. Zu Einzelheiten vgl. *H. Kreß,* Sterbehilfe, s. Fn. 16.
18. Behandlung und Betreuung von älteren, pflegebedürftigen Menschen, 2004; im Internet unter www.samw.ch.
19. *P.Antes,* Medizin im Islam, in: ZEE 42 (1998), 258-265, hier 264.

# »Ganzheitlichkeit« **in der Medizin?**

## Ethische Erwägungen aus der Sicht eines Mediziners

**Von Karlheinz Engelhardt**

Das zwanzigste Jahrhundert erlebte eine tiefgreifende naturwissenschaftlich-technische Transformation der Medizin. Diagnostische Verfahren werden subtiler, medikamentöse und operative Therapien wirksamer. Zum Wesen heutiger Biomedizin gehört, die molekulare Basis der Krankheiten besser zu verstehen. Zunehmendes Wissen und Können bedingen Spezialisierung. Während kranke Menschen in der Sprechstunde und im Krankenhaus oft gute Kommunikation mit ihrem Arzt erwarten, richtet die moderne Medizin ihr Interesse vorwiegend auf Krankheitsmechanismen, um regulierend in sie einzugreifen. Sie ist krankheitszentriert und hat den Reduktionismus der Naturwissenschaften übernommen, der es ermöglicht, komplexe Strukturen auf einfache zurückzuführen. Durch die Trennung von Körper (res extensa) und Ich (res cogitans), die Descartes begründete,ı wurde der Körper für wissenschaftliche Forschung freigestellt. Bilder, gewonnen durch Herzkatheter. Ultraschall, Computertomographie, Endoskopie und andere bildgebende Verfahren, spielen in der heutigen Medizin eine zunehmende Rolle. Sie präzisieren die Diagnostik. Allerdings kann, wenn das Ohr vom Auge dominiert wird, die sprechende Medizin zu kurz kommen. Heidegger sagte: »Der Grundvorgang der Neuzeit ist die Eroberung der Welt als Bilde". Auch die Medizin wird von beeindruckenden Bildern des Körpers beherrscht, die den Weg für rationale Diagnostik und Therapie ebnen sollen.

Zunehmende Spezialisierung ist für Forschung und diagnostisch-therapeutische Interventionen erforderlich, aber die Beschränkung auf immer


Zeitschrift für Evangelische Ethik, 49. Jg., S. 138 – 144, ISSN 044-2674
© Gütersloher Verlagshaus 2005

kleiner werdende Fachgebiete hat auch eine negative Seite: Obwohl viele, vor allem ältere Patienten multiple körperliche und psychosoziale Gesundheitsprobleme haben, fühlt sich der Spezialist nur für sein Fachgebiet zuständig. Für den kardiologischen Experten beispielsweise stehen faszinierende bildgebende Verfahren und therapeutische Eingriffe im Vordergrund seines Interesses, während die Patient-Arzt-Beziehung und die Perspektive des von einer Krankheit betroffenen Subjektes eher sekundär sind. Für eine humane und den Kranken befriedigende Medizin ist es allerdings nötig, dass sich der Arzt Zeit für den Patienten und für seine Sicht der Dinge nimmt. Ist sie bei dem auf die Medizin einwirkenden ökonomischen Druck, bei einem schnellen Durchschleusen der Patienten in Klinik und Praxis, bei zunehmenden verwaltungstechnisch-bürokratischen Arbeiten der Ärzte möglich? Eine Medizin, die nur nach wissenschaftlichen Nachweisen fragt und neuen technischen Lösungen sucht, ist in Gefahr, dass der Kranke selbst aus dem Zentrum der Medizin herausfällt. Von theologischer Seite ist mit Recht darauf hingewiesen worden, dass ein Patient- und Person-orientierter Umgang mit Krankheit die Verwirklichung des »suum cuique« darstellt.' Lebensweltlich-phänomenologisch wird Krankheit vielfältig erlebt, weshalb neben der naturwissenschaftlich-technischen Dimension die Perspektive des Kranken, sein Befinden und seine Werte zu beachten wären. Patienten, besonders chronisch Kranke, bevorzugen eine ganzheitliche Sicht. Was heißt das? Nicht nur dem kranken Organ, sondern dem ganzen Menschen, der z.B. von einem Herzinfarkt, einem Asthma bronchiale, Diabetes mellitus oder chronischen Gelenkleiden betroffen ist, ist ärztliche Aufmerksamkeit zu schenken. Das Ganze bezeichnet eine Einheit. bei der kein Teil fehlt." Von dem griechischen Wort holos (ganz) herkommend, wird von holistischer oder ganzheitlicher Medizin gesprochen. Manche Vertreter der alternativen Medizin, z.B. der Akupunktur oder der Homöopathie, beanspruchen, ganzheitlich zu arbeiten. Was verbirgt sich hinter dem Etikett »Ganzheitlichkeit«, dem wir heute so oft begegnen? Ist Ganzheitlichkeit nur ein Schlagwort, eine Reklame, die von der Schulmedizin frustierte Patienten anziehen soll? Ist sie ein Besitzanspruch, der durch das Praktizieren einer alternativen Methode, z.B. durch die Gabe von pflanzlichen Arzneistoffen oder traditionellen chinesischen Medikamenten, automatisch verwirklicht wird? Oder ist Ganzheitlichkeit vielleicht eine Aufgabe, die Ärztinnen und Ärzten immer neu gestellt wird?

## Das Konzept der Schulmedizin

Der Begriff Schulmedizin ist erstmals 1876 in der homöopathischen Literatur im abwertenden Sinn nachzuweisen.' Der Verfasser dieser Zeilen, der selbst Schulmediziner und Internist ist, benutzt den Begriff neutral. Schulmedizin ist in seiner Sicht die an den Universitäten gelehrte wissenschaftliche Medizin, die beispielsweise dazu beigetragen hat, die durchschnittliche Lebenserwartung in unserem Kulturkreis zu steigern. Drei Prinzipien dieser Schulmedizin seien in gebotener Kürze dargestellt: der Reduktionismus, zweitens die Poppersehe Falsifizierbarkeit naturwissenschaftlicher Hypothesen und drittens die Evidenzbasierte Medizin.

Reduktionismus. Die Schulmedizin geht analytisch vom Symptom zur Diagnose vor. Ihr Ziel ist die Lokalisation der Krankheit in Organen, ZeIlen und Molekülen. Das Ganze, der leidende Mensch, ist nicht in der Reichweite des erfolgreichen und gleichzeitig einseitigen Reduktionismus." Diese Methode der Schulmedizin ist richtig auf der Ebene der Anatomie, Physiologie und Pathologie, auf der Ebene der Diagnostik und Therapie von Krankheiten. Das objektive Vorgehen des Messens, Zählens und Quantifizierens führt zu einer überzeugenden Krankheitsbekämpfung. Man hat z.B. erforscht, dass bei der Parkinsonkrankheit (Schüttellähmung) der Nervenbotenstoff Dopamin fehlt, der durch pharmakotherapeutische Maßnahmen ersetzt wird. Bei dem Herzinfarkt wird ein Herzkranzgefäß durch ein Blutgerinnsel, einen Thrombus, verschlossen, wodurch ein Teil des Herzens nicht mehr durchblutet wird und abstirbt. Eine medikamentöse Auflösung des Thrombus oder eine mechanische Wiedereröffnung des verschlossenen Herzkranzgefäßes ist oft erfolgreich. Die Macht der Pharmakologie ist groß; Medikamente und andere Interventionen stellen allerdings wegen möglicher Nebenwirkungen ein zweischneidiges Schwert dar. »Vorsorglicher Umgang mit der Natur«? bedeutet deshalb z.B. für die Medizin, Arzneimittel verantwortungsvoll zu verordnen, um vermeidbare Nebenwirkungen zu reduzieren.

Das zweite Prinzip der Schulmedizin besagt, dass einzelne Thesen zu Diagnose und Therapie nicht dogmatisch vorgebracht werden dürfen. Sie sollen sich stattdessen der Möglichkeit einer Widerlegung, bzw. Falsifizierung stellen. Wenn z.B. ein Arzt auf Grund der klinischen Symptome den Verdacht auf eine Schilddrüsenunterfunktion hat, jedoch die im Blut gemessenen Schilddrüsenhormone normal sind, ist seine diagnostische Hypothese falsifiziert. Nach Kar! Popper zeichnet sich Naturwissenschaft dadurch aus, dass Hypothesen und medizinische Vermutungen zu widerlegen sind. s Schulmedizin wehrt sich gegen das Motto der Postmoderne »anything goes«.

Das dritte und jüngste Prinzip heißt Evidenzbasierte Medizin. Kritisch fragt sie nach Beweisen und schützt vor potentiell schädlichen neuen Medikamenten und fragwürdigen technischen Interventionen." Evidenz-basierte Medizin setzt auf rationale Diagnostik und Therapie, die auf wissenschaftlichen Nachweisen beruhen. Nutzen und Risiken einer Behandlung sind sorgfältig gegeneinander abzuwägen. Auf fragwürdige diagnostische Tests und Medikamente ist zu verzichten. So wird Evidenz-basierte Medizin zu einem Mittel gegen ärztliche Selbsttäuschung, die an spezifische Wirkungen eines Arzneistoffes glaubt, während es sich vielleicht tatsächlich um mächtige Placeboeffekte handelt.

Naturwissenschaftlich-technische Medizin beruht auf diesen drei genannten Prinzipien, dem Reduktionismus, der Falsifizierbarkeit von Hypothesen und der Evidenz-basierten Medizin. Sie greift erfolgreich in Krankheitsmechanismen ein, aber ihre Methodik lässt den Patienten aus dem Spiel, sein Befinden, seinen Umgang mit chronischer Krankheit und seine persönliche Perspektive. Eine Untersuchung zeigte, dass Kranken in der Sprechstunde nur erlaubt wurde, achtzehn Sekunden zu berichten. ohne vom Arzt unterbrochen zu werden und dass die Therapie oft nicht ausreichend erklärt wurde." Das führt zu Frustration von vielen Patienten, denn ärztliche Einfühlungskraft und zeitaufwändige ärztliche Beratung wären in der Lage, ihr Befinden und ihre Gesundheit zu verbessern. Patienten wünschen eine gute Kommunikation mit ihrem Arzt, eine ihren Bedürfnissen genügende Sprechstundenzeit und eine individuelle Beratung. Weil solche Ganzheitlichkeit oft ausbleibt, werden zwei Phänomene verständlich: die große Popularität der alternativen Medizin und die psychosomatische Bewegung. Beide sind Reaktionen auf die Schulmedizin, auf beide ist daher in den folgenden Abschnitten einzugehen.

## Ist die alternative Medizin »qanzhettlloh«>

Es gibt ungefähr 160 verschiedene Methoden, die in England auch komplementär genannt werden. [11] Jeder zweite Deutsche ist von ihrer Wirkung überzeugt. Unkonventionelle Methoden sind in der Medizin nicht neu. Franz Anton Mesmer (1734-1815) war ein Gegenspieler des Rationalismus und heilte durch Suggestion und Charisma, den »tierischen Magnetisrnus«. Auch Paracelsus (1493- I54 I) benutzte unkonventionelle Methoden und verwarf das akademische Establishment. Alternative Heilweisen beanspruchen Ganzheitlichkeit, z. B. die Zellular-, Ozon-, Chelattherapie, die Symbioselenkung. die Magnetfeld-. Sauerstoffmehrschritt-, Biorezonanz-, Bachblüten- und Pflanzentherapie, die chiropraktischen Manipulationen, Akupunktur, Homöopathie und Anthroposophie. Wenn ein Patient wahrnimmt, in Klinik und Spezialpraxis nicht mehr als Mensch gesehen zu werden, führt ihn sein Leidensdruck nicht selten zur alternativen Medizin. Ein ausführliches Gespräch kann bei funktionellen Störungen wirkungsvoller sein als eine Batterie diagnostischer Tests. Für Heilung und Besserung sind sogenannte Kontexteffekte der Patient-Arzt-Begegnung, z.B. Zuhören-Können, Freundlichkeit, ein Lächeln, wichtig. Oft vermissen Patienten bei Ärzten der Schulmedizin Zeit, die es erlaubt, dass der Kranke sein Missbefinden. seine Gedanken, Befürchtungen und Hoffnungen aussprechen kann. Schon eine relativ frühe Studie fand, dass sich alternative Heiler mehr Zeit für ihre Patienten als Schulmediziner nehmen." In England konzentrieren sich alternative Praxen in Städten mit wissenschaftlichen Hochburgen, z. B. in Oxford und Cambridge. Patienten schätzen bei alternativen Praktikern eine vertrauensvolle Beziehung zum Therapeuten, eine befriedigende Krankheitserklärung, eine entspannte Atmosphäre, die nicht von Hetze und High-tech dominiert wird." Wenn ein Therapeut den Kranken umfassend betreut und ein Mittel als Zeichen bzw. Symbol dieser Betreuung verordnet, fühlt sich der Kranke oft besser. Das gilt auch für Scheinmedikamente bzw. Placebos. [14] 30 bis 40% der Schmerzparienten. 30 bis 50% der Depressi-

ven verspüren nach Placebos in sogenannten »Doppelblindstudien- eine Besserung ihrer Symptome. Homöopathen, Anthroposophen und andere alternative Praktiker gehen oft sehr sorgfältig auf das Leiden der Patienten ein. Sie behandeln vorwiegend chronische und funktionelle Störungen wie Schmerz, Müdigkeit, Allergien, Schlaflosigkeit, Verdauungsprobleme, Angst und Depression. Allerdings können alternative Therapien auch Nebenwirkungen haben oder indirekt schädigen, falls eine wirksame Behandlung der Schulmedizin versäumt wird. Deshalb sollten sie nach den Regeln der Evidenz-basierten Medizin durch Placebo-kontrollierte Untersuchungen auf Wirksamkeit und Sicherheit geprüft werden.

Ist die alternative Medizin ganzheitlich? Nicht nur die Schulmedizin, auch die alternative Medizin wird in Versuchung geführt, sich mit ihren Werkzeugen zu identifizieren." Wenn der Therapeut nur auf Werkzeuge fokussiert, z.B. auf Medikamente der Schulmedizin, auf Akupunktur oder auf Mittel der Homöopathie, wird vergessen, dass bereits umfassende Betreuung und Beratung heilsam sind. Es wird dann z.B. unterbewertet, dass allein der einfühlsame Konsultationsstil des Homöopathen ein wichtiger therapeutischer Faktor ist. Empathie des Arztes und Vertrauen des Patienten bessern den Krankheitsverlauf. Ganzheitlich ist nicht eine bestimmte Methode oder Behandlungstechnik. Ganzheitlichkeit heißt die Aufgabe, den Patienten in seiner Krankheit, psychosoziale Themen und individuelle Beratung zu berücksichtigen.

## Ganzheitlichkeit als Schlagwort und Besitzanspruch

Viele Menschen glauben, ganzheitliche bzw. alternative Heilmethoden könnten die Schulmedizin ersetzen. Objektivierung und Reduktionismus der offiziellen naturwissenschaftlich-technischen Medizin werden kritisiert. Allerdings erinnert der Arztphilosoph Karl Jaspers daran, dass sich unser Bewusstsein immer schon in der Trennung »von Subjekt und Objekt, des Denkenden und Gedachten« vorfindet. »Ohne Objektivierung ist kein Erkennen und kein zweckhaftes Eingreifen mögIich«". Der Ganzheitsbegriff ist für Jaspers eine Idee, die den Arzt davon abhalten soll, arrogant den Patienten »als Ganzes« durchschauen zu wollen. Mit der Ganzheitlichkeit verhält es sich so wie mit der platonischen Idee eines vollkommenen Kreises. So sehr sich eine Handzeichnung bemüht, der Idee gerecht zu werden, stets bleibt sie zurück hinter der Vorstellung eines idealen Kreises.

Die Nachfrage nach alternativen Therapien ist groß. Natur ist Gesundheit, heißt es, und Gesundheit ist Ganzheit, Balance und Harmonie. Viele Ärzte reagieren auf die steigende Nachfrage, indem sie mit nichtärztlichen Heilem konkurrieren und ebenfalls alternative Methoden, z.B. Akupunktur und Homöopathie, anbieten. Die ärztliche Praxis wird dadurch attraktiver gemacht. Es droht hierbei allerdings die Gefahr, dass der Begriff Ganzheitlichkeit, wenn man ihn plakativ als Werbemittel benützt, sinnentleert wird.

Die Homöopathie beruht auf dem Ähnlichkeitssatz »Similia similibus curantur« Samuel Hahnemanns (1755-1843) und seiner zweiten These, dass die Heilmittel durch zunehmende Verdünnung »potenziert« werden. Sind diese beiden wissenschaftlich nicht bewiesenen Annahmen »ganzheitlicher« als die Schulmedizin? Oder stammt die Beurteilung eines Patienten, der homöopathische Praktiker arbeite ganzheitlicher als ein naturwissenschaftlich-technischer Mediziner, vielleicht daher, dass jener Praktiker diesen Kranken und seine Gesundheitsprobleme besser versteht?

Die Idee der Ganzheitlichkeit sollte kein Besitzanspruch und kein Werbeslogan, sondern eine Herausforderung für Therapeuten sein. Tourismus-Marketing behauptet, »Wellness« bedeute ganzheitliches Denken. Zum Wellnessprogramm gehören u.a. Fitness-Center, Sauna, Sonnenstudio, Yoga und Jogging. Dass Kurorte sich durch das Zauberwort»Wellness« über Wasser halten wollen, ist verständlich. Allerdings wird Ganzheitlichkeit in diesem Zusammenhang zu einer Reklameformel

Die Popularität der alternativen Medizin weist auf einen empfindlichen Mangel der offiziellen Medizin hin: Krankheitszentrierte. naturwissenschaftliche Medizin ist nicht alles. Um nicht aus der Balance zu kommen, benötigt sie die Ergänzung durch Patient-zentrierte-Medizin. Die Schulmedizin braucht Ärzte, die auf Missbefinden und Krankheitserleben. auf die Perspektive und die Werte des Patienten wirklich eingehen. Das ist kein Anspruch auf Ganzheitlichkeit, sondern eine täglich neu gestellte Aufgabe, und der selbstkriti-

sehe Arzt wird sich eingestehen müssen, dass er sie nicht immer erfüllt.

## Psychosomatik - eine Reaktion auf den Reduktionismus

Beschwerdebild, Befinden und Funktionskraft eines Patienten werden sowohl von dem erkrankten Organ als auch von den Vorstellungen, Hoffnungen und Befürchtungen des Betroffenen bestimmt. Ludolf von Krehl (1861-1927), Internist und Ehrendoktor der Theologie, sagte wegweisend: »Die pathologischen Symptome äußern sich am kranken Menschen als Individuum und durch die Art seiner Persönlichkeit außerordentlich verschieden«". Krehl vereinte die naturwissenschaftliche Analyse der Krankheit und die persönliche Zuwendung zum Kranken. Der Reduktionismus war zu einseitig und sollte durch Psychosomatik ergänzt werden. Die Medizin ist erst dann human, wenn sie nicht allein aus Naturwissenschaft und Technik besteht. Leibliches und Seelisches bilden, wie die Lebenserfahrung zeigt, eine Einheit. Der in der Medizin praktizierte psychophysische Dualismus ist schädlich. Da Psychosomatik ihn überwinden will, trägt sie zur Ganzheitlichkeit bei. Maimonides (1135-1204), der jüdische Philosoph, Theologe und Arzt, war ein Vorläufer der Psychosomatik. Indem Maimonides sich für die Lebensweise seiner Patienten interessierte, indem er sie beriet und biologische, psychische und soziale Faktoren des Krankseins berücksichtigte, übte er eine ganzheitliche Medizin aus.

Allerdings schaden unbeweisbare Spekulationen über psychische Ursachen organischer Krankheiten der Psychosomatik. Viktor von Weizsäcker sagte: »Der Kranke hat nicht nur seine Krankheit, er macht sie.« Weizsäcker deutete z.B. Gelbsucht als Folge von Neid und Eifersucht, eine Struma und einen bösartigen Tumor als Folge eines unerfüllten Schwangerschaftswunsches.[18] Einer seiner Schüler behauptete: »Dein Diabetes ist Ausdruck der inneren Haltung, die du schon lange eingenommen hast«!". Solche Deutungen erinnern an Vorstellungen der romantischen Medizin, deren Vertreter wie Heinroth (1773-1843) und Ríngeís (1785-1880) annahmen, dass persönliche Schuld und Sünde die Ursache von Krankheiten seien. Aber Hiob bereits widersprach dem Glauben, Krankheit und Not seien Sündenfolge: »Warum bleiben die Gottlosen am Leben, werden alt und nehmen zu an Kraft?« (Hiob 21,7). Seinen Freunden, die ihn von dem Zusammenhang zwischen seinem Elend und seiner Sünde überzeugen wollen, entgegnete er: »Aber ihr seid Lügentüncher und seid alle unnütze Ärzte. Wollte Gott, dass ihr geschwiegen hättet, so wäret ihr weise geblieben« (Hiob 13,4-5).

Psychosomatik muss, um sich nicht zu diskreditieren, kritisch und wissenschaftlich bleiben." Susan Sontag beklagte, die Spekulation, der Mensch mache psychisch seinen Krebs und seine anderen Krankheiten selbst, führe dazu, dass eine zusätzliche Last der Krankheit »dem Patienten aufgebürdet wird«. Kranke fühlen sich schuldig. »Patienten, die darüber belehrt wurden, dass sie ihre Krankheit unwissentlich selbst verursacht haben, lässt man zugleich fühlen, dass sie sie verdient habene". Auch Karl Jaspers kritisierte derartige Spekulationen und sagte, mit der Psychogenese organischer Krankheiten beginne »ein Feld der Deutung, das zu beschreiten für unser Erkennen gefährlich ist«22. Derartige psychologische und psychoanalytische Vermutungen lassen sich ethisch nicht rechtfertigen, denn Ethik tritt für Wahrhaftigkeit ein und wendet sich gegen phantastische Krankheitserklärungen, die den Betroffenen doppelt unglücklich machen: Er hat nun nicht nur eine ernste Krankheit, er ist auch ihr schuldiger Verursacher.

## Ein Ziel der Idee Ganzheitlichkeit: Patient-zentrierte-Medizin

Es besteht ein Machtgraben zwischen dem Patienten und Arzt, der zu überbrücken ist. Wodurch entsteht dieser Graben? Der Kranke ist besorgt wegen seiner Krankheit, er befindet sich in einer schwachen Position, während der Arzt seine gewohnte Arbeit verrichtet und Wissen über viele Krankheiten besitzt. Fragen eines teilnehmenden Arztes lauten deshalb: Wie teile ich meine Macht mit dem Patienten besser? Habe ich mich verständlich ausgedrückt? Wie würde ich mich fühlen, wenn ich dieser Patient wäre? Was würde ich dann wünschen? Durch Patient-zentrierte-Medizin kann sich der Arzt der Idee Ganzheitlichkeit annähern. Patient-zentrierte-Medizin ist kein Ersatz, keine Verdrängung der naturwissenschaftlichen Medizin, aber eine notwendige Ergänzung. Um dem Patienten gerecht zu werden, genügt der so oft erfolgreiche Reduktionismus nicht. Wenn

die ärztliche Aufmerksamkeit allein die Analyse des Objekts Krankheit betrifft, bleibt sie einseitig. Patient-zentrierte-Medizin zieht die Perspektive des Patienten in die Betreuung ein. Wie beurteilt er seine Krankheit? Welche Werte hat er? Was ist ihm wichtig? Laut einer britischen Studie" sagten 39% der Patienten, dass ihr Arzt keine möglichen Nebenwirkungen der verordneten Medikamente erklärte, nur 27% konnten mitentscheiden und wurden nach ihren Ideen gefragt, nur 28% der Kranken erfuhren eine Beratung zu emotionellen Themen, die mit der Krankheit verbunden waren. Hartrnut Kreß schreibt in seiner »Medizinischen Ethik«: »Die Dimension der person- und spatientzentrierten- Medizin ist im Alltag des gegenwärtigen Gesundheitssystems insgesamt zu sehr zurückgetreten, weil ein klinisch objektivierender Krankheitsbegriff sowie Rationalisierungen, ja Rationierungen im Klinikalltag und Gesundheitswesen dominieren.« Und er fährt in Bezug auf die Arzt-Patient Beziehung fort: »Es gilt, dass ich den Anderen, den begegnenden Mitmenschen in dessen eigenem Denk- und Wertehorizont und zugleich meine eigene Wirkung auf ihn aus seiner Sicht vergegenwärtige«?", Damit bringt Hartmut Kreß mit Recht die Bedeutung einer Patient-zentrierten-Medizin in die Diskussion, die eine notwendige Kompensation und Ergänzung der krankheitszentrierten Medizin sein sollte, weil ihr, so erfolgreich sie auch ist, ohne Patient-zentrierte-Medizin das Zentrum, der Mensch, abhanden kommt.

Eine Arzt-zentrierte-Medizin ist einseitig, weil sie rein arztbezogen und paternalistisch beurteilt, was für den Kranken gut ist. Viele Kranke bevorzugen aber eine Mitentscheidung bei Diagnostik und Therapie. Ärzte, die mit Patienten, die chronische Krankheiten, z.B. Hochdruck, Diabetes, Arthritis oder Arthrose, haben, Pro und Contra von Optionen diskutieren und eingehend beraten, verhalten sich nicht paternalistisch. Sie fördern die Selbstbestimmung der Kranken. Ein solcher Arztstil wirkt auf Patienten zufriedenstellender, und der Verlauf der Krankheit gestaltet sich günstiger." Ein Arzt-zentriertes und paternalistisches Verhalten des Therapeuten tendiert dazu, Abhängigkeiten des chronisch Kranken vom Arzt zu schaffen und sein Selbstvertrauen zu unterminieren. Patient-zentrierte Medizin fördert eine größere Aktivität bei chronisch Kranken, die selbständiger werden wollen. Wenn sie das Gefühl besserer Kontrolle haben, wenn sie bei der Gesundung mitarbeiten können, bessern sich nicht nur die persönlichen Erfahrungen mit der Medizin, sondern auch das Befinden und der Verlauf der Krankheit.

Zu Patient-zentrierter-Medizin gehört genügend Zeit des Arztes, damit er mit dem Patienten in einer entspannten Atmosphäre sprechen und ihn auch bei der Prävention von Krankheiten beraten kann, wozu Themen wie Ernährung, Körpergewicht, Bewegung, Schlaf, Wechsel von Arbeit und Erholung gehören. Palliative Betreuung am Lebensende ist ein weiteres Beispiel, wie sich der Arzt dem Ziel der Ganzheitlichkeit annähert. Patienten mit unheilbaren, fortgeschrittenen Krankheiten gilt es in den letzten Monaten und Wochen ihres Lebens durch die Linderung von Schmerzen und anderen quälenden Symptomen sowie durch das Eingehen auf psychische und soziale Nöte beizustehen. Der spirituelle Aspekt darf dabei nicht verdrängt werden. Terminal Kranke sollen gefragt werden, ob sie einen Seelsorger wünschen, denn am Ende des Lebens wird oft intensiv nach Sinn und Bedeutung der Existenz gefragt. Auch die Angehörigen erwarten einfühlsame Betreuer, sie wünschen z.B., mit dem Stationsarzt in einem ruhigen Zimmer zu sprechen und nicht stehend im Klinikflur abgefertigt zu werden.

Der Internist Bernhard Naunyn (1839-1925) bekannte 1909: »Die Medizin wird eine Wissenschaft sein oder sie wird nicht sein.« Mit Wissenschaft meinte er Experiment, Naturwissenschaften und die sich entwickelnde Technologie. Wir müssen heute Naunyn ergänzen: Medizin wird human sein, wenn krankheitszentrierte Medizin durch Patient-zentrierte-Medizin ergänzt wird. Ohne diese notwendige Kompensation gerät die moderne Medizin aus dem Gleichgewicht.

*Prof Dr. med. Karlhein: Engelhardt*
*Jaegerallee 7*
*D-24159 Kiel*

## Anmerkungen

I. Vgl. *K. Jaspers.* Descartes und die Philosophie, de Gruyter, Berlin 1948, 50.
2. *M. Heidegger,* Die Zeit des Weltbildes, in: Holzwege, Klostermann, Frankfurt a. M. 1980,92.
3. Vgl. *H. Kreß,* Beeinträchtigt der medizinische Fortschritt die menschliche Freiheit? Patienten- und personenorienter Umgang mit Krankheit als Konkreti-

on des »suurn cuique«, in: Kriterien der Gerechtigkeit, hg. von *P. Dabrock,* Gütersloh 2003.
4. Vgl. *F. Mauthner,* Art. »Ganz«, in: Wörterbuch der Philosophie von Mauthner, Band I, Diogenes, Zürich 1980.
5. Vgl. *K. Bergdolt,* Das Gewissen der Medizin, Beck, München 2004, 257,259.
6. Vgl. *U. Heyll,* Ganzheitlichkeit und Medizin, in: Deutsche Medizinische Wochenschrift 122 (1997), 558-561.
*7,*. *H. Kreß,* Menschenwürde im modemen Pluralismus. Wertedebatte - Ethik der Medizin - Nachhaltigkeit, Hannover 1999,160.
8. Vgl. *K.R. Popper,* Ausgangspunkte, Hamburg 1984, 48.
9. Vgl. *J-L. Rushton,* The burden of evidence, in: British Medical Journal 323 (2001), 349.
10. Vgl. *ZiE. Neuwirth,* Physician ernpathy - Should we care?, in: Lancet 350 (1997), 606.
11. Vgl. *K. Engelhardt,* Alternative Medizin, 102ff und 224ff; Psychosomatik und Viktor von Weizsäcker, 113-134, in: *Ders.,* Kranke Medizin. Das Abhandenkommen des Patienten, Münster 1999.
12, Vgl. S.J. *Fulder,* Munroe, R.E., Complementary medicine in the United Kingdom: Patients, practitioners and consultations, in: Lancet 1985; H, 542-545.
13. Vgl. C. *Zollman / A. Yickers,* ABC of complementary medicine. Complementay medicine and the Patient, in: British Medical Journal 319 (1999), 1486-1489.
14. Vgl. *K. Engelhardt,* Ethische Probleme der Placebobenutzung, in: Deutsche Medizinische Wochenschrift 129 (2004), 1939-1942.
15. Vgl. *D. Reilly,* Enhancing human healing, in: British Medical Journal 322 (200 1), 120-121.
*16.* *K. Jaspers.* Arzt und Patient, in: Der Arzt im technischen Zeitalter, München 1986, 21 u. 25.
*17.* *A.W Bauer,* Rückkehr der Seele in die naturwissenschaftliche Medizin. Erste Schritte der Psychosomatik zu Beginn des 20. Jahrhunderts, in: Deutsche Medizinische Wochenschrift 125 (2000), 236-237.
18. *V. v. Weizsäcker,* Fälle und Probleme, Stuttgart 1951, 149. Vgl. auch oben Fußnote 11.
*19.* *W Kütemeyer,* Die Krankheit Europas, Frankfurt a. M. 1951,96.
20. Vgl. *K. Engelhardt,* Brauchen wir eine andere Psychosomatik? in: Tägl. Prax. 43 (2002), 113-122.
21. S. *Sontag,* Krankheit als Metapher, Frankfurt a. M. 1981, 56f., 68.
*22.* *K. Jaspers.* Allgemeine Psychopathologie, Berlin 91973,206.
23. Vgl. *A. Coulter / D. Rozansky,* Full engagement in health, in: British Medica1 Journal 329 (2004),1197-1198.
*24.* *H. Kreß,* Medizinische Ethik. Kulturelle Grundlagen und ethische Wertkont1ikte heutiger Medizin, Stuttgart 2003, 23f.
25. Vgl. *S.n. Kaplan / S. Greenfield / B. Gandek el al.,* Characteristics of physicians with participatory decisions-making styles, in: Ann Intern Med. 124 (1996),497-504.

# **Die Patientenverfügung -** »Autonomie **bis** zuletzt?«

**Von Margot von Renesse**

Sich mit dem eigenen Sterben auseinander zu setzen, ist nicht einfach. Bei vorgerücktem Alter und in schwerer Krankheit lässt sich allerdings nicht mehr verdrängen, dass unser Leben endlich und uns der Tod gewiss ist. Stellen wir uns die Umstände unseres Lebensendes vor, so lassen wir uns gerne von Szenarien leiten, die uns Trost geben: Entweder soll uns der Tod plötzlich ereilen, sozusagen ohne dass wir ihn spüren, - oder wir wollen ihn »erleben« dürfen, im Kreise anteilnehmender Angehöriger und Freunde. Die Realität sieht anders aus: Heutzutage stirbt sich's meist in Krankenhäusern oder Heimen, nach mehr oder minder langem Siechtum und in der Obhut nicht der Familie, sondern von Ärzten und Pflegekräften. Die moderne Medizin mit all ihren Möglichkeiten beherrscht zunehmend nicht nur unseren Umgang mit Krankheit und Gebrechen, sondern auch die Endphase unseres Daseins. Das aber erfüllt uns mit Angst - nicht nur vor dem Sterben selbst, sondern auch davor, hilf- und wehrlos an eine kalte Intensivmedizin ausgeliefert zu sein, die den Sterbeprozess unendlich verzögern und so unseren Tod zu einer technischen Angelegenheit machen und der Würde berauben kann.

Diese Gefahr - so hofft man - lässt sich durch eine Patientenverfügung abwenden. Die meisten Formulare, die als Muster für Patientenverfügungen im Umlauf sind, spiegeln die Sorge, in der Endphase des Lebens, wenn das Bewusstsein schwindet, zum Objekt von »Übertherapie« zu werden. So liest man dort immer wieder, man wolle keine


Zeitschrift für Evangelische Ethik, 49.1g., S. 144 – 146, ISSN 044-2674
© Gütersloher Verlagshaus 2005

»lebensverlängernden ärztlichen Maßnahmen« im Sterbeprozess selbst, aber auch dann nicht, wenn Schädigungen der Hirnsubstanz (wodurch auch immer) die Persönlichkeit des Patienten unkenntlich und Kommunikation unmöglich gemacht haben.

Was solche Patientenverfügungen bewirken können, an wen sie sich richten, wie ihre Adressaten auf sie reagieren müssen oder können, welche Voraussetzungen eingehalten werden müssen, damit man sich auf sie berufen kann, und wo ihre Grenzen sind - nach gegenwärtiger Rechtslage ist vieles davon unklar. Rechtsunsicherheit aber, wenn es um Tod und Leben geht, ist für uns alle unerträglich, - zumal schon heute Entscheidungen in diesem Bereich getroffen werden müssen. Darum ist es gut, dass nunmehr offen darüber diskutiert wird, wie eine Gesetzgebung zur Patientenverfügung auszusehen hat. Dazu mag die Nachbarschaft zu den Niederlanden beigetragen haben, die eine sehr weitgehende Regelung zur Sterbehilfe durch ärztliche Handlung haben. Eine Kopie davon werden wir in Deutschland nicht erwarten können, schon weil bei uns aus Gründen unserer Geschichte der medizinischen Profession bei weitem nicht so viel Vertrauen entgegengebracht wird wie in anderen Ländern.

Ein Blick auf die heutige Rechtslage in Deutschland: Jeder Mensch kann frei darüber entscheiden, welche ihm angebotenen ärztlichen Maßnahmen bei ihm vorgenommen werden sollen oder eben auch nicht. Ohne diese Einwilligung ist eine medizinische Behandlung unzulässig - ja sie erfüllt sogar den Tatbestand der strafbaren Körperverletzung. Einer Einwilligung muss, damit sie wirksam ist, eine umfassende Information über Diagnose, Therapievorschlag und dessen Risiken vorausgehen. Im Ergebnis bestimmt der Patient darüber, ob er den Vorschlag annimmt. Er kann ärztliche Behandlung auch dann ablehnen, wenn eine solche sinnvoll, ja sogar medizinisch geboten ist.

Das gilt für den einwilligungsfähigen Patienten ebenso wie für denjenigen, der noch nicht oder - warum auch immer - nicht mehr selber einwilligen kann. Auch dann benötigt der Arzt für die Behandlung das Einverständnis des Patienten, das in seinem Namen von dem zu erklären ist, der den Patienten rechtlich vertritt. Das sind bei Kindern ihre Eltern; bei volljährigen Personen Betreuer oder Bevollmächtigte (zu den letzteren gehören mitunter auch Angehörige, wenn ihre Bevollmächtigung aus den Umständen anzunehmen ist).

Betreuer und Bevollmächtigte sind nach geltendem Recht dem Wohl des Betroffenen verpflichtet. Der recht unscharfe Begriff des »Wohls« ist nach dem Gesetz nicht nur eine rein objektive Größe, sondern steht unter der Leitlinie der Wünsche und Wertungen des Betroffenen selbst, die der Betreuer bei seinen Entscheidungen zu berücksichtigen hat, soweit es dem Betroffenen nicht Schaden zufügt. Willensbekundungen des Betroffenen sind also nach geltendem Recht keineswegs »Schall und Rauch« und ohne Auswirkungen auf die Entscheidungen des rechtlichen Vertreters, sondern haben im Innenverhältnis zwischen ihm und dem Betroffenen Verbindlichkeit. Die Entscheidung jedoch, die auf dieser Grundlage getroffen wird, ist die zu verantwortende Entscheidung des Betreuers selbst. Eine Patientenverfügung richtet sich also gegenwärtig an den rechtlichen Vertreter eines willensunfähig Gewordenen und gibt ihm zu erkennen, welche Vorstellungen dieser von seinem Sterben hat.

Da im Außenverhältnis, nämlich zum Mediziner, der rechtliche Vertreter derjenige ist, der aufgrund seines verantwortlichen Urteils im Namen des Betroffenen zu entscheiden hat, gilt für ihn die Grenze des allgemeinen Rechts, insbesondere auch die des Strafrechts. Der Betroffene kann von seinem rechtlichen Vertreter - so zu Recht der Bundesgerichtshof - nicht verlangen, was diesem das Strafrecht verbietet. So wenig auch das Recht jemanden daran hindern kann, sein eigenes Leben für nichts zu achten, so sehr verlangt es diese Achtung von jedem, der für einen anderen entscheidet. § 216 StGB verbietet die Fremdtötung auch dann, wenn man ernstlich und ausdrücklich um diese »Dienstleistung« gebeten wird. Auch das Unterlassen von medizinischer Hilfe kann für denjenigen der aktiven Tötung gleichstehen, der als »Garant« Verantwortung für den Betroffenen trägt. So kennt das geltende Recht die Fallkonstellation überhaupt nicht, dass ein Betreuer aufgrund einer Patientenverfügung dem Arzt lebensrettende oder lebenserhaltende Maßnahmen untersagt.

Die moderne Medizin macht Lebenserhaltung möglich, wo dem Betroffenen der Tod längst als Freund willkommen wäre. Mehrfach musste die Rechtsprechung sich bereits mit Fällen anseinandersetzen, in denen das Rechtsgefühl sich sträubt, einen Arzt oder einen rechtlichen Vertreter zu verurteilen, der einem unheilbar Kranken durch den Nichtgebrauch von möglicher Medizintechnik den Weg zum Tod öffnete. Mit Recht wird darum über-

legt, für solche Fälle eine Lösung zu finden, wo uns die moderne Medizin nicht mehr hilfreich erscheint, sondern uns zu ihren Sklaven macht. Deshalb ist es erwägenswert, die Grenze zu erweitern, die für den rechtlichen Vertreter eines Patienten in Todesnähe durch das Verbot der »Tötung auf Verlangen« gesetzt ist. Dazu könnte der Handlungsspielraum im Strafrecht behutsam ausgedehnt werden.

Der Gesetzentwurf, den das Bundesjustizministerium zu diesem Problem vorgelegt hat, schüttet das Kind allerdings mit dem Bade aus und hat im Ergebnis Konsequenzen, die unsere Werteordnung auf den Kopf stellen. Er fingiert (das ist der juristische Begriff für eine Unterstellung), die Vorausverfügung eines Patienten stehe seiner Einwilligung in der aktuellen Behandlungssituation gleich. Damit wird ein bisher geltendes und von der Rechtsprechung eisenhart vertretenes Prinzip über Bord gekippt, nach dem nur dann die Einwilligung (bzw. ihre Verweigerung) Tun und Unterlassen des Arztes rechtfertigt, wenn ihr eine gründliche Information über die aktuelle Lage des Patienten vorausgegangen ist. Das ist in einer Vorausverfügung niemals möglich. Der Gesetzentwurf verlangt für die Wirksamkeit der Patientenverfügung nicht einmal ein noch so bescheidenes Arztgespräch. Auf der Grundlage seiner Fiktion gibt es für die Patientenverfügung bzw. ihre Umsetzung im konkreten Fall auch keinerlei Grenzziehungen, etwa hinsichtlich des Gesundheitszustandes bei dem Betroffenen. Ebenso wie ein jeder zu jeder Zeit aus welchen Gründen immer die Intervention eines Arztes, sinnvoll, geboten oder nicht, ablehnen kann, soll das auch durch Vorausverfügung möglich sein, so dass sie von niemandem konterkariert werden kann, wenn der Patient nicht mehr einwilligungsfähig ist.

Vieles ist an dieser Regelung juristisch kritikwürdig. Entscheidend ist jedoch, dass sie Ergebnisse hervorbringen würde, die von real existierenden Menschen nicht getragen werden können. So hat die Justizministerin selber Eingriffsmöglichkeiten für Dritte verneint, wenn etwa ein junger Mensch in einer Patientenverfügung verlangt hat, dass nach einem Unfall, dessen Folgen ihn an den Rollstuhl fesseln könnten, sein Leben nicht erhalten werden solle. Es erscheint danach sogar zweifelhaft, ob man einen Selbstmörder, den man noch lebend findet, retten darf. Eine Patientenverfügung, die nach Maß und Zahl eindeutig ist, würde jede lebenserhaltende Maßnahme zur Straftat, nämlich zur rechtswidrigen Körperverletzung, machen. Der Gesetzentwurf des Bundesjustizministeriums macht das Befolgen einer solchen Patientenverfügung nicht etwa nur möglich, sondern er zwingt dazu. Allenfalls die »Auslegung« der Patientenverfügung bis in ihr genaues Gegenteil könnte ein Ausweg sein, um das soziale Umfeld eines Patienten, seinen Arzt, seine Angehörigen und seinen rechtlichen Vertreter nicht mit verschränkten Armen seinem vermeidbaren Sterben zusehen zu lassen. Damit wäre aber das Ziel des Gesetzentwurfs, nämlich die Autonomie des Patienten zu stärken, gründlich verfehlt. Denn dann wäre es einem jeden Dritten möglich, durch Auslegungstechniken, mit denen sich Juristen sonst so beliebt machen, den Willen des Patienten zu übergehen. Es wäre - anders als im geltendem Recht - nicht mehr allein Sache des rechtlichen Vertreters, der durch Gesetz oder durch Vertrauensstellung in einer besonderen Beziehung zum Betroffenen steht, sein Wohl und seine Wünsche zu interpretieren. Das Recht, die Patientenverfügung zu widerrufen, das einem Patienten bis zu seinem Tode zweifelsfrei zusteht, könnte von niemandem mehr wahrgenommen werden, gleichsam als ob der Patient bereits verstorben wäre. Die Patientenverfügung wird zum echten Patiententestament.

Mir scheint, der gesellschaftliche Hintergrund des Gesetzentwurfs - über dessen juristische Unzulänglichkeiten man seitenlang räsonieren könnte - ist, dass der moderne Mensch sich gegen Gleichgültigkeit oder sogar Feindseligkeit seiner Umgebung glaubt nur durch ein Mehr an Autonomie absichern zu können. »Patientenautonomie« ist die goldene Seite einer Medaille, deren Nachtseite die schiere Angst ist, dass niemand »seines Bruders Hüter« sein will. Da zunehmend Menschen in unserer Gesellschaft ihr Leben als einzelne führen und verstehen, wächst der Zweifel an einem verantwortlichen Miteinander. Die Fiktion einer Autonomie »bis zuletzt« kann aber wenig, ja nichts daran ändern, dass ein nicht mehr einwilligungsfähiger Patient - ob er will oder nicht, ob er etwas geschrieben hat oder nicht - der verantwortlichen Entscheidung Dritter anheimgegeben ist. Dies ist und bleibt Realität. Hier hilft kein Autonomie-Placebo, sondern nur die Stärkung von Verantwortung, Zuwendung und Solidarität.

*Margot von Renesse*
*Behringweg 8*
*D-44901 Bochum*

# Rezensionen

*Thomas Beschorner,* Ökonomie als Handlungstheorie. Evolutorische Ökonomik, verstehende Soziologie und Überlegungen zu einer neuen Unternehmensethik, Metropolis-Verlag, Marburg (Lahn) 2002. 250 S. € 34,80.

Thomas Beschorner setzt sich in seiner am Max-Weber-Kolleg (Erfurt) eingereichten und unter dem Titel »Ökonomie als Handlungstheorie. Evolutorische Ökonomik, verstehende Soziologie und Überlegungen zu einer neuen Unternehmensethik« beim Metropolis-Verlag veröffentlichten Dissertation mit einer ganzen Reihe unterschiedlicher Forschungsbereiche auseinander, die er – angesichts der Fülle des Materials umso erstaunlicher - zu einer prägnanten These zusammenführt, die lautet, dass sowohl die Unternehmenstheorie als auch die Unternehmensethik dadurch bereichert werden können, dass man ihnen eine umfassende Handlungstheorie zu Grunde legt.

Den Rahmen der Arbeit bildet eine Verhältnisbestimmung zwischen Umweltmanagement und Unternehmenstheorie, wozu B. herausarbeitet, dass Ansätze innerhalb dieses Bereichs entweder den Schwerpunkt einseitig auf die Praxis legen (»Instrumente -aus der Praxis für die Praxis-«, S. 35) oder umgekehrt in der theoretischen Reflexion noch nicht wirklich über die Paradigmen der Neoklassik hinausgekommen sind. Im weiteren Verlauf der Arbeit kann B. zeigen, dass sich beispielsweise der Property Rights Ansatz von Armen Alchian/Harold Demsetz sowie Oliver Williamsons Organisationsökonomik in wichtigen Annahmen von der Neoklassik unterscheiden, sie aber dennoch vollständige Rationalität (Alchian/Demsetz) oder sogar absoluten Opportunismus (Williamson) voraussetzen. (97-122) So versucht Williamson zwar auf der einen Seite, von realistischen Annahmen auszugehen (wozu auch die Einbeziehung der Rolle von Institutionen für das Handeln gehört), versteht aber Unternehmen weiterhin als reine Anpassungsoptimierer und die Umgebung als exogen gegeben. Demnach bleibt nach wie vor ein realistisches Verständnis von Unternehmen versagt, wodurch sich die aufgezeigte Kluft zwischen Theorie und Praxis ergibt. (44f.)

Ein ähnliches Defizit lässt sich nach B. auch für den Bereich der Unternehmensethik aufzeigen. Zu dem Zweck untersucht er die Ansätze von Karl Homann, Horst *Steinmannl* Albert Löhr und Peter Ulrich. Sehr verkürzt lässt sich sagen, dass die ersten beiden von der Richtigkeitsvermutung der Gewinnmaximierung ausgehen, sie die Ergebnisse jedoch nicht ausschließlich der Güte der Rahmenordnung überlassen wollen und quasi als Ergänzung eine spezielle Untemehmensethik (Homann) oder ein sog. Friedensprinzip *(Steinmannl* Löhr) entwerfen. B. merkt hier richtig an, dass es nicht einleuchtend ist, warum ein strikter Homo Oeconomicus zusätzlich soziale Überlegungen mit einbeziehen sollte (76ff.) oder wie die Annahme der Gewinnmaximierung ein Friedensprinzip zulassen könnte. (l 45f.) Aus dem Grund - so die wichtige Schlussfolgerung von B. - müssen schon von vornherein alle tatsächlichen Handlungsrationalitäten angedacht werden, was aber nur mittels einer umfassenden Handlungstheorie möglich ist. Ulrich, der im Gegensatz zu Homann und SteinmannlLöhr von einem Primat der Ethik ausgeht, schafft es umgekehrt nicht, von der stark normativen Ebene den Rückbezug zur Sozialwissenschaft herzustellen. Eine Handlungstheorie - so auch hier die vorgeschlagene Problemlösung - soll die Kluft zwischen idealer und realer Kommunikationsgemeinschaft überbrücken helfen. (138-144)

B. gewinnt den handlungstheoretischen Zugang mit Hilfe der Soziologie im Spektrum von Max Weber und anderen Autoren (Alfred Schütz, Peter Berger, Thomas Luckmann, James Coleman, Hartmut Esser etc.). Ausgangspunkt der Überlegungen ist die Zuordnung von idealen Ordnungstypen zu idealen Handlungstypen. Es gibt demnach nicht nur das Paar von zweckrationalem Handeln und Ordnung kraft Interessekonstellation bzw. wertrationalem Handeln und Ordnung nach Normenmaximen, sondern ebenso das routinemäßige Handeln innerhalb der Ordnung nach Brauch und Sitte: »Handlungen können nach Brauch und Sitte koordiniert sein, sind sie es nicht, so kann die Koordination spontan oder regelgeleitet erfolgen. Koordinieren sie sich nach Regeln, dann entweder

kraft Zweck- oder kraft Norrn-Maxirnierung.« (184) Im Unterschied zu Weber wird jedoch Handeln nach Routinen und Regeln nicht nur als in dumpfes Reagieren verstanden, welches in die Nähe des affektuellen HandeIns eingeordnet werden muss, sondern diesem wird auch ein gewisses Maß an Reflexivität beigemessen. Diese Erweiterung vollzieht B. unter anderem mit Hilfe der Wissenssoziologie von Peter Berger und Thomas Luckmann, die je nach der Komplexität des für das Handeln relevanten Wissens Fähigkeiten von Gebrauchswissen und Rezeptwissen unterscheiden. (172-178) Das ist eine ganz elementare Erweiterung, da gerade für die Erfassung von Unternehmen als soziale Gebilde die informellen Institutionen wie die Handlungsroutinen und das gemeinsame Wissen eine entscheidende Rolle spielen, wie unter anderem Josef Wieland in seiner »Ethik der Governance« betont hat. (122-13]) Wissen kann jedoch ebenso dysfunktional sein, wenn sich Akteure Innovationen oder Anpassungen widersetzen, damit ihr erlerntes Wissen nicht nutzlos wird. Neben dem Wissen bekommt damit das *Aufrechterhalten* und *Erlernen* von Wissen ein eigenes Gewicht. Entsprechend geht es nicht nur darum, Unternehmen als Kooperationsprojekte zu begreifen, sondern ebenso als Ressourcenprojekte, wobei beide Aspekte als miteinander verknüpft gedacht werden müssen: Das Ziel von Unternehmen besteht in der Erwirtschaftung einer Kooperationsrente, wozu die Akteure auf Ressourcen wie Fähigkeiten und Wissen zurückgreifen müssen. Ressourcengenerierung und -aufrechterhaltung werden damit zu einem zentralen Problem der Unternehmenstheorie. (195-206) Damit befindet man sich schon inmitten der evolutorischen Ökonomik, wie sie beispielsweise von Josef Wieland und Markus Becker entwickelt worden ist. Allerdings gelingt es, so B., diesen Autoren mit ihrem relativ neuen Forschungsprogramm noch nicht, neben der Beschreibung der Wirkungsweisen der informellen Institutionen auch deren Genese zu *erklären.* Genau das ist jedoch für eine Unternehmensethik nach B. von besonderer Bedeutung: »Unternehmensethik ist nur über einen Handlungsbegriff zu entwickeln, da nur über eine Handlungstheorie die Entstehung, der Wandel und die Stabilität informeller Institutionen erklärt werden kann.« (206) Aus dem Grund greift er, wie soeben in aller Kürze zur Darstellung gekommen, auf Ansätze wie den von Weber oder Berger/Luckmann zurück.

Daraus entwickelt B. vier Bausteine einer neuen Unternehmensethik. 1. Die Anerkennung der Bedeutung des Wissens *aller* Mitarbeiter eines Unternehmens legt eine nicht- bzw. wenig-hierarchische Unternehmensstruktur nahe, was Möglichkeiten neuer Organisationsformen wie partizipatives Management etc. eröffnet. Zudem sollten Unternehmen allein aus strategischen Gründen externe Anspruchsgruppen wie Markt, Politik und Gesellschaft wahrnehmen, da dies Transaktionskostenvorteile ermöglichen und sich positiv auf Innovationen auswirken kann. (207-211) H. In Anbetracht der wichtigen Rolle von informellen Institutionen für das Handeln kann man auch Unternehmensphilosophien unter diesem Gesichtspunkt neu einschätzen: Sie geben Handlungsorientierung, koordinieren soziale Beziehungen, reduzieren Unsicherheit, sind offen für unterschiedliche Kontexte und damit gleichzeitig stabilisierend wie auch wandlungsfähig und dienen schließlich der Legitimierung des wirtschaftlichen Handelns. (2] 1-214) IU. Durch die Wahrnehmung der Umwelt kann man sich nicht nur besser den Fitnessbedingungen anpassen, sondern ebenso auf diese Einfluss nehmen. Grundsätzlich eröffnet sich auf diesem Weg aber auch die Perspektive, dass die Unternehmen umgekehrt den Anspruchsgruppen verpflichtet werden können, wie beispielsweise durch Berichterstattungsverfahren (Anreiz durch Zertifizierungen) oder durch ein republikanisches Modell der Einbeziehung der Öffentlichkeit (ZivilgeselJschaft und Eigenverantwortung stärken). Das ist das Moment, mit dem B. seinen Ansatz explizit ethischen Überlegungen erschließt, nämlich der Pflicht der dialogischen Öffnung von Diskursen mit externen Gruppen (diskursethisches Prinzip). (114-122) IV. Entsprechend der im Ausgang von Weber entwickelten Handlungstheorie muss der Reflexion eine große Bedeutung für die Veränderung des Status Quo zugeschrieben werden. Sofern aber auch Reflexion immer historisch und kulturell gebunden ist, plädiert B. für eine Strategie der kleinen Schritte, also Unternehmen dort abzuholen, wo sie sich historisch und kulturell befinden. Um dabei jedoch nicht umgekehrt dem Status Quo einen zu hohen Tribut zu zollen, ist es notwendig, die im letzten Punkt entwickelte regulative Idee der Eröffnung von Diskursen mit Anspruchsgruppen immer aufrecht zu erhalten. (222-226)

Damit schließt sich der Kreis zum Beginn der Arbeit, wo herkömmliche Konzepte des Umwelt-

managements auf dem Prüfstand gestanden haben. Die Erweiterung der Unternehmenstheorie und -ethik um eine umfassende Handlungstheorie hat beide Bereiche an die evolutorische Ökonomik heran geführt, wodurch auch diese eine Erweiterung erfahren hat. Dies kann unter anderem Auswirkungen auf die Lösung von ethischen Fragen im Bereich der Umweltökonomik haben, wie B. zum Abschluss seiner Studie zeigt. Die dort vorgeschlagenen Aspekte sind zwar nicht allesamt neu – neu ist hingegen die handlungstheoretische Fundierung, die zudem unterschiedlichste Forschungsbereiche und -aspekte einzubeziehen vermag.

Es lässt vielleicht kritisch anmerken, dass sich die Stringenz der Argumentation manchmal nicht auf den ersten Blick erschließen lässt (so sieht sich B. selbst veranlasst, zu Beginn der Arbeit zwei Lesevarianten vorzuschlagen, die thematische Blöcke zusammenfassen), was aber auf den zweiten Blick aufgrund der beeindruckenden Fülle an besprochenen Ansätzen nicht wirklich verwunderlich ist. So bleiben letztlich nur noch kleinere Anmerkungen, die sich in erster Linie auf die soziologische Dimension von B.'s Arbeit richten und für eine Berücksichtigung von Giddens' »Theorie der Strukturierung« plädieren, die B. selbst ausführlich zu Beginn seiner Arbeit ins Spiel bringt. (46-63)

*Erstens.* Mit Weber geht von B. einer Korrespondenz von Ordnungen und Handlungstypen aus. (94; 184) Damit lässt sich aber schwierig erfassen, wie das gemeinsame Wissen in der Ordnung nach Brauch und Sitte auch für zweckrationales und wertrationales Handeln von Bedeutung ist. Mit Giddens' ließe sich zeigen, dass Regeln, mithin Bedeutung und Legitimation, immer in Herrschaftskonstellationen eingebettet sind, wobei Regeln mit für das individuelle Sicherheitssystem verantwortlich sind und sich Individuen aus dem Grund auch einer Veränderung derselben widersetzen. Herrschaft und Regeln stehen demnach in einem engen Zusammenhang, was für eine adäquate Erfassung von informellen Institutionen sowohl innerhalb von Unternehmen als auch für deren Diskurs mit externen Gruppen von Relevanz ist.

*Zweitens.* Zudem sind bei Giddens Reflexion und Rationalität sowohl in das diskursive Bewusstsein als auch in das routinemäßige Handeln eingebettet, so dass man nicht erst den Ansatz von Weber mit Hilfe der Wissenssoziologie erweitern müsste.

*Drittens.* Ebenso dürfte der Bezug zur evolutorischen Ökonomik mit dem Ansatz von Giddens leichter herzustellen sein, als mit einer solchermaßen erweiterten Soziologie eines Max Weber.

*Viertens.* Unhaltbar scheint mir schließlich das Argument, dass Giddens' Theorie nicht an eine Ethik anschlussfähig ist, wie B. in Anlehnung an die Interpretation von Hans Joas entwickelt hat. (61ff.) Hierzu ist grundsätzlich zu sagen, dass Ethik an jede Sozialtheorie anschlussfähig ist, solange letztere nicht von einer absoluten Determinierung der Akteure ausgeht (Bsp.: ausschließliche Gewinnmaximierung als realistische Annahme wäre eine solche deterministische Annahme), da der Kern von Moral beziehungsweise von Ethik Freiheit ist. Zum konkreten Vorwurf gegen Giddens, nach dem dieser nicht Macht- und Herrschaftskonstellationen unterscheiden könnte, ist zu sagen, dass genau dies mit Hilfe von dessen beeindruckendem Ideologiekonzept (Giddens, A., Central Problems in Social Theory, London 1979, 165-197) möglich ist.

*Fünftens.* Die Entscheidung für Weber contra Giddens zieht auch eine Konsequenz für den Bereich der Ethik nach sich. Ethik ist nach B. aus einem Handlungsbegritf zu entwerfen, weil es nur Individuen sind, denen moralische Verantwortung zugeschrieben werden kann. Hätte sich B. jedoch in seiner handlungstheoretischen Fundierung auf Giddens gestützt, dann müsste deutlicher der Zusammenhang zwischen Handlung und Struktur ausgearbeitet werden, als dies bei B. geschieht (der zwar Strukturen einbezieht, aber letztlich doch vom methodologischen Individualismus ausgeht, 156), nämlich dass aufgrund der »Dualität der Struktur« Handlungen nicht ohne Bezug auf Strukturen betrachtet werden dürfen (und umgekehrt!), und man entsprechend auch Strukturen (und nicht nur Handlungen) Ungerechtigkeit zuschreiben kann.

Nichtsdestotrotz sollen diese kleinen Anmerkungen in keiner Weise die herausragende Leistung von B.'s Arbeit schmälern – es bleibt im Gegenteil vielmehr zu hoffen, dass dieser beeindruckende Ansatz in der Unternehmenstheorie auf Gehör stößt, damit die fortwährende Annahme der Gewinnmaximierung Versuchen wie dem von B. weicht, die Konzeption von Unternehmen bis hinein in die Unternehmensethik an realistischeren Annahmen zu orientieren, als dies in der Regel sonst üblich ist.

*Dr. Walter Schmidt, Tübingen*

*Rudolf Langthaler (Hg.),* Was ist der Mensch? Ein interdisziplinäres Gespräch zwischen Lebenswissenschaften, Philosophie und Theologie. Ein Wiener Symposium. Frankfurt a.M. Berlin Bern u.a. 2002. 173 S. € 29,80.

»Was ist der Mensch?«, so lautete die Frage eines Symposions, zu dem sich im Januar 2002 Wissenschaftler unterschiedlicher Disziplinen aus Deutschland, Österreich und der Schweiz in Wien zusammengefunden hatten. Ein Überblick über die Tagung, die dort gehaltenen Referate sowie die anschließenden Diskussionen liegt nun in Form eines von Rudolf Langthaler herausgegebenen Bandes vor. Das Buch setzt sich dabei nicht – wie sonst oft üblich - aus Aufsätzen zusammen, die aus den einzelnen Vorträgen hervorgingen, sondern legt den Schwerpunkt, wie es auch im Untertitel heißt, auf das Gespräch. Es werden sowohl die Referate als auch die sich anschließenden z.T. weitläufigen Diskussionen wiedergegeben. Auf die Einzelheiten letzterer kann hier jedoch nur am Rand eingegangen werden.

Drei Themen bzw. Fragen bilden das Gerüst: 1. Das Menschenbild der Lebenswissenschaften, 2. Was soll Ethik? am Beispiel der Selektion menschlicher Embryonen und 3. Menschenbild und Menschenwürde.

Zur ersten Thematik äußern sich zunächst Johannes Huber (Wien), Horst Seidler (Wien) und Ludgar Honnefelder (Bonn). Huber exponiert sich mit einer Reformulierung des naturwissenschaftlichen Menschenbildes, das seiner Meinung nach v.a. durch drei Erkenntnisse charakterisiert sei: die Relativierung der genetischen Bestimmtheit des Lebens, die Relativierung der biologischen Entität einzelner Organe und die Relativierung der Erkenntnistheorie Darwins. Seidler konfrontiert den rasanten medizinischen Fortschritt mit einer aus seiner Sicht nachgängigen Ethik und fragt provokant: »Geht der Ethik der Atem aus«? Und Honnefelder skizziert das Menschenbild der Lebenswissenschaften mit Hilfe der Begriffspaare »Vorgegebenheit und Aufgegebenheit« und »Lebewesen und Subjekt«, um die Antizipation der Schutzwürdigkeit des Embryo an dem Kriterium, »ein Lebenwesen von unserer Art zu sein«, festzumachen. Der Begriff »Lebewesen« bildet dann auch ein organisierendes Zentrum der Diskussion.

Die zweite Sektion befasst sich mit der Selektion menschlicher Embryonen. Nikolaus Zarchl (Wien) zieht hierbei grundsätzlich die eindeutige Aussagekraft genetischer Daten in Zweifel, problematisiert vor diesem Hintergrund die Möglichkeit gezielter Selektion und spricht sich dafür aus, dass der Staat grundsätzlich gegen jede mögliche Form selektionsgesteuerter Diskriminierung einzutreten habe. Günter Rager (Freiburg, Schweiz) kommentiert die Ausführungen von Zarchl. Er geht davon aus, dass zukünftig durchaus mit der erfolgreichen Praxis gezielter Selektion menschlicher Embryonen gerechnet werden muss und appelliert er an die Ethik, sich diesem Problem zu stellen, statt es wegzureden. Dietmar Miet spricht sich hingegen wieder entschieden gegen eine Selektion menschlicher Lebewesen aus, da diese in letzter Instanz jede Rede von Humanität negiere. Medizinische und ethische Probleme der Fortpflanzungsmedizin stehen anschließend im Vordergrund der Erörterung.

Der dritte wiedergegebene Tagungsteil – Menschenbild und Menschenwürde - beginnt mit einer Stellungnahme von Franz lose Wetz (Wien), in dem er auf den inneren Zusammenhang von naturalistischer Weltentzauberung und kulturell vermittelter Wertvergewisserung aufmerksam macht. Seine These: »Je weiter die Natur entzaubert wird […], umso unverzichtbarer werden Bildung, Recht und Kunst als Inbegriff jener Sinnwelten, die uns in einem Weltall ohne Sinn haltgebende Orientierung geben« (117). Ulrich H.l. Körtner (Wien) beschäftigt sich dann im längsten Referat des Bandes mit dem Gedanken der Menschenwürde im Zeitalter der Biomedizin. Insofern er es dem christlichen Menschenbild bescheinigt, durchaus zeitgemäß zu sein, da es »die transzendente Dimension des Lebens zu Sprache bringt« (119), kritisiert er den postmodernen »Überhumanismus«, der im Einsatz der Gentechnik die endgültige Befreiung des Menschen von seinem Schicksal sieht. Dem gegenüber versucht Körtner den christlichen Menschenwürdegedanken im Lichte der Rechtfertigungslehre als tragfähiges Verantwortungskonzept zu plausibilisieren, das »gute ethische Gründe für eine Selbstbeschränkung der molekularen Medizin« (128) vorbringen kann. Im letzten Einzelbeitrag des Buches untersucht Peter Strasser (Graz) die Kategorien des Unantastbaren: Menschenwürde, -Autonomie- und -Kreatürlichkeit- und etabliert vor dem Hintergrund einer diagnostizierten Konvergenz von Utilitarismus und Gentechnologie ein »Recht auf Kreatürlichkeit« (134), das utilitaristische Begründungsfiguren als »Diplomaten- und Schönwettermoral« enttarnen soll. Die folgen-

de Diskussion vertieft, wie auch schon in den vorigen Fällen, die Thematik und insbesondere der Menschenwürdegedanke gerät hier vor dem Hintergrund der Frage nach intrinsischen Werten ins Kreuzfeuer der Kritik.

Alles in allem gibt der Band Gelegenheit, in die Atmosphäre einer spannungsvollen Tagung einzutauchen. Als in vielen Beziehungen anregend erweist sich das interdisziplinäre Fluidum und das bewusste Aufeinander-prallen-Lassen von konträren Positionen. -Was der Mensch ist-, erfährt man indes nicht. Zu greifbaren Ergebnissen zu gelangen, lag vermutlich auch nicht in der Absicht der Veranstalter. Was man aber erfährt - und darauf weist Paul Zulehner (Dekan der Katholisch-Theologischen Fakultät in Wien) in seinem Schlusswort hin - ist, dass die Frage »Was ist der Mensch?« im Lichte der aktuellen biomedizinischer und -politischer Entwicklungen keineswegs leicht zu stellen, geschweige denn zu beantworten ist. Und auch der Facetten- und Problemreichtum der angezeigten Fragestellung wird anschaulich. Man gewinnt den Eindruck, dass fast kein Problem unbenannt bleibt.

Als Buch vermag der Band nicht recht zu überzeugen. In dieser Form ist er bloßer Mitschnitt und insbesondere die z.T. recht langen Debatten, die sich teilweise sachlich überschneiden, nicht immer zum Thema geführt werden, Argumente durchaus unterschiedlicher Qualität beinhalten und manchmal die nötige Sachlichkeit vermissen lassen, lesen sich nicht immer leicht. Hier hätte man sich etwas mehr editorische Sorgfalt gewünscht, die an entsprechenden Stellen kürzt und thematisch orientiert. Wer sich jedoch davon nicht anschrecken lässt, der wird in diesem Tagungsprotokoll sicher manche Anregung finden.

*Dr. Matthias Neugebauer, Zürich*

*Petra-Michel Fabian:* Werte in der Umweltplanung - Ethische Dimensionen und Lösungen am Beispiel der UVS. Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Eve-Maria Engels und Prof. Dr. Dieter Eberle (UVPspezial - herausgegeben von der UVP-Gesellschaft e.v., Hamm/Westf.), Dortmunder Vertrieb für Bau- und Planungsliteratur (ISBN 3-929797-82-8), Dortmund 2003, X+235 S.

Angenommen, »rnan ließe einen Zug über 58 Weichen fahren, ohne jeweils zu wissen, ob die Weichenstellung richtig oder falsch ist« (82), eine solche Zugfahrt wäre nicht nur einigermaßen risikobehaftet, auch das Wohin der Reise bliebe von Zufällen, unbekannten Vorentscheidungen oder gar Manipulationen abhängig. Mit diesem Vergleich führt die Autorin schlaglichtartig das oft begegnende Dilemma bei der Durchführung von Umweltverträglichkeitsstudien (UVS) vor Augen, nämlich »dass es in mindestens 58 Situationen *wissenschaftlich noch nicht geklärte oder nicht klärbare Maßstäbe* zur richtigen Entscheidung gibt« (82) - und dies allein schon im Hinblick auf die Ermittlung und Bewertung von Umweltauswirkungen auf die Schutzgüter »Tiere« und »Pflanzen«, Die Verfasserin weiß, wovon sie redet, denn aufgrund ihrer mehrjährigen Tätigkeit als Gutachterin in einem freien Umwelt- und Landschaftsplanungsbüro war sie nicht selten in einem Gewissenskonflikt zwischen dem wissenschaftlichen Objektivitätsanspruch in der Ermittlung sog. ökologischer Risiken und dem auftraggeberischen Erwartungsdruck, durch »Anpassung« der Bewertungsmatrix das gewünschte Ergebnis zu erzielen (vgI. lf). Die hierbei aufscheinende Nähe von Umweltverträglichkeitsstudien zu Gefälligkeitsgutachten tangiert nicht nur den Wissenschaftscharakter von Landschaftsplanung überhaupt, sondern nötigt auch dazu, die spezifischen Verantwortlichkeiten bei raumrelevanten Entscheidungsprozessen näher zu reflektieren. Von daher formuliert die Autorin folgende Ausgangshypothese: *»Selbst in rein fachlichen Gutachten mit objektivem Anspruch spielen ethische Aspekte eine große Rolle und dürfen nicht ignoriert werden. Selbst Fachgutachtende sind aus ethischer Sicht zu einer Verantwortungsübernahme verpflichtet«* (2). Diese Hypothese wird in der Studie in einer geradezu souveränen Weise verifiziert und konkretisiert. Stets untermauert durch die Analyse zweier Fallbeispiele - nämlich der UVS zu einem Quarzsandabbauvorhaben (»Abbauvorhaben Pfraunstetten«) und der UVS zu einer bereits realisierten Teststrecke des Konzerns Daimler-Chrysler (»Prüfgelände Papenburg«) - beschreibt die Verfasserin den Weg, wie man über die Gewinnung sittlich relevanter Einsichten und deren Begründung in einer »holistisch-anthropozentrischen« Ethik zu ethischen Normen für Entscheidungsfragen in der UVS gelangt. Gewissermaßen der Clou der Arbeit liegt

schon im ersten Hauptteil»Werte in der UVS«, d. h. im Aufweis, in welcher Weise Wertentscheidungen implizit und explizit innerhalb von UVS je schon wirksam sind: »Die Werte, die in die UVS einfließen, zeigen sich auf den unterschiedlichen Bearbeitungsebenen. Auf der *ersten Bearbeitungsebene* fließen sie schon in Vorentscheidungen ein, wie z. B. bei der Auswahl des geeigneten Untersuchungsraumes, der zu untersuchenden Tiergruppen, der zu betrachtenden ökologischen Kategorien oder der anzuwendenden Bewertungsmethodik. Auf der *zweiten Bearbeitungsebene,* der Erfassung, zeigen sich die Werte indirekt in der Auswahl der Erfassungskriterien und -grenzen sowohl im Bereich der Schutzgüter als auch im Bereich der zu erwartenden Auswirkungen des konkreten Eingriffes. Die *dritte Ebene,* die explizit ‚Bewertung' genannt wird, erfordert Werte zur Beurteilung der Schutzgüter nach Schutzwürdigkeit sowie zur Beurteilung der zu erwartenden Auswirkungen nach ihrer Schwere« (22f). Eine grundlegende Problematik stellt sich jedoch schon bei Frage, welchen Stellenwert man im Bewertungsverfahren der Formalisierung in Relation zur Verbalisierung geben soll. Da es bei der UVS nicht einfachhin nur um Quantitäten, sondern gerade um Qualitäten geht, sind der Methode mathematisierter Formalisierung und Standardisierung Grenzen gezogen. So wird ja bei der ökologischen Risikoanalyse »die *Eintrittswahrscheinlichkeit* in Form von Beeinträchtigungsintensität und evtl. Empfindlichkeit der Schutzgüter mit dem *Schadensausmaß* in Form einer Wertminderung des Schutzgutes verknüpft« (8lf); hierbei aber handelt es um ordinale Wertzuweisungen etwa im Sinne von »gering« - »mäßig hoch« - »hoch«, deren Abstufungen auf Deutungen basieren. An anderen Stellen im Verfahrensgang der UVS wird der auf Qualitäten bezogene Wertungsaspekt noch offenkundiger; dies betrifft u.a. hierarchisierende Entscheidungen über Werte und Entscheidungen über Schwellenwerte – mit dem »Setzen einer solchen Schwelle wird gleichzeitig eine Ja-Nein-Entscheidung begründet, sie gilt als Ausschlusskriterium« (86). Mit dem Aufweis der Tatsache, dass reine Natur- bzw. Ingenieurswissenschaftlichkeit keine Sachgerechtigkeit bei UVS garantiert, stellt sich natürlich die Frage, von welchem Ansatz aus die Wertungen bzw. Werte in der Umweltplanung ethisch so reflektiert werden können, dass sich daraus auch Verbindlichkeiten herleiten lassen. Hierbei greift die Autorin auf die Kautische Tugendethik zurück, insofern sie durch die Analyse der Frage»Wer ist gegen wen zu was warum vor wem verpflichtet?« ein Referenzschema zur Klärung der spezifischen Verantwortlichkeiten bietet (vgl. 104f). Der Autorin liegt daran zu zeigen, dass es neben den direkten, auf den Menschen als Person bezogenen Pflichten den breiten Bereich der indirekten Pflichten gibt, die sich auf »moralisch relevante Objekte« beziehen und keinen Bereich der erfahrbaren Wirklichkeit schlechterdings als irrelevant ausschließen: »Die Begründung ethischer Pflichten nach Kant ist *anthropozentrisch.* Nur der Mensch kann Pflichten aussprechen, die über Naturgesetze hinausgehen, von egoistischen und kurzfristigen Interessen und Bedürfnissen abstrahieren und intersubjektiv gültig sind. Die Begründung moralisch relevanter Objekte nach Kant ist *holistisch.* Die ganze Natur, alle Teile von ihr sowie alle ihre Eigenarten können Objekte ethisch empfehlenswerter oder abzulehnender Handlungen sein. Die Begründung naturethischer Handlungsnormen ist anthropozentrisch und holistisch zugleich. Solche Normen führen die ethische Pflicht näher aus, Handlungen in und mit der Natur auf intersubjektivierbaren Motiven und Zielen zu gründen« (219). Gegenüber patho- oder physiozentrischen Ansätzen scheint der hier gewählte Weg einer Verantwortungsethik ein erheblich größeres Differenzierungspotential zu enthalten, was sich im dritten Schritt bei der Operationalisierung naturethischer Normen nochmals bestätigt, - geht es hierbei um die Strukturierung der Entscheidungsprozeduren bis hin zu den Konsequenzen für eine Änderung der Methodik bei der Erstellung einer UVS. Die Anwendung der gewonnenen Erkenntnisse auf eine Gesamtbeurteilung der erwähnten Fallbeispiele rundet die Überlegungen zu den ethischen Dimension von Landschafts- und Umweltplanung ab. Die Einsichten, welche diese Arbeit, die zu Recht als eine »Pionierleistung« (E.-M. Engels) bezeichnet wird, vermittelt, sind nicht nur für diejenigen von Interesse, die speziell mit Umweltverträglichkeitsstudien und -prüfungen befasst sind, sondern auch für alle, die in der Frage raumrelevanter Entscheidungen nach einer ethischen Orientierung suchen.

*Prof Dr. Gerhard Höver, Bann*

# Bibliographie

## Grundfragen und Entwürfe der Ethik, mit theologischem Schwerpunkt

*Barth, Karl:* Karl Barth: Briefe des Jahres 1933. (Hg. v. der Karl Barth-Forschungsstelle Göttingen unter der Leitung von Eberhard Busch). Zürich: Theologischer Verlag 2004. 683 S. € 30,-.

*Schaefflet; Richard:* Philosophische Einübung in die Theologie. Bd. 1: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre. (Scientia & Religion Bd. 1/1). Freiburg: Alber 2004. 448 S. € 55,-.

*Troeltsch, Ernst:* Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit. (Kritische Gesamtausgabe. Hg. v. Volker Drehsen. Bd. 7). Berlin: de Gruyter 2004. 648 S. € 198,-.

*Wils, Jean Pierre (Hg.):* Die Moral der Religion. Kritische Sichtungen und konstruktive Vorschläge. Paderborn: Schöningh 2004. Ca. 188 S. Ca. € 27,90.

## Grundfragen und Entwürfe der Ethik, mit philosophischem Schwerpunkt

*Atkins, Kim (Hg.):* The Self and Subjectivity. Oxford: Blackwell 2004. 336 S. £ 50,- / £ 18,-.

*Berlin, Isaiah:* Die Wurzeln der Romantik. Berlin: Berlin Verlag 2004. 272 S. € 19,90.

*Cassiret; Ernst:* Kulturphilosophie. Vorträge 1929-1941. (Nachgelassene Manuskripte und Texte. Bd. 5). Hamburg: Felix Meiner 2004. 315 S. € 112,-.

*Cohen, Martin:* 99 moralische Zwickmühlen. Eine unterhaltsame Einführung in die Philosophie des richtigen HandeIns. Frankfurt a.M.: Campus 2004. 343 S. € 19,90.

*Dancy, Jonathan:* Ethics Without Principles. Oxford: University Press 2004.250 S. £ 27,50.

*Dewey, John:* Erfahrung, Erkenntnis und Wert. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004. 468 S. € 16,-.

*Dewey, John:* Philosophie und Zivilisation. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003.324 S. € 13,-.

*Friesen, Hans / Berr, Karsten (Hg.):* Angewandte Ethik im Spannungsfeld von Begründung und Anwendung. Frankfurt a.M. / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford /Wien: Peter Lang 2004. 488 S. € 68,-.

*Gouschalk-Mazouz; Niels (Hg.):* Perspektiven der Diskursethik. Würzburg: Königshausen und Neumann 2004. Ca. 240 S. Ca. € 39,80.

*Hayoun, Maurice-Ruben:* Geschichte der jüdischen Philosophie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004. 296 S. € 54,-.

*Hemminger; Andrea:* Kritik und Geschichte. Foucault-ein Erbe Kants? Berlin/Wien: Philo Verlag 2004. 264 S. € 24,80.

*Hermanni, Friedrich / Koslowski, Peter (Hg.):* Der freie und der unfreie Wille. Philosophische und theologische Perspektive. München: W. Fink 2004. Ca. 180 S. Ca. € 22,90.

*Hoeres, Peter:* Krieg der Philosophen. Die deutsche und die britische Philosophie im Ersten Weltkrieg. Paderborn: Schöningh 2004. 646 S. E78.-.

*Huppenbauer; Markus:* Kompetenz Ethik. Für Wirtschaft. Wissenschaft und Politik. Ein Tool für Argumentation und Entscheidungsempfindung. Zürich: Versus 2003. 142 S. € 19,80.

*Kaufmann, Matthias / Renzikowski, Joachim (Hg.):* Zurechnung als Operationalisierung von Verantwortung. Frankfurt a.M. / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien: Peter Lang 2004. 297 S. € 51,50.

*Mann, William (Hg.):* The Blackwell Guide to Philosophy ofReligion. Oxford: Blackwe1l2004. 400 S. £ 55,-.

*Meggle, Georg (Hg.):* Humanitäre Interventionsethik. Paderborn: Mentis 2004. Ca-. 270 S. € 34,-.

*Miliar Alan:* Understanding People. Normativity and Rationalizing Explanation. Oxford: University Press 2004. 280 S. £ 40,-

*Niemann. Hans Joachim:* Lexikon des Kritischen Rationalismus. Tübingen: Mohr Siebeck 2004. 432 S. € 59,-.

*Reinalter, Helmut (Hg.):* Humanität und Ethik für das 21. Jahrhundert. Herausforderungen und Perspektiven. (Interdisziplinäre Forschungen

Band 15). Innsbruck: Studien-Verlag 2004. 133 S. € 16,-.

*Ruhstorfen Karlheinz:* Konversionen. Eine Archäologie der Bestimmung des Menschen bei Foucault, Nietzsche, Augustinus und Paulus. Habil. Paderborn: Schöningh 2004. 487 S. € 58,-.

*Schmid, Wilhelm (Hg.):* Lebenskunst im 21. Jahrhundert. München: W. Fink 2004. Ca. 280 S. Ca. € 29,89.

*Shusterman, Riehard* (Hg.): The Range of Pragmatism and the Limits of Philosophy. Oxford: Blackwell 2004. 260 S. € 29,90.

*Stratton-Lake, Philip (Hg.):* On »What We Owe To Each Other«. Oxford: Blackwell 2004. 130 S.

*Tallis, Raymond:* I Am. A Philosophical Inquiry into First-Person Being. Edinburgh: University Press 2004. 320 S. £ 60,-/£ 20,-

*Voegelin, Erie I Schütz, Alfred:* Eine Freundschaft, die ein Leben angehalten hat. Briefwechsel 1938-1959. Konstanz: UVK 2004. 610 S. € 98,-.

## Alltagsmoral, Alltagsethos, Phänomenologie der Moral

*Cullity, Garrett:* The Moral Demands of Affluence. Oxford: University Press 2004. 280 S. £ 35,-.

*Horster, Detlef:* Was soll ich tun? Moral im 21. Jahrhundert. Leipzig: Reclam 2004. 149 S. € 9,90.

*Rodriguez-Bianco, Veroniea:* Meta-Ethics, Moral Objectivity and Law. Paderborn: Mentis 2004. 208 S. € 38,-.

*Trigg, Roger:* Morality Matters. Oxford: Blackwell *2004. 168* S. £ 45,-/£ 10,-.

## Kirche, Gemeinde, Diakonie, Kirchenrecht, Religionssoziologie

*Seer; Romani Kämper, Burkhard (Hg.):* Bochumer Kirchensteuertag. Grundlagen, Gestaltung und Zukunft der Kirchensteuer. Frankfurt a.M. / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien: Peter Lang 2004. 201 S. € 34,-.

## Ökumene und Weltreligionen

*Armstrong, Karen:* Im Kampf für Gott. Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam. München: Siedler 2004. 624 S. € 28,-.

*Cohen, Irun R.:* Regen und Auferstehung. Talmud und Naturwissenschaft im Dialog mit der Welt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Mai) 2005. Ca. 208 S. Ca. € 49,90.

*Hoffmann, Judith:* Aufstieg und Wandel des politischen Islam in der Türkei. Berlin: Hans Schiler 2004. 132 S. € 19,-.

*Kepel, Gilles:* Die neuen Kreuzzüge. Die arabische Welt und die Zukunft des Westens. München: Piper Verlag 2004. 368 S. € 22,90.

*Küng, Hans:* Der Islam. Geschichte, Gegenwart, Zukunft. München: Piper 2004. 912 S. € 24,90.

*Ramadan. Tariq:* Muslimsein in Europa. Eine Untersuchung der islamischen Quellen im europäischen Kontext. Marburg: MSV 2001. 336 S. € 20,40.

*Seufert, Günter:* Die Türkei - Politik. Geschichte. Kultur. München: C H. Beck 2004. 238 S. € 12,90.

*Spuler-Stegemann, Ursula I Schirrmaeher, Christine* : Die Frauen und die Scharia. Die Menschenrechte im Islam. München: Hugendubel Verlag 2004. 256 S. € 19,95.

## Historische Fragen und Ethik

*Benr, Walfgang:* Was ist Antisemitismus? München: CH. Beck 2004. 272 S. € 19,90.

*Besier, Gerhard:* Der Heilige Stuhl und Hitler-Deutschland. Die Faszination des Totalitären. München: Deutsche Verlags-Anstalt 2004. 415 S. € 24,90.

*Blasius, Dirk:* Weimars Ende. Bürgerkrieg und Politik 1930-1933. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Februar) 2005. Ca. 208 S. Ca. € 24,90.

*Burrin, Philippe:* Warum die Deutschen? Antisemitismus, Nationalismus, Genozid. Berlin: Propyläen Verlag 2004. 140 S. € 16,-,

*Cesarani, David:* Adolf Eichmann. Bürokrat und Massenmörder. Berlin: Propyläen Verlag 2004. 420 S. € 26,-.

*Courtois, Stephane (Hg.):* Das Schwarzbuch des Kommunismus. Bd. 2: Das schwere Erbe der Ideologie. München: Piper 2004. 512 S. E 24,90.

*Dahrendorf, Ralf:* Der Wiederbeginn der Geschichte. Vom Fall der Mauer bis zum Krieg im Irak. Reden und Aufsätze. München: C. H. Beck 2004.350 S. E 24,90.

*Große Kracht, Frank:* Die zankende Zunft. Historische Kontroversen in Deutschland nach 1945. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (März) 2005. Ca. 224 S. Ca. E 19,90.

*Hecht, Cornelia:* Deutsche Juden und Antisemitismus in der Weimarer Republik. Diss. Bonn: 1. H. W. Dietz Verlag 2003.428 S. E 32,-.

*Honold, Alexander / Scherpe, Klaus* R.: Mit Deutschland um die Welt. Eine Kulturgeschichte des Fremden in der Kolonialzeit. Stuttgart / Weimar: J. B. Metzler 2004.524 S. E 59,95.

*Fredrickson, George M.:* Rassismus. Ein historischer Abriss: Hamburg: Hamburger Edition 2004. 194 S. E 18,-.

*Jensen. Uffa:* Gebildete Doppelgänger. Bürgerliche Juden und Protestanten im 19. Jahrhundert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (März) 2005. Ca. 400 S. Ca. E 46,90.

*Lehmann, Hartmut (Hg.):* Geschichte des Pietismus. Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht 2004. 710 S. E 86,-.

*Lehmann, Hartmut I Oexle, Otto Gerhard (Hg.):* Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften. Bd. 1: Fächer - Milieus - Karrieren. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004.683 S. E 92,-.

*Leiner; Martin I Neubert, Hildigund I Schacht, Ulrich I Seidel, Thomas A. (Hg.):* Gott mehr gehorchen als den Menschen. Christliche Wurzeln, Zeitgeschichte und Gegenwart des Widerstands. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (V&R unipress) 2005. 358 S. E 39,90.

*Seidel, Thomas A.:* Im Übergang der Diktaturen. Eine Untersuchung zur kirchlichen Neuordnung in Thüringen 1945-1951. Diss. Stuttgart: Kohlhammer 2003. 430 S. E 38,-.

*Welzer, Harald I Moller, Sabine I Tschuggnal, Karoline:* Opa war kein Nazi. Frankfurt am Main: Fischer Verlag 2002. 256 S. E 10,90.

*Petermann, Wemer:* Die Geschichte der Ethnologie. Wuppertal: Peter Hammer 2004. 1095 S. E 59,90.

## Sozialgeschichte

*Weber, Max:* Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. (Vollständige Ausgabe). München: C. H. Beck 2004. 432 S. E 17,90.

## Feministische Ethik / Genderforschung

*Badinter. Elisabeth:* Die Wiederentdeckung der Gleichheit. Schwache Frauen, gefährliche Männer und andere feministische Irrtümer. Berlin: Ullstein Verlag 2004. 192 S. E 18,-.

*Cudd, Ann E I Andreasen, Robin* O. *(Hg.):* Feminist Theory. A Philosophical Anthology. Oxford: Blackwell 2004. 480 S. f 55,-.

*Eagleton. Mary:* A Concise Companion to Feminist Theory. Oxford: Blackwe1l2003. 274 S. f 55.- / f 16,-.

*Roß, Bettina (Hg.):* Migration, Geschlecht und Staatsbürgerschaft. Perspektiven für eine antirassistische und feministische Politik und Politikwissenschaft. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2004. 232 S. E 39,90.

*Schott, Robin May:* Discovering Feminist Philosophy. (Knowledge, Ethics, Politics). Oxford: Littlefield 2003. 157 S. E 55,50.

*Steffen, Therese I Rosenthal, Caroline I Väth, Anke (Hg.):* Gender Studies. Wissenschaftstheorien und Gesellschaftskritik: Würzburg: Königshausen und Neumann 2004. 350 S. E 29,80.

*Tirosh-Samuelson, Hava (Hg.):* Women and Gender in Jewish Philosophy. Indiana: University Press 2004.328 S. f 41,95 / f 18,95.

## Anthropologie - theologisch, philosophisch, naturwissenschaftlich

*Agamben. Giorgio:* Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004. 210 S. E 13,80.

*Hörisch, Jochen:* Theorie-Apotheke. Eine Handreichung zu den humanwissenschaftlichen Theorien der letzten fünfzig Jahre, einschließlich ihrer Risiken und Nebenwirkungen. Frankfurt a.M.: Die Andere Bibliothek 2004. 318 S. E 28,50.

*Kodalle, Klaus-M. (Hg.):* Homo perfectus? Behinderung und menschliche Existenz. (Kritisches

Jahrbuch der Philosophie. Beiheft 5). Würzburg: Königshausen und Neumann 2004. Ca. 120 S. Ca. € 18,-.

*Orth, Stefan / Reifenberg. Peter (Hg.):* Facettenreiche Anthropologie. Paul Ricoeurs Reflexionen auf den Menschen. Freiburg: Karl Alber 2004. Ca. 192 S. Ca. € 26,-.

*Rabinow, Paul:* Was ist Anthropologie? Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004. 168 S. € 10,-.

## Lebensführung, Tugenden

*Brady, Michael* S. / *Pritchard, Michael* S. *(Hg.):* Moral and Epistemic Virtues. Oxford: Blackwell 2003. 256 S. £ 20,-.

*Cohen, Yecheskiel:* Das misshandelte Kind. Ein psychoanalytisches Konzept zur integrierten Behandlung von Kindern und Jugendlichen. Frankfurt a.M.: Brandes und Apsel 2004. 259 S. € 29,–.

*Darwall, Stephen (Hg.):* Virtue Ethics. (Blackwell Readings in Philosophy, Vol. 10). Oxford: Blackwell 2003. 261 S. € 55,-.

## Lebenslauf, Lebensalter, Sozialisation

*Weinrich, Harald:* Knappe Zeit. Kunst und Kritik des befristeten Daseins. München: C. H. Beck 2004. 272 S. € 22,90.

## Pädagogik und Ethik, Psychologie und Ethik

*Gessner, Wolfgang:* Die kognitive Emergenz von Emotionen. Paderborn: Mentis 2004. Ca. 280 S. E 38,-.

*Pericles Trifonas, Peter / Peters, Michael A. (Hg.):* Derrida, Deconstruction and Education. Ethics of Pedagogy and Research. Oxford: Blackwell 2004. 128 S. € 25,90.

*Honderich, Ted:* On Determinism and Freedom. Edinburgh: University Press 2004. 240 S. £ 50,–.

*Kunz, Hans:* Aggressivität, Zärtlichkeit und Sexualität. Phänomenologische und anthropologische Studien zur Psychologie und Psychopathologie. (Gesammelte Schriften in Einzelausgaben. Hg. v. Jörg Singer. Bd. 4.). Frauenfeld: Huber 2004. 454 S. € 52,50.

*Schroeder, Klaus:* Rechtsextremismus und Jugendgewalt in Deutschland. Ein 08t-West-Vergleich. Paderborn: Schöningh 2003. 617 S. € 48,-.

*Titone, Connie:* Gender Equality in the Philosophy of Education. Catharine Macaulay's Forgotten Contribution. Bern: Lang 2004. 192 S. € 39,-.

*Wilson, Catherine:* Moral Animals. Ideals and Constraints in Moral Theory. Oxford: University Press. 250 S. £ 30,-.

## Kultur und Ethik, Religion und Ethik

*Köpf, Peter:* Die Mommsens. Von 1848 bis heute. Hamburg: Europa Verlag 2004. 352 S. € 22,90.

*Rohls, Jan/Wenz, Gunther (Hg.):* Protestantismus und deutsche Literatur. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2004. 295 S. € 34,90.

*Rüegg, Walter (Hg.):* Geschichte der Universität in Europa. Bd. IU: Vom 19. Jahrhundert zum Zweiten Weltkrieg. München: C. H. Beck 2004. 607 S. € 88,-.

*Taylor; Charles:* Modern Social Imaginaries. Duke: University Press 2004. 184 S. £ 49,95 / £ 14,50.

## Sozialethik, soziale Ordnung, Soziologie und Ethik

*Davis, Mike:* Die Geburt der Dritten Welt. Hungerkatastrophen und Massenvernichtung im imperialistischen Zeitalter. Berlin / Hamburg: Assoziation A 2004. 464 S. € 29,50.

*Frey, Christofer; Hädrich, Jürgen und Klinnert, Lars (Hg):* Gerechtigkeit – Illusion oder Herausforderung? Felder und Aufgaben für die interdisziplinäre Diskussion. (Bochumer Studien zur Gerechtigkeit Bd. 1). Münster: UT 2004. Ca. 240 S. Ca. € 24,95.

*King, Preston (Hg.):* Trusting in Reason. Martin Hollis and the Philosophy of Social Action. London: Franc Cass 2004. 267 S. € 28,50.

*Parsons, Talcott:* Actor, Situation and Normative Patterns. An Essay in the Theory of Action. (Studies in the Theory of Action Bd.2). Münster: UT 2004. Ca. 250 S. € 29,90.

*Schwelien, Michael:* Das Boot ist voll. Europa zwischen Nächstenliebe und Selbstschutz.

Hamburg: Marebuchverlag 2004. 210 S. € 14,90.

*Staubmann, Helmut (Hg.):* Action Theory. Methodological Studies. (Studies in the Theory of Action Bd. 1). Münster: LIT 2004. Ca. 200 S. Ca. € 14,90.

## Politik, politische Ethik

*Angeli, Oliverio:* Volk und Nation als »Zukunftsbegriffe«. Politische Leitbilder im begriffsgeschichtlichen Kontext der Aufklärung. (Region - Nation - Europa Bd. 21). Münster: LIT 2004. Ca. 136S. € 10,90.

*Barsch, Claus-Ekkehard u. a. (Hg.):* »Wer Religion nicht verkennt, erkennt Politik nicht«. Perspektiven der Religionspolitologie. Würzburg: Königshausen und Neumann 2004. Ca. 200 S. Ca. € 29,80.

*Brunner, Otto / Conze, Werner / Koselleck, Reinhart (Hg.):* Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. 1 bis 8/2. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Stuttgart: Klett-Cotta 2004.9108 S. € 298,-.

*Dreier, Volker:* Die Architektur politischen Handelns. Machiavellis »Il Principe« im Kontext der modernen Wissenschaftstheorie. Freiburg: Karl Alber 2004. Ca. 624 S. Ca. € 42,-.

*Fischer, Ann-Kathrin:* Legitimation der Europäischen Union durch eine Verfassung. (Europäische Politik Bd. 20). Münster: LIT 2004. 136 S. € 10,90.

*Franke, Siegfried:* Polizeiethik. Handbuch für Diskurs und Praxis. Stuttgart: Richard Boorberg Verlag 2004. 320 S. € 28,-.

*Fritze, Lothar:* Die Tötung Unschuldiger. Ein Dogma auf dem Prüfstand. Berlin / New York: Walter de Gruyter 2004. 263 S. € 29,95.

*Fukuyama, Francis:* Staaten bauen. Die neue Herausforderung internationaler Politik. Berlin: Propyläen Verlag 2004. 240 S. € 20,-.

*Gergen, Mary / Gergen, Kenneth* 1. *(Hg.):* Social Construction. AReader. London: SAGE 2003. 262 S. £ 55,- / £ 18,-.

*Huntington, Samuel P.:* Who Are We? Die Krise der amerikanischen Identität. Hamburg: Europa Verlag 2004. 540 S. € 28,90.

*King, Roger:* The State, Democracy and Globalization. Basingstoke: Palgrave Macmillan 2004. 262 S. £ 49,50.

*Lüdemann, Susanne:* Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären. München: W. Fink 2004. Ca. 224 S. Ca. € 26,90.

*Meyer, Albert:* Von Macht ist die Rede. Würzburg: Königshausen und Neumann 2004. Ca. 150 S. Ca. € 14,80.

*Offe, Claus:* Herausforderungen der Demokratie. Zur Integrations- und Leistungsfähigkeit politischer Institutionen. Frankfurt a.M. / New York: Campus Verlag 2003. 357 S. € 19,90.

*Pfetsch, Frank R.:* Theoretiker der Politik. Von Platon bis Habermas. Paderborn: Wilhelm Fink 2003.714 S. € 36,90.

*Rapp, Friedrich:* Destruktive Freiheit. Ein Plädoyer gegen die Maßlosigkeit der modernen Welt. (Forschung und Wissenschaft Bd. 10). Münster: LIT 2004.232 S. € 17,90.

*Richter, Emanuel:* Republikanische Politik. Demokratische Öffentlichkeit und politische Moralität. Reinbek: Rowohlt 2004. Ca. 192 S. € 12,90.

*Rodin, David:* War and Self-Defense. Oxford: University Press 2004.228 S. £ 15,-.

*Waas, Lothar R.:* Politik, Moral und Religion - Gegensätze und Ergänzungen. FS für Karl Graf Ballestrem zum 65. Geburtstag. (Beiträge zur Politischen Wissenschaft Bd. 132). Berlin: Duncker & Humblot. 482 S. € 84,-.

Zur Zukunft der Demokratie. Europäische Perspektiven. 126. Bergedorfer Gesprächskreis. Hamburg: Edition Körber-Stiftung 2004. 168 S. € 11,-.

## Recht, Rechtsethik

*Burley, Justine (Hg.):* Dworkin and His Critics. Oxford: Blackwell 2004. 496 S. £ 50,- / £ 16,-.

*Carney, Frederick* S. / *Schilling, Hein:* / *Wyduekel, Dieter (Hg.):* Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie. Beiträge des Herborner Symposions zum 400. Todestag der Politica des Johannes Althusius 1603-2003. (Beiträge zur Politischen Wissenschaft Bd. 131). Berlin: Duncker & Humblot 2004. 556 S. € 24,80.

*Günther, Frieder:* Denken vom Staat her. Die bundesdeutsche Staatsrechtslehre zwischen Dezi-

sion und Integration 1949-1970. München: Oldenbourg Verlag 2004. 364 S. € 69,80.

*Joerden, Jan C. /Wittmann, Roland (Hg.)*: Recht und Politik. Jahrestagung der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie (IVR), Deutsche Sektion, Frankfurt (Oder), 26. bis 29. September 2002. (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Beiheft 93). Wiesbaden: Franz Steiner 2004. 184 S. € 40,-.

*Kirchhof, Paul:* Der Staat als Garant und Gegner der Freiheit. (Schönburger Gespräche Bd. 3). Paderborn: Schöningh 2004. Ca. 96 S. Ca. € 19,89.

*Mastronardi, Philippe (Hg.):* Das Recht im Spannungsfeld utilitaristischer und deontologischer Ethik. Vorträge der Tagung der Schweizer Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie (SVRSP) vom 15. und 16. November 2002 in Luzern. (Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie. Beiheft 94). Wiesbaden: Franz Steiner 2004. 170 S. € 38,-.

*Pawlik, Michael:* Person, Subjekt. Bürger. Zur Legitimation von Strafe. Berlin: Duncker & Humblot 2004. 124 S. € 49,80.

*Roellecke, Gerd:* Staat und Tod. (Schönburger Gespräche Bd. 4). Paderborn: Schöningh 2004. Ca. 90 S. Ca. € 19,90.

## Medienethik

*Schmidt, Siegfried J.:* Kognitive Autonomie und soziale Orientierung. Konstruktivistische Bemerkungen zum Zusammenhang von Kognition, Kommunikation, Medien und Kultur. (Wissenschaftliche Paperbacks Bd. 27). Münster: LIT 2003. 368 S. € 19,80.

## Wirtschaftsethik

*Brinitzer; Ron:* Religion - eine institutionenökonomische Analyse. Würzburg: Ergon Verlag 2003. 449 S. € 40,-.

*Doring, RalftHg.):* Ökonomische Rationalität und praktische Vernunft. Gerechtigkeit, Ökologische Ökonomie und Naturschutz. FS für Ulrich Hampicke. Würzburg: Königshausen und Neumann 2004. Ca. 400 S. Ca. € 49,80.

*Eilinghoff. Christian:* Ökonomische Analyse der Religion. Theoretische Konzepte und rechtspolitische Empfehlungen. Frankfurt a.M. / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien: Peter Lang 2004. 202 S. € 39,-.

*Heinrich, Michael:* Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung. Stuttgart: Schmetterling Verlag 2004. 234 S. € 10,-.

*Hennerkes, Brun-Hagen:* Die Familie und ihr Unternehmen. Strategie, Liquidität, Kontrolle. Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2004. 450 S. € 58,-.

*Karenfort, Jorg / Weitbrecht, Andreas* : Europäisches Wettbewerbsrecht in Fällen. Die Entscheidungen des Europäischen Gerichtshofes, des Gerichts Erster Instanz und der Europäischen Kommission. Baden-Baden: Nomos 2004.354 S. € 49,-.

*Kowalik, Adam-Christian:* Das Verhältnis von Staat und Wirtschaft bei Friedrich August von Hayek. Am Beispiel von Privatisierung und Deregulierung. Aachen: Shaker 2004. 312 S. € 45,80.

*Latouche, Serge:* Die Unvernunft der ökonomischen Vernunft. Zürich: Diaphanes 2004. 230 S. sFr. 42,30.

*Popkes, Gerrit:* Kommunikative Tugenden im Management. Der Entwurf einer tugenderweiterten kommunikativen Unternehmensethik. München: Rainer Hampp Verlag 2004. 353 S. € 29,80.

*Sautter, Hermann:* Weltwirtschaftsordnung. Die Institutionen der globalen Ökonomie. München: Franz Vahlen Verlag 2004. 433 S. € 30,-.

*Schmiederer, Ernst/Weiss, Hans:* Asoziale Marktwirtschaft. Insider aus Politik und Wirtschaft enthüllen, wie die Konzerne den Staat ausplündern. Köln: Kiepenheuer und Witsch (KiWi) 2004. 250 S. € 19,50.

*Tuchfeldt, Egon / Quaas, Friedrun / Biskup, Reinhold (Hg.):* Ordnungspolitik und europäische Integration. Bern: Paul Haupt Verlag 2004. 416 S. € 45,-.

*Weber, Max:* Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. (Vollständige Ausgabe). München: C. H. Beck 2004. 432 S. € 17,90.

*Zimmermann, Klaus / Hinte, Ho/ger:* Zuwanderung und Arbeitsmarkt - Deutschland und Dänemark im Vergleich. Berlin: Springer Verlag 2004.322 S. € 39,95.

## Wissenschaft und Technik

*Ehlers, E. / Gethmann, C.F (Hg.):* Environment Across Cultures. (Wissenschaftsethik und Technikfolgenbeurteilung Bd. 19). Berlin: Springer 2003. 216 S. € 53,45.

*Frank, Ulrich (Hg.):* Wissenschaftstheorie in Ökonomie und Wirtschaftsinformatik. Theoriebildung und -bewertung, Ontologien, Wissensmanagement. Wiesbaden: Deutscher Universitätsverlag 2004. 496 S. € 59,90.

*Kornwachs, Klaus (Hg.):* Technik - System - Verantwortung. (Technikphilosophie Bd. 10). Münster: LIT 2004.704 S. € 49,89.

*Rauschenbach, Sina / van Dülmen, Richard (Hg.):* Macht des Wissens. Die Entstehung der modernen Wissensgesellschaft. Köln: Böhlau 2004. 742 S. € 64,90.

## Natur, Schöpfung und Ethik

*Mc Senna. Erin / Ligh, Andrew (Hg.):* Animal Pragmatism. Rethinking Human-Nonhuman Relationships. Indiana: University Press 2004. 256 S. £ 37,95 / £ 17,50.

*Rauprich, Oliver:* Natur und Norm. Eine Auseinandersetzung mit der evolutionären Ethik. (Philosophie im Kontext). Münster: LIT 2004. Ca. 224 S. Ca. € 20,90.

*Toepfer, Georg:* Zweckbegriff und Organismus. Würzburg: Königshausen und Neumann 2004. Ca. 400 S. Ca. € 49,80.

## Bioethik / Medizinethik

*Baumanns, Peter:* Kant und die Bioethik. Würzburg: Königshausen und Neumann 2004. 84 S. € 12,50.

*Bergdolt, Klaus:* Das Gewissen der Medizin. ärztliehe Moral von der Antike bis heute. München: C. H. Beck 2004.377 S. € 29,90.

*Brandt, Christina:* Metapher und Experiment. Von der Virusforschung zum Genetischen Code. Göttingen: Wallstein Verlag 2004. 304 S. € 39,-.

*Burley, Justine / Harris, Iohn (Hg.):* A Companion to Genethics. Oxford: Blackwell 2004. 504 S. £ 75,-.

*Dörner, Klaus:* Das Gesundheitsdilemma. Woran unsere Medizin krankt. Zwölf Thesen zu ihrer Heilung. Berlin: Ullstein 2004. 200 S. € 7,95.

*Gahl, KlausZ Gethmann-Siefert, Annemarie (Hg.):* Wissen und Verantwortung. (Studien zur medizinischen Ethik Bd. 2). Freiburg: Karl Alber 2004. Ca. 184 S. Ca. € 24,-.

*Gerber, Uwe / Meisinger; Hubert (Hg.):* Das Gen als Maß aller Menschen? Menschenbilder im Zeitalter der Gene. Frankfurt a.M. / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien: Peter Lang 2004.274 S. € 48,-.

*Glannon, Walter(Hg.):* Biomedical Ethics. Oxford: University Press. 160 S. £ 26,- / £ 12,-.

*Hauser, Jan:* Vom Sinn des Leidens. Die Bedeutung systemtheoretischer, existenzphilosophischer und religiös-spiritueller Anschauungsweisen für die therapeutische Praxis. Würzburg: Königshausen und Neumann 2004. Ca. 680 S. Ca. € 49,80.

*Kick, Hermes A.:* Ethische Orientierung in Grenzsituationen des Lebens. Lebenskunst und Sterbekunst, Sterbebegleitung und Trauerarbeit. (Affekt - Emotion – Ethik Bd. 1). Münster: LIT 2004. 136 S. € 19,90.

*Lemke, Thomas:* Veranlagung und Verantwortung. Genetische Diagnostik zwischen Selbstbestimmung und Schicksal. Bielefeld: Transcript 2004. 140 S. € 14,80.

*Ley, Astrid:* Zwangssterilisation und erzteschaft. Hintergründe und Ziele ärztlichen HandeIns 1934- I945. Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2004. 394 S. € 43,-.

*Lohmann, Ulrich / May, Burkard / Sass, Hans M. (Hg.):* Die neuere standesethische und medizinrechtliche Entwicklung in Deutschland - Wandel des Menschenbildes? (Medizin-ethische Materialien Heft 154). Bochum: Zentrum für medizinische Ethik 2004. 24 S.

*Schwerin, Alexander von:* Experimentalisierung des Menschen. Der Genetiker Hans Nachtsheim und die vergleichende Erbpathologie 1920-1945. Göttingen: Wallstein 2004. 421 S. € 33,-.

*Smith, Jeffrey:* Trojanische Saaten. GenManipulierte Nahrung - GenManipulierter Mensch. München: C. Bertelsmann 2004. 416 S. € 19,-.

*Squier, Susan:* Liminal Lives. Imagining the Human at the Frontiers of Biomedicine. Oxford: Marston 2004. £ 16,95.

*Tdnnsjo, Tarbjöm (Hg.):* Terminal Sedation: Euthanasia in Disguise. Dordrecht: Kluwer 2004. 172 S. € 65,-.

*Velden, Manfred:* Biologismus - Folge einer Illusion. Osnabrück: Universitätsverlag Osnabrück bei V&R unipress. Ca. 200 S. Ca. € 26,90.

*Vieth, Andreas:* Gesundheitszwecke und Humangenetik. Medizinethische Argumente für die Bindung prädikativer Gentests an Gesundheitszwecke. Paderbom: Mentis 2004. 319 S. € 38,-.

*Vöneky, Silja / Wolfram, Rüdiger (Hg.):* Human Dignity and Human Cloning, Leiden / Boston/ Mass.: Martinus Nijhoff 2004. 320 S.

*Zunke, Christian:* Das Subjekt der Würde. Kritik der deutschen Stammzellendebatte. (PapyRossa-Hochschulschriften 52). Köln: PapyRossa-Verlag 2004. 134 S. € 14,-.

### Ökologie und Umwelt

*Hünemorder; Kai F.:* Die Frühgeschichte der globalen Umweltkrise und die Formierung der deutschen Umweltpolitik (1950-1973). Stuttgart: Franz Steiner 2004. 387 S. € 54,-.

*Zusammengestellt von Melanie Kreiter und Christofer Frey; Ruhr-Universität Bochum*

# Autoren

*Karlhein: Engelhardt,* Dr. med., geb. 1930, Prof. emer., leitete von 1970-1995 die 3. Medizinische Klinik am Städtischen Krankenhaus Kiel.

*Christofer Frey,* Dr. theol., geb. 1938 war Professor für Systematische Thelogie (Schwerpunkt Ethik) an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum.

*Wolfgang Huber,* Dr. theol., geb. 1942, war Ordinarius für Systematische Theologie - Ethik in Marburg und Heidelberg und ist jetzt Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg – schlesische Oberlausitz sowie Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirchen in Deutschland.

*Hartmut Kreß,* Dr. theol., geb. 1954, ist Professor für Systematische Theologie mit Schwerpunkt Ethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

*Margot von Renesse,* geb. 1940, Studium der Rechts- und Staatswissenschaft in Münster, ab 1972 Richterin in Bochum, 1990-2002 Mitglied des Deutschen Bundestages (dort ab 2000 Vorsitzende der Enquete-Kommission »Recht und Ethik der modemen Medizin«. Seit dem Ausscheiden aus dem Deutschen Bundestag im Ruhestand.

*Walter Schopsdau,* Dr. theol., geb. 1940, ist Pfarrer und arbeitet als Referent für Moral- und Pastoraltheologie im Konfessionskundlichen Institut Bensheim.

*Christian Schwarke,* Dr. theol., geb. 1960, ist Professor für Systematische Theologie an der Technischen Universität Dresden.

# Einleitung

Der Ruf nach Orientierungswissen, nach stabilen Maßstäben in einer sich schnell verändernden Welt gehört mittlerweile zu den Stereotypen der öffentlichen Kommunikation. Forderungen nach Werteerziehung in der Schule, nach Ethikkodices für Manager und Wissenschaftler, nach Ethikbeiräten in Politik und Verwaltung ertönen allenthalben. Auch wenn der Chor der Professionen, die der Ethik Gehör zu verschaffen beanspruchen, vielstimmiger und durchaus auch dissonanter wird, gelten Pfarrerinnen und Pfarrer nach wie vor als kompetente Fachleute für Fragen der Lebensorientierung. Ob es sich um Fragen des Zusammenlebens der Geschlechter oder des Umgangs mit der Natur handelt oder diejenigen Orientierungsprobleme, die durch die Entwicklungen in der modernen Medizin und die Transformationen des Sozialstaats handelt: es gibt kaum ein öffentlich diskutiertes moralisches Thema, in dem nicht der Kirche und ihren Vertreterinnen und Vertretern eine besondere ethische Kompetenz zugeschrieben wird. Von Theologinnen und Theologen wird erwartet, durch ein auf dem Hintergrund des christlichen Glauben gewachsenes Verständnis der modernen Kultur einen substanziellen Beitrag zu leisten zur Frage, wie das gemeinsame Leben in Zukunft gestaltet werden soll - in der Familie, in Staat und Gesellschaft, im internationalen Maßstab. **In** ihrer Berufspraxis müssen Pfarrerinnen und Pfarrer dieser Erwartung gerecht werden, sind aber häufig nur unzureichend auf die von ihnen erwarteten Aufgaben vorbereitet - ein Defizit, das leicht zu einer Moralisierung, wenn nicht zu einer Ideologisierung führen kann. Die akademische Theologie steht hier in Pflicht, das moral- und ideologiekritische Potenzial des evangelischen Glaubens herauszuarbeiten.

Diese Aufgabe vor Augen, hat eine Gruppe evangelischer Ethiker die durch den Bologna-Prozess, dem Projekt eines einheitlichen europäischen Hochschulraums, angestoßenen Veränderungen in der Ausbildungsstruktur auch der theologischen Fakultäten, zum Anlass genommen, grundsätzlicher über Stellung und Bedeutung des Faches Ethik innerhalb der Theologischen Fakultäten und die Ausgestaltung des Fachs Ethik im Rahmen des Theologiestudiums nachzudenken. Das Ergebnis dieses Reflexionsprozesses liegt nun als eine gemeinsame Stellungnahme vor, die in diesem Heft abgedruckt wird. Dabei werden die Reformimpulse des Bologna-Prozesses positiv aufgenommen und als Chance für die Profilierung der theologischen Ethik sowie für eine Verbesserung der Ausbildung begriffen.

Die Interdisziplinarität des Faches Ethik, seine Anknüpfungspunkte und Gesprächspartner innerhalb und außerhalb der Theologie ebenso wie die unterschiedlichen Themengebiete bringen die verschiedenen Beiträge dieses Heftes exemplarisch zum Ausdruck: So sehr Religion und Theologie in der öffentlichen Wahrnehmung mit der Vermittlung von Orientierungswissen assoziiert wird, so sehr lässt sich das von der Theologie präsent gehaltene Wissen auf diese Dimension reduzieren. Konrad Schmid unternimmt in seiner Studie den Versuch, das durch die Theologie vermittelte Wissen als "Evangeliums-Wissen" zu charakterisieren, in dem eine Dimension menschlicher Existenz thematisch wird, die durch Jürgen Mittelstraß' zweipolige Unterscheidung von Verfügungs- und Orientierungswissen nicht erfasst wird. Zugleich bringt die

Studie auf ihre Weise das ideologie- und moralkritische Potenzial des evangelischen Glaubens zum Ausdruck und macht darin deutlich, dass die theologische Ethik durch den Diskurs mit den anderen Disziplinen der Theologie wichtige Impulse erhalten kann.

Ein Dilemma vor Augen, ist anlässlich des "Falls Daschner" in den letzten Monaten ein unverrückbar geglaubtes Fundament von Rechtsordnung und Rechtsethik brüchig geworden: Das Verbot der Folter. Winfried Härle nimmt in seiner Studie diesen Fall zum Anlass, um grundsätzlicher nach dem Orientierungspotenzial evangelischer Ethik in dilemmatischen Situationen zu fragen.

Die Forschungs- und Erkenntnisfortschritte im Bereich der Biomedizin und der Biotechnologie boten in der jüngsten Vergangenheit oft Anlass für den Ruf nach ethischer Orientierung. Auch wenn in letzter Zeit andere Themengebiete wieder stärker in den Vordergrund getreten sind, schreitet die Entwicklung in diesem Gebiet fort - Ulrich Körtners Kommentar zu den *converging technologies* macht bereits auf zukünftige Entwicklungen aufmerksam.

Katrin Hatzinger informiert in ihrem Beitrag über die bioethischen Entwicklungen auf europäischer Ebene. Sie ruft damit ins Bewusstsein, dass sich die evangelische Ethik sich nicht nur auf den deutschsprachigen Raum konzentrieren darf, sondern die europäische Ebene notwendig in die eigene Reflexion mit einbeziehen muss - einem Impuls, dem sich die ZEE seit ihrer Gründung verpflichtet fühlte und der in Zukunft wieder stärker Berücksichtigung finden soll.

Weniger als Ruf nach Ethik denn als ein Zwischenruf ist der Diskussionsbeitrag von Klaus-Michael Kodalle zu der jüngst vom Rat der EKD veröffentlichten Stellungnahme »Sterben hat seine Zeit« zu verstehen. Kodalle setzt sich hier - aus der Perspektive eines der evangelischen Kirche und Theologie verbundenen Philosophen kritisch mit der Argumentation des Textes auseinander, mit dem die EKD sich erneut in die Diskussion um den Stellenwert und Reichweite der Patientenverfügung eingeschaltet hat, nachdem beide christlichen Kirchen in der Vergangenheit als größte Promotoren der Patientenverfügung fungierten. Kodalles kritische Anmerkungen geben auf ihre Weise noch einmal Anlass, die Form und Funktion kirchlich-theologischer Stellungnahmen zu aktuellen Fragestellungen – einschließlich mancher eingeschliffener Sprachmuster - zu überdenken.

*Reiner Anselm*

# »Converging Technologies« - Technikethik vor neuen Herausforderungen

Von Ulrich H.J. Körtner

Die ethischen Debatten, welche Politik und Öffentlichkeit bewegen, sind in hohem Maße durch den wissenschaftlichen und den technologischen Fortschritt bestimmt. Jede Wissenschaftsethik muss sich dabei über den grundlegenden Zusammenhang zwischen Technik und moderner Wissenschaft Klarheit verschaffen.

Neben der Informationstechnologie ist die Biologie die Leitwissenschaft der Gegenwart. Die angewandten Biowissenschaften - auch »life sciences« genannt – haben aber ein durch und durch technisches Verständnis der Biologie zur Voraussetzung. Gleiches gilt für die neuen Entwicklungen auf dem Gebiet der Medizin. Eine neue Stufe der Technisierung von Medizin und Life Seiences wird durch die »converging technologies« erreicht. Darunter versteht man den kombinierten Einsatz von Nano-, Bio-, Informations- und Kongnitionswissenschaften und -technologien, für die das Kürzel NBIC steht.

Converging Technologies ermöglichen völlig neuartige Kombinationen von biologischem und nichtbiologischem Material. Man erwartet sich von ihnen neue medizinische Artwendungen, z.B. völlig neuartige Diagnosemethoden und synthetische Implantate, die Verwendung von Nanopartikeln bei der Behandlung von Tumorzellen oder den Einsatz von Chiptechnologie in der Neurochirurgie. Umgekehrt können Bakterien zu Datenträgern für die Informationstechnologie umfunktioniert werden. Die Übertragung von organischen Molekülen in synthetische Stoffe wird möglicherweise die Materialwissenschaft revolutionieren, so dass die Grenzen zwischen belebter und unbelebter Materie, zwischen Gehirn und Computer, zwischen organischen Kohlenstoff- und anorganischen Siliziumverbindungen fließend werden.'

Converging Technologies eröffnen ganz neue Möglichkeiten, in das Leben von Mensch und Tier einzugreifen. Sie betreffen nicht nur Lebensanfang und Lebensende, sondern den gesamten Lebensverlauf. Dabei stehen elementare Menschenrechte wie das Recht auf Leben, auf körperliche und geistige Unversehrtheit, auf Schutz der Privatsphäre sowie das Recht auf Gesundheit zur Debatte. Die Grenzen zwischen Heilung und Optimierung der menschlichen Natur, zwischen Krankheit und Gesundheit beginnen noch stärker als bisher schon zu verschwimmen. Wo liegen die Grenzen zwischen Therapie und Manipulation? Und wer legt sie fest?

Generell entwickelt sich das Gesundheitswesen zu einer Multioptionsgesellschaft. Wo liegen die sozialverträglichen Grenzen der Autonomie von Patienten? Gibt es neben dem Recht auf Heilung auch ein Recht auf Optimierung der eigenen Natur, z.B. der Gedächtnisleistung oder der Sehfähigkeit? Welche Kosten und welcher Nutzen sind von den neuen Technologien

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 49. Jg., S. 163 - 168, ISSN 044-2674

© Gütersloher Verlagshaus 2005

zu erwarten? Eine Schweizer Studie rechnet mittelfristig kaum mit einer Entlastung bei den Gesundheitskosten. Dafür dürfte durch die Nanotechnologie der Trend zur Zweiklassenmedizin verstärkt werden.'

Converging Technologies sind zivil wie militärisch nutzbar. Forschungen auf diesem Gebiet sind immer »dual reserach«. Was folgt daraus für ihre ethische Bewertung? Außerdem entsteht eine Reihe neuer Sicherheitsprobleme, die vom Datenschutz bis zu möglichen Formen der »Nanopollution«, d.h. der unerwünschten Kontamination von Individuen und Umwelt mit Nanopartikeln reicht. Eine umfangreiche Technikfolgenabschätzung und Begleitforschung werden also vonnöten sein.

Vieles von dem, was als technische Innovationsmöglichkeiten diskutiert wird, klingt noch sehr nach Science Fiction, so wie in Michael Crichtons 2002 erschienenem Bestseller »Beute« (Prey). Doch im wirklichen Leben hat auch die EU die Converging Technologies als neues Feld der Forschungspolitik entdeckt, in das schon bald erhebliche Summen investiert werden. Die neuen Technologien stehen ganz oben auf der Agenda des 7. Rahmenprogramms der EU zur Forschungsförderung, das gerade ausverhandelt wird.

Die Stellung des Menschen in der Natur ist durch deren technische Bearbeitung charakterisiert, die sich von tierischem Verhalten signifikant unterscheidet. Menschliche Technik beschränkt sich nicht auf den Einsatz irgendwelcher Hilfsmittel, die sich auch bei Tieren beobachten lassen. Ihr Einsatz erfolgt vielmehr aufgrund von Zielsetzungen und Methoden, die den Kausalitätsgedanken planvoll anwenden. Auch wenn das Menschsein nicht darin aufgeht Technik zu haben, *»ist* der Mensch Mensch in seiner Sonderstellung, *indem* er Technik hat. Die Technik ist somit eine konstitutive, eine Wesens- bzw. Seinsbestimmung des Menschen.«? Diesen Umstand haben auch jede Wissenschaftsethik und jede Bioethik zu bedenken.

Nach Ansicht Martin Heideggers bestimmt das Wesen der Technik die neuzeitliche Wissenschaft von Anfang an. Die neuzeitliche Technik folgt der Wissenschaft nicht etwa als bloße Anwendung, sondern liegt dieser bereits zugrunde. Das naturwissenschaftliche Experiment bedient sich technischer Apparate und Instrumente, mit deren Hilfe die Natur so zugerichtet wird - im doppelten Sinne des Wortes! -, dass sich an ihr exakter Messungen vornehmen lassen.

Im Sinne des berühmten Diktums Galileo Galileis besteht neuzeitliche Wissenschaft darin, zu messen, was messbar ist, und messbar zu machen, was nicht messbar ist. Der berechnend-rechenhafte Blick auf die Natur, d.h. auch die Mathematisierung der Naturwissenschaft, die z.B. vom logischen Positivismus zum Maß aller Wissenschaft überhaupt erklärt wurde, wird aber nur durch Technik und technischen Fortschritt ermöglicht.

Weil das Wesen neuzeitlicher Technik die moderne Wissenschaft in all ihren Disziplinen bestimmt, konzentriert sich auch die Debatte über Ethik in den Wissenschaften in starkem Maße auf Fragen der Technikethik. Der Begriff hat zwei Bedeutungen. Unter Technikethik wird einerseits eine Ethik für die Technik, die auf Technikfolgenabschätzung basiert, verstanden. Technikethik in diesem Sinne ist eine Form der angewandten Ethik bzw. eine Bereichsethik. Technikethik kann andererseits aber auch grundlegender als eine durch das Wesen der Technik begründete Ethik aufgefasst werden. Technikethik in diesem Sinne fragt nicht nach externen moralischen oder ethischen Normierungen von Technik, sondern diskutiert »die Möglichkeit einer internen Moralbegründung aus dem Wesen der Technik«."

Der biotechnologische Fortschritt führt zu einer tiefgreifenden Veränderung unserer Begriffe von Natur und Natürlichkeit sowie des Menschenbildes und des Selbstverständnisses von Biologie und Medizin. Bereits der Philosoph Helmut Plessner hat die menschliche, durch Technik bestimmte Existenzform als natürliche Künstlichkeit bezeichnet. Mit den Converging Technologies erreicht die natürliche Künstlichkeit eine neue Entwicklungsstufe. Natur ist stets ein begriffliches und erkenntnistheoretisches Konstrukt. Das sprachliche Zeichen »Natur« gewinnt seine Bedeutung immer nur in unterschiedlichen wissenschaftlichen und kulturellen Interpretationspraxen. Im Verlauf der Technikgeschichte ist die Natur aber auch immer mehr zu einer technischen Konstruktion geworden. Das Telos der Natur – ihr innerer Richtungssinn - ist immer mehr vom vermeintlichen Eigensinn in menschlichen Handlungssinn überführt worden. Vor allen Einzelfragen materialer Ethik hat daher die Besinnung auf elementare Fragen des Menschen- und des Weltbildes zu stehen, die Auseinandersetzung mit dem Wesen der modernen Technik und der durch sie bestimmten Sicht des Lebens.

Der evangelische Theologe Wolfgang Trillhaas hat die Ansicht vertreten, alle Ethik sei »in jedem Sinne angewandte Anthropologiee". Der Begriff der Anwendung ist freilich ebenso missverständlich, wie der heute gebräuchliche Begriff einer angewandten Ethik (im Englischen »applied ethics«). Er erweckt den Eindruck, als ginge es lediglich darum, ein irgendwie schon feststehendes Menschenbild kasuistisch auf praktische Probleme der Lebensführung anzuwenden. Wer oder was wird hier von wem worauf angewendet? Wer ist das Subjekt der Anwendung? Wer sind die Adressaten? Und bedeutet »angewandte Anthropologie«, dass die anthropologische Reflexion vor dem Handeln steht, oder meint sie die nachträgliche Rechenschaft unserer moralisch begründeten Entscheidungen? Unklar ist ferner, auf welche Art und Weise die vermeintliche Anwendung geschehen soll. Heißt »anwenden« soviel wie Ableitung von einer allgemeinen Norm, das heißt ein Urteilsentscheid, der strikt zu befolgen ist, oder ist nondirektive Beratung oder praktische Lebenshilfe gemeint? Ganz konkret wird dieses Problem, wenn es beispielsweise um die Zusammensetzung und die Arbeitsweise von Bioethik-Kommissionen geht.

Treffender als durch den Begriff der angewandten Ethik werden Aufgaben und Gegenstand zum Beispiel der Technikethik durch den von Julian Nida-Rümelin eingeführten Begriff der Bereichsethik charakterisiert." Dieser setzt voraus, dass uns unterschiedliche Praxisfelder »mit unterschiedlichen Arten von Problemen konfrontieren, die unterschiedliche Arten der *ethischen Reflexion* erfordern-s". Wirtschaftsethik. Rechtsethik, politische Ethik, Wissenschaftsethik, Medienethik, Bio- und Medizinethik sind die wichtigsten Beispiele für solche Bereichsethiken.

Was die ethischen Herausforderungen durch neue Technologien wie z.B. die Converging Technologies betrifft, besteht die Aufgabe, eine »topische« Ethik zu entwickeln. Die klassische Topik »beschränkt sich auf ein gewisses Maß an Systematisierung unserer moralischen Alltagsüberzeugungen. ohne den reduktionistischen Ansprüchen der .reinen' Theorie nachzugeben-s". Für die Methode der Technikethik bedeutet dies, von typischen Situationen auszugehen, anhand derer der Einsatz von Technik und seine Ziele konkret zu diskutieren sind. Pauschalurteile Pro und Contra der neuen Technologien würden an der Komplexität der wissenschaftlichen Entwicklung und ihrer gesellschaftlichen Auswirkungen vorbeigehen. Eine »topische« Ethik ist prozessorientiert. Sie operiert nicht mit feststehenden Begriffen von

Natur oder Werten, sondern mit Regelungen und Verfahrensweisen, die es erlauben, trotz divergierender Auffassungen zu ethischen und auch rechtlichen Lösungen zu finden. Auch die Grundsatzfragen nach dem Wesen des Menschen und nach dem Wesen der Technik müssen in konkreten Situationen diskutiert werden. Das bedeutet nun allerdings auch, dass sich nicht alle Technologien und ihre Anwendungsmöglichkeiten ethisch über einen Kamm scheren lassen.

Die Begriffe der Bereichsethik oder der topischen Ethik tragen der Dynamik der Entwicklung auf den genannten Handlungsfeldern besser Rechnung als der Begriff der angewandten Ethik. Wie der Sachstand der Probleme, so ist auch die Moral einem geschichtlichen Wandel unterworfen, was aber nicht bedeutet, dass es moralische Grundüberzeugungen gibt, die über lange Zeiträume Bestand haben. So wenig es darum gehen kann, die Moral bzw. das Ethos den vermeintlichen »Sachzwängen« der unterschiedlichen Praxisbereiche anzupassen, so wenig kann das Ziel ethischer Reflexion darin bestehen, »den moralischen Status quo festzuschreiben und zu fixieren. Vielmehr ist sie genötigt, moralische Standards des tradierten Ethos ständig kritisch zu überprüfen und ihre Auswirkungen auf die gesellschaftliche und individuelle Praxis zu untersuchen.«?

Gleiches gilt für die Anthropologie. Was der Mensch ist, was er sein kann, soll oder will, steht nicht von vornherein fest, muss in allen ethischen Konflikten um medizinische und technische Innovationen, in politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen und Umbrüchen immer wieder neu durchbuchstabiert werden.[10] Menschenbilder sind das Ergebnis komplexer kultur- und religionshermeneutischer Prozesse. Die Frage ist daher einseitig gestellt, wenn sie nur lautet, wie lange der technologische Fortschritt (noch) mit einem bestimmten Menschenbild vereinbar ist. Ebenso muss nämlich auch gefragt werden, wie weit es einer weltanschaulichen oder religiösen Tradition gelingen kann, geschichtliche Veränderungen produktiv zu verarbeiten und überkommene Traditionsbestände neu zu interpretieren, so dass sie es auch noch Menschen der Gegenwart erlauben, das eigene Dasein unter Gegenwartsbedingungen sinnvoll zu deuten.

Zweifellos hat eine bestimmte Anthropologie in ethischer Hinsicht immer auch eine kritische Funktion. Kritik und Hermeneutik stehen aber zueinander in einem dialektischen Wechselverhältnis, das z.B. von einer »Heuristik der Furcht«, wie sie Hans Jonas in seinem »Prinzip Verantwortung« (1979) formuliert hat, vernachlässigt wird. Das bedeutet nun freilich nicht, dass der technologische Fortschritt kritiklos hinzunehmen ist. Im Spannungsfeld von Hermeneutik und Kritik sind vielmehr die Ambivalenzen dieses epochalen Prozesses in den Blick zu nehmen. Die Frage der *Technikkritik* lautet: Wo liegen die Grenzen des ethisch Zulässigen, jenseits derer der Einsatz von Wissenschaft und Technik zur Inhumanität führt? Das *hermeneutische* Problem der Technik aber lautet, was es für das Selbstverständnis eines Menschen bedeutet, wenn er sich künftig als das technisch erzeugte Produkt anderer Artgenossen begreifen muss. Wird der Mensch noch in, mit und unter den technischen Begleitumständen seiner Menschwerdung und Lebensführung zu dem persönlichen Glauben finden, dass ihn letztlich Gott geschaffen hat »samt allen Kreaturen« (Martin Luther)?

Der Wahrheitsanspruch des biblischen Schöpfungsglaubens gilt selbst noch unter den Bedingungen der modernen Biomedizin. Der Einsatz technischer Mittel als solcher in der modernen Medizin, auch in der Reproduktionsmedizin, stellt die christliche Schöpfungslehre

und Anthropologie zwar vor neue ethische und hermeneutische Herausforderungen. Er setzt jedoch die Deutung der eigenen Existenz als von Gott geschaffen nicht prinzipiell außer Kraft.

Allerdings besteht eine der zentralen wissenschaftsethischen und theologischen Herausforderungen der Gegenwart in neuen Formen eines naturalistischen Monismus, der ethische Probleme auf ein einfaches Nützlichkeitsdenken reduziert. Naturalistische Deutungen des Geistes, der Erkenntnistheorie und der Ethik, ja selbst der Kultur insgesamt und auch der Religion - man denke nur an die durch die Neurobiologie ausgelösten Diskussionen - führen zur Dominanz der Naturwissenschaften und zur fortschreitenden Marginalisierung der Geisteswissenschaften.

Die Geisteswissenschaften einschließlich der Theologie haben freilich durchaus Anlass zur Selbstkritik. Denn die heute vielfach beklagte geisteswissenschaftliche Ignoranz der Naturwissenschaften ist ein Stück weit die Quittung für die seit dem 19. Jahrhundert kultivierte Überheblichkeit der Geisteswissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften. Die Gesprächslage zwischen den beiden Wissenschaftskulturen entbehrt also nicht einer gewissen Ironie.

Gleichwohl: Die Entwicklung und Pflege eines Ethos, auch eines Ethos der Wissenschaft, ist eine Frage der Bildung, nämlich der Selbstbildung und Menschwerdung des Menschen, nicht etwa nur des Wissens. Sie schließt die Pflege der religiösen Dimension unseres Menschseins ein. Ohne eine elementare Besinnung auf unsere Kreatürlichkeit, zu der unsere Geburtlichkeit ebenso gehört wie unsere Sterblichkeit, werden wir kaum zu einem Ethos des Respekts vor allem Lebendigen gelangen.

In einer Gesellschaft, die sich nur noch als Informations- oder Wissensgesellschaft versteht, hat die Ethik im Grunde abgedankt, mag auch noch soviel von ihr die Rede sein. Sich um Bildung, nicht etwa nur um Wissen zu bemühen, sollte zu den Tugenden aller Forschenden gehören. Wenn heute über Wissenschafts- und Forschungsethik diskutiert wird, dann nicht zuletzt deshalb, weil sich diese Tugend offenbar nicht mehr von selbst versteht.

*Prof Dr. Ulrich Körtner*
*Institut für Systematische Theologie*
*Universität Wien*
*Rooseveltplatz 10*
*A-I090 Wien*

## Anmerkungen

1. Vgl. *M.C. Roco/W.* S. *Bainbridge* (Hg.), Converging Technologies for Improving Human Performance. Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science, Dordrecht u.a. 2003.
2. Vgl. *W Baumgartner/B. Jäckli/B. Schmithüsen/E Weber,* Nanotechnologie in der Medizin, Bern 2003.
3. *P Fischer,* Philosophie der Technik, München 2004, 9.
4. P. Fischer, a.a.O. (Anm. 3), 200.
5. *W Trillhaas,* Ethik, Berlin 31970,19.
6. Vgl. 1. *Nida-Rümelin;* Theoretische und angewandte Ethik: Paradigmen, Begründungen, Bereiche, in: *ders.* (Hg.), Angewandte Ethik. Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung, Stuttgart 1996, *2-85,* hier 63.
7. 1. *Fischer,* Gegenseitigkeit - die Arzt-Patienten-Beziehung in ihrer Bedeutung für die medizinische Ethik, in: ders., Medizin- und bioethische Perspektiven. Beiträge zur Urteilsbildung im Bereich von Medizin und Biologie, Zürich

2002, 15-34, 34. Siehe auch *K. Bayertz;* Praktische Philosophie als angewandte Ethik, in: ders. (Hg.), Praktische Philosophie. Grundorientierungen angewandter Ethik, Reinbek 1991, 7-47.

8. *J. Nida-Rümelin*, a.a.O. (Anrn. 6), 42.
9. *M. Honecker*, Von der Dreiständelehre zur Bereichsethik. Zu den Grundlagen der Sozialethik, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 43 (1999), 262-276, hier 272.
10. Siehe dazu ausführlich *U. Kortner*, »Lasset uns Menschen machen«, Christliche Anthropologie im biotechnologischen Zeitalter, München 2005.

# Der Bologna-Prozess als Herausforderung für die theologische Ethik

Von Reiner Anse1m, Johannes Fischer, Wolfgang Lienemann und Hans-Richard Heutet'

## I. Probleme und Chancen

1. Der Bologna-Prozess sorgt seit einigen Jahren nicht nur in den theologischen Fakultäten für lebhafte und kontroverse Diskussionen. Seit der so genannten »Bologna-Erklärung« der europäischen Bildungsminister vom 19. Juni 1999[2] ist in vielen Ländern eine Neuordnung von Studiengängen in Angriff genommen worden. Auch wenn die politische Legitimation der angestrebten Reformen zumindest in Ländern mit einer starken verfassungsrechtlichen Verankerung des Bildungsföderalismus zunächst schwach war, haben längst zahlreiche Universitäten, Fakultäten und Fachbereiche damit begonnen, ihre Studien- und Prüfungspläne entsprechend zu erneuern. In einigen Ländern dürfte dieser Reformprozess inzwischen unumkehrbar sein.'

Die wichtigsten Ziele und Merkmale der angestrebten Reformen sind:

Verbesserung der akademischen Lehre, leichtere Vereinbarkeit und Vergleichbarkeit der Studiengänge und Förderung der studentischen Mobilität,

- Einführung eines zwei- bis dreigliedrigen Studiensystems mit den Abschlüssen »Bachelor«, »Master« und »Doktor-s/ »PhD«,

Einführung eines international anerkannten Leistungspunktesystems (European Credit Transfer System),

Einführung neuer Formen der Qualitätssicherung und Evaluation,

Verbesserung der internationalen Wettbewerbsfähigkeit der europäischen Hochschulen.

Während in der Schweiz die meisten Fakultäten einschließlich der theologischen die neuen Studiengänge ab dem Wintersemester 2005/06 anbieten werden, nimmt der Evangelisch-theologische Fakultätentag in Deutschland eine überwiegend kritische Position gegenüber dem Bologna-Prozess ein." Dennoch besteht auch an den deutschen Fakultäten mindestens für die Lehramtsstudiengänge Handlungsbedarf, an einzelnen Standorten, vorgegeben durch die jeweiligen Landesministerien, auch für die Pfarramtsstudiengänge. Die politischen Vorgaben für die neu zu konzipierenden gestuften Studiengänge werden in ihren Auswirkungen auf das Studium der evangelischen Theologie auch unter uns unterschiedlich bewertet. Auch wer hier eher zur Skepsis neigt, ist jedoch angesichts der Unumkehrbarkeit des europaweit eingeleite-

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 49. Jg., S. 169 – 189, ISSN 044-2674

© Gütersloher Verlagshaus 2005

ten Prozesses herausgefordert, auf die weitere Entwicklung gestaltend einzuwirken. Dabei müssen zumindest drei naheliegende Fehlentwicklungen zuverlässig vermieden werden:

eine» *Verschulung«* des Studiums durch enge Vorgaben obligatorischer Lehrveranstaltungen in Verbindung mit einer Zuteilung von »credit points« ohne hinreichende Freiräume der individuellen Studiengestaltung,

- eine *Reduktion der Forschungsmöglichkeiten* der Dozierenden *und* Studierenden,
- eine gegen die ursprüngliche Intention der Bologna-Erklärung durch eine starre, jedoch regional unterschiedliche Festschreibung der Curricula ausgelöste *Beeinträchtigung der Mobilität* der Studierenden einschließlich der Möglichkeiten, im (außereuropäischen) Ausland zu studieren."

Wenn es gelingt, diese Gefahren zu vermeiden, bietet die anstehende Umstrukturierung Chancen, die Lehr- und Lernkultur sowie die Didaktik zu verbessern, die Zahl der Studienabbrecher zu verringern und die Dauer des Theologiestudiums auf einen vertretbaren Zeitraum zu beschränken. Im Folgenden wollen wir die besonderen Möglichkeiten und Erfordernisse, die sich daraus für das Fach Ethik in den evangelisch-theologischen Fakultäten ergeben, näher betrachten.

2. Im Zuge der Bologna-Reformen wird das Studium auf der Bachelor-Stufe zweifellos stärker als bisher an elementaren berufsqualifizierenden Kompetenzen ausgerichtet werden. Auch wer kein für den kirchlichen Pfarrberuf erforderliches Integralstudium aus BTh *und* MTh[6] anstrebt, wie es die Kirchen (hoffentlich) auch in Zukunft verbindlich vorschreiben werden, soll nach drei Jahren die Universität mit einem Abschluss verlassen können, der - anders als die bisherige Zwischenprüfung - nicht als Abbruch gewertet wird. Dasselbe gilt für Studierende des Lehramtes oder der Theologie als Nebenfach in Kombination mit einem anderen Studiengang.

Die theologische Ethik, welche vor allem den Verantwortungs-, Handlungs- und Institutionenbezug des christlichen Glaubens thematisiert, hat von ihrem Selbstverständnis her eine besondere Affinität zu einem Bildungskonzept, welches den Erwerb von kritisch-orientierenden, handlungsleitenden und beratenden Kompetenzen in den Mittelpunkt stellt. Außerdem ist die theologische Ethik - wie die Ethik überhaupt - auf eine methodisch reflektierte Zusammenarbeit mit den angrenzenden Sozial- und Naturwissenschaften insbesondere im Rahmen der materialen Bereichsethiken angewiesen (die verbreiteten Ausdrücke »angewandte Ethik« oder »applied ethics« halten wir für nicht angemessen im Hinblick auf die interdisziplinären Aufgaben, die sich dabei konkret stellen). Gerade mit Blick auf die beruflichen Anforderungen an den heutigen Pfarrberuf, aber auch bei angehenden Lehrerinnen und Lehrern ist es unabdingbar, Fähigkeiten zur kritischen Auseinandersetzung mit anderen Fächern und Disziplinen im Studium einzuüben. Dazu bedarf es geeigneterer didaktischer Formen als sie der herkömmliche Unterricht in Vorlesungen, Seminaren und selbständiger Lektüre anbietet - wobei alle drei nicht unwichtig werden, sondern methodisch neu gestaltet und zugeordnet werden können. Von Pfarrerinnen und Pfarrern, Lehrerinnen und Lehrern darf insbesondere erwartet werden, dass sie in einer pluralistisch verfassten und komplexen Welt Orientierung vermitteln, die problemadäquat ist. Das erfordert u.a. hinreichende fachliche Kenntnisse, welche auf verschiedenen Gebieten exemplarisch erworben und mit der Fähigkeit zu selbständiger Urteilsbildung verbunden werden müssen.

3. Von Theologinnen und Theologen wird erwartet, durch ein auf dem Boden des christlichen Glaubens gewachsenes Verständnis der modernen Kultur einen spezifischen und zugleich verständlichen Beitrag zu leisten zur Frage, wie das gemeinsame Leben in Zukunft gestaltet werden soll - in der Familie, in Staat und Gesellschaft, im internationalen Kontext. In ihrer Berufspraxis müssen Pfarrerinnen und Pfarrer, Religionslehrerinnen und -lehrer sowie andere Absolventen unserer Studiengänge dieser Erwartung gerecht werden; sie sind bisher aber häufig nur unzureichend auf die von ihnen erwarteten Aufgaben vorbereitet. Denn Urteilskraft im Bereich ethischer, rechtlicher und politischer Orientierung erwächst nicht allein aus der Kenntnis der biblischen Tradition oder der dogmatischen Lehrbildung, welche im Mittelpunkt des theologischen Studiums stehen. Urteilskraft ist auch mehr als ein Wissen. Sie ist eine personbezogene Fertigkeit, eine Kompetenz, sich im Wechselspiel zwischen Beobachten, Beschreiben und Bewerten, zwischen Fakten, Normen und Werten ein differenziertes, konsistentes und vernünftig nachvollziehbares Urteil zu bilden.

Die Fähigkeit, sich die für eine ethische Urteilsbildung relevanten Kenntnisse anzueignen, muss im Rahmen des Studiums exemplarisch ausgebildet werden. Die entsprechenden Bezugswissenschaften sind dabei nicht mehr nur Philosophie, Geschichtswissenschaften und die Philologien, sondern auch die Sozialwissenschaften, die Ökonomie, technische Disziplinen und - gegenwärtig von besonderer Bedeutung - Biologie und Medizin. Im klassischen Themenkanon der Theologie, auch der Systematischen Theologie sind diese Bereiche in der Vergangenheit vielfach zu wenig berücksichtigt worden. Eine verminderte Gesprächsfähigkeit mit den anderen Fächern an der Universität und eine Tendenz zur Selbstabschließung der Theologie in Universität und Gesellschaft waren bisweilen die Folge. Die Ethik ist hier gefordert, die in ihrer eigenen Wissenschaftspraxis längst üblich gewordene Interdisziplinarität nun auch curricular zu verankern. Der Gewinn dürfte dabei nicht nur in einer besseren Berufsausbildung liegen, sondern auch in einer besseren Verankerung der Theologie im öffentlichen und akademischen Diskurs. Dabei wird die theologische Ethik gewiss nicht mit dem Gestus des moralisierenden Besserwissers auftreten, wohl aber als ein durchaus selbstbewusster Partner im »Streit der Fakultäten«,

4. Mit der durch die Bologna-Erklärung angestoßenen Reformdebatte bietet sich die Möglichkeit, auf die beschriebenen Defizite zu reagieren. Für die theologische Ethik bedeutet dies unter anderem, sich präziser als eine eigenständige Disziplin der Theologie zu begreifen und angesichts der beschriebenen Herausforderungen ein eigenes, kompetenzorientiertes Curriculum zu erarbeiten. Die nachfolgenden Überlegungen versuchen, zu einer derartigen Klärung beizutragen und über die Beschreibung der Aufgabenbereiche der Ethik deren Ort innerhalb des Fächerkanons der Theologie näher zu bestimmen und zu erläutern. Sie verstehen den Bologna-Prozess als Anlass und Chance, die unbestreitbar vorhandenen Defizite des heutigen Ausbildungsmodells zu identifizieren und zu korrigieren, ohne dessen Vorteile leichtfertig preiszugeben. Zu diesen Defiziten gehört auch, dass nicht selten die Frage nach dem interdisziplinären Zusammenhang und dem Selbstverständnis des Faches undeutlich bleibt und sich damit die Zielperspektive des Studiums der theologischen Ethik - wie auch des gesamten Theologiestudiums - den Studierenden zu wenig erschließt. Gesamtzusammenhang, Zielperspektive und Kompetenzen müssen jedoch zunächst geklärt werden, ehe ein Curriculum stimmig formuliert werden kann.

## 11. Ethik im Rahmen evangelischer Theologie

1. Blickt man auf den Stellenwert der Ethik in der gegenwärtigen Diskussion, so bietet sich ein widersprüchliches Bild. Auf der einen Seite wird der Ethik gerade auch als theologischer Disziplin hohe Wertschätzung entgegengebracht. Denn die Auffassung, dass Religionen und Kirchen eine wesentliche Rolle bei Aufbau, Kritik und Vermittlung eines handlungsleitenden Orientierungswissens spielen, findet in der jüngsten Vergangenheit wachsende Zustimmung, nachdem es lange Zeit ausgemacht schien, dass die Ethik unter so genannten nachmetaphysischen Bedingungen nicht mehr auf religiöse Überzeugungen und Begründungen zurückgreifen könne und dürfe." Anscheinend hat sich inzwischen zumindest ansatzweise die Einsicht durchgesetzt, dass die allgemeine Exkommunikation religiöser und theologischer Einsichten aus den öffentlichen Diskursen ein dogmatistisches Selbstmissverständnis weltlicher Vernunft wäre.

Auf der anderen Seite leidet das innertheologische Verhältnis der Ethik zur Dogmatik bisweilen immer noch unter den fixierten Kontroversen des vergangenen Jahrhunderts, in denen - im Gewande einer Auseinandersetzung um das leitende Theologieverständnis - um die Vorrangstellung der einen oder der anderen Disziplin gestritten wurde. Diese Debatten halten wir seit langem für überholt. Im Hintergrund dieser Auseinandersetzung stand freilich eine fundamentaltheologische Frage: Kann die denkerische, auf Kommunikation zielende Darstellung und Verantwortung des christlichen Glaubens vom Standpunkt menschlicher Erfahrung und Lebenswirklichkeit aus entworfen werden, oder muss sie nicht vielmehr bei der Explikation des für den Glauben grundlegenden Gottes- und Offenbarungsverständnisses ansetzen? Von dieser (Schein-)AIternative aus lag dann auch eine Sichtweise nahe, die die christliche Ethik in der Dogmatik fundieren und ihr damit nur noch die Anwendungsfragen einer zuvor fixierten Auffassung von Gott, Welt und Mensch zuweisen wollte. Über dieser Auseinandersetzung um das richtige Begründungsverhältnis trat die Bestimmung des besonderen Charakters der Ethik als Disziplin in den Hintergrund. Dieses Defizit dürfte dazu beigetragen haben, dass der enzyklopädische Ort der Ethik innerhalb der evangelischen Theologie nur unzureichend geklärt ist – im markanten Unterschied übrigens zur Situation in der katholischen Theologie mit den beiden Fächern Moraltheologie und Sozialethik, die fest im Kanon der theologischen Disziplinen verankert sind. Vor allem geriet in der protestantischen Fixierung auf die Begründungsverhältnisse aus dem Blick, dass es sich bei Dogmatik und Ethik um zwei voneinander zu unterscheidende, aber nicht zu trennende Bezugsweisen auf den christlichen Glauben handelt, welcher beiden vorausgeht und zugrunde liegt - und zwar auch dort, wo man nun umgekehrt die Ethik zur Grundlage der Dogmatik erklären wollte.

Hinsichtlich der systematisch-kritischen Verantwortung des christlichen Glaubens in Ansehung seiner Ursprünge, Überlieferungen und geschichtlichen Wirkungen einerseits, seiner gegenwärtigen handlungsleitenden Bildungs- und Orientierungsaufgaben einschließlich des Beitrages zur öffentlichen Verantwortung der Kirchen in der heutigen (Welt-)Gesellschaft andererseits gehören Dogmatik und Ethik aufs Engste zusammen. Mit Blick auf die vielfältigen inhaltlichen Herausforderungen und Kooperationen im Kontext der modernen Wissenschaften bedarf es gleichzeitig einer pragmatischen arbeitsteiligen Differenzierung und einer funktionsspezifischen Ausgestaltung beider.

2. Im Anschluss an Schleiermacher, den in dieser Hinsicht Karl Barth durchaus zustimmend zitierte, sprechen wir von einer wechselseitigen Implikation von Dogmatik und Ethik und von komplementären Explikationsformen des christlichen Glaubens. Schleiermacher hat einen doppelten Ethik-Begriff verwendet, bei dem die Ethik erstens als Grunddisziplin im Sinne einer»Wissenschaft der Prinzipien der Geschichte« verstanden wird und zweitens als christliche Sittenlehre parallel zur Glaubenslehre zu stehen kommt, wobei deren Trennung für die sachliche Zuordnung nicht wesentlich ist, so »dass auch die ungeteilte Behandlung sich von Zeit zu Zeit wieder geltend machen« soll."

Die *Dogmatik* widmet sich der Darstellung und Entfaltung des christlichen Glaubens im Hinblick auf das individuelle und kollektive Selbstverständnis von Christinnen und Christen. Sie stellt die Deutungsmuster und Symbolisierungen des Glaubens in der Tradition und Gegenwart des Christentums systematisch und kritisch dar. Sie dient der öffentlichen Rechenschaft über den Grund, die maßgeblichen Inhalte und die Hoffnung des christlichen Glaubens unter den Bedingungen der Gegenwartskultur.

Demgegenüber geht es der *Ethik* vorrangig darum, die lebensführungs- und handlungsorientierenden Potentiale des Glaubens zu entfalten. Sie dient der praktischen Orientierung des Einzelnen wie der öffentlichen Beratung im politisch verfassten Gemeinwesen, und zwar der Christen wie der Nicht-Christen. Dabei muss sie in besonderer Weise dem Eigensinn der gesellschaftlichen Funktionssysteme Rechnung tragen und hat insofern eigene Anforderungen der Abgrenzung *und* Vermittlung zu erfüllen. Durch diese ethik-spezifische Beziehung auf die Lebenswirklichkeit ist die Auseinandersetzung mit anderen, nicht-christlichen Paradigmen der Lebensführung für die theologische Ethik unabdingbar. Nach evangelischem Verständnis beansprucht die theologische Ethik keine Sonderstellung, sondern stellt sich auf der Basis vernünftigen Argumentierens der Kritik nichttheologischer Ethiken und Moralphilosophien unterschiedlichster Herkunft, wie sie umgekehrt auch deren Voraussetzungen, Verfahren und Ergebnisse kritisch beurteilt.

3. Dogmatik wie Ethik werden in ihrer Bedeutung für den Glauben durch eine fundamentaltheologische Reflexion umgriffen. Diese verweist auf der einen Seite auf die unhintergehbare Differenz zwischen dem als durch Gottes Wirken konstituierten Glauben, der in der Gestalt des gläubigen Vertrauens *tfides qua)* nicht das Produkt menschlicher Anstrengungen und theologischer Begründungsdiskurse ist, auf der anderen Seite auf die Notwendigkeit, diesen Glauben in der Gestalt verhaltensprägender und handl ungsleitender Einsichten und Absichten *tfides quae)* immer auch im Kontext des Wahrheits bewusstseins der Gegenwart zu verantworten.

Eine Vorordnung der Dogmatik vor die Ethik ist sachlich angemessen, wenn dies als Ausdruck der grundlegenden Einsicht verstanden wird, dass der Glaube in allen seinen Gestalten Werk Gottes am Menschen und nicht Ziel und Ergebnis menschlichen Wollens und Wirkens ist. Eine Vorordnung ist hingegen sachlich irreführend, wenn damit gemeint sein sollte, das dem Glauben entsprechende Handeln und Verhalten auf dem Wege einer dogmatischen Begründungsfigur gewinnen, bestimmen und steuern oder auch nur zureichend erschließen zu können. In dem Maße, in dem sich ein solches Programm (scheinbar) realisieren ließe, müsste gerade die lebensorientierende Kraft des als Geschenk verstanden Glaubens negiert werden.

Überdies setzen, wie schon erwähnt, Ethik und Dogmatik andere, jeweils sachlich gebotene Prioritäten in ihrem Austausch mit außertheologischen Wissenschaften, wobei sich wiederum zahlreiche, äußerst anregende Überschneidungen ergeben können (man denke an die spezifischen Interessen von Dogmatik und Ethik im Blick auf Naturwissenschaften und Naturphilosophie). Auch hier gilt, dass die Vielfalt der Dimensionen und Fragestellungen zu reflektierter Arbeitsteilung *und* Re-Integration Anlass geben muss.

4. Aus diesen Überlegungen ergeben sich sowohl die Eigenständigkeit der evangelisch-theologischen Ethik wie ihre Einordnung in den Gesamtzusammenhang der evangelischen Theologie. Da es sich beim christlichen Glauben immer um einen bestimmten, inhaltlich reichen, aber auch bestreitbaren und umstrittenen Glauben handelt, stellt die Auseinandersetzung mit den biblischen Grundlagen und historisch gewachsenen Traditionsformen des Christentums einen unverzichtbaren Bestandteil der theologischen Ethik dar. Entsprechendes gilt für die aktuellen Handlungsformen und -möglichkeiten des Christentums; die theologische Ethik fungiert hier als eine an der besonderen christlichen Rede von Gott orientierte Erforschung und Kritik der modernen Lebenswelt. Sie versucht, die aus dem Glauben an das biblisch bezeugte Evangelium resultierenden Formen des Handeins und Verhaltens in ihrer historischen und in ihrer gegenwartsbezogenen Dimension zu verstehen, darzustellen und dadurch einem vertieften Verständnis und dem Aufbau eines eigenen Lebensentwurfs zugänglich zu machen. In ihrer Orientierung an einem individuellen Lebensentwurf, ihrer Bezugnahme auf die biblischen Grundlagen sowie ihrer von der reformatorischen Fundamentalunterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium inspirierten Konzeptionalisierung als Reflexion und Kritik von Ethos und Moral handelt es sich dabei um eine spezifisch evangelische Ethik; die Abgrenzung zu Tradition und Methodik der in der römisch-katholischen Theologie ausgebildeten Moraltheologie und Sozialethik sollte darum auch ein eigenständiges Thema der theologischen Ethik im Bereich des Protestantismus bilden - ungeachtet aller auf der Ebene der Kirchenleitungen wahrnehmbaren Tendenzen zur »ethischen Ökumene-s".

Theologische Ethik als Reflexion von Ethos und Moral aus den Quellen und der Perspektive des christlichen Glaubens dient außerdem zur Anleitung vernünftigen Urteilens in öffentlichen Angelegenheiten. Denn die Bezogenheit auf den konkret-individuellen Lebensentwurf schließt notwendig die Auseinandersetzung mit der dem Einzelnen vorgegebenen und ihn prägenden Kultur mit ein. Ebenso wie individuelles Verstehen, Handeln und Verhalten immer auf soziale Vermittlungen - insbesondere durch Organisationen und Institutionen - angewiesen sind und als Lebensentwurf nicht nur eine situationsbezogene, sondern auch eine dauerhafte Komponente haben, so muss die Ethik die drei Elemente (I) der individuellen Lebensführung, (2) ihrer Vermittlung durch Sozialität, Institutionen und Organisationen, sowie (3) deren diachrone Dimension bedenken. Wie das Bemühen um die Richtigkeit des eigenen Lebensentwurfs zu einer Stetigkeit und Selbstbindung des Einzelnen in seinem Verhalten zu führen vermag, so fungiert auch das christliche Ethos durch seinen situationenübergreifenden, geschichtlichen Charakter als Regulativ - und kann, ja muss doch als Produkt gesellschaftlicher Konventionen jeweils neu der Kritik unterzogen und somit weiterentwickelt werden.

Im Licht dieser (durchaus ergänzungs- und präzisierungsbedürftigen) Bestimmungen ist auch das Projekt einer fachspezifischen Curriculumbildung zu beurteilen. Der Entwurf eines

Curriculums dient dann als ein regulierender, zugleich im Lichte neuer Erfahrungen revidierbarer Rahmen, der durch individuelle Schwerpunktsetzungen, sowohl auf der Seite der Studierenden, wie auch auf der Seite der Lehrenden ausgestaltet und weiterentwickelt werden kann und soll und der doch allererst die Ausbildung der individuellen Freiheit im Studium ermöglicht.

## III. Materiale Bereichsethiken und außertheologische Bezugswissenschaften

1. Die bis hier entwickelte Aufgabenbestimmung bringt es mit sich, dass die theologische Ethik ihre Bezugswissenschaften über die traditionellen Nachbardisziplinen innerhalb der theologischen Fakultät hinaus in besonderer Weise in den außertheologischen Fächern findet. Parallel zu jenen gesellschaftlichen Prozessen, die Max Weber mit der Rede von der »Eigengesetzlichkeit« der Wertsphären und Niklas Luhmann mit seinem Konzept der »sozialen Differenzierung« zu fassen versucht haben, und im Zusammenhang mit den vielfachen Formen ihrer wissenschaftlichen Erschließung haben sich dabei auch die Fachkontakte und Themengebiete der Ethik vervielfältigt. Das bedeutet natürlich nicht, dass die theologische Ethik sich von einer bestimmten Sozialphilosophie abhängig machen soll, wohl aber, dass sie moderne Sozialtheorien erst einmal gemäß deren eigenem Anspruch und ihrer Leistungskraft verstehen muss, um sie gegebenenfalls mit Gründen rezipieren und kritisieren zu können.

Neben Philosophie, Ökonomie und Soziologie sind in den vergangenen Jahren verstärkt die technischen Wissenschaften, die Ökologie, vor allem die modernen Biowissenschaften und die Medizin als Bezugsdisziplinen bzw. Gegenstandsbereiche der theologischen Ethik in den Blick getreten. Dabei kann sich die Ethik jedoch nicht auf den Diskurs mit den akademischen Nachbardisziplinen beschränken. Denn die Reflexion auf Probleme der Handlungsorientierung erfolgt ebenso in Institutionen, z.B. in politischen Gremien, in Ethik-Kommissionen, in Vereinen und NGOs. Solche Urteilsbildung hat ihre Orte vor allem auch in den verschiedenen Berufsfeldern bzw. den entsprechenden Ausbildungs- und Fortbildungseinrichtungen und Fachgesellschaften, etwa der Lehrer, der Mediziner, Juristen, Ökonomen etc. Die berufliche Tätigkeit stellt eine entscheidende Schnittstelle dar zwischen der individuellen Lebensführung und der Wahrnehmung überindividueller Verantwortung. Wenn es der Ethik darum geht, den christlichen Glauben in seiner Beziehung zu diesen Bereichen der modernen Welt zu explizieren, dann bedeutet dies, dass ein nicht geringer Teil der Aufgaben der Ethik darin besteht, diese »Orte der Ethik« zu erschließen und zu verstehen. Natürlich kann dies angesichts der Vielfältigkeit der Institutionen, Handlungsfelder und Problemlagen, die hier in den Blick zu nehmen sind, immer nur exemplarisch geschehen. Mit einer solchen exemplarischen Herangehensweise kann zugleich der weit verbreiteten Fehlentwicklung entgegengewirkt werden, in der die Differenz zwischen Wissen und Können ignoriert und zugleich die Qualität von Ausbildung und Ausgebildeten an dem möglichst vollständigen Wissenserwerb gemessen wird. Expertenschaft setzt jedoch die Balance von Wissen und Können voraus, und in diesem Sinne zielt die uns vorschwebende exemplarische Anlage des Studiums auf die Fähigkeit zukünftiger Absolventinnen und Absolventen ab, sich das methodische Rüstzeug anzueignen, solche Orte der Ethik zu erschließen und zugleich die Sensibilität und das Bewusstsein für die Not-

wendigkeit einer entsprechenden Herangehensweise zu wecken. Im Interesse der Zukunft der Kirche zielt die uns vorschwebende Ausbildungsstruktur darauf ab, dass Pfarrerinnen und Pfarrer, Lehrerinnen und Lehrer, aber auch andere Berufsgruppen, die kirchliche Verantwortung tragen, in der Lage sind, z.B. die Herausforderungen der modernen Arbeitswelt sachgerecht zu verstehen. Sie müssen den Raum wirklich kennen, in dem die befreiende Kraft des Evangeliums wirken kann und zu einer menschengerechten Gestaltung des Zusammenlebens anleitet. Der notwendig interdisziplinäre Charakter der Ethik liegt hierin begründet.

Interdisziplinarität bedeutet dabei nicht nur, die Wissensbestände der jeweiligen Bezugswissenschaften für das eigene Fach fruchtbar zu machen. Sie umfasst auch das Angebot an die außertheologischen Bezugsdisziplinen, an der Reflexion der je eigenen Tätigkeit und vor allem ihrer Grundlagen und Grundfragen im Horizont des christlichen Glaubens mitzuwirken. In dieser Funktion trägt die Ethik wie kaum eine andere theologische Disziplin dazu bei, die Sache der Theologie im Kanon der gesamtuniversitären Fächer zu vertreten und damit auch zur Einheit der Wissenschaften beizutragen, wie sie umgekehrt in besonderer Weise dazu dienen kann, Anfragen der säkularen Wissenschaften an Theologie und Kirche aufzunehmen, ihnen Gehör zu verschaffen und sie gleichzeitig einer reflektierten Auseinandersetzung zuzuführen. Die Ethik hat insgesamt eine spezifische Grenzgängerfunktion in der modernen Universität und Gesellschaft, und die theologische Ethik hat in dieser Hinsicht auch eine spezielle Aufgabe im Ganzen der Theologie wahrzunehmen.

2. Die Arbeit an den materialen Bereichsethiken bedeutet immer auch, sich auf die Methoden, Beschreibungssprachen und Theorieformen der jeweiligen Bezugswissenschaften einzulassen und sie im Rahmen der eigenen, beschränkten Möglichkeiten zu verstehen zu suchen. Daraus folgt u.a., dass die (theologische) Ethik nicht mit dem Anspruch auftreten kann, im Besitz kontextunabhängiger ethischer Richtigkeiten zu sein. Das Ablegen jenes konfessorischen und moralisierenden Gestus, der der theologischen Ethik lange eigen gewesen ist, und der Übergang zu einer Konzeption der Ethik als analytisch, hermeneutisch und kritisch-normativ verfahrender Reflexionswissenschaft sind die Konsequenzen dieses veränderten Selbstverständnisses und zugleich ein besonderes Merkmal einer im Geist reformatorischer Theologie entworfenen evangelischen Ethik. Denn hier kommt die der Rechtfertigungslehre korrelierende Differenzierung von Heil und Wohl, Letztem und Vorletztem, Evangelium und Gesetz zum Ausdruck, die für ein evangelisches Wirklichkeitsverständnis charakteristisch ist.

Vor diesem Hintergrund muss sich gerade die theologische Ethik einer Moralisierung öffentlicher Kommunikation widersetzen, die bloße Bekenntnissätze an die Stelle von Diskurs und Argumentation setzt und sich dabei der Religion als Autoritätsverstärkung bedient. In der Kritik solcher Tendenzen und im Wissen auch um die Voraussetzungen und Grenzen normativer Urteile sowie um die Gefahren einer moralisierenden Aufladung öffentlicher Rhetorik kann das spezifische Kompetenzprofil von *theologischen* Ethikerinnen und Ethikern an Deutlichkeit gewinnen.

3. Dies schließt auf der anderen Seite ein, dass die theologische Ethik in besonderer Weise an der öffentlichen Darlegung ihrer Fragestellungen, Themen, Einsichten und Entscheidungsvorschläge interessiert ist. Den christlichen Glauben in seiner zugleich herausfordernden wie hilfreichen Bedeutung für das Leben der Einzelnen wie des Gemeinwesens darzustellen, heißt:

seine handlungsorientierende Kraft im öffentlichen Diskurs zugleich positionell *und* kritisch vertreten zu können. Auch dann, wenn in konkreten lebenswichtigen Fragen individuell oder gemeinsam entschiedene Positionen vertreten werden, können diese in einer freiheitlichen Gesellschaft nur in vernünftiger Argumentation und in der Weise der dringlichen Einladung zu freier Zustimmung ausgesprochen werden. Auch und gerade im Fall einer im Glauben motivierten Opposition gegenüber Mehrheitsmeinungen kann es nur um die Kraft frei anerkennungsfähiger, und insofern: bezwingender Argumente gehen.

## IV. Konsequenzen tür künftige Ethik-Curricula

1. Die notwendigen Kompetenzen für die dargelegte Aufgabenbestimmung der theologischen Ethik müssen im Curriculum vermittelt und erworben werden. Dabei bedingt es der Charakter der Ethik als einer eigenständigen und zugleich vielfach vernetzten Disziplin, dass ihr auch in der Studienorganisation der Status eines selbstständigen Faches zugemessen wird - und zwar unbeschadet des konstitutiv interdisziplinären Charakters der Ethik insgesamt. Vielfache Überschneidungsbereiche ergeben sich hier zu anderen Fächern der Theologie und sollten künftig besser genutzt werden als dies derzeit oft der Fall ist. Da der Übergang in modularisierte Studiengänge zugleich auch mit einer größeren Transparenz und einer stärkeren Strukturierung der Lehr- und Lerninhalte einhergeht, dürfte es in Zukunft auch deutlich leichter sein, die Lehrveranstaltungen aus dem Bereich der Ethik mit denen der anderen Disziplinen abzustimmen. Dabei ist nicht nur an die gemeinsame - und damit arbeitsteilige - Behandlung methodisch-propädeutischer Fragen mit der Dogmatik zu denken, wie es vielerorts bereits praktiziert wird, sondern auch an eine gemeinsam mit der Praktischen Theologie verantwortete Grundausbildung im Bereich empirischer Methoden zur Wahrnehmung des Christentums in der Moderne. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit bieten sich zudem abgestimmte Ausbildungselemente mit der Kirchengeschichte, insbesondere der Kirchlichen Zeitgeschichte an, ebenso natürlich Kooperationen mit den exegetischen Disziplinen in Bezug auf die biblischen Grundlagen evangelisch-theologischer Ethik. Hinsichtlich der konkreten Ausgestaltung solcher disziplinenübergreifenden Lehreinheiten ist dabei weniger an herkömmliche Formen interdisziplinärer Zusammenarbeit zu denken, bei der eine ganze Lehrveranstaltung von zwei Disziplinen und den entsprechenden Dozenten gemeinsam verantwortet wird. Vielmehr sind punktuelle, auf einzelne Themen bezogene Kooperationen anzustreben, in denen etwa die Fragen einer Schriftgemäßheit der evangelischen Ethik gemeinsam mit einem Vertreter der Bibelwissenschaften erarbeitet und dabei zugleich hermeneutische Grundfertigkeiten im Umgang mit der Bibel erworben werden, die dem Ausbildungsprozess insgesamt zu Gute kommen.

Unbeschadet dieser interdisziplinären Ausrichtung der Ethik lassen es jedoch die besonderen, durchaus spezifischen Anforderungen an ethische Kompetenz, die gerade von den Absolventen eines Theologiestudiums erwartet werden, geraten erscheinen, Ethik und Dogmatik weiterhin – neben (Religions-)philosophie - als Teilbereiche der Systematischen Theologie auszuweisen, aber diese Bereiche weder zu subordinieren noch zu entdifferenzieren. Entsprechenden Tendenzen im Bereich der EKD, etwa in der 2002 verabschiedeten »Rahmenordnung für die Durchführung theologischer Prüfungen«[10], die Ethik nicht mehr als eigenständi-

ges Prüfungsfach vorsehen, treten wir aus den dargelegten Gründen nachdrücklich entgegen. Sachgerechter erscheint hier der in Österreich!' und der Schweiz eingeschlagene Weg, die Intensität der Ausbildung im Fach Ethik zu erhöhen, indem dort die Ethik den anderen Fächern der Theologie gleich gestellt wird.

2. Aus der Festlegung eines verbindlichen Curriculums ergibt sich notwendig eine gewisse Standardisierung des Studiums. Das Bologna-Modell erfordert klare Bestimmungen der Richtziele des Studiums sowie der konkreten (aber durchaus individuell offenen) Lehr- und Lernziele. Wer in diesem System unterrichtet, ist gehalten, von vornherein den Studierenden explizit darzulegen, welche Ziele insgesamt und im Einzelnen mit einer bestimmten Lehrveranstaltung erreicht werden sollen, welche Bedeutung diese Zielsetzungen im Gesamtzusammenhang des Theologiestudiums haben und wie sie sich aufeinander beziehen (sollen). Sodann ist es unabdingbar, sich in geeigneter Form darüber Rechenschaft zu geben, inwieweit diese Ziele erreicht werden konnten bzw. warum dies nicht der Fall war. Wer heute, in welchem Fach immer, Theologie unterrichtet, gibt über diese Fragen mehr oder weniger selbstverständlich Rechenschaft; es kommt künftig darauf an, diesen Prozess der methodischen Verständigung noch transparenter zu machen und unsinnige bzw. nichtssagende bürokratische Evaluationsprozeduren der Lehre gar nicht erst aufkommen zu lassen.

Kritiker des Bologna-Modells befürchten, die stärkere Normierung des Studiums werde zu einem Verlust an akademischer Qualität und wissenschaftlicher Kreativität führen, da sie eine individuelle Schwerpunktbildung kaum noch zulasse. Diese Anfragen sind ernst zu nehmen. Als Grundkompetenz ist »von jedem evangelischen Theologen [...] zu verlangen, daß er im Bilden einer eigenen Überzeugung begriffen sei«!", und dazu gehören unverändert hinreichende exegetische und historische Kenntnisse, Vertrautheit mit den Lehrbildungen der eigenen und anderer Kirchen, die Offenheit für neue Entwicklungen in Gesellschaft, Kirche und Theologie und - vor allem - die Fähigkeit zu einer eigenen, historisch, empirisch und systematisch geprüften Einsichts- und Urteilsbildung und deren öffentlicher Mitteilung. Kompetenzen dieser Art bilden ein Widerlager gegen alle Bestrebungen, an die Stelle individueller Einsicht, Fähigkeit und Urteilskraft einen Typus des »Standardthcologen« zu setzen.

Allerdings darf nicht aus den Augen verloren werden, dass der Bezug auf das gelebte Christentum und die unterschiedlichen Handlungsfelder der Kirche für alle theologischen Disziplinen konstitutiv ist. Der Kirchenbezug der Theologie kann nicht zur Disposition stehen, obwohl dieser gewiss nicht allein unter und mit den Bedingungen des deutschen Staatskirchenrechts gesichert werden kann. Insofern wird es bei der Curriculumsentwicklung und bei künftigen Akkreditierungsverfahren[13] darauf ankommen, die Balance zu wahren zwischen der Ausrichtung des Studiums auf die individuellen Fähigkeiten und Bildungsprozesse einerseits, den kirchlichen Ausbildungserwartungen und -profilen andererseits.

3. Das Bologna-Modell sieht eine Organisation von Lehrveranstaltungen eines Faches oder auch mehrerer Fächer in »Modulen« vor. Dabei handelt es sich um einander methodisch und sachlich ergänzende fachliche Lehrangebote, welche durch übergreifende Lehr- und Lernziele bestimmt sind und in diesem Zusammenhang sinnvoll evaluiert werden können.

Gegen die mit der Modularisierung erfolgende Strukturierung des Theologiestudiums wird geltend gemacht, die Freiheit der Studiengestaltung sei ein hervorstechendes Merkmal des

bisherigen Studiums, welches eben dadurch gefährdet werde. Nur sie ermögliche eine individuelle Schwerpunktsetzung und eine Auseinandersetzung mit den Themen und Herausforderungen des Theologiestudiums - nicht zuletzt aufgrund einer größeren Identifikation mit den gewählten Schwerpunkten. Demgegenüber lasse die verpflichtende Festschreibung eines Modulkatalogs ein eher rezeptives Schülerverhalten und ein stark zurückgehendes Engagement auf der Seite der Studierenden erwarten. **In** der Folge werde durch fehlende Schwerpunktbildung und mangelnde Beteiligung an Forschungsprozessen der Abstand zwischen theologischer Forschung und Lehre noch größer als bisher und zudem die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie im Bewusstsein der Studierenden weiter zurückgehen.

Auch diese Einwände müssen ernst genommen werden. Sie verweisen allerdings auf Fehlentwicklungen, die in der bisherigen Studienstruktur bereits unverkennbar angelegt sind. Denn von vielen der Studierenden wird die jetzige Situation weniger als Zugewinn an individueller Freiheit und Chance einer Schwerpunktbildung für das eigene Studium empfunden, sondern sie reagieren mit einem gewissen Dezisionismus oder auch Fatalismus auf eine von ihnen als unzureichend empfundene Struktur des Lehrangebots, bei dem die thematischen Vernetzungen zwischen den einzelnen Veranstaltungen ebenso undeutlich bleiben wie das Gesamtbild von Theologie und Pfarrer- oder Lehrer(innen)beruf, das vielfach als unausgesprochene Hintergrundannahme das Lehrangebot bestimmt.

4. Kritisiert wird häufig auch die Neugestaltung akademischer Prüfungen in Verbindung mit dem System der »credit points« und auf die Studienmodule bezogener Teilprüfungen. Gegen die Einführung von modularisierten, nacheinander mit klar definierten und geeigneten Leistungsnachweisen zu evaluierenden Studienteilen wird argumentiert, dass nur in einem übergreifenden Abschlussexamen ein wirkliches Verständnis für das Ganze der Theologie deutlich werden könne. Nur im großen Schlussexamen könnten die Studierenden zeigen, dass sie auf die Gesamtheit von Kirche und Theologie integrativ bezogene Kompetenzen erworben hätten.

Dabei wird nur selten gefragt, ob die traditionellen Formen akademischer Abschlussprüfungen tatsächlich einlösen können, was von ihnen behauptet oder erwartet wird. Empirische Forschungen aus dem Feld der Hochschuldidaktik werden nur selten herangezogen, um die Aussagekraft von Prüfungen zu überprüfen. Wenn man als Prüfer weiß, wie sehr Tagesform, Stressresistenz, aktuelle Geistesgegenwart, gezieltes »coaching« oder schlicht »Glück« über den Ausgang von mündlichen Prüfungen entscheiden, sollte man zumindest vorsichtig urteilen. Ausgerechnet in Abschlussexamina von den einzelnen Studierenden eine Syntheseleistung zu erwarten, für die es im Rahmen des Studiums nur selten Vorbilder und Vorbereitung gibt, erscheint fragwürdig. Dass die (jenseits der Curricula erfolgende) Vorbereitung auf das Abschlussexamen oft deutlich über ein Jahr beansprucht, ist eine problematische Folge der gegenwärtigen Studienorganisation.

Demgegenüber kann die Bologna-Reform ein sinnvoller Anlass dafür sein, herkömmliche Prüfungsformen hinsichtlich ihrer Brauchbarkeit auf den Prüfstand zu stellen. Vieles spricht dafür, eine Vielfalt von Prüfungsformen entsprechend den unterschiedlichen Lehr- und Lernzielen derart miteinander zu verbinden, dass die Studierenden die reale Chance haben, sich von ihren guten Seiten zu zeigen. Das muss im übrigen keineswegs bedeuten, komplexen

Aufgabenstellungen, die sich übergreifenden und kombinatorischen Fragen verdanken, den Abschied zu geben, sondern es nötigt zur Rechenschaft darüber, welche Art von Leistungsnachweis jeweils sachlich angemessen ist.

5. Ferner liegt ein Defizit der bisherigen Ausbildung darin, dass sie sich zu einseitig an die rezeptiven Fähigkeiten der Studierenden richtet und dabei mitunter das Aneignen von Wissen zum Selbstzweck erhebt - auch darum gilt es, wie oben bereits angesprochen, eine mögliche Verstärkung dieses Defizits bei der Neuorganisation theologischer Studiengänge im Rahmen der Bologna-Reform unbedingt zu vermeiden. Im Sinne einer Kompetenzorientierung wird der oben bereits angesprochenen exemplarischen Sensibilisierung für die ethischen Fragen in den künftigen Berufsfeldern oft zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt.

Ethik ist - wie bemerkt - nicht nur eine akademische Disziplin, sondern sie hat viele soziale Orte der konkreten Beratung, Urteilsbildung und öffentlichen Stellungnahme. Die Universität ist *ein* sozialer Ort, der die Aufmerksamkeit in ganz bestimmte Richtungen lenkt. Hier liegt es nahe, vornehmlich diejenigen ethischen Fragen im Blick zu haben, die sich im universitären Umfeld stellen. Allerdings dürfen dabei die anderen sozialen Herausforderungen ethischer Urteilsbildung und Beratung nicht aus dem Blick geraten. Der größte Teil der Studierenden wird für das Pfarramt oder Lehramt ausgebildet. Dort geht es nicht, oder doch nicht primär, um teilweise hochspezialisierte ethische Fragen wie z.B. die der Forschung an embryonalen Stammzellen, sondern um Fragen des alltäglichen Zusammenlebens, die nicht weniger Anlass zu Konflikten bieten oder leichter zu bestehen wären: Inwiefern ist das christliche Verständnis des menschlichen Lebensvollzugs im Blick auf Fragen des Alltags relevant, erhellend und hilfreich? Was heißt »christliche Existenz« oder »christliche Lebensführung« in der heutigen Welt? Für derartige Fragen zu sensibilisieren und sprachfähig zu machen, muss ein zentrales Ziel der theologischen Ausbildung sein.

6. Das Studium der Ethik muss die Studierenden dazu befähigen, ethische Fragestellungen in exemplarischer Auswahl in den jeweiligen Kontexten selbstständig zu identifizieren, zu analysieren und zu einem eigenen, begründeten und kommunikativ vertretbaren Urteil zu gelangen. Auf einer derartigen Problemorientierung liegt bei der folgenden Formulierung der einzelnen Lehr- und Lernziele ein wesentlicher Akzent. Dies gilt es auch in didaktischer Hinsicht bei der Gestaltung der einzelnen Module zu berücksichtigen - durch Auswahl geeigneter Unterrichtsformen, Spielräume für Gruppenarbeiten, eigenständige Recherchen und Projektphasen mit geeigneten Dokumentationen, Möglichkeiten vertiefenden individuellen oder gemeinsamen Literaturstudiums. Darauf sollten dann auch die jeweils passenden Formen der Leistungsnachweise zugeschnitten sein.

Dabei ist grundsätzlich darauf zu achten, dass in den Leistungsnachweisen auch wirklich Kompetenzen, nicht nur Kenntnisse geprüft werden. Dazu gehört die Fähigkeit, sich auf das Denken in sehr unterschiedlichen Praxisbereichen und wissenschaftlichen Disziplinen einzulassen und ethische Reflexionen auf eine für dieses Denken rezipierbare Weise zu kommunizieren. Dergleichen muss methodisch anhand von Beispielen eingeübt werden, etwa anhand der Anfertigung eines Gutachtens zu einem kontroversen ethischen Sachverhalt. Schließlich liegt eine wesentliche Zielsetzung in der Ausbildung individueller Überzeugungen, Einstellungen und Haltungen. Die Studierenden sollen am Ende nicht nur über Kenntnisse und Fä-

higkeiten verfügen, sondern theologisch-ethisch fundiert Position beziehen und Verantwortung übernehmen können – aber auch um die Fallibilität eigener Überzeugungen wissen und über die Bereitschaft zur Selbstkorrektur verfügen.

## V. Lehr- und Lernziele

Im Sinne dieser Leitgesichtspunkte ist hinsichtlich der Lehr- und Lernziele und der zu erwerbenden Kompetenzen zu unterscheiden zwischen

- Grundlegenden Kenntnissen,
- Fähigkeiten und Fertigkeiten,
- Einstellungen, Überzeugungen und Haltungen.

*a) Grundlegende Kenntnisse:*
Theologisch-ethische Urteilsfähigkeit kann nicht ausgebildet werden ohne ein bestimmtes Grundwissen. Dazu gehören:

Grundkenntnisse ethischer (=moralphilosophischer) Grundbegriffe und Konzeptionen (Typenlehre der Ethik);

Grundkenntnisse der Besonderheiten christlich-theologischer Ethik (Quellen, Hermeneutik, Verhältnis zur Anthropologie, Verhältnis Ethik-Dogmatik, kontroverstheologische Probleme, ökumenische Zusammenhänge), Einsicht in das Verhältnis von philosophischer und theologischer Ethik;

Vertrautheit mit grundlegenden Texten der Tradition, in der die evangelische Ethik verankert und dargestellt ist;

Vertrautheit mit Modellen ethischer Urteilsbildung;

Vertrautheit mit den allgemeinen Aufgaben der Ethik in verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten und Medien (individuelle und soziale Orientierung, Bedeutung der Ethik im gemeindlichen Kontext, Beratung, Entscheidungsfindung und -begleitung, Beteiligung an öffentlicher Kommunikation);

Grundkenntnisse bezüglich ethischer Fragestellungen in den Sozial- bzw. Humanwissenschaften;

Grundlegende Fertigkeiten für die Erschließung und Nutzung relevanter Dokumente und Datenbanken (Gesetze, codes of conduct, Unternehmens- und Berufsleitbilder. offizielle Stellungnahmen [Denkschriften, Enzykliken, Kommissionsberichte ect.], Nachschlagewerke, Buchreihen, Zeitschriften, relevante Institutionen und - rapide zunehmend - elektronische Datenbanken);

Fachliche und methodische Kompetenzen (Fähigkeiten und Fertigkeiten).

*b) Fähigkeiten und Fertigkeiten*
Im Blick auf die nähere Bestimmung von Lehr- und Lernzielen in konkreten Curricula sind die folgenden vorwiegend hermeneutischen Fähigkeiten und Fertigkeiten als allgemeine Richtziele wichtig:

Wahrnehmungsfähigkeit für die Dimensionen ethischer Probleme (wodurch wird etwas für wen und warum in einem bestimmten geschichtlichen Zusammenhang zum ethischen Problem?);

Reflexion praktischer, lebensweltlicher Erfahrungen im Umgang mit einem exemplarischen ethischen Problem;

Fähigkeit zu vergleichender Betrachtung eines Problems in unterschiedlichen Perspektiven (gemäß soziokulturellem Kontext, Kultur, Religionen, Zeit, Personen);

Verständnis der Besonderheiten in der Zugangsweise anderer wissenschaftlicher Disziplinen und Fähigkeit zur Verständigung und Kooperation mit Fachpersonen anderer beruflicher Herkunft und Qualifikation; Verständnis für andere Fächer und deren Prämissen und Kommunikationsformen;

Fähigkeit, religiöse Traditionen für gegenwärtige Aufgaben ethischer Orientierung hermeneutisch reflektiert zu erschließen und so gleichsam »den Glauben ins Leben zu ziehen«;

Schulung der eigenen Urteilsfähigkeit hinsichtlich Abwägen, Begründen und Empfehlen;

Fertigkeit, ein Modell ethischer Urteilsbildung zu erarbeiten (oder zu rezipieren) und problemadäquat anzuwenden, zu prüfen und weiter zu entwickeln;

Fähigkeit, aufgrund der theoretischen Kenntnisse, praktischen Erfahrungen und rezipierten Modelle selbständig einen entsprechenden Kurs zu konzipieren (z.B. einen VHS-Kurs oder ein Gemeindeseminar) oder ein Gutachten (allein oder mit anderen) abzufassen.

c) *Einstellungen, Überzeugungen und Haltungen:*
Das Ethik-Studium wird stets auch bestimmte individuelle, kommunikativ vermittelbare Einstellungen, Haltungen und Überzeugungen fördern - selbst wenn man sich das nicht bewusst macht, geschieht dies mittelbar durch die Unterrichtsvollzüge selbst. Zu diesen Einstellungen und Überzeugungen gehören:

Gewinnung, Reflexion, (Selbst-)Kritik und Kommunikation einer eigenen, begründeten ethischen Überzeugung;

Neugier, Irritierbarkeit, Sensibilität, Fairness und Toleranz gegenüber Positionen und Überzeugungen in sittlichen Fragen;

Vermittlung von Offenheit und Kontextsensibilität (als Voraussetzung für unvoreingenommene, reflektierte Urteilsbildung) und der Fähigkeit, selbst - kritikoffen und streitbar - Position zu beziehen;

Bereitschaft zur Übernahme konkreter Verantwortlichkeiten;

Sensibilität für die Grenzen und Gefährdungen ethischer Beratungstätigkeit;

Ausbildung der Sensibilität für die Gefährdungen von »Gesetzlichkeit« und »Moralismus«.

## VI. Minimalanforderungen an Curriculum-Modelle

### 8Th

Grundlage der nachfolgenden Überlegungen ist ein Volumen von 12 CP für die BTh-bezogenen Pflichtmodule im Fach Ethik. An die Stelle der bisherigen (Pro-)Seminararbeiten treten andere, schriftliche und mündliche Studienleistungen, etwa die Erarbeitung eines Gutachtens

oder einer Präsentation. Die für die Ethik notwendige philosophische Propädeutik wird außerhalb des hier angesetzten Kontingents an CP von beiden Fächern der Systematischen Theologie gemeinsam verantwortet.

Die begrenzten Anforderungen für den BTh sind unter dem Aspekt zu sehen, dass im MTh-Studium (Integralstudium Theologie) zusätzliche Kenntnisse erarbeitet werden müssen: in der Geschichte der Ethik sowie im Blick auf wenigstens ein »klassisches« ethisches Konzept theologischer und/oder philosophischer Prägung.

| | Modul 1: Grundkurs | Modul 2: Aufbaukurs |
|---|---|---|
| | Teilmodul 1: Basiswissen Ethik<br><br>*Modulart:* Pflichtmodul<br>*Veranstaltungstyp:* Vorlesung mit Übung, Optional: Kolloquium<br>SWS: 2<br>ep: 3 | Teilmodul 1: Grundprobleme theologischer Ethik<br><br>*Modulart:* Pflichtmodul<br>*Veranstaltungstyp:* Vorlesung mit Übung, Optional: Kolloquium<br>SWS: 2<br>er- 3 |
| Kompetenzen:<br><br>• Zentrale Probleme, Fragen, Hauptthemen und Grundbegriffe der philosophischen und theologischen Ethik kennen<br>• Über die die Methodik ethischer Urteilsbildung Bescheid wissen | Lerninhalte:<br><br>• Basiswissen ethischer Grundbegriffe und -fragen<br>• Problematisierung von (Vor-) Urteilen bezüglich Moral und Ethik<br>• Fragen nach dem Verhältnis des christlichen Glaubens zu Ethos und Ethik<br>• Benutzung von Datenbanken, Lexika, Zeitschriften, Kompendien, Lehrbüchern etc.<br>• Überblick über Gliederung und Hauptthemen der Ethik<br>• Kritischer Vergleich unterschiedlicher Zugänge | Lerninhalte:<br><br>• Kritische Auseinandersetzung mit Positionen und den Besonderheiten christlicher Ethik<br>• Bezüge zu anderen theologischen Disziplinen<br>• Verständnis unterschiedlicher theologischer und philosophischer Ansätze in der Ethik<br>• Verschiedene Darstellungsformen üben (Analyse und Präsentation) |

| | Modul 1: Grundkurs | Modul 2: Aufbaukurs |
|---|---|---|
| | Teilmodul 2:<br>Methodik ethischer Urteilsfindung<br><br>*Modulart:* Pflichtmodul<br>*Veranstaltungstyp:* Proseminar<br>SWS: 2<br>CP: 3 (inkl. Referat, Kurzpapier o.ä.) | Teilmodul 2: Bearbeitung eines Problems angewandter Ethik<br><br>*Modulart:* Pflichtmodul<br>*Veranstaltungstyp:* Seminar (Option: Begleitetes Eigenstudium mit Einzel- und Gruppenberatung<br>SWS: 2<br>CP: 3 |
| Kompetenzen:<br><br>• Das Verhältnis des christlichen Glaubens zu Ethos und Ethik reflektieren können<br>• Fähigkeit zur Erarbeitung einer ethischen Stellungnahme<br>• Interdisziplinäre Kontakten gewinnen und nutzen können<br>• Ethische Fragestellungen konzeptualisieren und präsentieren können | Lerninhalte:<br><br>• Exemplarische Erarbeitung und Kenntnisse in einem (Wahl-)Bereich angewandter Ethik<br>• Angeleitete Recherchen in Bibliotheken und Datenbanken<br>• Fähigkeit, ein Modell ethischer Urteilsbildung/Beratung methodisch zu entwickeln und anzuwenden<br>• Berücksichtigung von Nachbardisziplinen<br>• Selbständige Präsentation von Verfahren, Ergebnissen und Fragen (mündlich und schriftlich) | Lerninhalte:<br><br>• Selbständiger Aufbau einer Problemanalyse im Bereich der angewandten Ethik (Wahlthema)<br>• Einübung interdisziplinärer Arbeit<br>• Aufnahme und kritische Beurteilung der Beiträge anderer Disziplinen bei der Bearbeitung eines ethischen Problems<br>• Selbständige Recherchen (Materialien, Dokumentationen, Experten)<br>• Umsetzung in ein praxisorientiertes Beratungsschema<br>• Schriftliche Arbeit / strukturiertes Dossier<br><br>*Bemerkung:*<br>Das Teilmodul 2 kann auch im Rahmen eines nicht-obligatorischen interdisziplinären Seminars erarbeitet werden. |

| | Modul 1: Grundkurs | Modul 2: Aufbaukurs |
|---|---|---|
| | **Evaluation/Prüfungen**<br>• kurze Arbeitspapiere eigener Wahl (Präsentation von Zwischenergebnissen, Thesen, Fragen)<br>• Protokolle, Kurzreferate<br>• Alternativ in Ethik oder Dogmatik oder Philosophie: Proseminararbeit<br><br>Alle Leistungsnachweise können individuell oder in kleinen Gruppen erbracht werden. Im zweiten Fall muss der individuelle Anteil ausgewiesen werden. | **Evaluation/Prüfungen**<br>• Abschließende Präsentation, Disputation und Bewertung der Ergebnisse<br>*alternativ:*<br>• Eine mindestens 30-minütige mündliche Prüfung auf der Basis vereinbarter Materialien und schriftlicher Thesen (15 Minuten allgemeine Fragen der Ethik, 15 Minuten Spezialthema angewandte Ethik)<br><br>Alle Leistungsnachweise können individuell oder in kleinen Gruppen erbracht werden. Im zweiten Fall muss der individuelle Anteil ausgewiesen werden. |

**MTh**

Die Vorschläge für die Master-Phase basieren auf dem Vorschlag, für den Bereich der Systematischen Theologie insgesamt Module im Umfang von 18 CP verbindlich vorzuschreiben. Von diesen Punkten sind 3 CP für eine obligatorische schriftliche Hausarbeit in einem systematischen Gebiet eigener Wahl in Anspruch zu nehmen (in Dogmatik oder Ethik, bei fließenden Grenzen und entsprechenden Betreuungsmöglichkeiten sowie Korrekturzuständigkeiten). Die schriftliche Arbeit kann sowohl in Verbindung mit einem Seminar wie einer Übung wie einer Vorlesung vereinbart werden, aber nicht unabhängig von wenigstens einer Lehrveranstaltung. Ferner sind je ein Seminar in Dogmatik und Ethik Ge 3 CP), jeweils eine Vorlesung in Dogmatik und Ethik Ge 2 CP) und eine Veranstaltung in Philosophie (3 CP) zu belegen. Die schriftliche Hausarbeit (ggf. mit Disputation bzw. mündlicher Verteidigung) wird ergänzt durch die Validierung je eines Dossiers (»Portfolio«: selbständig erarbeitete Vorlagen plus Dokumentation) bezüglich ausgewählter, relevanter Lehrveranstaltungen in demjenigen Fach (Ethik oder Dogmatik), in welchem keine schriftliche Arbeit vorgelegt wird ( 2 CP). Die mündliche Präsentation des Portfolio ist Teil der individuellen Bewertung.

| | Modul 3:<br>Vertiefungskurs Ethik | Zusätzliche Angebote des Faches / des Instituts |
|---|---|---|
| | **Teilmodul 1:**<br><br>*Modulart:* Wahlpflichtmodul<br>*Veranstaltungstyp:* (Interdisziplinäres) Seminar<br>SWS: 2<br>er. 3 | Es werden regelmäßig Seminare zu wichtigen Themenbereichen bzw. Problemstellungen der materialen Ethik angeboten. Die Auswahl des als Obligatorium geltenden Seminars steht den Studierenden frei. |
| **Kompetenzen:**<br><br>• Exemplarische, hermeneutisch reflektierte Verknüpfung biblischer Überlieferungen<br>• Systematisch-theologische Kritikfähigkeit<br>• Kooperation mit nicht-theologischen Experten | **Lerninhalte (alternativ):**<br><br>• Konzeptionelle Fragen evangelischer Ethik<br>• Evangelische Ethik im Kontext der anderen theologischen Disziplinen<br>• Gegenwärtige Fragen philosophischer Ethik<br>• Moralsoziologie<br>• Ausgewählte Themen der materialen Ethik | Exkursionen |
| | **EvaluationlPrüfungen**<br><br>• Sitzungsprotokoll<br>• »Think Paper«<br>• Sitzungsvorbereitung und -leitung | |
| | **Teilmodul 2:**<br><br>*Modulart:* Wahlpflichtmodul<br>*Veranstaltungstyp:* Übung (alternativ: Lektürekurs, Eigenstudium)<br>SWS: 2<br>ep: 2 | |

| | Modul 3:<br>Vertiefungskurs Ethik | Zusätzliche Angebote des Faches / des Instituts |
|---|---|---|
| Kompetenzen:<br>• Gegenwärtige Fragestellungen vor dem Hintergrund ihrer Theorie- und Problemgeschichte einordnen | Lerninhalte:<br>• Analyse einer klassischen Position theologischer oder philosophischer Ethik | Regelmäßige Begleitung des Eigenstudiums |
| | Teilmodul 3:<br>*Modulart:* Pflichtmodul<br>*Veranstaltungstyp:* Vorlesung<br>SWS:2<br>CP: 2 | |
| Kompetenzen:<br>• Kritik und Integration von Konzepten der Ethik<br>• Formulierung eines eigenen kritisch-positionellen Ethik-Konzeptes | Lerninhalte:<br>• Geschichte und Theorie der Ethik<br>• Ausgewählte Probleme materialer Ethik<br>• Ausgewählte ethische Entwürfe<br>• Ethik und Erziehung<br>• Ethik in Schule und Kirche | Vertiefung durch Tutorinnen und Tutoren, Doktorrandinnen und Doktoranden<br><br>Oberseminare zur Vorbereitung einer fachbezogenen Masterarbeit |
| | Teilmodul 4:<br>Abschließende Evaluation<br>*Modulart:* Wahlpflicht<br>CP: 4 bzw. 2<br>Schriftliche Arbeit aus den Teilmodulen alternativ (s. Vorbemerkungen): Portfolio mit Disputation | |

*Prof. Dr. Reiner Anse1m,*
*Lehrstuhl für Ethik - Theologische Fakultät*
*Georg-August-Universität Göttingen*
*Platz der Göttinger Sieben 2*
*D-37073 Göttingen*

*Prof Dr. Johannes Fischer*
*Institut für Sozialethik*
*Zollikerstraße 117*
*eH-8008 Zürich*

*Prof Hans-Richard Reuter*
*Institut für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften*
*Westfälische Wilhelms-Universität*
*Evangelisch-Theologische Fakultät*
*Universitätsstr. 13-17*
*D-48143 Münster*

*Prof Dr. Wolfgang Lienemann*
*Christkatholische und Evangelische Theologische Fakultät*
*Unitobler; Länggasstr. 51*
*CH-3000 Bern 9*

## Abstract

The Bologna process forces a reframing of the theological education. In the autor's mind, it affords chances for an improved quality during the first two cyc1es. The change from an input-oriented to an output-oriented leaming provides a better professional competences. In addition, the Bologna process provokes to profile theology in an interdisciplinary context.
The article outlines the profile of Theological Ethics as a self-contained discipline, connectedwith both, the other theolgical disciplines and the adjacent sciences, such as medicine, law, and sociology. According to this, the authors discuss the advantages and the risks ofthe two-cylcle, BAiMA education and draw the conclusions for the further curriculas in theological ethics. A cornmon competence-based core-curriculum is presented in order to get joint standards and to improve student's mobility.

## Anmerkungen

1. Unterzeichnet wurde das Papier darüber hinaus von: Peter Dabrock (Marburg), Stefan Grotefeld (Zürich), Markus Huppenbauer (Zürich), Hartmut Kreß (Bonn), Ulrich Körtner (Wien), Dietz Lange (Göttingen), Georg Pfleiderer (Basel) und Klaus Tanner (Halle/Saale).
2. Der europäische Hochschulraum. Gemeinsame Erklärung der Europäischen Bildungsminister 19. Juni 1999. Der Text und weitere Dokumente sind leicht zugänglich über die homepage des Berliner Bundesministeriums für Bildung, Wissenschaft und Kultur: www.bmbf.de/de/3336.php.
3. Für die Schweiz vgl. das »Bulletin der Vereinigung Schweizerischer Hochschuldozenten« 29. Jg., 2003, H. 1.
4. Siehe dazu *Jürgen Kegler,* Der Bologna-Prozess – Chance oder Gefahr für die theologische Ausbildung?, in: MdKI *612004,* 119-122; die Evangelisch-theologische Fakultät der Universität Wien, die einen Gaststatus im deutschen evangelischen Fakultätentag innehat, verfolgt die Entwicklungen in der Schweiz und Deutschland aufmerksam, möchte aber auf Grund ihrer Sonderstellung ihre Reformbestrebungen nicht im Alleingang implementieren.

5. Ein schwerwiegendes Mobilitätshindernis können wir in diesem Beitrag nicht berücksichtigen, nämlich die beträchtliche Zahl der Teilzeit-Studierenden in den Geisteswissenschaften und auch in der Theologie. Einerseits bietet die Bologna-Reform in dieser Hinsicht neue Chancen (durch zeitlich gestreckten Erwerb der credit points), andererseits ist vielfach ein Vollzeit-Studium wegen fehlender Stipendien unmöglich. Eine gewisse Entspannung dieses Problems könnte in der angestrebten Reduktion der Studienzeit bei gleichzeitiger Gewährung günstiger Kredite bestehen.
6. Es wäre wünschenswert, wenn eine halbwegs einheitliche Nomenklatur angestrebt würde: Mit den Bezeichnungen »BTh« (Bachelor of Theology) und »MTh« (Master of Theology) kann ein wichtiger Unterschied zu allgemein geisteswissenschaftlichen Abschlüssen markiert werden.
7. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang die neuere, zurückhaltende Würdigung religiöser Orientierungen bei *Iürgen Habermas;* vgl. besonders ders.: Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels 2001, Frankfurt *IM.* 2001. Siehe auch die Beiträge von Dietmar Mieth und Eilert Herms in: Marcus Düwell u.a. (Hg.), Handbuch Ethik, Stuttgart-Weimar 2002,504-513.
8. Vgl. *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*. Kurze Darstellung des theologischen Studiums (21830), hg. v. Heinrich Scholz, Darmstadt 41961, bes. §§ 29 und 223-231.
9. Vgl. dazu mit Blick auf die jüngsten bioethischen Kontroversen *Hartmut Kreß:* Embryonenschutz und Bioethik in der Kontroverse. Eine neue Stufe kultureller und konfessioneller Differenzen, in: MdKI *4/200],63-69; Ulrich H.* J. *Körtner:* Bioethische Ökumene? Chancen und Grenzen ökumenischer Ethik am Beispiel der Biomedizin, in: Ders. und *Reiner Anselm* (Hg.): Streitfall Biomedizin. Urteilsbildung in christlicher Verantwortung, Göttingen 2003, 71-96.
10. Amtsblatt für die Evangelische Kirche in Deutschland, Heft 7, 2002, 161-166.
11. Gegenläufig zu den Entwicklungen in Deutschland wurde an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien 2001 die Gesamtstundenzahl für Systematische Theologie auf dasselbe Ausmaß wie für die exegetischen Fächer und die Kirchengeschichte erhöht. Dadurch war es möglich, den verpflichtenden Stundenanteil für Ethik anzuheben. Nach den nun in Geltung stehenden Studienplänen sind im Diplomstudium (äquivalent zu den durch die EKD-Rahmenordnung geregelten Pfarramtsstudiengängen) zwei separate mündliche Prüfungen in Dogmatik und in Ethik abzulegen. Die Studienpläne sind im Internet abrufbar unter der Adresse http://www.univie.ac.atletf/dekanat/index.htrn,
12. *Schleiermacher*, Kurze Darstellung, § 219.
13. Zur künftigen Akkreditierung von Studiengängen, Fakultäten oder gar gesamten Universitäten gibt es derzeit noch kein europaweites Konzept; ob ein solches möglich oder wünschenswert ist, vermögen wir derzeit nicht zu beurteilen. Zur Sache vgl. *J.E.Christoph*, Zur Akkreditierung Theologischer Studiengänge, in: ZevKR 49 (2004), 253-271; zur Diskussionslage in der Schweiz siehe »Bulletin der Vereinigung Schweizerischer Hochschuldozenten«, 30 (2004), H. *2/3.*

# Jenseits von Verfügungswissen **und** Orientierungswissen

## Evangelische Ethik und das Evangelium[1]

Von Konrad Schmid

### I.

Es dürfte innerhalb der protestantischen Theologie unbestritten sein, dass der Unterscheidung von »Gesetz und Evangelium« für eine evangelische Ethik eine entscheidende Rolle zukommen muss. Eine evangelische Ethik, die nicht im Evangelium verankert ist, verdient zum einen - ttivialerweise - ihren Namen nicht, zum anderen verpasst sie ihren sachlichen Mehrwert, der ihr die Existenzberechtigung als eigenständige Disziplin verleiht. Was aber heißt: »Verankerung im Evangelium«? Die gegenwärtige protestantische Theologie ist mancherorts schleichend dazu übergegangen, die Kategorie »Evangelium« paradoxerweise in einem »gesetzlichen« Raster wahrzunehmen, nämlich ausschließlich auf der Hintergrundfolie des Gesetzes. Dass es Erfahrungen von *»Evangelium«jenseits* des Scheiterns am Gesetz gibt, hat sie oft genug vernachlässigt, trotz des theologiegeschichtlich bedeutsamen Einspruchs von Karl Barth gegen Martin Luther. Eben *solche* Erfahrungen von »Evangelium« sind jedoch von zentraler Bedeutung, wenn es um die Plausibilisierung einer Fundierung evangelischer Ethik im Evangelium - in evangelischem Sinn - gehen soll. Der folgende Beitrag möchte - nach einer kurzen Klärung zum Begriff des »Evangeliums« und seiner Funktion (11.) - im Rückgriff auf die biblische Überlieferung deutlich machen, was Erfahrung von »Evangeliumcjenseits des Gesetzes bedeuten kann (111.) und in einem letzten Abschnitt diese Resultate im Blick auf die von Jürgen Mittelstraß vorgeschlagene, in ihrer anvisierten Komplementarität für evangelische Theologie und Ethik allerdings unzureichende Unterscheidung von»Verfügungswissen und Orientierungswissen« konkretisieren (IV.).

### 11.

Der *biblische* Begriff »Evangelium« kann bekanntlich zunächst dreierlei bezeichnen: zum einen die Evangelienbücher des Neuen Testaments, zum zweiten inhaltlich das Christusgeschehen als Tat der Liebe Gottes, zum dritten schließlich die Verkündigung des historischen Jesus. Es lässt sich zurückverfolgen, dass diese drei Sprachgebrauchsweisen sich historisch in umgekehrter Reihenfolge entwickelt haben, was ein theologisch höchst signifikanter Vorgang ist. Namentlich die Übertragung des »Evangeliums«-Begriffs auf die entsprechenden Bücher zeigt, dass das Christentum das Evangelium Gottes nicht ohne Absehung von der geschichtlichen Darstellung des Wirkens und des Geschicks Jesu Christi thematisieren wollte".

*Im Rahmen protestantischer Theologie* ist der »Evangeliums-s-Bcgriff zudem als Teil der Fundamentalunterscheidung von »Gesetz und Evangelium« zu zentraler Bedeutung aufgerückt. Hier ist offenbar noch einmal etwas anderes als in den drei genannten biblischen Gebrauchsweisen des Begriffs gemeint, auch wenn diese hier selbstverständlich einwirken. Re-


Zeitschrift für Evangelische Ethik, 49. Jg., S. 190 - 197, ISSN 044-2674
© Gütersloher Verlagshaus 2005

formatorisch zentral ist nicht eine einzelne Idee wie die Buße, Sündenvergebung, Rechtfertigung o.ä., sondern eine *Unterscheidung.* Und diese Unterscheidung ist nicht gnostisch zu polarisieren (das Gesetz ist »schlecht«, das Evangelium ist »gut«), sondern vielmehr sind beide Bestandteile dieser Unterscheidung in ihrer Eigenart und Zuordnung sachlich zu respektieren: Das Gesetz soll nicht den Anspruch erheben, Evangelium zu sein und *vice versa',*

Es ist hilfreich, sich diese Unterscheidung von »Gesetz und Evangelium« in der reformatorischen Theologie von der religionswissenschaftliehen Kategorie der »Leitdifferenz« einer Religion zu veranschaulichen", Sie bezeichnet die grundlegendsten hermeneutischen Differenzierungen, derer sich eine Religion zu ihrer Interpretation und kultischen Vergegenwärtigung der Welt bedient. Klassische vorderorientalische Religionen wie etwa die mesopotamisehe oder ägyptische Religion kennen als Leitdifferenz die Unterscheidung von Kosmos und Chaos, den Widerstreit von lebensförderlichen und lebensmindernden Kräften. Klassische monotheistische Religionen wie das Judentum, das Christentum oder der Islam unterscheiden hingegen fundamental zwischen Gott und Welt. In beiden Fällen steht wiederum keine gnostische Wertung im Hintergrund, etwa mit der Option auf die endzeitliche Elimination eines Parts. »Chaos« und »Welt« sind vorfindliehe und beständige Konstituenten der Wirklichkeit.

Diese Leitdifferenzen bilden ein fundamentales hermeneutisches Raster, von dem her die Weltwirklichkeit interpretiert wird und das auch in den kultischen und weiteren religiösen Vorgängen wirksam wird: So wird etwa der Kosmos kultisch gegen das Chaos gestärkt, in den monotheistischen Religionen liegt ein wesentlicher Akzent der religiösen Vollzüge auf der Vergewisserung und Stärkung der Erhabenheit und Alleinwirksamkeit Gottes gegenüber seinen Geschöpfen.

Der reformatorischen Unterscheidung von »Gesetz und Evangelium« kommt ein vergleichbarer Status als Leitdifferenz zu: Im Lichte dieser Unterscheidung stehen die wesentlichen religiösen Vollzüge und theologischen Anstrengungen der reformatorischen Tradition. Auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht ist die Analogie der Leitdifferenzen aufschlussreich: So wie die Welt in monotheistischen Religionen überhaupt erst von ihrem hermeneutischem Prinzip, nämlich Gott, als Welt in den Blick rücken kann, so kann auch das Gesetz erst von der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, vom Wirksamwerden des Evangeliums her, als Gesetz erkannt werden", Erst dort, wo das freisprechende, rettende Wort des Evangeliums wirksam wird, zeigt sich die fordernde Bestimmung des Gesetzes. Noch einmal: Nicht, dass es das Gesetz nicht auch bräuchte, aber es soll als solches erkannt und identifiziert werden.

## 111.

Wie und wo kann »Evangelium« in diesem letztgenannten Sinn - im Rahmen dieser protestantischen Leitdifferenz - erkannt und erfahren werden? Es bietet sich - wiederum im Rahmen protestantischer Theologie - nachgerade an, diese Frage anhand eines Rückgriffs auf die Bibel und die in ihr artikulierten *»Evangeliums«-Etjahrungen* anzugehen. Damit wird ein Potential der historisch-kritischen Exegese für die Theologie fruchtbar gemacht, das oft unterschätzt wird: Mittels der historischen Kritik, die über ein *close-reading* der Texte hinweg zurück nach den *Erfahrungen* fragt, die hinter der Produktion eines Textes stehen, lassen sich elementare Aspekte des Wirklichkeitsbezugs biblischer Aussagen eruieren.

Im folgenden soll dies am Beispiel der biblischen Sintfluterzählung geschehen". Sie schweigt sich zwar begrifflich über das »Evangelium« aus, es lässt sich an ihr aber sachlich Entscheidendes zum »Evangelium« ablesen. Für das Erfassen ihres theologischen Profils sind namentlich der Prolog (Gen 6,5-8) und der Epilog (Gen 8,20-22) maßgeblich, die sprachlich und sachlich eng aufeinander bezogen sind.

| Gen 6,5-8 | Gen 8,20-22 |
|---|---|
| (5) Und Jhwh sah,<br>dass die Bosheit der Menschen groß war auf der Erde,<br>und dass aller Trieb des Planens ihres Herzens alle Tage nur böse? war,<br>(6) Und es reute Jhwh, dass er den Menschen geschaffen hatte auf der Erde, und es bekümmerte ihn **in seinem Herzen.**<br>(7) Und Jhwh sprach: Ich will die Menschen, die ich geschaffen habe, vom Erdboden vernichten, sowohl die Menschen als auch das Vieh, als auch die kriechenden Tiere, als auch die Vögel des Himmels; *denn* es reut mich, dass ich sie gemacht habe.<br>(8) Noah aber hatte Gnade gefunden in den Augen Jhwhs. | (20) Noah aber baute Jhwh einen Altar; und er nahm von allen reinen Tieren und von allen reinen Vögeln und brachte Brandopfer auf dem Altar.<br>(21) Und Jhwh roch den lieblichen Duft und Jhwh sprach **in seinem Herzen:**<br>Ich will nicht mehr die Erde<br>um des Menschen willen verfluchen;<br>*denn/obwohl* der Trieb des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf.<br>(22) Und ich will nicht mehr schlagen, was da lebt, wie ich es getan habe.<br>Alle Tage der Erde sollen nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht. |

Die auffälligste Beobachtung beim Vergleich dieser Texte besteht zunächst darin, dass die Qualifizierung der Menschen nach der Flut ebenso schlecht ausfällt wie zuvor: Der Trieb ihres Herzens ist nur böse (8,21 unter Ausklammerung der Kindheit: »von Jugend auf«). Das bedeutet zunächst, dass sich jede moralische Lektüre der Fluterzählung verbietet: Das göttliche Gericht führt in keiner Weise zu einer moralischen Besserung der Menschheit. Der Skopos der Sintfluterzählung ist theologischer Natur: Nicht die Menschen verändern sich, sondern Gott. Die gleiche Feststellung der Bosheit der Menschen führt vor der Flut zum Vernichtungsbeschluss Gottes, nach der Flut zur Verheißung Gottes. Die Zuordnung von Flutprolog und -epilog konstituiert nichts anderes als eine *Ätiologie* der göttlichen Gnade. Entsprechend mythischem Denken wird diese Entdeckung der göttlichen Gnade nicht präsentiert oder definiert, sondern narrativ aus einem Gegenentwurf abgeleitet. Dieser Gegenentwurf ist die Beschreibung Gottes vor der Flut, der sich durch die Bosheit der Menschen zum Gericht verleiten lässt.

Wie sehr Flutprolog und -epilog an der Veränderung Gottes interessiert sind und wie diese profiliert ist, lässt sich sprachlich an verschiedenen Berührungselementen beider Texte ablesen.

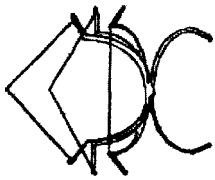
Zunächst zeigt die Aufnahme von »alle Tage« aus 6,5 in der großen Verheißung 8,22, dass der Lauf der Zeit nun nicht mehr primär durch die Bosheit der Menschen, sondern durch die Zusage Gottes, nie mehr ein Weltgericht durchzuführen, qualifiziert ist.

Dann zeigt das zweite Selbstgespräch Gottes in 8,21»in seinem Herzen«, dass diese Reflexion metaphorisch genau dort hin dringt, wo sich die Kümmernis über die Bosheit der Menschen festgesetzt hatte (»in seinem Herzen« 6,6), wobei das Herz in der alttestamentlichen Anthropologie das Zentrum des Planens und Denkens bezeichnet. Diese anthropomorphe Verwendungsweisedes Begriffs in 6,6 und 8,21 erscheint zwar gewagt, macht aber komplementär zu dem eben genannten Punkt deutlich, dass nicht nur der Lauf der Zeit, sondern darüber hinaus Gott selbst fortan von seiner gnädigen Zusage bestimmt ist.

Schließlich ist die Verwendung der Konjunktion *»denn« (ky)* in den beiden Texten bezeichnend. Im Prolog 6,7 wird sie ihrem üblichen Wortsinn gemäß gebraucht, nämlich kausal. In 8,21 ist die Konjunktion dagegen offenbar in adversativem Sinn gemeint: *»obwohl«.* Legt man diese Beobachtung wiederum sachlich aus, so wird hier angezeigt, dass sich die nachsintflutliehe Logik Gottes grundsätzlich verändert hat: Folgt der Prolog noch der geläufigen und erwartbaren Zuordnung von Schuld und Strafe, so bricht der Epilog diese auf und erklärt, dass Gottes Logik eine ganz andere ist: Schuld führt nicht zum Ausschluss vom Leben, sondern die Frage des Lebens wird von der Schuld grundsätzlich entkoppelt. Flutprolog und -epilog lassen sich so als die urzeitliehe Verankerung des »Evangeliums« im Wesen Gottes lesen. Gen 8,20-22 ist wahrscheinlich einer der uneschatologischsten Texte der Bibel überhaupt und in diesem Fall - der Begründung der Gnade Gottes – ist dies sachlich auch vollkommen angemessen: Eine prinzipielle und dauerhafte Umwälzung in Gott selber kennt die Bibel diesbezüglich nicht.

Sachlich wird diese Linie des Flutepilogs dann im Folgetext, dem Noahbund von Gen 9 fortgeführt:

Ich will meinen Bund mit euch aufrichten, dass niemals wieder alles Fleisch durch das Wasser der Sintflut soll ausgerottet werden und niemals wieder eine Sintflut kommen soll, die Erde zu zerstören. Und Gott sprach: Dies ist das Zeichen des Bundes, den ich stifte zwischen mir und euch und allen Lebewesen, die bei euch sind, auf ewige Zeiten: Meinen Bogen (*qæšæt*) stelle ich in die Wolken; der soll ein Bundeszeichen sein zwischen mir und der Erde. (Gen 9,11-13)



Das hebräische Wort für Bogen (*qæšæt*) kann den Regenbogen bezeichnen, steht aber zumeist homonym für den Kriegsbogen. Für Gen 9 liefert die vorstellungsgeschichtliche Präzisierung des verwendeten Bildes interessante theologische Aufschlüsse: In der Levante war der sogenannte Kompositbogen gebräuchlich, der bereits im entspannten Zustand eine Beugung aufweist und dann rückwärts über seine ihm eigene Krümmung gespannt wurde.

Diese Beobachtung ist deshalb wichtig für das Verständnis von Gen 9, da es in diesem Text offenbar um den entspannten Kriegsbogen geht, den Gott in die Wolken stellt. Das heißt aber, dass Gen 9 von der *Selbstparifizierung* Gottes spricht": Gott legt alles Kriegsgerät, dass er gegen seine Welt anwenden könnte, aus der Hand und hängt es in die Wolken. Die Vorstellung eines ganz und gar friedfertigen Gottes, der jeglicher Gewalt prinzipiell entsagt, mag neuzeitlichem christlichem Bewusstsein vielleicht wenig revolutionär erscheinen, im altorientalischen Kontext Israels ist diese Theologie aber eine radikale Neuerung, deren geistesgeschichtliche Brisanz kaum überschätzt werden kann.

Diese urgeschichtlichen Thematisierungen von Gottes Gnade sind paradigmatische Formulierungen von »Evangelium«, die in je und je zugänglicher Erfahrung wurzeln. Ihre theologische Bedeutung liegt darin, dass sie die Unterscheidung von »Gesetz und Evangeliurn« im Wesen Gottes selbst verankern und so der Erfahrung Ausdruck verleihen, dass trotz aller Weltbemächtigung des Menschen im Guten (man denke an die Erringung von Kulturleistungen wie Musik, Handwerk, Städtebau in Gen 4) wie im Schlechten (wie sie die Erzählungen vom Paradies, Brudermord, Turmbau explizieren) die Möglichkeit des menschlichen Lebens von Gott prinzipiell (und biblisch deshalb »urgeschichtlich«) garantiert wird. Dabei ist es wichtig zu betonen, dass es sich bei diesen Texten offenkundig nicht um Postulate handelt, sondern um den literarischen Ausdruck von Erfahrungen, die so nicht hätten artikuliert werden können, wenn sie nicht einen Grund in der Realität hätten.

Mit ihrem Erfahrungsrückbezug lassen sich anhand dieser Texte bestimmte biblische Kennzeichen von »Evangelium« weiter herausstellen. »Evangelium« hat keine utopische Funktion und bedeutet nicht »zurück zum Paradies«. »Alle Tage der Erde sollen nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht« (Gen 8,22): Auch Frost, Winter, Nacht gehören unabdingbar zur Welt hinzu, »Evangelium« ist keine Erfolgsstruktur, die der immer ambivalenten Wirklichkeit übergestülpt sind. »Evangelium- hat keine Opiumfunktion für die Menschheit, »Evangelium« täuscht nicht über die Niederungen das Daseins hinweg, sondern weist auf das fundamentale Gegebensein des Lebens hin, das allen Minderungen und Förderungen vorausliegt. »Evangelium« hat eine verifizierende Funktion. Es fördert nicht die Glücksversessenheit der Menschheit, sondern hat eine unmittelbare Affinität zur Wahrheitsfrage: Das »Evangeliurn« deutet die vorfindliehe Wirklichkeit und lässt sich an ihr messen. Ohne Erfahrungen von »Evangelium« wäre die Rede von »Evangelium« leer. Diese Grundentscheidung des Christentums für die Konkordanz mit der Welt und gegen eine Heilsideologie ist schon sehr alt, wie das frühe Ausbilden von christlicher Theologie und der im antiken Bereich singulären Wortprägung der *vera religio* bei Augustin zeigt. »Evangelium« hat keine unmittelbar moralische Funktion, sein Ort ist gewissermaßen »supramoralisch«: Wie moralisch oder unmoralisch das Denken oder Planen der Mensche sein mag, das »Evangelium« Gottes verhält sich völlig diskontinuierlich dazu. »Evangelium« hat eine elementar theologische Funktion: Es ist erfahrbar, dass Gott – zum Wohl der Menschen - anders als die Menschen selbst ist. Mit diesem Gedanken wird eine qualitative Differenz zwischen Mensch und Gott aufgebaut, durch die der Gottesbegrifftheologisch gegen alle (von der Religionskritik ohnehin schnell zu erledigenden) Versuche gesichert wird, die Möglichkeiten des guten Menschen in den Gottesbegriff hinein zu verlagern.

## IV.

Inwiefern können nun diese biblischen Überlegungen zur grundsätzlichen *Erfahrbarkeit* von »Evangelium« für Argumentationsweisen evangelischer Ethik fruchtbar gemacht werden? Dass die Kategorie »Evangelium« im Rahmen der Unterscheidung von »Gesetz und Evangelium« für die evangelische Theologie und Ethik zentral ist, lässt sich einerseits aus der *Tradition* begründen: Die Unterscheidung ist in reformatorischer Tradition von grundlegender Bedeutung und muss deshalb je und je in ihrem Sachgehalt deutlich gemacht werden. Es gibt aber darüber hinaus einige reduktionistische Denkbewegungen der *Neuzeit,* die das Einbringen dieser Unterscheidung von seiten der Theologie für die westlich geprägten Zivilisationen des 21. Jahrhunderts besonders angeraten sein lassen. Dazu gehören namentlich die Reduktion von Religion auf ihre vernunftkonformen Gehalte, nämlich die Ethik, sowie das Aufrücken vor allem der naturwissenschaftlich-technisch ausgerichteten Wissenschaft zum beherrschenden Maßstab der Wirklichkeit. Beide Merkmale tragen elementare Anzeichen von »Gesetz«, inklusive ihrer hermeneutischen Erschließung als »Gesetz« erst von Thematisierungen des »Evangeliums« her: Weder Ethiker noch Wissenschaftler kommen in der Regel auf die Idee, ihr Tun und Denken als »gesetzlich« zu qualifizieren. Noch einmal: Eine solche Qualifikation ist nicht von vornherein negativer Natur, aber sie ist hilfreich und nötig, damit solchen neuzeitlichen »Gesetzes--Äquivalenten ihr angemessener Ort zugewiesen werden kann. So profitieren wir selbstredend von den Errungenschaften von Naturwissenschaften und Technik und hätten Schwierigkeiten, ohne sie zu leben. Gleichzeitig aber ist deutlich, dass menschliches Leben auch von anderen Gegebenheiten profitiert als von den zivilisatorischen Produktionsleistungen. Und es ist nicht nur hilfreich, sondern auch sachgemäß, dies zu wissen.

Aus evangelischer Perspektive ist zu ethisch relevanten Problemen ein ganz eigener Beitrag der Theologie einzubringen, der über die oft diskutierte, von Jürgen Mittelstraß vorgeschlagene Unterscheidung von Verfügungswissen und Orientierungswissen hinausgeht:

»In der Tat löst ein Wissen nach Art des Verfügungswissens vielfältige Probleme, aber nicht alle Probleme. Es beantwortet Fragen nach dem, was wir tun können, aber nicht Fragen nach dem, was wir tun sollen. Also muß zum positiven Wissen ein handlungsorientierendes Wissen, eben ein Orientierungswissen hinzutreten, das diese Aufgabe übernimmt. Ohne die Wahrnehmung dieser Aufgabe entstehen Orientierungsdefizite, wird das Können, das sich im Verfügungswissen zur Geltung bringt, orientierungslos. Also gehört auch beides, Verfügungswissen und Orientierungswissen, im Grunde zusammen. Die Rationalität, die moderne entwickelte Gesellschaften brauchen, muss nicht nur Probleme des Könnens, sondern auch Probleme des Sollens lösen.«?

Was es zu wissen gibt, lässt sich – das ist zu diesem Text zu ergänzen - nicht restlos auf Probleme des Könnens und des Sollens aufteilen. Das Vorhandensein evangelischer Theologie und Ethik im Konzert der Wissenschaften wird zwar häufig darüber legitimiert, dass sie sogenanntes Orientierungswissen bereitstellen. Aus protestantischer Sicht ist das aber als »gesetzliche« Argumentation einzustufen. Sie ist deswegen nicht abwegig, aber nicht vollständig. Evangelische Theologie und Ethik *können* Orientierungswissen bereitstellen, sie *können*

*auch* Verfügungswissen bereitstellen, darüber hinaus *können und müssen sie aber auch - sit venia verbo - »Evangeliums«-Wissen formulieren,* ein Wissen vom Gegebensein des Lebens, das allem Können und Sollen, allem Verfügen und Orientieren voraus liegt. Ich sehe kein Argument, weshalb dieses Wissen nicht elementar zum Kosmos der Wissenschaften hinzugehören soll. Vielmehr ist umgekehrt festzuhalten: Ohne wissenschaftliche Bearbeitung dieses Wissens bleibt jede »Universität« defizitär, da sie dann sicher nicht universal ausgerichtet ist.

Im Rahmen einer evangelischen Ethik kommt diesem Insistieren auf das Proprium der Theologie sowohl im Hinblick auf die Öffentlichkeit wie auch im Hinblick auf die Theologie eine nicht zu vernachlässigende Bedeutung zu. Für die Öffentlichkeit ist das Einbringen von Gesichtspunkten wie demjenigen des »Evangeliums« interessant, da hier Aspekte der Wirklichkeit zur Sprache kommen, die von keinem anderen Partner des öffentlichen Diskurses wahrgenommen wird. Für die Theologie ist diese Art des Argurnentierens deswegen von Belang, da sie dann auf ihrem eigenen Gebiet operiert. Nur so ist sie mehr als eine metaphysisch aufgeladene Pseudo-Politikwissenschaft, Pseudo-Ökonomie oder Pseudo-Medizin, und nur so wird sie als Gesprächspartner eine Rolle spielen.

*Prof Dr. Konrad Schmid*
*Theologisches Seminar*
*Kirchgasse 9*
*eH-Baal Zürich*

## Abstract

Protestant Ethics can supply *Orientierungswissen* as well as *Verfügungswissen* (Jürgen Mittelstraß). Beyond that it can and must also formulate *»Evangeliums«-Wissen,* a knowledge about the condition of life that precedes all notions of what we can and should do. There is no reason why this knowledge should not be a fundamental part of the cosmos of sciences. For Protestant Ethics this mode of reasoning is interesting because Protestant Ethics can thus operate in an area of its own while at the same time being more than a pseudo-science of politics, economics or medicine.

## Anmerkungen

1. Überarbeitete und gekürzte Fassung eines Vortrags, der auf einem Symposium des Center of Theological Inquiry (Princeton) zum Thema »Public Theology in Central Europe« am 26. März 2004 in Debrecen (Ungarn) gehalten worden ist.
2. Vgl. *H Weder,* Neutestamentliche Hermeneutik, Zürich 1986,305-314.
3. Vgl. G. *Ebeling,* Luther. Einführung in sein Denken, Tübingen 1964, 126.
4. Vgl. *F.Stolz,* Unterscheidungen in den Religionen, in: *HF. Geisser; W Mostert* (Hgg.), Wirkungen hermeneutischer Theologie. FS G. *Ebeling,* Zürich 1983, 11-24; *Ders.,* Weltbilder der Religionen. Kultur und Natur - Diesseits und Jenseits - Kontrollierbares und Unkontrollierbares, Theophil4, Zürich 2001, 13-15.
5. Vgl. *H Weder,* Gesetz und Sünde. Gedanken zu einem qualitativen Sprung im Denken des Paulus, NTS 31 (1985), 357-376 =*ders.,* Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik, Göttingen 1992, 323-346.
6. Es wäre im übrigen auch möglich, dies an den biblischen *Rechtstexten* zu exemplifizieren. »Gesetz« ist, altorientalisch und alttestamentlich gesehen, gerade nicht nur fordernd strukturiert, sondern beinhaltet integral auch Elemente von Gnade und Barmherzigkeit; vgl. *M. Welker,* Gesetz und Geist, JBTh 4 (1991), 215-229; *J. Assmann* u.a. (Hgg.),

Gerechtigkeit. Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen, München *1998; E. Otto,* »Um Gerechtigkeit im Land sichtbar werden zu lassen ...«, Zur Vermittlung von Recht und Gerechtigkeit imAlten Orient, in der Hebräischen Bibel und in der Modeme, in: *J. Mehlhausen* (Hg.), Recht - Macht - Gerechtigkeit, VWGTh 14, Gütersloh 1998, 107-145; *B. Janowski,* Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testaments, in: *R. Scoralick* (Hg.), Das Drama der Barmherzigkeit Gottes. Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum, SBS 183, Stuttgart 2000, 33-91.

7. Die hier nur in unzulänglicher Weise mit »böse«/»Bosheit« wiedergegebene hebräische Begrifflichkeit *r'rr'li* hat »Bosheit« nicht primär im moralischen Sinne vor Augen, sondern ist eher funktional konzipiert: Die Menschen sind »böse«, weil ihr Denken und Planen letztlich lebenshinderliche (»böse«) Folgen zeitigen. Ihr Handeln ist nicht immer und von vornherein auf dieses Ziel ausgerichtet, sondern es läuft - so urteilt Gen 6,5-8; 8,20-22: erfahrungsgemäß - im Resultat darauf hinaus. Vgl. C. *Dohmen/D. Rick,* Art. *r",* ThWAT VII, Stuttgart u.a. 1993, 582-612,604.

*8.* *U. Rüterswörden,* Der Bogen in Genesis 9. Militär-historische und traditionsgeschichtliche Erwägungen zu einem biblischen Symbol, UF 20 (1988), 247-263; anders *E. Zenger.* Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte, SBS 112, Stuttgart 21987, 124-131.

9. 1. *Mittelstraß.* Glanz und Elend der Geisteswissenschaften, Oldenburger Universitätsreden Nr. 27, Oldenburg 1989, 19f.

# Kann die Anwendung von Folter in Extremsituationen aus der Sicht christlicher Ethik gerechtfertigt werden?

Von Wilfried Härle

Die folgenden Überlegungen setzen zwar die Diskussionen um den »Fall Daschner« voraus,[1] die insbesondere im Dezember 2004 die deutsche Öffentlichkeit bewegt haben, aber sie nehmen nicht zu diesem Fall sowie zu dem in diesem Prozess ergangenen Urteil Stellung. Ebenso wenig werde ich mich mit der deutschen oder internationalen Rechtslage hinsichtlich der Zulässigkeit von Folter befassen.[2] Schließlich will ich zu dem Thema auch nicht aus der Perspektive einer allgemeinen – sei es philosophischen oder religiösen - Ethik Stellung nehmen, sondern aus der Perspektive des christlichen Glaubens evangelischer Prägung. Der Beitrag entstand auf Bitten des Evangelischen Oberkirchenrats der Badischen Landeskirche, wurde dort am 11. Januar 2005 vorgetragen und diskutiert und findet hiermit in der Zeitschrift für Evangelische Ethik einen passenden Veröffentlichungsort. Die Vortragsform wurde beibehalten.

Ich will in drei Schritten vorgehen, indem ich zunächst (1) knapp zusammenfassend etwas zu den Grundlagen christlicher Ethik sage, soweit sie für das anstehende Problem relevant sind. Sodann (2) will ich mich kurz mit dem Phänomen »Folter« beschäftigen, es begrifflich näher bestimmen und von anderen, benachbarten Phänomen abgrenzen. Schließlich (3) will ich auf dieser Basis etwas ausführlicher versuchen, die Frage nach der Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit von Folter und christlichem Menschenbild zu beantworten.

## 1. Grundlagen christlicher Ethik

### 1.1 Ethik und Menschenbild

Ethik dient der Reflexion von Ethos. Dieses ist der Inbegriff der handlungsleitenden Überzeugungen, die Menschen unter der Leitperspektive »richtig oder falsch« bzw. »gut oder böse« im Laufe ihres Lebens durch die Begegnung mit Personen, Erfahrungen und prägenden Botschaften zuteil geworden sind. Ein solches Ethos gibt es für Einzelmenschen, für berufsständische Gruppen sowie für Glaubens- bzw. Weltanschauungsgemeinschaften. Von anderen normativen Vorgaben - z. B. individuellen Willenvorsätzen (Maximen) oder von Regeln des Rechts (Gesetzen) - unterscheidet das Ethos sich dadurch, dass es einerseits universale Geltung beansprucht, andererseits auf persönlicher Überzeugung basiert.

Fragt man, woran sich das Ethos seinerseits orientiert, was also dessen inhaltliche Grundlage darstellt, so zeigt sich ein - jeweils unterschiedliches - Verständnis des Menschen bzw. Menschenbild, das Aussagen enthält über die Verfassung und über die Bestimmung des Menschen, die für den Einzelnen und die menschliche Gemeinschaft gilt und an der sich die einzelnen ethos-konformen Handlungen ausrichten.


Zeitschrift für Evangelische Ethik, 49. Jg., S. 198 - 212, ISSN 044-2674
© Gütersloher Verlagshaus 2005

Theologische Ethik, die das christliche Ethos evangelischer Prägung reflektiert, orientiert sich dabei an dem Menschenbild, wie es aus dem biblischen Kanon und den reformatorischen Bekenntnissen gewonnen und in der theologischen Arbeit in Geschichte und Gegenwart rekonstruiert und expliziert wird.

## 1.2 Menschsein in Relation zu Gott in Christus

Für das christliche Menschenbild ist es charakteristisch, den Menschen von vornherein und grundsätzlich nicht als isoliertes Einzelwesen, also abstrakt, in den Blick zu fassen, sondern in seinem konstitutiven Bezogensein sowohl auf Mitmenschen und Mitgeschöpfe (fundamental in Gestalt der Eltern und der uns umgebenden und umfassenden Natur) als auch – grundlegend und daseinskonstituierend - in der Beziehung zu Gott als dem schöpferischen Grund des Daseins. Im Unterschied zu nicht-religiösen, säkularen Menschenbildern ist es für das christliche Menschenbild charakteristisch, den Menschen von vornherein in einem Horizont wahrzunehmen, der das transzendiert, was am irdisch-geschichtlichen Dasein des Menschen empirisch wahrnehmbar ist.

Schon die bloße Tatsache, dass der Mensch - und zwar jeder Mensch - in einem solchen weiten, umfassenden Horizont wahrgenommen wird, ist für das Verständnis des Menschen von großer Bedeutung. Wer etwas oder jemanden ganz wahrnehmen will, muss mehr als diesen Gegenstand oder diesen Menschen in den Blick fassen. Nur wer zumindest in Gedanken über die Grenzen hinausgeht, hat eine Vorstellung, eine Ahnung oder eine Gewissheit von dem, was das Ganze ist. Und deshalb gilt: Wer den Menschen erkennen und verstehen will, muss über ihn hinaus fragen und denken. Die Rede von Gott benennt dasjenige »Darüberhinaus«, das dem Menschen Sinn und Ziel gibt, sowie seine Grenze und sein Maß setzt. Dieser Gottesbezug ist die wesentliche Voraussetzung dafür, dass der Mensch unreduziert in seiner leib-seelischen Einheit als Gottes Geschöpf und Ebenbild, als Adressat der Rechtfertigung und Träger der Menschenwürde wahrgenommen werden kann.

### *1.2.1 Geschopjlichkeit*

Dass die Rede von der Geschöpflichkeit des Menschen - »samt allen Kreaturen« - kein evolutionstheoretisch überholtes Ammenmärchen darstellt, kann man schon dem unbefangenen Nebeneinander der beiden unvereinbaren Schöpfungserzählungen aus Gen 1 und 2 entnehmen. Nicht das Wie der Weltentstehung ist Inhalt der Schöpfungsaussage, sondern einerseits die grundlegende Unterscheidung zwischen Schöpfer und Geschöpf, die allen menschlichen Allmachtsphantasien und Selbstverabsolutierungen einen Riegel vorschiebt, und andererseits die bejahende Zuwendung des Schöpfers zum Geschöpf, die der Kreatur Wert und ein - begrenztes - Lebensrecht zuspricht. Die Tatsache, dass all dies den Menschen mit den anderen Geschöpfen verbindet, macht es nicht unerheblich oder anthropologisch irrelevant, zeigt aber auch in dieser Hinsicht, dass der Mensch nur dann konkret wahrgenommen wird, wenn er in dem Beziehungsgefüge wahrgenommen wird, das zu seinem geschöpflichen Dasein gehört.

### *1.2.2 Gottebenbildlichkeit*

Spätestens mit Irenäus von Lyon beginnen die Auslegungsversuche dessen, was in Gen 1,26 f.

- sowie Gen 5,1 und 9,6 - mit der Aussage gemeint ist: »Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde«. Dass es nur wenige alttestamentliche Texte gibt, in denen diese Aussage gemacht wird, relativiert angesichts ihrer großen sachlichen Bedeutung keineswegs diese Texte und ihre Auslegung, zumal diese Aussagen im Neuen Testament mehrfach aufgenommen und christologisch zugespitzt werden.'

Wenn ich es richtig sehe, hat es in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zwei unterschiedliche Auslegungsimpulse gegeben, die je für sich und in ihrer Verbindung miteinander zu einem gewissen Auslegungskonsens oder doch zu einer Konvergenz geführt haben. Der eine Auslegungsimpuls ergab sich aus den auffälligen Parallelen zur ägyptischen Pharaonen-Theologie, der zufolge der Pharao als Statthalter der Gottheit auf Erden bzw. in Ägypten verstanden wurde und gewissermaßen als sichtbares Bild der Gottheit in seinem Regierungshandeln diese verkörperte und repräsentierte. Dass Israel damit nicht einfach ein Element ägyptischer Religiosität übernimmt, wird daran unübersehbar, dass das, was in Ägypten nur für den Pharao gilt, nun in Israel für jeden Menschen - ausdrücklich betont: für Mann und Frau – gilt. Das ist eine ungeheuere Aufwertung des Menschen als solchen. Diesem Impuls zufolge wird die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der alttestamentlichen Wissenschaft heute ganz überwiegend in einen engen Zusammenhang gebracht mit dem sog. dominium terrae, also dem Herrschafts- und Fürsorgeauftrag, der dem Menschen über die Tiere erteilt wird.

Der andere Impuls erfolgte durch die relationale Interpretation der Gottebenbildlichkeit in Karl Barths Kirchlichen Dogmatik (III/1 und 2), die zwar in ihrer Zuspitzung auf den Dual von Mann und Frau weithin zurückgewiesen wurde, in der Ablehnung der Suche nach bestimmten Gott und Mensch verbindenden Eigenschaften ebenso weitgehend Aufnahme und Zustimmung fand wie in deren Ersetzung durch den Gedanken der Beziehung und Gemeinschaft. Ebenbild Gottes sein heißt demnach, in einer Beziehung und Gemeinschaft zu Gott zu existieren, die auf Gottes Erwählung gründet und in der freien Bejahung des Erwähltseins durch den Menschen ihre Entsprechung findet.

Dieser relationale Interpretationsansatz der Imago-Lehre ist zwar keineswegs identisch mit ihrer Interpretation durch den Gedanken der Statthalterschaft, aber das dominium terrae lässt sich verstehen als eine spezifische Konkretisierung jener grundlegenden Beziehung und Gemeinschaft, zu der der Mensch mit seinem Dasein berufen, zu der er also von Gott bestimmt ist.

Mit dieser Interpretation der Gottebenbildlichkeit als freier Beziehung und Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch gewinnt die neuere Auslegung wieder den Anschluss an diejenigen - auch reformatorischen - Auslegungen, die die Gottebenbildlichkeit in engsten Zusammenhang bringen mit der Vorstellung von der urständlichen, d. h. der Bestimmung des Menschen durch Gott entsprechenden Gerechtigkeit. Das findet auch schon Ausdruck in Luthers pointierter Übersetzung: »Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn«. Das Wesen der Gottebenbildlichkeit besteht also in der Beziehung und Gemeinschaft, zu der der Mensch - und zwar jeder Mensch - mit seinem Dasein von Gott berufen ist, wobei diese Bestimmung durch die Macht und Wirklichkeit der Sünde zwar verfehlt, aber nicht hinfällig wird, sondern als Gottes Bestimmung über dem Menschen aufgerichtet bleibt und in Jesus Christus ihre Erfüllung findet, und zwar so, »dass sie gleich sein sollten dem Bild seines Sohnes, damit dieser der Erstgeborene sei unter vielen Brüdern« (Röm 8,29).

*1.2.3 Rechtfertigung*

Ebenfalls im Anschluss an zentrale Aussagen der reformatorischen Theologie ist in den letzten Jahrzehnten die anthropologische Bedeutung der Rechtfertigungslehre wiederentdeckt und ins Zentrum des theologischen Nachdenkens über den Menschen gerückt worden". Ihren stärksten Anknüpfungspunkt findet diese Sicht in These 32 von Luthers Disputatio de homine: »Paulus fasst in Röm 3,28: ‚Wir halten dafür, dass der Mensch durch den Glauben unter Absehen von den Werken gerechtfertigt wird' in Kürze die Definition des Menschen dahingehend zusammen, dass der Mensch durch Glauben gerechtfertigt werde-.'. Das Besondere und besonders Wichtige dieser anthropologischen Aussage besteht einerseits darin, dass hier der Mensch definiert wird ohne jeden Rekurs auf eine Eigenschaft, die ihn von anderen Kreaturen unterscheiden würde, sondern durch ausschließlichen Rekurs auf Gottes rechtfertigendes Handeln am Menschen, also konsequent relational; andererseits darin, dass in dieser Definition nicht die Stärke oder sittliche Qualität angesprochen wird, die den Menschen von anderen Kreaturen unterscheidet und auszeichnet, sondern gerade seine Bedürftigkeit, sein Angewiesensein auf eine Rechtfertigung, die er nicht selbst zustande bringt und leisten kann, sondern die ihm durch Gottes bedingungsloses Gnadenhandeln so zuteil wird, dass er sie nur im Glauben, also im Vertrauen auf Gott empfangen kann. Diese Aussagen sind erkennbar keine Alternative zu dem Verständnis des Menschen als dem Geschöpf Gottes, das zur Gottebenbildlichkeit bestimmt ist, sondern Präzisierungen und Konkretisierungen dieser Aussagen, die das Wissen um das Bedrohtsein und die Bedrohlichkeit des Menschen mit einschließen und von Gottes Handeln in Jesus Christus her umfangen sein lassen.

*1.2.4 Menschenwürde*

Auch mit diesem vierten und letzten anthropologischen Begriff wechsle ich nicht den Schauplatz oder Begründungszusammenhang, sondern tue mit der christlichen Überlieferung einen weiteren Schritt der Konkretisierung der grundlegenden anthropologischen Aussagen. Dabei ist zunächst zu konstatieren, dass es zwar mit Ps 8,6 und der dortigen Aussage, Gott habe den Menschen wenig niedriger gemacht als sich selbst und ihn »mit Ehre und Herrlichkeit ... gekrönt«, einen Anknüpfungspunkt für die Rede von der Menschenwürde gibt, dass der Begriff selbst aber ursprünglich nicht der jüdisch-christlichen, sondern stoischen Tradition entstammt, spätestens bei Ambrosius von Mailand jedoch in die christliche Glaubensüberlieferung und Theologie übernommen wurde und von da an dort einen festen, unangefochtenen Platz einnahm. Mit der Rede von der »dignitas humana« wird eine jedem Menschen mit seinem Dasein gegebene und darum und insofern »unverletzliche« Auszeichnung zur Sprache gebracht, die sich nicht menschlicher Zuerkennung oder Zuschreibung verdankt, sondern ihm - in philosophischer Sprache gesagt - von Natur aus gegeben, - in der Sprache des christlichen Glaubens gesagt - durch Gottes Schöpferhandein verliehen ist.

Diese Würde hebt weder die Endlichkeit noch die Fehlsamkeit des Menschen auf, sondern lässt gerade im Kontrast erkennen, wie tief der Mensch fallen kann, der von Gott so hoch erhöht, ausgezeichnet, zur Rechtfertigung und zur Vollendung bestimmt ist. Aufgrund dieser jedem Menschen gegebenen Bestimmung und Auszeichnung verdient er Achtung und Respekt als Mensch, darf nicht zum Untermenschen oder Ding erklärt oder so behandelt werden. Aber selbst dort, wo dies geschieht, bleibt doch nach christlichem Verständnis die dem Men-

sehen verliehene Würde unverlierbar, weil sie ihm von Gott und nicht von Menschen gegeben ist und darum auch nicht von Menschen genommen werden kann.

Zu dieser Achtung der Menschenwürde gehört die Respektierung des Lebens und der körperlichen Unversehrtheit sowie der Freiheit, insbesondere der Glaubens- und Gewissensfreiheit, die es verbietet, einen Menschen zu Handlungen zu zwingen, die seiner innersten Überzeugung widersprechen und ihn damit in einen tiefen Identitätskonflikt stürzen würden."

## 2. Das Phänomen der Folter

### 2.1 Definition

In Artikel 1 ihrer 1975 verabschiedeten »Erklärung gegen die Folter« definiert die Generalversammlung der UNO wie folgt: »Unter Folter ist jede Handlung zu verstehen, durch die einer Person von einem Träger staatlicher Gewalt oder auf dessen Veranlassung hin vorsätzlich starke körperliche oder geistig-seelische Schmerzen oder Leiden zugefügt werden, um von ihr oder einem Dritten eine Aussage oder ein Geständnis zu erzwingen, sie für eine tatsächlich oder mutmaßlich von ihr begangene Tat zu bestrafen oder sie oder andere Personen einzuschüchtern«.? Es sind also drei Merkmale, durch die »Folter« definiert wird:

- *Es handelt sich bei der Folter um die vorsätzliche Zufügung starker Schmerzen oder Leiden – körperlicher oder geistig-seelischer Art;*
- *Ziel der Folter ist in der Regel die Erzwingung einer Aussage oder eines Geständnisses, u. U. aber auch die Bestrafung für eine begangene Tat und die dadurch erhoffte Abschreckung anderer Menschen';*
  *Täter oder Veranlassender der Folter ist ein Träger staatlicher Gewalt, also jemand, der in Wahrnehmung und Ausübung des staatlichen Gewaltmonopols handelt.*

In dieser letztgenannten Bestimmung steckt implizit auch bereits eine der wesentlichen Begründungen dafür, dass die Folter, die in der griechischen und römischen Antike selbstverständlicher Bestandteil des Gerichtsverfahrens war und - bedauerlicherweise - im Zusammenhang mit der Inquisition vom ersten Drittel des 13. Jahrhunderts an auch im christlichen Mittelalter Teil des offiziellen Gerichtsverfahrens wurde, im 18. und 19. Jahrhundert? schrittweise aus den staatlichen Rechtsordnungen und -verfahren entfernt wurde: [10] als Begrenzung des staatlichen Gewaltmonopols gegenüber seinen Bürgern, aber auch als Ausdruck der Achtung vor der Menschenwürde und den Menschenrechten.

### 2.2 Abgrenzungen

Unsere Rechtsordnung kennt jedoch aus ethisch gut nachvollziehbaren Gründen den übergesetzlichen Notstand, die Nothilfe und die Notwehr, bis hin zum sog. finalen Rettungsschuss. Sollte dann nicht auch die Anwendung oder Androhung von Folter in Situationen, in denen es um die Rettung des Lebens Unschuldiger geht, ethisch legitimiert werden können? Wo liegt der Unterschied?

Beim Thema »Folter« bewegt man sich auf einem Gebiet, in dem nur beim ersten Hinsehen alles als klar und eindeutig erscheint, während sich beim zweiten und dritten Blick leicht alles zu komplizieren, zu verunklären und zu verwirren scheint. Gerade deshalb ist es nötig, hier besonders sorgfältig hinzuschauen und nachzudenken, um zu möglichst klaren Unterscheidungen und Orientierungen zu kommen.

Unsere Rechtsordnung (StGB § 34 und 35 sowie OWiG § 16) kennt die Rechtsfigur des rechtfertigenden oder entschuldigenden Notstandes, die besagt: »Wer in einer gegenwärtigen, nicht anders abwendbaren Gefahr für Leben, Leib, Freiheit, Ehre, Eigentum oder ein anderes Rechtsgut eine Tat begeht, um die Gefahr von sich oder einem anderen abzuwenden, handelt nicht rechtswidrig, wenn bei Abwägung der widerstreitenden Interessen, namentlich der betroffenen Rechtsgüter und des Grades der ihnen drohenden Gefahren, das geschützte Interesse das beeinträchtigte wesentlich überwiegt. Dies gilt jedoch nur, soweit die Tat ein angemessenes Mittel ist, die Gefahr abzuwenden« (StGB § 34).

Wie eingangs gesagt, geht es hier nicht um eine juristische Würdigung der Problematik, sondern um eine ethische Reflexion. Ich benutze den Text aus dem Strafgesetzbuch deshalb hier nur als Hilfe, um das ethische Problem der Anwendung von Folter in Extremsituationen möglichst genau zu bestimmen.

Die Besonderheit bei der Anwendung oder Androhung von Folter besteht m. E. in zwei Merkmalen, die die Folter von der Notwehr, aber auch von der Nothilfe unterscheiden: Die Folter ist - auch in Extremsituationen - kein direkter Einsatz von Gewalt zum Zweck der Abwehr einer schweren Bedrohung von Betroffenen, und die Folter ist eine Form von Gewaltanwendung, die das Mittel des Schmerzes oder der Angst einsetzt, um den betreffenden Menschen zu einer Aussage zu bewegen, die er ohne Einsatz dieser Mittel nicht machen würde, wobei von dieser Aussage rettende Informationen erhofft oder erwartet werden. Auch insofern handelt es sich also um eine indirekte Form der Intervention.

Diese zweifache Indirektheit ist für die Erfassung der Spezifika des Phänomens »Folter« m. E. in mehrfacher Hinsicht von Bedeutung:

- *Zunächst resultiert daraus immer die Frage, ob es nicht doch andere, geeignetere oder zumindest ebenfalls geeignete Mittel geben könnte, um das intendierte Ziel zu erreichen*[11]; *Sodann stellt sich die Frage, ob die gefolterte Person mit absoluter Sicherheit der »Storer der Rechtsordnung« ist, der über das Wissen verfügt, das er unter Folter preisgeben soll; Weiter stellt sich die Frage, ob das Ziel, das durch Folter erreicht werden soll, überhaupt noch existiert bzw. erreichbar ist;*
- *Schließlich stellt sich die Frage, bis zu welchem Grad - diesseits der Tötung - Foltermittel eingesetzt werden dürfen, um die gewünschte Aussage zu erreichen.*[12]

Dem ist andererseits entgegenzuhalten, dass eine Notwehrhandlung, die der Rettung »unschuldigen« Lebens dient und dabei den Tod des Angreifers in Kauf nimmt oder gezielt herbeiführt, allem Anschein nach keine geringere, sondern eine stärkere, weil definitive Form der Gewaltanwendung gegen einen Menschen darstellt. Ist der sog. »finale Rertungsschuss-." tatsächlich weniger schlimm und ethisch eher akzeptabel als der Einsatz von Folter mit dem Ziel der Erzwingung einer Aussage, durch die möglicherweise eine große Zahl von Menschenleben gerettet werden kann?

## 3. Die (Un-)Vereinbarkeit von Folter und christlichem Menschenbild

Mit den letzten Aussagen habe ich schon das Gebiet der Begriffsbestimmung von »Folter« verlassen und das der ethischen Abwägung zumindest berührt, um das es jetzt abschließend gehen soll. Dabei will ich in vier Schritten vorgehen, indem ich zunächst (3.1) nach einschlägigen Aussagen in verbindlichen kirchlichen Lehrdokumenten frage, sodann (3.2) im Anschluss daran einige knappe grundsätzliche Überlegungen formuliere, weiter (3.3) den Konfliktcharakter in Frage kommender Extremsituationen charakterisiere und schließlich (3.4) abschließend als Fazit einige ethische Thesen zum Thema formuliere.

### 3.1 Kirchliche Lehraussagen

Das Thema bzw. der Begriff »Folter« kommt in keinem kirchlichen Bekenntnis explizit vor. Die Reformatoren haben sich zu diesem Thema auch nicht ausdrücklich und direkt geäußert.[14] Zwar kann Luther gelegentlich" die Praxis des Gerichtsverfahrens – einschließlich der Folter - metaphorisch heranziehen, um das Amt des Gesetzes am Sünder zu veranschaulichen, ohne dass dabei irgend eine Kritik an dieser rechtlich geordneten Praxis erkennbar würde. Auch haben die Reformatoren m. W. nie die Anwendung der Folter bei Thomas Müntzer, von der sie wussten, kritisiert. Sie gehörte für sie wohl zu der ihrer Zeit und deren kriminalistischen Möglichkeiten angemessenen Formen der Ausübung des weltlichen Regiments.

Die Aussage eines reformatorischen Lehrbekenntnisses, die dieser Thematik relativ am nächsten kommt, ist der bekannte Art. 16 der CA, in dessen deutscher Fassung es hieß: »Von Polizei und weltlichem Regiment wird gelehret, dass alle Obrigkeit in der Welt und geordnete Regiment und Gesetze gute Ordnung, von Gott geschaffen und eingesetzt seind, und dass Christen mögen in Oberkeit, Fürsten- und Richter-Amt ohne Sunde sein, nach kaiserlichen und anderen ublichen Rechten Urteil und Recht sprechen, Ubeltäter mit dem Schwert strafen, rechte Kriege führen ...«, freilich mit dem abschließenden Zusatz: ... so der Oberkeit Gebot ohn Sund nicht geschehen mag, soll man Gott mehr gehorsam sein dann den Menschen (Act. 5,29)«.16

Die Aussage, die unserem Thema am nächsten kommt, sehe ich in der Formulierung: »Übeltäter mit dem Schwert strafen«. Aber hierbei ist dem damaligen Sprachgebrauch zufolge nicht an Folter, sondern an die Todesstrafe gedacht. Trotzdem wird man wohl davon ausgehen müssen, dass die Reformatoren, die in der Rechtsordnung ihrer Zeit übliche und rechtlich klar geregelte und disziplinierte Folter als eine angemessene Form der Wahrnehmung der weltlichen Regierweise Gottes akzeptiert haben.[17]

Neben der CA ist es die Barmer Theologische Erklärung, die hier in Betracht zu ziehen ist, zumal sie in manchen Evangelischen Kirchen Bekenntnisrang besitzt. Ihre 5. These besagt: »Die Schrift sagt uns, dass der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen. Die Kirche erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnung an.«

Hier sind es vor allem die Worte: »unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen«, die stark an unsere Thematik erinnern. In der Tat wird mit diesem

Text unzweideutig die Androhung und Ausübung von Gewalt als zu dem von Gott gegebenen Auftrag des Staates gehörig anerkannt – sogar in Dank und Ehrfurcht vor Gott. Das damit implizit bestätigte Gewaltmonopol des Staates erhält aber zugleich in dieser These eine klare Bindung, nämlich an die Aufgabe, »für Recht und Frieden zu sorgen«, Das ist jedenfalls nicht einfach gleichzusetzen mit »Gefahrenabwehr« oder »Schutz bedrohter Güter«, sondern erhält – insbesondere durch die Bindung an das Recht - ein Kriterium, das im Übrigen ganz in der Tradition der reformatorischen Theologie steht. Von Barmen 5 her ist also die Frage zu stellen, ob die Androhung oder Anwendung von Folter zu den Formen der »Androhung und Ausübung von Gewalt« gehören kann, die für Recht und Frieden sorgen.

## 3.2 Grundsätzliche Überlegungen

a) Der Schutz oder die Rettung menschlichen Lebens ist eine Aufgabe von hohem ethischen Rang. Wer ein Menschenleben retten kann, es aber nicht tut, ist dafür ethisch - gelegentlich auch strafrechtlich - verantwortlich.
b) Der Einsatz von Folter ist eine Verletzung der Menschenwürde und als solche aus der Sicht des christlichen Menschenbildes ethisch verwerflich.
c) Folter verfolgt den Zweck, den Gefolterten aus Schmerz und/oder Angst zu einer Aussage zu veranlassen, zu der er auf andere Weise nicht zu bewegen ist. Wird dies Ziel erreicht, so ist es sowohl eine Verletzung der Menschenwürde des Gefolterten und des Folternden, als auch eine Demütigung des Gefolterten.
d) Wird dieses Ziel nicht erreicht - obwohl der Gefolterte tatsächlich der Störer der Rechtsordnung ist und die erhoffte Aussage machen könnte -, so bewirkt die Folter ebenfalls eine Verletzung der Menschenwürde des Gefolterten und des Folternden, aber zugleich eher eine Demütigung für den Folternden.
e) Folter ist ein extremer Fall der Verletzung der (Gewissens-)Freiheit eines Menschen, was man sich insbesondere daran klarmachen kann, dass sich z. B. Terroristen, aber gelegentlich auch Entführer oder Erpresser, die der Folter unterzogen werden könnten, ihrem Selbstverständnis nach als Widerstands- oder Freiheitskämpfer fühlen, die ihre Gewalttaten um eines in ihren Augen guten Zieles willen ausüben.
f) Die ausnahmslose Ächtung von Folter ist für das rechtliche und sittliche Empfinden vieler Menschen insofern eine ungeheuerliche Zumutung, als sie zumindest den Anschein erweckt, durch die Rechtsordnung und durch die ethische Argumentation würden eher die Täter als die Opfer geschützt.
g) Die Öffnung der Rechtsordnung für die Möglichkeit der Androhung oder Anwendung von Folter in definierten Extremsituationen ist ebenfalls für das rechtliche und sittliche Empfinden vieler Menschen eine ungeheuerliche Zumutung, weil die staatliche Rechtsordnung damit ein ethisch verwerfliches Mittel legalisiert – oder zumindest straffrei stellt. [18]

## 3.3 Der ethische Konflikt

Schon bei den oben genannten grundsätzlichen Überlegungen zeigte sich, dass die »ethische Rechnung« hier offensichtlich nicht glatt aufgeht, sondern zahlreiche Spannungen verblei-

ben. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn wir den Blick auf diejenigen konkreten Extremsituationen richten, in denen das Leben, die Gesundheit oder Freiheit von Menschen durch einen sog. Störer der Rechtsordnung in akuter Gefahr schwebt und gleichzeitig z. B. für die Polizei die Möglichkeit besteht, den mutmaßlichen Angreifer durch die Anwendung von Folter zu einer Aussage zu veranlassen, die geeignet ist, diese Bedrohung zu beseitigen. Bei einer ethischen Reflexion über eine solche Extremsituation im Lichte der genannten Grundsätze zeigt sich zunächst:

### *3.3.1 Die Konflikthaftigkeit der Extremsituation*

Die Konflikthaftigkeit einer solchen Extremsituation wäre m. E. durch zwei Positionen nicht ernst genommen:

- einerseits durch eine abstrakt deontologische Betrachtungsweise, die sich auf den Grundsatz beschränkt, dass die Anwendung von Folter in jedem Fall ethisch verwerflich ist und die Situation darum keiner weiteren Reflexion bedarf;
- andererseits durch eine abstrakt utilitaristische Betrachtungsweise, die davon ausgeht, dass immer dann, wenn die Gefährdung der potentiellen Opfer mindestens ebenso groß ist wie die Gefährdung des potentiellen Täters, zugunsten der Opfer, also für den Einsatz von Folter zu entscheiden ist.

Ich bezeichne beide Betrachtungsweisen als abstrakt, weil sie ihr Augenmerk letztlich lediglich auf ein Merkmal der Situation richten, dieser also in ihrer Komplexität gerade nicht gerecht werden. Solche Fehlabstraktionen sind ethisch bequem, weil sie klare Lösungen ermöglichen, aber sie sind nur in den seltensten Fällen zugleich sachgemäß, weil das Leben in der Regel komplexer und komplizierter ist, als es in dieser Betrachtungsweise erscheint. Nur wenn beide Sichtweisen - die deontologische und die utilitaristische - kopräsent gehalten werden, besteht die Chance, der Konflikthaftigkeit einer solchen Extremsituation - zumindest einigermaßen - gerecht zu werden.

### *3.3.2 Menschenwürde gegen Lebensrecht*

Wenn in der Literatur gelegentlich behauptet wird, bei der potentiellen Anwendung von Folter in Extremsituationen gehe es um einen Konflikt zwischen Lebensrecht des einen und Lebensrecht des anderen, sowie zwischen Menschenwürde des einen und Menschenwürde des anderen, so scheint mir das nicht genau genug zu sein.

Zwar kann die Anwendung von Folter äußerstenfalls den Gefolterten auch sein Leben kosten, sofern aber das Ziel der Folter die Erpressung einer Aussage ist, wird das Leben des Störers in der Regel bewusst geschont bzw. erhalten - u. U. sogar gegenüber lynchbereiten Menschen verteidigt. Andererseits ist bei den potentiellen Opfern einer solchen Extremsituation nicht automatisch deren Menschenwürde in Frage gestellt, zumal der Inhaber des Gewaltmonopols, der diese Würde verletzen könnte, auf Seiten der potentiellen Opfer steht.

Der eigentliche Konflikt besteht m. E. zwischen der Achtung vor der Menschenwürde des Störers und dem Schutz des Lebensrechtes der potentiellen Opfer. Angesichts dieses Konflikts besteht zwar eine nicht nur rechtliche, sondern auch ethische Pflicht der staatlichen Organe, das Leben der potentiellen Opfer nach Möglichkeit zu retten bzw, zu schützen, aber es besteht keine Pflicht, dies mit allen erdenklichen Mitteln zu tun.

Wird ein an sich mögliches Mittel- wie z. B. die Folter - aus ethischen oder rechtlichen Gründen nicht angewandt, so werden die staatlichen Organe dadurch im Übrigen nicht zu (Mit-)Tätern, sondern sind allenfalls ohnmächtige Zuschauer. Das erleichtert jedoch die Konfliktsituation keineswegs, sondern kann sie für die Beteiligten nahezu unerträglich machen.

### *3.3.3 Gewissen und Rechtsordnung*

Aus der Sicht des christlichen Menschenbildes gibt es Situationen, in denen Menschen sich durch ihr Gewissen zu Handlungen (oder Unterlassungen) gedrängt sehen, die im Widerspruch zur geltenden Rechtsordnung stehen. Das ist zu akzeptieren und ethisch nicht grundsätzlich zu verwerfen. Gleichwohl ist zu betonen, dass eine solche ethische Entscheidung zum Handeln gegen die Rechtsordnung auch in ethischer Hinsicht als besonders risikoreich zu bezeichnen ist und darum einerseits einer doppelten ethischen Ret1exion bedarf, andererseits der Bereitschaft zum Akzeptieren strafrechtlicher Sanktionen.

Mit »doppelter Ret1exion« meine ich, dass angesichts einer solchen Möglichkeit nicht nur sorgfältig abgewogen werden muss, ob die fragliche rechtswidrige Handlung tatsächlich nach bestem Wissen und Gewissen des Handelnden für ihn ethisch geboten ist, sondern dass darüber hinaus bedacht und ret1ektiert werden muss, was es für die Verlässlichkeit der Rechtsordnung bedeutet, die ja ihrerseits ein hohes ethisches Gut ist, wenn sie zumindest in diesem einen Fall - warum dann aber nicht auch in anderen? - aus Gewissensgründen verletzt wird.

Unter Bereitschaft zur Annahme rechtlicher Sanktionen verstehe ich das Erfordernis, den Preis für die Gewissensentscheidung auch insofern zu bezahlen, als aus ihr nicht die Forderung abgeleitet wird, seitens der staatlichen Rechtsordnung müsse eine solche Gewissensentscheidung gegen das Recht mit den Mitteln des Rechts akzeptiert oder gar gebilligt werden. Und diese Bereitschaft zur Sanktionsannahme hat ggf. mehr als symbolische Bedeutung. Sie ist in solchen Situationen Ausdruck der ethischen Anerkennung der Rechtsordnung.

## 3.4 Abschließende ethische Erwägungen (Fazit)

### *3.4.1 Foltereinsatz als potentieller ethischer Konflikt*

In Geschichte und Gegenwart ist die Anwendung - wie bereits angedeutet - von Folter mit vier unterschiedlichen - wenn auch gelegentlich ineinander übergehenden - Zielsetzungen praktiziert oder erwogen worden:

- als Strafmaßnahme;
- als Mittel zur Abschreckung bzw. Einschüchterung";
- als Mittel zur Erpressung von Geständnissen oder
- als Mittel zur Erpressung von Aussagen, wobei in diesem Fall noch einmal unterschieden werden könnte zwischen Aussagen, die der Rettung bedrohter Opfer oder der Ergreifung beschuldigter Personen dienen.

Dass Folter als Strafmaßnahme sowie als Abschreckungsmittel ausnahmslos und unbedingt auszuschließen ist, bedarf keiner weiteren Begründung. Aber dasselbe gilt m. E. - mit einer einzigen Ausnahme - auch für Folter als Mittel zur Erpressung von Geständnissen. Die einzige für mich vorstellbare Ausnahmesituation wäre für mich dann gegeben, wenn das Geständ-

nis einer gefolterten Person dazu dienen könnte, die widerrechtliche Hinrichtung einer anderen Person als vermeintlicher Täter zu verhindern.

Einen diskutablen ethischen Konflikt empfinden aber wahrscheinlich viele Menschen immer dann, wenn es möglich scheint, durch Folter Aussagen zu erpressen, die das Leben anderer Personen retten könnten. Hier scheint die Anwendung von Folter nahe verwandt zu sein mit der Nothilfe, die den Tod eines Angreifers in Kauf nimmt, um anderes bedrohtes Menschenleben zu retten. Zwar gilt auch in einer solchen Situation, dass derjenige, der aus ethischen Gründen nicht alle Mittel anwendet, um bedrohtes menschliches Leben zu retten, deswegen nicht zum Täter oder gar »Mörder« dieser Menschen wird, aber es ist m. E. gut nachzuvollziehen, dass Menschen, die z. B. als Polizeibeamte in eine solche Situation geraten, dies als einen schweren ethischen Konflikt erleben können. Dies ist m. E. zu akzeptieren und zu respektieren.

Die ethische Konfliktsituation darf aber meiner Überzeugung nach nicht dadurch aufgelöst werden, dass in der Rechtsordnung Ausnahmetatbestände formuliert werden - und seien sie noch so eng begrenzt - in denen die Rechtsordnung Folter in irgendeiner Form dulden oder akzeptieren würde. Sie würde sich damit selbst eine Handlungsmöglichkeit zu eigen machen, die sie zu recht radikal verurteilt und damit selbst auf den Boden des von ihr Verurteilten begeben.

### *3.4.2 Handeln unter den Bedingungen begrenzten Wissens*

Als überzeugendstes Argument für die Anwendung von Folter wirkt meiner Beobachtung nach meist der - reale oder konstruierte - Einzelfall, in dem ein Täter das Leben von Menschen auf eine Weise bedroht, die nur beseitigt werden kann durch ein Wissen, das ausschließlich er besitzt - sei es der Code einer Sprengladung, das Versteck einer Bombe oder eines Menschen. In solchen Situationen scheint zwischen der Anwendung von Folter und der Praktizierung von Nothilfe gar kein Unterschied mehr zu bestehen.

Aber der Anschein trügt, wie ich bereits gezeigt habe, und zwar in mindestens zweifacher Hinsicht: Einerseits besteht in der Nothilfe-Situation ein direkter Zusammenhang zwischen Eingriff und Bedrohung, wie er in der Folter-Situation gerade nicht gegeben ist. D. h.: Der Schuss, der im Falle der Nothilfe dazu führen soll, den Angreifer zu entwaffnen und dabei sogar dessen Tötung in Kauf nimmt, dient unmittelbar der Aufhebung und Beseitigung der Bedrohung, also der Rettung von Menschenleben. Im Unterschied dazu würde die Anwendung von Folter im günstigsten Fall das Wissen vermitteln, das erforderlich ist, um die Bedrohung aufzuheben. Ob dies gelingt, hängt jedoch davon ab, ob und wann die Folter so wirkt, dass der Angreifer sein Wissen preisgibt, das dann geeignet ist, die Gefahr abzuwenden. Deshalb geht es bei der möglichen Anwendung von Folter nicht nur um die Frage nach dem »ob«, sondern auch um die Frage nach dem »wie weit« bzw. »rnit welchen Mitteln«? D. h.: Wer Folter anwendet, muss sich darüber klar werden, wie weit er in der Anwendung von Gewalt zu gehen bereit ist und was er tun wird, wenn die Folterung ergebnislos bleibt.

Andererseits besteht insofern zwischen der Nothilfe- und der Folter-Situation ein gravierender Unterschied, als die Nothilfe normalerweise eine Situation voraussetzt, in der wir unmittelbar wahrnehmen können, wer wen wodurch bedroht, während wir in der Folter-Situation auf Indizien, Zeugenaussagen, Geständnisse und andere Beweismittel angewiesen sind,

aus denen wir schließen, dass die betreffende Person tatsächlich über das fragliche Wissen verfügt, also wirklich der Täter - und nicht z. B. bloß ein Trittbrettfahrer, Wichtigtuer oder geistig gestörter Mensch ist. Es könnte sich also eine Situation ergeben, in der jemand durch fremde Veranlassung oder durch eigene Schuld als Täter erscheint, es aber allem Anschein zum Trotz doch nicht ist.

Die realen oder konstruierten Einzelfallbeispiele, die immer wieder zur rechtlichen oder ethischen Rechtfertigung von Folter angeführt werden, setzen in der Regel ein Wissen hinsichtlich der Situation voraus, wie es uns bestenfalls im Nachhinein, aber nicht in der Situation des Handeins selbst zur Verfügung steht. Ein »idealer Beobachter« (ideal observer), der über alle Informationen verfügte, befände sich zwar nicht in diesem Dilemma, aber kein real entscheiden-müssender Mensch ist ein solcher ideal observer. Irrt er aber auch nur in einem Punkt, so wendet er möglicherweise die Folter gegenüber einem Menschen an, der sich dem auch nicht durch eine wahrheitsgemäße Aussage entziehen könnte, weil er gar nicht über das entsprechende Wissen verfügt.

### *3.4.3 Die rechtliche Akzeptanz von Folter als schiefe Ebene*

Wer den Gedanken, die Anwendung von Folter sollte in irgendeiner Form legalisiert werden, auch nur erwägt, wird dabei stets hinzufügen: freilich nur in extremen Ausnahmesituationen und unter ganz rigiden Bedingungen. Ich bestreite oder bezweifle überhaupt nicht, dass dieser Zusatz ganz ernst gemeint ist, sage aber trotzdem: Dieser Zusatz wirkt sehr häufig als Legitimation für einen ethischen oder rechtlichen Tabubruch und ist de facto das Betreten einer slippery slope, auf der es -langfristig betrachtet - kein argumentatives Halten gibt. Ich spreche hier bewusst nicht von einem »Dammbruch«, weil diese Metapher eine Plötzlichkeit und Abruptheit suggeriert, die dem Phänomen überhaupt nicht angemessen ist. Das Bild von der schiefen Ebene bzw. slippery slope trifft das Phänomen viel besser, weil es genau das Allmähliche, Übergangslose, Unaufhaltsame, Schleichende in den Blick fasst, um das es hier geht."

Dabei würde sich an vielen Stellen: z. B. bei den anzuwendenden Mitteln, bei der Höhe des Gewalt- bzw. Risikopotentials, bei den denkbaren Anlässen und bei den zu verteidigenden Gütern zeigen, dass es unmöglich ist, eine definitive Grenze zu ziehen und zu begründen, die nicht mit den selben Gründen überschritten werden könnte, mit denen der erste Schritt begründet wurde. Eine Gesellschaft, die - auch aus Gründen des christlichen Glaubens - ihr Fundament in der unbedingten Achtung der Menschenwürde hat, darf keinesfalls durch ihre Rechtsordnung die Anwendung von Folter dulden, geschweige denn rechtfertigen.

### *3.4.4 Vergebung und Beistand*

Aus meinen bisherigen abschließenden Thesen ist deutlich geworden, dass ich die ethische Entscheidung für die Anwendung von Foltermaßnahmen in einer bestimmten Situation zwar »menschlich gut verstehen« kann, aber nur für den Ausdruck eines irrenden Gewissens halte. Nun besteht in der christlichen Überlieferung" – von der auch in dieser Hinsicht I. Kant[22] ausdrücklich auszunehmen ist - Einmütigkeit darüber, dass es dieses irrende Gewissen gibt und dass es für das handelnde Subjekt Verbindlichkeit besitzt. Daraus resultiert eine zweifache Aufgabe, die auch in diesem Fall besteht und durch die christliche Kirche zu erfüllen ist: einerseits die Aufgabe, Gewissen zu bilden, und zwar durch religiöse und ethische Erziehung,

Unterweisung und Vorbild; andererseits die Aufgabe, Menschen beizustehen und ihnen Vergebung zuzusprechen, wenn sie erkannt haben und bereuen, dass sie - gewissenlos oder gewissenhaft - schuldig geworden sind. Die Anwendung von Folter ist keine unvergebbare »Sünde wider den Heiligen Geist« (Mt 12,31), sondern meiner Erkenntnis nach »nur« eine schwere - möglicherweise menschlich verständliche und utilitaristisch begründbare - Verfehlung gegen die Menschenwürde, und zwar gegen die des gefolterten Menschen, aber auch gegen die des folternden; denn die Würde des Menschen ist nicht nur »unantastbar«, sondern auch »unteilbar«,

Es gibt keinen Grund, warum irgendjemand auf eine solche Verfehlung im Gestus der Herablassung oder des moralischen Überlegenheitsgefühls reagieren sollte. Es gibt aber gute Gründe, Menschen, die sich in einer solche Situation befinden, so zu begleiten, dass sie den Ernst des Gesetzes Gottes und den Trost des Evangeliums wahrnehmen können. Letzteres ist dann die kirchliche bzw. christliche Aufgabe, die über die ethische Urteilsbildung hinausreicht.

*Prof Dr. Wilfried Härle*
*Wissenschaftlich-Theologisches Seminar der Universität Heidelberg*
*Kisselgasse 1*
*D-69117 Heidelberg*

## Abstract

In accordance with the Christian understanding of human dignity, torture can be considered as a legitimate ethical alternative only if it does not serve as punishment or intend to elicit a juridical confession but rather intends to rescue actually threatened human life. However, the indirect relation between torture and potential rescue creates an unavoidable uncertainty of knowing and deciding. This is the most important difference between torture on the one hand and both self-defence *(Notwehr)* and self-defence by proxy *(Nothilfe)* on the other. And precisely this difference excludes any ethical justification of torture. Who nevertheless - for ethical reasons - in a situation of serious conflict decides to command or to perform torture must at least accept the juridical consequences of his or her decision.

## Anmerkungen

1. An mehreren Stellen wird in diesem Aufsatz sichtbar, dass der »Fall Daschner«, in dem es die strafrechtliche Beurteilung der Androhung von Folter durch Beamte ging, die das Ziel verfolgten, den Angeklagten zu einer Aussage über das Versteck seines Opfers zu bewegen, sowie der dabei vorauszusetzende »Entführungs- und Erpressungsfall Gäfgen«, bei dem das entführte Opfer zu Tode kam, als ein Anschauungshintergrund vorausgesetzt werden.
2. Siehe hierzu *W. Brugger,* Vom unbedingten Verbot der Folter zum bedingten Recht auf Folter? in: Juristenzeitung, 18. Februar 2000, S. 165-173. Diesem Text sind auch zahlreiche - insbesondere juristische - Literaturangaben zu entnehmen.
3. So z. B. I Kor 11,7; Eph 4,24; Koll,15 und 3,10 sowie Jak 3,9. Über die Auslegungsgeschichte von Gen 1,26f. informiert immer noch gut der Genesis-Kommentar von C. *Westerrnann* von 1974, S. 203-214.
4. Vor allem durch die einschlägigen Arbeiten von *W. Joest,* G. *Ebeling, E. Jungel. R. Anse/rn* und *R. Gebhardt.*
5. »Paulus [...] breviter hominis definitionem colligit, dicens, Hominem iustificari fide« (WA 39/1,176,33-35).
6. Dem entspricht es, dass unser Grundgesetz in Art. 4 die Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des

religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses ebenso ohne Einschränkung als »unverletzlich« bezeichnet, wie es in Art. 1 die Würde des Menschen ohne jede Einschränkung als »unantastbar« bezeichnet.

7. Ähnlich definiert § 1 des UN-Übereinkommen über Folter und andere grausame, unmenschliche oder erniedrigende Behandlung oder Strafe vom 10.12.1984 als Folter: »jede Handlung, durch die einer Person vorsätzlich große körperliche oder seelische Schmerzen oder Leiden zugefügt werden, z. B. um von ihr oder einem Dritten eine Aussage oder ein Geständnis zu erlangen [...J, wenn diese Schmerzen oder Leiden durch einen Angehörigen des Öffentlichen Dienstes oder eine andere in amtlicher Eigenschaft handelnde Person, auf deren Veranlassung oder mit deren ausdrücklichem oder stillschweigendem Einverständnis verursacht werden‹ (BGBl. 1990 11, S. 246).
8. Wenn Folter der Bestrafung oder Abschreckung dient, handelt es sich um »Folter« in einem uneigentlichen Sinn, den man auch mit »Quälerei« gleichsetzen kann. Die relevanten ethischen und rechtlichen Probleme, die sich im Zusammenhang mit Folter stellen, beziehen sich auf Folter im eigentlichen Sinn, die der Erpressung einer Aussage oder eines Geständnisses dient. Darauf werde ich in Abschn. 3.4.1 noch einmal zurückkommen.
9. Es war übrigens das lutherische Schweden, das 1734 als erster Staat die Folter abschaffte.
10. Vgl. dazu *M. Schmoeckel,* Humanität und Staatsraison. Die Abschaffung der Folter in Europa und die Entwicklung des gemeinen Strafprozeß- und Beweisrechts seit dem hohen Mittelalter, KölnlWeimarlWien 2000 sowie *H. Kamen,* Art. »Inquisition«, in: TRE 16/1987, S. 192,8-25.
11. Das ist freilich eine Überlegung, die sich bei der Notwehr und Nothilfe grundsätzlich in gleicher Weise stellt. Allerdings sind Notwehr- und Nothilfe-Situationen häufig durch eine Dringlichkeit gekennzeichnet, die für solche Überlegungen nur wenig Raum lassen. Das ist bei der Frage, ob Foltermaßnahmen angedroht oder durchgeführt werden dürfen bzw. sollen, oftmals anders.
12. Die ebenfalls gravierende Frage, was es für den Folternden bedeutet, diese Mittel- sei es erfolgreich oder erfolglos - einzusetzen bzw. eingesetzt zu haben, wie er also mit dieser Foltererfahrung leben kann, ist zwar äußerst gravierend, stellt sich aber m. E. nicht grundsätzlich anders als im Fall der Notwehr oder Nothilfe.
13. Nach bwPolG § 5411.
14. Natürlich befasst sich die reformatorische Theologie - insbesondere im Anschluss an die Bergpredigt - mit der individualethischen und sozialethischen Frage nach der Zulässigkelt von Gewaltanwendung im persönlichen und im politischen Bereich. Sowohl in *Luthers* Schrifttum (<<Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei«, 1523; »Ob Kriegsleute auch im seligen Stand sein können«, 1526; »Predigten über die Bergpredigt«, 1530) als auch in Artikel 16 der Confessio Augustana (»Von der Polizei und weltlichem Regiment« [siehe dazu den Fortgang dieses Textes]) spielt die erste Frage, also die der allgemeinen Gewaltanwendung zur Abwehr bzw. Eindämmung des Bösen, eine entscheidende Rolle. Für *Luther* ist stets maßgeblich, ob der Einsatz von Gewalt der Selbstverteidigung oder dem Schutz des Mitmenschen und der Erhaltung der Rechtsordnung dient. Bei dieser Unterscheidung geht es ihm letztlich um das Motiv, aus dem heraus Gewalt zur Abwehr eines widerrechtlichen Angriffs oder zum Schutz des bedrohten Nächsten eingesetzt wird, wobei ein in der obigen Folter-Definition auftauchendes Element für Luther eine ganz entscheidende Rolle spielt: Handelt jemand für sich selbst als Privatperson, dann ist ihm mit der Bergpredigt als Christenmensch zuzumuten, dem Übel nicht zu widerstreben, sondern es zu erleiden (Mt 5,39), oder handelt jemand »im Amt«, wobei Luther erstrangig an das politische Amt, zweitrangig aber auch an das Amt des Vaters oder der Mutter denkt, dann hat er für den Schutz der Schwachen und für die Erhaltung des Rechts und Friedens einzutreten auch unter Androhung und Ausübung von Gewalt. Ich verweise auf diese Aussagen, nicht um die abschließende ethische Reflexion vorweg zu nehmen, sondern um zu zeigen, dass sich hierdurch die Betrachtungsweise umkehrt, indem nicht Fälle von Gewaltanwendung genannt werden, die u. U. ethisch legitimiert werden können, sondern indem umgekehrt Kriterien gesucht und genannt werden, anhand deren sich messen lassen muss, welche Fälle von Gewaltanwendung - einschließlich Folter - ethisch verantwortet werden können und welche nicht. Für die Überprüfung, Ergänzung, Präzisierung oder Bestätigung meines diesbezüglichen Kenntnisstandes danke ich meinen kirchenhistorischen Kollegen J. *Schilling,* G. *Seebaß* und G. *Wartenberg* ganz herzlich. Keiner von ihnen trägt jedoch die Verantwortung für etwaige ungenaue oder falsche Aussagen, die im Folgenden von mir gemacht werden.
15. So in einer Predigt über Lk. 2,22ff. vom 2. Februar 1526 (WA 20, 244, 34ff.).
16. BSLK 70,9-71,26.
17. Die unregulierte, hemmungslose Form der Folter, wie sie zu Beginn der Neuzeit in den Hexenprozessen gang und gäbe wurde und dann folgerichtig auch zu deren Kritik und Abschaffung führte, war den Reformatoren so noch nicht bekannt.
18. Dass ein Staat nicht foltern darf, ist den meisten Menschen so selbstverständlich, dass sie fassungslos vor Berichten stehen, denen zufolge in US-amerikanischen Militärgefängnissen offenbar doch in erheblichem Umfang Foltermethoden eingesetzt wurden, um Gefangene für Verhöre gefügig zu machen, und es ist wohl auch für die meisten Bürger unseres Landes selbstverständlich, dass ein Staat nicht EU-Mitglied werden kann, solange dort die Folter nicht eindeutig abgeschafft und geächtet ist. Aber dieselben Menschen vertreten zu mehr als zwei Dritteln die Auffassung, dass ein Polizeibeamter vor Gericht freigesprochen werden sollte, wenn er im Rahmen eines Verhörs einem Kindesentführer Folter androht, um den Beschuldigten dadurch zur Preisgabe des Verstecks zu veranlassen und so möglicherweise das Leben des Kindes noch zu retten. Dass unsere Rechtsordnung in dieser Frage die

Unversehrtheit und Würde des Täters höher zu stellen und besser zu schützen scheint als das Leben eines unschuldigen Opfers, ist für viele Menschen unbegreiflich, ja absurd. All dies zeigt, dass sich die oben unter fund g dargestellten Positionen nicht auf zwei distinkte Menschengruppen verteilen müssen, sondern u.u. von denselben Menschen geteilt werden.

19. Die beiden erstgenannten Zielsetzungen bzw. Zweckbestimmungen von »Folter« habe ich bereits in Abschn. 2.1 als »Folter« in einem uneigentlichen Sinn« bezeichnet. Die Umgangssprache hält dafür das Adjektiv »bestialisch« bereit, womit sie bekanntlich Tieren Unrecht tut. Das bewusste Quälen von Menschen, um ihrer Bestrafung oder um der Abschreckung anderer Menschen willen ist ausnahmslos und bedingungslos ethisch (und rechtlich) verwerflich. Es ist aus der ernsthaften Folter-Diskussion auszuschließen. Da aber auch diese Form von »Folter« faktisch vorkommt, verdient sie Erwähnung - freilich nur zum Zweck der Abgrenzung und der bedingungslosen Verurteilung. Zu prüfen ist jedoch im Anschluss an diese Feststellung, ob es in unserem Strafrecht und im Strafvollzug Elemente gibt – z.B. die lebenslange Freiheitsstrafe mit anschließender Sicherungsverwahrung –, die mit der Menschenwürde der auf diese Weise chancenlos Weggeschlossenen und Ausgeschlossenen vereinbar ist.
20. Den Hinweis auf diesen wichtigen Unterschied zwischen den Metaphern »Dammbruch« und »schiefe Ebene« bzw. »slippery slope« verdanke ich Vizepräsident Dr. *Hermann Barth* von der EKD.
21. Siehe dazu z. B. *Thomas von Aquino,* Summa Theologiae IVl, q 19, a 5f.
22. Ich spiele damit auf *Kants* berühmte Aussage an, dass »ein irrendes Gewissen ein Unding sei« (Metaphysik der Sitten 1797, A 38). Zu dieser Behauptung kann *Kant* - wie aus der Fortsetzung der Stelle hervorgeht - nur kommen, weil er das Gewissen rein formal als die Instanz versteht, die lediglich beurteilt, ob das Subjekt eine Handlung mit der praktischen Vernunft verglichen habe. Das Ergebnis der Prüfung erscheint dabei als irrelevant.

# Überblick zu bioethischen Entwicklungen auf europäischer Ebene

Von Katrin Hatzinger

Auf europäischer Ebene sind bioethische Fragen stets eng mit der forschungspolitischen Agenda verknüpft. Das 7. Forschungsrahmenprogramm (FRP) der Europäischen Kommission ist derzeit der hauptsächliche Anknüpfungspunkt für ethische Reflexionen im Hinblick auf neue Technologien und wissenschaftliche Entwicklungen. Es ist daher wenig überraschend, dass politische und wirtschaftliche Interessen das Brüsseler Tagesgeschäft dominieren und (bio-) ethische Probleme eher am Rande behandelt werden. Dabei kommt der Europäischen Kommission, die nicht immer dankbare Rolle zu, die teilweise sehr divergierenden ethischen Positionen der Mitgliedstaaten zu koordinieren und in europäische Politik umzusetzen, eine Politik der Kompromisse.

## 1. Resolution des Europäischen Parlaments zum Handel mit menschlichen Eizellen

Mit 307 zu 199 Stimmen hat das Europäische Parlament am 10. März in Straßburg eine Resolution zum Handel mit menschlichen Eizellen angenommen[1]. Anlass für die Abstimmung waren Berichte der BBe von Dezember 2004, wonach in einer rumänischen Spezialklinik regelmäßig Frauen gegen finanzielle Entschädigung ihre Eizellen für unfruchtbare britische Staatsangehörige zur Verfügung stellten.

**In** der Resolution verurteilen die Abgeordneten den kommerziellen Handel mit menschlichen Zellen und Gewebe unter Berufung auf die Richtlinie zur Festlegung von Qualitäts- und Sicherheitsstandards für die Spende, Beschaffung, Testung, Verarbeitung, Konservierung, Lagerung und Verteilung von menschlichen Gewebe und Zellen.[2] Der menschliche Körper dürfe nicht zur Erzielung von Gewinnen benutzt werden. Die Spende von Zellen und Gewebe dürfe nur freiwillig und unentgeltlich und unter strenger Reglementierung stattfinden, um auszuschließen, dass finanzielle Anreize oder Druck von außen ausschlaggebend für die Entscheidung sind. Frauen dürften nicht als »Rohstofflieferantinnen« ausgebeutet werden.

Die Parlamentarier fordern die Europäische Kommission auf, vollständige Klarheit hinsichtlich der Medienberichte zu schaffen und Widersprüche aufzuklären. Auch solle die Kommission die Entwicklung von Alternativen zur Vermeidung und Behandlung von Unfruchtbarkeit vorantreiben.

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 49. Jg., S. 213 - 222, ISSN 044-2674

© Gütersloher Verlagshaus 2005

Aus kirchlicher Sicht besonders erfreulich ist, dass sich die Abgeordneten in der Resolution explizit gegen eine aus EU-Geldern finanzierte Förderung von Forschung mit menschlichen Embryonen und menschlichen Embryostammzellen im 7. FRP der EU aussprechen. Stattdessen sollte diese Forschung gemäß dem Subsidiaritätsgrundsatz aus den nationalen Haushalten finanziert werden, sofern sie in den betreffenden Staaten erlaubt ist. Auch sollte sich die EU-Finanzierung auf Forschungsalternativen wie die Forschung an somatischen Stammzellen und Nabelschnur-Stammzellen konzentrieren, die in allen Mitgliedstaaten akzeptiert sei. Die Resolution enthält daneben den Appell der Abgeordneten an die Kommission, das Klonen von Menschen von der Unterstützung und Finanzierung im Rahmen des 7. FRP auszuschließen.

Diese Aussagen sind ein wichtiges politisches Signal und spiegeln sicherlich zu einem gewissen Grad auch die neue Zusammensetzung des Europäischen Parlaments nach der Erweiterung und der Europawahl im Mai 2004 wieder. In der letzten Legislaturperiode hatte sich das »alte« Parlament noch mit überwiegender Mehrheit für die Förderung der verbrauchenden Embryonenforschung ausgesprochen.

## 2. Ethik im 7. Forschungsrahmenprogramm (2007-2013)

Am 6. April hat die Europäische Kommission ihren Vorschlag für das 7. FRp3 vorgestellt, der noch von Rat und Parlament angenommen werden muss. Das FRP ist ein wichtiges Instrument zur Stärkung der Wettbewerbsfähigkeit der Industrie und Förderung der Forschung mit Blick auf die Bewältigung der technologischen Herausforderungen in unterschiedlichen Bereichen. Es steht gänzlich im Dienste der sog. Lissabon-Strategie, wonach »die Union zum wettbewerbsfähigsten und dynamischsten wissensbasierten Wirtschaftsraum der Welt« entwickelt werden soll. Ethische Aspekte von Forschung kommen demnach eher am Rande und in unterschiedlicher Ausprägung vor, zum einen im Zusammenhang mit der Gemeinschaftsförderung des Bereichs »Wissenschaft und Gesellschaft«, als zu beachtende Grundsätze in der Förderungspraxis und schließlich bei der Frage, ob embryonale Stammzellforschung mit EU-Mitteln gefördert werden kann.

### *a) Wissenschaft und Gesellschaft*

Das Programm steht unter der Überschrift »Building the European research area of knowledge for growth«. Danach sollen die Ausgaben für Forschung und technologische Entwicklung gegenüber dem 6. FRP auf insgesamt 71,377 Milliarden Euro verdoppelt und neue Impulse für Grundlagenforschung und Innovationen gegeben werden. Das FRP untergliedert sich in vier spezifische Programme: Kooperation, Ideen, Humanressourcen und Kapazitäten. Das »Kooperationsprogramm« fördert die Zusammenarbeit zwischen Industrie und Wissenschaft, um in technologischen Schlüsselbereichen im internationalen Wettbewerb bestehen zu können. Hier werden Schwerpunkte in den neun Bereichen: Gesundheit; Nahrung, Landwirtschaft und Biotechnologie; Informations- und Kommunikationstechnologien; Nanotechnologie; Energie; Umwelt; Verkehr; Sozial- und Geisteswissenschaften sowie Sicherheits- und Weltraumforschung gesetzt. Im Rahmen des Euro-

atom Rahmenprogramms geht es um Kernenergieforschung sowie Kernspaltung und Strahlenschutz.

Das Programm »Ideen« stellt Mittel für die Pionierforschung basierend auf dem Grundsatz wissenschaftlicher Exzellenz bereit und umfasst die Einrichtung eines Europäischen Forschungsrates. In dem Programm »Humanressourcen« geht es darum, Mobilität und Karrierechancen von Forschern zu verbessern. Schließlich soll das Programm »Kapazitäten« der Stärkung von Forschung und Innovation dienen. Die spezifischen Programme werden en detail zu einem späteren Zeitpunkt präsentiert.

In diesen Zusammenhang gehört auch der Bereich »Wissenschaft und Gesellschaft«, der erstmals im 6. FRP (2002-2006) enthalten war und von einem eigenen Direktorat innerhalb der Generaldirektion Forschung betreut wird. Dieser Bereich bietet gerade auch den Kirchen ein Forum, ethische Fragen öffentlich mit den politisch Verantwortlichen und Wissenschaftlern zu diskutieren.

Wie schon im Vorgängerrahmenprogramm soll unter dieser Überschrift angesichts des steigenden Einflusses von Wissenschaft und Technologie auf unseren Alltag, die Wissenschaft dem Bürger näher gebracht werden. Um Missverständnissen in der Diskussion zwischen beiden Seiten vorzubeugen, die unbegründeten Ängste oder übertriebenen Hoffnungen Vorschub leisten könnten, sollen kontroverse Themen im Rahmen einer informierten Debatte angesprochen werden, um zu »vernünftigen« Entscheidungen zu gelangen.

*Alsförderungsfähige Maßnahmen werden, u.a. folgende Themenbereiche benannt:*

- Stärkung und Verbesserung des Europäischen Wissenschaftssystems. Dabei sollen auch Fragen zum Schutz vor Missbrauch und Betrug in der Wissenschaft sowie Möglichkeiten der SelbstRegulierung behandelt werden.
- Verstärkte Auseinandersetzung von Forschern mit der Öffentlichkeit / organisierten Zivilgesellschaft über wissenschaftliche Fragen, um politische, soziale und ethisch relevante Themen frühzeitig herauszuarbeiten.
- Reflexion und Debatte über die Rolle von Wissenschaft und Technologie in der Gesellschaft vor dem Hintergrund von Geschichte, Soziologie und Wissenschaftsphilosophie.
- Verbesserung der Kommunikation zwischen Wissenschaft und Politikern, Medien und Öffentlichkeit durch Unterstützung für wissenschaftliche Publikationen und Medien.

In den Erläuterungsgründen heißt es, dass der Autbau einer »effektiven europäischen Wissensgesellschaft« angestrebt werde, in der eine »harmonische Integration von wissenschaftlich und technologischer Forschung und assoziierter Forschungspolitiken in das europäische Netz« erreicht werden solle. Um dieses Ziel zu erreichen, solle auf europäischer Ebene Reflexion und Diskussion über Wissenschaft und Forschung und die Beziehung zu Gesellschaft und Kultur gefördert werden.

Die Fortführung des Bereichs»Wissenschaft und Gesellschaft«, der eine transparente und demokratische Forschungspolitik anstrebt, mit einem Budget von 554 Millionen Euro ist äußerst begrüßenswert. In einem politischen Klima, in dem angesichts des globalen Wettbewerbs ganz auf Innovation, Forschritt und Exzellenz als Motor für Wachstum und Beschäftigung gesetzt wird, hat es ein Ansatz, der Partizipation und kritischen Diskurs voranbringen

will, nicht unbedingt einfach Gehör, zu finden. Es bleibt allerdings noch viel zu tun, um ein wirkliches Gleichgewicht zwischen dem technokratisch-wirtschaftlichen Konzept des FRP und den Forderungen der Zivilgesellschaft nach mehr Partizipation herzustellen. Dabei müsste eine Einbindung der informierten Öffentlichkeit auch i.S. einer »ethical governance« im Interesse von Wissenschaft und Politik sein.

*b) Ethische Grundsätze*

Die Beachtung ethischer Grundsätze ist in dem FRP an zwei Stellen ausdrücklich verankert. Wie auch im 6. FRP gibt es einen Passus (Absatz 25), wonach »bei den im Rahmen dieses Programms unterstützten Forschungstätigkeiten ethische Grundprinzipien zu beachten sind, einschließlich derjenigen, die in der Charta der Grundrechte der Europäischen Union festgelegt sind. Die Stellungnahmen der Europäischen Gruppe für Ethik der Naturwissenschaften und der Neuen Technologien werden weiterhin berücksichtigt.«

In Artikel 6 der FRP heißt es: »Bei allen Forschungsmaßnahmen innerhalb des Siebten Rahmenprogramms müssen ethische Grundprinzipien beachtet werden.«

Doch was genau ist mit diesen »ethischen Grundsätzen« gemeint? Wie wird die Beachtung der Grundsätze in der Förderpraxis sichergestellt? Ein höheres Maß an Klarheit wäre hier wünschenswert. Ethischer Grundsätze dürfen nicht zu einem bloßen »Produkt der Umstände« oder Lippenbekenntnis verkommen, um dann beliebig dem jeweiligen wissenschaftlichen Sachstand und der politischen Stimmung angepasst zu werden.

c) *Embryonale Stammzellforschung/ Therapeutisches Klonen*

Ein Absatz, der explizit die Förderung von Forschung an menschlichen Embryonen bzw. embryonalen Stammzellen mit EU- Mitteln ausschließt, ist in dem Programm nicht enthalten.

Dies ist allerdings gegenwärtig auch wenig verwunderlich, da seit der Aufhebung des Moratoriums auf embryonale Stammzellforschung am 31.12.03 eine politische Entscheidung der EU-Mitgliedstaaten für oder gegen dieser Forschung nicht gefallen ist. Aufgrund der Uneinigkeit im Ministerrat »Wettbewerbsfähigkeit«, sich einstimmig für oder gegen diese Forschung auszusprechen, obliegt es der Kommission die Linie der EU in diesem Punkt vorzugeben. Gegenwärtig ist im 6. FRP die gemeinschaftliche Förderung von Forschungsvorhaben, die menschlichen Embryonen und aus »überzähligen« Embryonen gewonnenen Stammzellen *nutzen*, möglich. Allerdings wird nicht die Herstellung gefördert, sondern die Nutzung bereits gewonnener embryonaler Stammzellen. Es gelten die Rechtsvorschriften, Regelungen und ethischen Regeln der Länder, in denen die Forschungsarbeiten durchgeführt werden; dazu sind - sofern notwendig -Genehmigungen der zuständigen nationalen oder lokalen Ethikausschüsse einzuholen. Jedes Forschungsprojekt, bei dem darüber hinaus menschliche Embryonen und humane embryonale Stammzellen verwendet werden, wird im Anschluss an eine solche ethische Prüfung dem Programmausschuss (der sich aus Vertretern der Mitgliedstaaten zusammensetzt) vorgelegt.

Forschungstätigkeiten zum Klonen vom Menschen zu Reproduktionszwecken, Forschungstätigkeiten zur Veränderung des genetischen Erbguts des Menschen, durch die

solche Änderungen vererbbar werden könnten sowie Forschungstätigkeiten zur Züchtung

menschlicher Embryonen ausschließlich zu Forschungszwecken werden bislang nicht finanziert. Dies ist in den entsprechenden spezifischen Programmen im 6. FRP verankert.

In einer Pressemitteilung vom 8. April 2005 erläutert die Europäische Kommission, dass sie auch in Zukunft diesen ethischen Rahmen einzuhalten gedenke. Die Kommission ist sich der ethischen Bedenken gegenüber der Embryonenforschung also durchaus bewusst. Sie betont in dem Papier, dass der Finanzierung von Forschungsvorhaben mit adulten Stammzellen Vorrang eingeräumt würde. Solange keine Ratsentscheidung darüber vorliegen würde, nach welchen ethischen Kriterien die Förderung embryonaler Stammzellforschung zulässig sein soll oder nicht, wird die Kommission dem Programmausschuss keine Vorschläge dahingehend unterbreiten, Forschungsprojekte zu finanzieren, die die *Herstellung* von embryonalen Stammzellen aus sog. »überzähligen« Embryonen beinhalten. Trotzdem kann durch diese Haltung der Kommission natürlich nicht ausgeschlossen werden, dass auf nationaler Ebene Embryonen zur Stammzellgewinnung zerstört werden, um dann mit EU-Mitteln Stammzellforschung zu betreiben.

Zur Zeit fördert die Kommission 25 Projekte, die Stammzellkomponenten beinhalten. Der Großteil betrifft nach Aussagen der Kommission adulte Stammzellforschung. In zwei Projekten geht es um die Forschung an embryonalen Stammzellen. Beide Projekte sind von den Mitgliedstaaten im Programmausschuss zugelassen worden.

Zwar ist es begrüßenswert, dass die Kommission die unterschiedlichen Politiken der Mitgliedstaaten im Hinblick auf diese Biotechnologie im Blick hat und die anhaltende Kontroverse erkennt. Gleichzeitig bleibt der Konflikt bestehen, dass auf EU-Ebene Forschungsvorhaben finanziert werden, die in manchen Mitgliedstaaten nach nationalem Recht nur eingeschränkt (Stichtagsregelung in Deutschland im Stammzellgesetz) oder gar nicht (Verbote in Österreich, Irland, Litauen und Polen) möglich sind. Allerdings scheint die restriktive deutsche Haltung ins Wanken zu geraten. Bundeskanzler Sehröder hat sich in seiner Regierungserklärung vom 17. März für die Zulassung des therapeutischen Klonens ausgesprochen. Zahlreiche deutsche Wissenschaftler haben sich anlässlich der Veröffentlichung des FRP erneut für eine Aufhebung der Stichtagsregelung im Stammzellgesetz eingesetzt. Diese besagt, dass in Deutschland nur mit menschlichen embryonalen Stammzellen geforscht werden darf, die im Ausland vor dem 1.1.2002 gewonnen worden sind. Die Wissenschaftler monierten auf einer Tagung der Friedrich-Ebert-Stiftung Anfang April in Berlin, dass diese Zelllinien mit tierischen Zellen verunreinigt seien. Die Stichtagsregelung sei nicht länger haltbar.

Der Vorschlag zum 7. FRP wird ab Mitte April nun federführend im Industrieausschuss des Europäischen Parlaments (EP) im Wege des Mitentscheidungsverfahrens diskutiert und muss auch vom Rat angenommen werden. Als Berichterstatter im EP ist der protestantische ehemalige polnischer Premierminister Jerzy Busek, ernannt worden. Es wird nun darauf ankommen, neben den genannten Punkten auch andere ethisch sensible Forschungsbereiche zu identifizieren und ggf. eine öffentliche Debatte zu diesen Fragen anzuregen. Im Hinblick auf die embryonale Stammzellforschung ist es notwendig, von der Kompromisslinie der Kommission hin zu einer eindeutigen Regelung auf EU-Ebene zu gelangen, die dem Umstand Rechnung trägt, dass es keine gemeinsame Forschungsfinanzierung für Projekte geben sollte, die in einigen EU-Mitgliedstaaten verboten sind.

## 3. Charta für Forscher

Am 11. März hat die Europäische Kommission den Mitgliedstaaten eine Empfehlung für eine Europäische Charter für Forscher" gegeben. Das Dokument enthält eine Reihe allgemeiner Grundsätze und Anforderungen, die sich sowohl an Forscher als auch an Arbeitgeber und Förderer wenden. In einem ersten Teil werden Rechte und Pflichten der Forscher definiert. So schreibt die Charta neben der Freiheit der Forschung (in Übereinstimmung mit anerkannten ethischen Grundsätzen) auch die Einhaltung ethischer Verfahrensweisen und Grundprinzipien vor. Außerdem werden z.B. die Rechenschaftspflicht der Forscher gegenüber der Gesellschaft, das Engagement für einen Austausch mit der Gesellschaft und die Einhaltung bewährter Verfahrensweisen postuliert.

In einem zweiten Teil werden die Rechte und Pflichten der Arbeitgeber und Förderer näher bestimmt, wie z.B. das Verbot der Diskriminierung aufgrund des Geschlechts, Alters oder der Religion, die Verpflichtung, ein »höchst motivierendes Forschungs- und Ausbildungsumfeld zu schaffen« und sich für flexible Arbeitsbedingungen einzusetzen, die es Forschern ermöglichen, Kinder und Karriere zu verbinden. Auch ein ausgewogenes Geschlechterverhältnis auf allen Arbeitsebenen sollte angestrebt werden.

In einem letzen Abschnitt werden schließlich Kriterien für die Einstellung von Forschern aufgestellt, die den Anforderungen von Transparenz, Effizienz und Gleichbehandlung der Bewerber genügen.

Nach Angaben der Kommission sind die Texte in einem einjährigen Konsultationsprozess in enger Abstimmung mit wissenschaftlichen Einrichtungen und Forschern entstanden, allerdings so gut wie unbemerkt von der Öffentlichkeit. Dies ist bedauerlich, da die Erarbeitung eines solche »Grundgesetzes« für Forscher durchaus eines breiten öffentlichen und interdisziplinären Diskurses bedurft hätte.

Die Kommission fordert die Mitgliedstaaten nun auf, bis zum 15. Dezember 2005 und anschließend jeweils ein Mal jährlich darüber zu berichten, welche Maßnahmen sie aufgrund der Empfehlung ergriffen haben. Die Empfehlung ist rechtlich unverbindlich. Es bleibt daher abzuwarten, ob diese Initiative in den Mitgliedstaaten und v.a. in den Wissenschaftskreisen auf fruchtbaren Boden fallen wird.

## 4. Genetisch veränderte Organismen

Am 22. März hat der Präsident der Europäischen Kommission in einer Mitteilung den politischen Hintergrund ihrer Entscheidungen zu genetisch veränderten Organismen (GVO) dargelegt und verteidigt. Trotz der konstatierten Ablehnung gegenüber GVO in der EU-Bevölkerung und bei den Mitgliedstaaten hält die Kommission also an ihrem seit April 2004 bestehenden Kurs fest und setzt weiter auf die »Grüne Gentechnik«. Damals war nach einem mehr als fünfjährigen Moratorium mit der Maissorte Btll erstmals wieder ein GVO in der EU zugelassen worden.

In der Mitteilung wird die geringe Akzeptanz der »Grünen Gentechnik« in der europäischen Bevölkerung, aber auch in den Mitgliedstaaten beklagt. Trotz der strengen unter allen

Mitgliedstaaten abgestimmten Zulassungsanforderungen und der Regelungen zu Rückverfolgbarkeit und Kennzeichnung sei es nicht gelungen, die ablehnende Haltung gegenüber der Biotechnologie in Landwirtschaft und Lebensmittelerzeugung aufzuweichen. Der Einsatz von GVO bei medizinischen und industriellen bzw. umwelttechnischen Anwendungen hingegen sei weniger problematisch. Auch der Lebensmittelhandel hätte gegenüber genetisch veränderten Lebensmitteln weiterhin Vorbehalte, so dass derartige Produkte bislang nur begrenzt angeboten würden. Genetisch veränderte Futtermittel würden besser angenommen, wenn auch Interessengruppen »Druck auf die Milch- und Fleischindustrie ausüben« würden, um auch das Futtermittel GVO-frei zu halten.

Darüber hinaus wird der wachsende Zulauf des Verbundes »GVO-freie Region« festgestellt, der mittlerweile 20 europäische Regionen u.a. in Spanien, Frankreich, Deutschland, Griechenland und im Vereinigten Königreich umfasse.

Die Kommission beklagt, dass es unter den Mitgliedstaaten weiterhin keine Mehrheit für eine Zulassung von GVO in die EU gibt. »Einige Mitgliedstaaten stimmen regelmäßig dagegen, viele enthalten sich der Stimme. Wieder andere stimmen von Fall zu Fall unterschiedlich ab«, konstatiert das Papier. Da nicht zu erwarten sei, dass sich die Situation in naher Zukunft ändern werde, werde die Kommission gemäß den einschlägigen EU-Vorschriften auch weiterhin, die Zulassungsentscheidung treffen. Nach den EU-Regeln legt die Europäische Kommission dem Regelungsausschuss, der sich aus Vertretern der Mitgliedstaaten zusammensetzt, einen Vorschlag auf Zulassung eines GVO vor. Sobald der Ausschuss den Vorschlag ablehnt, wird er an den Ministerrat weitergeleitet. Hier muss er mit qualifizierter Mehrheit angenommen oder abgelehnt werden. Kommt es innerhalb von drei Monaten nicht zu einer Entscheidung, ist die Kommission befugt, über die Zulassung zu entscheiden, wie in der Vergangenheit in 13 Fällen geschehen. In keinem dieser Fälle war es zuvor gelungen, eine qualifizierte Mehrheit im Ministerrat für oder gegen die Zulassung zu erreichen.

Was die Regelung der Koexistenz anbelangt, so bleibt die Kommission bei ihrem Standpunkt, dass diese Frage nach dem Subsidiaritätsgrundsatz auf nationaler Ebene zu klären sei. Im September letzten Jahres hatte die Europäische Kommission beschlossen, die Entscheidung über die Schwellenwerte zur Kennzeichnung von GVO zu verschieben, um das Ergebnis einer wissenschaftlichen Studie über die wirtschaftlichen Auswirkungen dieser Maßnahme abzuwarten. Die Fertigstellung dieser Studie wird in der Mitteilung nun angekündigt.

In dem .Papier wird schließlich u.a. darauf hingewiesen, dass die Zulassung des Genmais MON 863 und des genetisch veränderten Raps GT73 kurz bevor stehe. Daneben wird die Kommission angehalten, Vorschläge zur Aufhebung von acht nationalen Schutzmaßnahmen gegen GVO an den Ministerrat Umwelt weiterzuleiten. Um die Konsensfindung mit den Mitgliedstaaten trotz teilweise divergierende wissenschaftlicher Auffassungen zwischen nationalen Instituten und der Europäischen Behörde für Lebensmittelsicherheit (EFSA) zu erleichtern, wird gefordert, die Vernetzung der nationalen wissenschaftlichen Institute zu fördern.

Fast zeitgleich mit dieser »Orientierungsdebatte« ist bekannt geworden, dass seit 2001 rund 1000 Tonnen des genetisch veränderten Btl0 Mais der Schweizer Techn.ologie Firma Syngenta »illegal« in die EU importiert wurden, um als Lebens- und Futtermittel verwendet zu werden. Aufgrund einer Verwechslung war der Mais für den Btl1 Mais gehalten worden, der in der EU zugelassen ist. Das GVO gelangte auf diesem Wege in die Nahrungskette, ohne zuvor

von den EU-Behörden auf seine Umweltverträglichkeit oder eventuelle Gesundheitsrisiken geprüft worden zu sein.

Syngenta hatte am 21. März zugegeben, dass »kleine Mengen« des Mais im Zeitraum von 2001 bis 2004 aus den USA in die EU importiert worden seinen. Allerdings sei der Mais von dem in der EU zugelassenen Bt 11 Mais nur unwesentlich verschieden. Erst am 31. März räumte die Firma ein, dass der Btl0 Mais im Gegensatz zu Btll ein zusätzliches Gen enthält, das eine Resistenz gegen das Antibiotikum Ampicillin auslöst. Dieses Antibiotikum wird sowohl in der Human- als auch in der Veterinärmedizin verwendet. Eine derartige Informationspolitik trägt nicht zur Glaubwürdigkeit der Gentechnik bei, sollten die Gesundheitsrisiken auch gering einzuschätzen sein.

Technisch ist es in der EU derzeit nicht möglich, beide Maissorten voneinander zu unterscheiden. Da der Btl 0 Mais offiziell nicht zugelassen ist, kann man ihn auch nicht identifizieren und muss Handreichungen der Herstellerfirma abwarten.

Mögliche Gesundheitsrisiken und unabsehbare Spätfolgen für Mensch und Umwelt sind zwei ethische Aspekte die in der Diskussion um diese Biotechnologie immer wieder eine Rolle spielen, vermischt mit handfesten wirtschaftlichen und handelspolitischen Interessen. Dazu kommt die berechtigte Angst der konventionellen Landwirte und der Verbraucher vor dem Verlust ihrer Wahlfreiheit. Je weiter die Zulassung gentechnisch veränderter Nutzpflanzen voranschreitet, desto schwieriger und aufwendiger wird es, Kontaminationen nachzuweisen und GVO-Freiheit zu garantieren. Fälle wie der des Bt l0-Mais illustrieren diese Schwierigkeit. Gleichzeitig führt die Diskussion um die GVO aber auch vor Augen, wie unverzichtbar eine demokratische und transparente Forschungspolitik ist, in der die Zivilgesellschaft einen festen Platz einnimmt und frühzeitig über Chancen und Risiken aufgeklärt und informiert wird. Vertrauen in die Wissenschaft und das Finden eines Konsenses sollten allerdings nicht als *das* Ziel idealisiert werden, das um jeden Preis zu erreichen ist.

## 5. Tissue Engineering

Ein Thema, das auch weiterhin an Aktualität nichts verloren hat, ist die Verwendung menschlichen Gewebes in der Biotechnologie, das sog. Human Tissue Engineering. Die Möglichkeit, menschliches Gewebe zu regenerieren, könnte neue und verbesserte Behandlungsmöglichkeiten eröffnen. Die Europäische Kommission verfolgt weiterhin das Anliegen, die unterschiedlichen nationalen Regelungen durch eine Harmonisierung des Genehmigungsverfahrens für derartige Produkte abzulösen, um den Zugang zu diesen Therapiemöglichkeiten zu erleichtern. Ethische Bedenken können sich hier in Hinblick auf Qualität, Sicherheit und Wirksamkeit der Gewebe-Produkte ergeben, außerdem aufgrund der Verfahren, die genutzt werden, um sie zu gewinnen (embryonale Stammzelltherapie). Der bereits für 2004 angekündigte Vorschlag für eine Verordnung soll nun in diesem Jahr vor der Sommerpause vorgelegt werden.

## 6. Technische Implantate

Am 16. März hat die European Group on Ethics in Science and New Technologies (EGE)5 aus eigener Initiative ihre Meinung zu technischen Implantaten im menschlichen Körper veröf-

fentlicht. Die 12-köpfige Gruppe ist unabhängig, multidisziplinär und pluralistisch zusammengesetzt. Sie berät die europäische Kommission in ethischen Fragen. Ende März endet ihr Mandat. Voraussichtlich ab Juli wird das Gremium in neuer Zusammensetzung weiter arbeiten.

In dem Meinungspapier macht die Gruppe auf die ethischen Probleme bei der Verwendung technischer Implantate" in der Medizin, aber auch in nicht-medizinischer Anwendung aufmerksam. Auf den ersten Blick erscheint die Verwendung derartige Implantate ethisch unproblematisch, wenn man beispielsweise an Herzschrittmacher denken würde. Aufgrund der Möglichkeit technische Implantate über digitale Netzwerke zu erreichen, sei jedoch die Gefahr vom sozialer Kontrolle und Manipulation gegeben. Als Beispiele für die nicht-medizinische Verwendung werden Mikrochips genannt, die eingesetzt werden, um Straftäter auf Bewährung zu überwachen oder Besucher eines Strandclubs in Spanien zu identifizieren.

Die Mikrochips, die Parkinson-Patienten ins Gehirn implantiert werden, um die Zitteranfälle abzumildern, seien ein Beispiel dafür, wie Technik das menschliche Nervensystem beeinflussen kann und dadurch die Identität der Spezies Mensch, aber auch die individuelle Subjektivität und Autonomie betreffen. Vor diesem Hintergrund gelte es die Menschenwürde im Blick zu behalten.

Unabhängig davon, ob die Implantate medizinisch oder nicht-medizinisch angewandt würden, stets müsse eine informierte Einwilligung der Implantation vorausgehen. Dabei solle es nicht nur um die möglichen Nutzen und Risken gehen. Es müsse auch darüber aufgeklärt werden, dass die Implantate dazu genutzt werden können, Menschen zu lokalisieren und von außen Informationen, die in diesen Instrumenten enthalten sind, abzufragen.

Die Forschungsfreiheit müsse gegenüber anderen wichtigen Werten und ethischen Prinzipien eingeschränkt werden. Nichtsdestotrotz dürfe der ethische Begriff der Unverletzlichkeit des menschlichen Körpers nicht als eine Barriere gegen technischen Forschritt verstanden werden, sondern als Barriere gegen möglichen Missbrauch.

Jetzt da die Forschung in diesem Bereich noch in den Kinderschuhen steckt, spricht sich die Gruppe für eine breite soziale und politische Debatte darüber aus, welche Anwendungen akzeptiert und rechtlich zulässig sein sollten. Sie empfiehlt einen vorbeugenden Ansatz. Die Mitgliedstaaten und die nationalen Ethikräte seien in der Pflicht, die Bedingungen für eine konstruktive und gut informierte Diskussion in diesem Bereich zu schaffen. Dieser Themenkomplex bedürfe der rechtlichen Regulierung. Bislang seien die Anwendungsbereiche nichtmedizinisch verwendeter technische Implantate nicht explizit von der Gesetzgebung erfasst, insbesondere der Bereich des Schutzes der Privatsphäre und des Datenschutzes seien ungeregelt. Die EGE empfiehlt deshalb der Kommission im Bereich der technischen Implantate Gesetzesinitiativen zu ergreifen. Der Bereich der Informations- und Kommunikationstechnologien ist darüber hinaus auch ein Förderschwerpunkt des 7. FRP. Die ethische Dimension dieses Forschungsbereichs ist nicht zu unterschätzen und sollte auch von den Kirchen im Blick behalten werden.

*Katrin Hatringer*
*Rue Joseph II 166*
*B- 1000 Bruxelles*

## Anmerkungen

1. Die Resolution ist nachzulesen unter: http://www2.europarl.eu.int/omklsipade2?SAME LEVEL= I&LEVEL=4&NAV=X&DETAIL=&PUBREF=-I/EPI /TEXT+TA+P6-TA-2005-0074+0+DOC+XML+VOIIDE
2. Richtlinie 2004123/EG.
3. Nachzulesen unter: hUp:llwww.m6.de/inhalte/I:p7.
4. Das Dokument ist nachzulesen unter: hUp:lleuropa.eu.int/eracareers/pdf/C(2005)576%20DE.pdf
5. Das vollständige Papier ist zu finden unter: hup:lleuropa.eu.int/comrn/european group ethics/index en.htm
6. Im englischen Original: Information and Communication Technology (ICT) Implants.

# Der Tod als »Geschick«? Die Stellungnahme der Evangelischen Kirche zum Stellenwert der Patientenverfügung.

## Kritische Anmerkungen

Von Klaus-M. Kodalle [1]

In das Ringen um eine angemessene Regelung des selbstbestimmten Sterbens, des Wertes der Patientenverfügung und - allgemeiner - der Sterbehilfe hat die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) mit einem Diskussionsbeitrag eingegriffen: »Sterben hat seine Zeit. Überlegungen zum Umgang mit Patientenverfügungen aus evangelischer Sicht. Ein Beitrag der Kammer für öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland« (2005). Alle Gesichtspunkte, die in diesem Text zu bedenken gegeben werden, »speisen sich nach christlichem Verständnis aus der Einsicht, dass der Mensch nicht dazu bestimmt ist, zu vergehen, sondern in Gottes Ewigkeit vollendet zu werden. Das verleiht dem begrenzten, sterblichen Menschen seine unantastbare Würde.« - Mit diesem wiederholt vorgebrachten Satz endet die Stellungnahme. Er hat offensichtlich für die Mitglieder der Kammer ausschlaggebendes Gewicht bei der Urteilsbildung in dieser wichtigen Frage.

Dieser Grund-Satz wirft folgende Fragen auf: An wen richtet sich diese Stellungnahme? Soll sie dazu dienen, dem evangelischen Christen eine Handreichung bei seiner eigenen individuellen Urteilsbildung und - zum Beispiel - Abfassung einer Patientenverfügung zu geben, spricht sie also in den Binnenraum der Kirche, dann sind ihre zentralen Äußerungen anders zu gewichten, als wenn es sich um einen Vorgang handelt, der auf die Entscheidungsbildung des Gesetzgebers Einfluß nehmen möchte. Ich gehe von Letzterem aus. Dann aber drängt sich die folgende Frage auf: Ist die EKD wirklich der Auffassung, dass die unantastbare Würde des Menschen, von der im Grundgesetz als *dem* fundamentalen Bezugspunkt die Rede ist, gebunden ist an den Glauben an ein ewiges Leben für das Individuum? Sind also Menschen, die diesen Glauben nicht teilen, insofern unfähig, ihre eigene unantastbare Würde zu begründen und müssen sie sich deshalb damit abfinden, dass Regelungen gesetzlich festgeschrieben werden, die einem Fürsorge-Ideal verpflichtet sind, das sich allein aus christlichen Überzeugungen speist? Kann ein solcher Ausgriff eigentlich in dieser Weise in einem säkularen Rechtsstaat vertreten werden (erst recht angesichts der Tatsache, dass die Zahl der Bürgerinnen und Bürger, die einer Kirche angehören, schrumpft)?

Ich lasse diese Frage so im Raum stehen und wende mich als nächstes der *theologischen* »Einsicht« zu, »dass der Mensch nicht dazu bestimmt ist, zu vergehen, sondern in Gottes Ewigkeit vollendet zu werden«. Hier wird mit theologischen Argumenten einer Theologie »des« Lebens - Grundsatz: im Zweifel immer für das Leben! - Vorschub geleistet, gegen die man *theologisch* durchaus massiv Bedenken vorbringen kann. Mittels der Wendung »nicht dazu bestimmt, zu vergehen« wird die starke Suggestion zum Ausdruck gebracht, am Leben zu bleiben sei irgendwie vorrangig und »höher« als das Vergehen. Davon aber kann gar nicht die Rede sein! Ein angemessenes Verständnis der eigenen Geschöpflichkeit besteht in meinen Augen geradezu darin, die eigene Vergänglichkeit zu bejahen und anzunehmen! Die Flucht vor dieser Annahme der eigenen Vergänglichkeit drückt sich ja gerade in den vielfältigen Formen der Verdrängung des Todes und eines

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 49. Jg., S. 223 - 229, ISSN 044-2674

© Gütersloher Verlagshaus 2005

wilden Wunsches nach Unsterblichkeit aus, der ja schon heute dazu führt, dass Geschäftemacher Todkranken gegen entsprechende »Gebühren« anbieten, sie solange »auf Eis zu legen«, bis die medizinische Wissenschaft jene wirksamen Präparate erfunden hat, die dazu führen könnten, die momentan noch unheilbare zum Tode führende Krankheit zu kurieren. Die von Kulturkritikern in vielen Formen und Dimensionen des Literarischen beschriebene Flucht vor der Konfrontation mit dem unweigerlichen Sterben ist geradezu als Indiz einer Gesellschaft zu begreifen, die sich zunehmend der religiösen Bestimmung »Geschöpflichkeit« entledigt hat und für die das Leben jetzt und hier »die letzte Gelegenheit« ist. Ich halte also fest:

Wer sich als Geschöpf Gottes versteht, der wird sich gegen das eigene Vergehen hier und jetzt *nicht* par tout stemmen, sondern wird sich jeden Tag - durchaus nicht freudlos! - vergewissern, dass das Leben ein Leben zum Tode ist und dass im Glauben der Tod seinen Stachel/sein Bedrohliches, alles endliche Streben zur Sinnlosigkeit Verurteilende verloren hat, weil dem Selbst eine Vollendung zugesagt ist, die einerseits jenseits aller Verfügbarkeit liegt, die der Mensch aber auch nicht verspielen kann, wenn er in verantwortlicher Gestaltung über sein Sterben verfügt!

Die viel gehörte Rede, das Leben sei doch Geschenk und sei damit der menschlichen Verfügung entzogen, ist als Metapher so abwegig, dass gewitztere Theologen dazu übergegangen sind, von einer Art Leasing zu reden, um ja sicherzustellen, dass der Verfügungswille des Menschen bezüglich des eigenen Sterbens allemal relativiert werden kann. Also: wer auf eine Vollendung in Ewigkeit vertraut, der weiß, dass er in diesem Leben dazu bestimmt ist zu vergehen, und der wird aus der Kraft des Glaubens dieses Vergehen besser – das heißt: *tendenziell* angstfreier (nicht angstfrei) gestalten als jener Mensch, dem mit dem sinnlosen Ende auch alles Sinnhafte, das er im Leben zustande gebracht hat, zerfällt.

Weiter fällt an diesem Text der eigentümliche Gebrauch des Wortes Schickung/Geschick auf. - Nach Auffassung der Verfasser ist es nicht nur so, dass der Tod als »Geschick« zu interpretieren ist, sondern sie meinen in der Tat, die vorsorgenden Bestimmungen müssten so abgefasst sein, »dass der Tod ... seinen Charakter als Geschick *behält«!* (19; Hervorh. von mir) »Es widerspricht ... dem Charakter des Todes als Geschick, wenn allein die persönliche Sicht, die ein Mensch auf antizipierte leidvolle Lebenssituationen hat, ausschlaggebend für die Patientenverfügungen in Bezug auf Maßnahmen ist, die nicht nur das Sterben, sondern das Leben verkürzen.« (20) – Es ist nicht ganz klar, ob hier nur eine Position aus dem Parlament referiert wird, oder ob die Verfasser sich diese Auffassung zu eigen machen.

Wer seinen Tod nicht als Geschick begreift, der scheint die religiöse Sinndimension angesichts des Todes zu verfehlen. Unter dem Stichwort »4.1 Warten auf den Tod« wird ein »christliches Verständnis« von Leben und Tod erörtert, welches m.E. der Kritik bedarf. Weil Christen sich als Geschöpfe Gottes sehen, seien sie gehalten, den Tod wie die Geburt als »Geschick« zu verstehen; und aus der Perspektive »Geschick« folgt natürlich das *Plädoyer für das Abwarten.* Denn »Gott hat allen Dingen ihre Zeit bestimmt« Aber wer erkennt, »wann was an der Zeit ist«. Das kann nur der Einzelne sein - und wenn er Christ ist, dann erkennt er dies in Verantwortung vor Gott. Aber jedenfalls ist es nicht Sache der *Anderen,* dem Einzelnen in den Arm zu fallen, weil sie - diese Anderen - offensichtlich eine bessere Einsicht haben, welche Zeit Gott für den Tod dieses Menschen bestimmt hat. Tatsächlich steht es so auch in dem Papier: »Es ist ein Wissen um den je eigenen Lebenshorizont mit seinen verbleibenden Zukunftsperspektiven.« (12)

Jene Redeweise (vom Geschick) hat nur *einen* Zweck: unter allen Umständen sicherzustellen, dass - bei vordergründig zugestandener Gestaltungsverantwortung - der Mensch sich nicht überhebe, den Zeitpunkt seines eigenen Todes selber bestimmen zu wollen. Aber die Rede von Schicksal und Geschick ist an dieser Stelle nichts anderes als ideologisches Konstrukt. Hier scheint ein mythisches / magisches / altmetaphysisches Gottesverständnis in die Feder geflossen zu sein - ganz sicher nicht ohne Absichten.

Man stelle sich vor: Ein Kind läuft beim Ballspiel in ein (durchaus vorschriftsmäßig langsam) fahrendes Auto und wird getötet: Wird ein Pfarrer den trostbedürftigen und trostlosen Eltern Trost bringen, indern er den Zeitpunkt des Todes dieses Kindes als von Gott verfügtes Geschick interpretiert? Oder: Hunderttausende von Menschen haben ihr Leben verloren in der Tsunami-Katastrophe, weitere Hunderttausende all ihr Hab und Gut, alles, was sie in ihrem Leben

sich aufgebaut hatten. Hat man schon gehört, dass theologische Reflexionen dazu angeraten hätten, dieses Geschick als eine Verfügung göttlich waltender Vorsehung zu begreifen, die schließlich alles in ihren Händen hält bzw. offenkundig hin und wieder aus ihren Händen fallen lässt?

Sagt irgend jemand den Anverwandten einer seit 15 Jahren im Wachkoma Liegenden, dies sei eben von Gott so gewollt, es sei das »Geschick« für diese Person? Dann wäre offensichtlich auch der Verkehrsunfall, der zu dieser Verletzung führte, göttlich verfügtes Geschick usw. - Mit diesem alt-metaphysischen Unfug hat doch auch die Theologie Schluss gemacht. Sie akzeptiert die Kontingenz der endlichen Welt und des Geschöpf-Seins. Sie strickt nicht mehr den großen Vorsehungs-Netzwerkfaden, um alles Absurde in *letzter* Perspektive als sinnhaft zu verklären.

Aber beim individuellen Tod - da soll sich der Einzelne plötzlich mit der Warnung konfrontieren lassen: »Du, gib acht, dass du dich mit dem lieben Gott, der den Zeitpunkt deines Todes ja festgelegt hat, nicht in Kont1ikt begibst.«

»Leben und Sterben der Menschen liegen nach christlichem Verständnis in Gottes Hand«. Daraus wird gefolgert: »Deshalb ist das *Abwarten des Todes* die angemessene Haltung im Blick auf das - eigene und fremde - Sterben.« (6) Mit diesen Formulierungen wollen die Verfasser keineswegs bestreiten, dass es zu einem humanen Dasein gehört, sein Sterben zu bedenken *und zu gestalten.* Sondern zum Ausdruck gebracht werden soll nur, dass es *Grenzen der Planbarkeit* in diesem Bereich gibt, dass man zum Beispiel nicht alles in allen Einzelheiten vorweg regeln kann und dass man auf die Fürsorge der Mitmenschen angewiesen ist. Indessen: *Mitnichten folgt eine Haltung des Abwartens aus diesen Einsichten!* Es wurde auch nicht abgewartet, als ein Mensch durch wünschbare technische Eingriffe in einer schweren Erkrankung von der Schwelle des Todes zurückgerissen wurde, wofür er womöglich seinen Ärzten jetzt dankbar ist. Da war nichts mit Abwarten, sondern da wurde gestaltend eingegriffen. Deshalb ist es abwegig, in Bezug auf den Tod dem Abwarten eine Priorität zuzubilligen! Freilich ist einzuräumen: So wie es passieren kann, dass man durch zu viele technische Eingriffe, heteronom, auf inhumane Weise verhindert, dass ein Mensch sterben kann, so kann es natürlich auch sein, dass ein Mensch in der Furcht davor, dass er in Bälde nicht sterben, sondern krepieren wird, sich vorschnell entscheidet, lieber aus dem Leben zu scheiden, solange er noch über die Selbstbestimmungsmöglichkeit verfügt.

Selbstverständlich wird auch zur Sprache gebracht, dass sich der Mensch durchaus *gestaltend* auch bezogen auf sein eigenes Lebensende verstehen soll, aber es wird doch nachdrücklich hervorgehoben, dass »Freiheit und Selbstbestimmung 00. im Horizont der Geschöpflichkeit keine absoluten Werte« sind. Freiheit nämlich sei stets »gestaltete Abhängigkeit (von Gott, vom eigenen Geschick oder von anderen Menschen)«. - Auch hier muss man sich wieder fragen, welchen Hintersinn die Verfasser mit diesen Formulierungen verbinden. Denn dass Freiheit und Selbstbestimmung nicht im luftleeren Raum existieren, sondern dass das Dasein immer vernetzt ist mit dem Dasein anderer, die von mir abhängig sind und von denen ich abhängig bin, das ist genauso eine Trivialität wie die Tatsache, dass ich nicht meiner Lebensgeschichte entspringen kann oder dass ich tiefgreifende Überzeugungen habe, die meine Freiheit und Selbstbestimmung immer schon einfärben. Aber man möchte von den Verfassern doch gerne wissen: Gibt es also absolute Werte gar nicht? Oder berufen sie sich auf andere absolute Werte als Freiheit und Selbstbestimmung, die sie uns aber nicht nennen? Oder dienen solche Formulierungen nur dazu, das Terrain vorzubereiten für Regelungen und gesetzliche Vorhaben, die von der Anmaßung geprägt sind, Freiheit und Selbstbestimmung einzuschränken, weil sie ohnehin keine absoluten Werte sind?

»Der Respekt vor der Selbstbestimmung der Patienten ist [00'] geradezu eine Implikation der Fürsorge.« (17) - Diesem Satz ist in dieser Allgemeinheit nicht zu widersprechen. Aber die Stellungnahme redet auch von dem *Spannungsverhältnis* zwischen Selbstbestimmung und Fürsorge. Und sie spricht von jenen Fällen, in denen aus Fürsorge dem Selbstbestimmungswunsch eines Menschen *nicht* entsprochen werden soll. Auffällig ist dabei, dass über Angemessenheit und Unangemessenheit *in letzter Hinsicht* die Kompetenz des Arztes entscheiden soll. Zwar legen die Verfasser Wert darauf, dass mit einem *Betreuer* Einvernehmen hergestellt wird, aber sie heben doch hervor, *dass die letzte Verantwortung der behandelnde Arzt habe.* (14)

Nehmen wir den Fall, dass in der Patientenverfügung ein Therapieverzicht im Blick auf einen Krankheitsverlauf verfügt wird, bei dem mittels des Einsatzes bestimmter Therapien »gute Heilungschancen« bestünden. - Auch hier wieder die Frage, was »gute Heilungschancen« angesichts einer in der Patientenverfügung zum Ausdruck gebrachten relativ präzisen Vorstellung von Lebensqualität eigentlich sind? Für viele Ärzte sind »gute Heilungschancen« schon gegeben, wenn ein gewisses Niveau des bloßen Weiterlebens erreicht wird. (Vgl. 15)

Bedauerlicherweise findet sich in dem Papier kein einziges Wort darüber, dass genau jene Zuschreibung einer Letztkompetenz einer Überforderung der Ärzte gleichkommt.

– Wir wissen durch empirische Untersuchungen, wie inkompetent die Ärzte *in der Regel* bezüglich der Möglichkeiten von *Schmerztherapien* sind!

- Wir wissen durch empirische Untersuchungen, dass gerade die Sterbebegleitung von den Ärzten vielfach als Überforderung angesehen wird, weil sie weder im Studium noch später gründlich und intensiv auf diese Situationen vorbereitet worden sind.

- Wir wissen durch empirische Untersuchungen, dass die rechtlich gegebenen Möglichkeiten zulässiger Sterbehilfe - sogenannte passive und indirekte Sterbehilfe – *als Worte* den Ärzten zwar bekannt sind, dass sie aber bezüglich konkreter Fälle *in ihrer überwiegenden Mehrheit* erlaubte Formen der Sterbehilfe mit verbotenen Formen aktiver Sterbehilfe verwechseln!

Zwar weiß jeder kluge Arzt, dass wir es heute mit einem gespaltenen Sterben zu tun haben, dass nämlich der soziale Tod vielfach eher eintritt als der psychische Tod und der psychische Tod vielfach eher als der physische Tod; aber zugleich sind die Debatten auch gerade in der Ärzteschaft eindimensional konzentriert auf das Problem des physischen Todes. Die Stellungnahme der EKD, die die Ärzte über Angemessenheit oder Unangemessenheit einer Maßnahme *letztlich* entscheiden lässt, trägt dieser für den schwerstkrank Leidenden katastrophalen Inkompetenz des durchschnittlich qualifizierten Arztes - wohlgemerkt: Inkompetenz bezüglich der Sterbebegleitung überhaupt nicht Rechnung.

Es ist gewiss eine richtige Beobachtung, »daß Gesunde den Wert eines Lebens mit massiven Einschränkungen wesentlich geringer einschätzen, als es die Betroffenen selbst tun.« (7) - Was folgt daraus? Sollte ein Mensch in der Betroffenheit durch das Elend seiner Erkrankung seine Definition von Lebensqualität für sich revidieren und sollte er dies unmissverständlch mitteilen können, dann muss man dem ja ohnehin entsprechen. Aber was ist mit jenen, die auch in der Situation der Totaleinschränkung ihrer Möglichkeiten bei ihrer ursprünglichen Sicht von Lebensqualität *bleiben?* Die Kommission nennt selbst das Beispiel einer Totallähmung. Ein Mensch, der noch geistig fit ist und in einer Situation der totalen Lähmung bei seiner ursprünglichen Entscheidung bleibt, dass er nämlich ein solches Leben nicht über viele viele Jahre führen will (wobei hier von »Führen« nicht die Rede sein kann, sondern nur vom »Geführt-werden«), dessen Selbstbestimmung soll ignoriert werden! Es sind aus verschiedenen europäischen Ländern genügend Fälle bekannt von Menschen, die mit allen erdenklichen juristischen Anstrengungen vor Gericht zu erreichen versucht haben, dass ihnen endlich das Sterben ermöglicht wird. Vielfach vergebens.

Die Kommission konstruiert eine Zwickmühle: Wer noch geistig präsent ist, also noch über »Urteilsfähigkeit« verfügt, dem darf man bei seinem Sterbewunsch nicht fürsorglich behilflich sein, weil er ja noch ein Wesen mit geistiger Präsenz ist. Ist er hingegen in ähnlicher körperlicher Verfassung aber zusätzlich noch geistig abwesend, dann darf man seine ursprüngliche Willensbekundung nicht ernst nehmen, weil man ja nicht wissen kann, ob er nicht, wie die meisten (!), in der konkreten Lebenssituation mutmaßlich einen unbändigen Willen zum Leben entwickelt hätte.

»Die Frage, wie mit dem vorab erklärten Willen des Patienten umzugehen ist, soll der Arzt im gemeinsamen Gespräch [... ] mit Angehörigen, Pflegepersonen, Seelsorgern und Betreuern möglichst einvernehmlich klären.« (7)

Ich habe schon erwähnt, dass in der Diskussion über »das Leben« eine Reduktion auf das physische Existieren statthat, die dazu führen kann, dass die *Qualität* des Lebens ignoriert wird. Hinzu kommt, dass natürlich niemand *Anders* darüber befinden kann, welche Daseinsverfassung *für mich* noch Lebensqualität besitzt und welche nicht. Der schwammige Begriff der »neuen Lebensperspektiven«, die dem Patienten *von Anderen* eröffnet werden, dient in dem Kommissionspapier dazu, dem Patienten sein Selbstbe-

stimmungsrecht abzusprechen. »Wenn es nach medizinischer Einschätzung therapeutische Möglichkeiten gibt, die dem Patienten neue Lebensperspektiven eröffnen, dann kann sein vorgreifend geäußerter oder in einer Verfügung niedergelegter Sterbewunsch nicht maßgebend sein, und es ist alles zu tun, um sein Leben zu erhalten.« (8)

In Punkt »b.« kommt die Zwickmühle zur Sprache, auf die ich hingewiesen habe: Stellen wir uns einen Motorradunfall vor und der Wille des Schwerverletzten ist eindeutig dokumentiert, dass er im Falle einer bleibenden Totallähmung nicht animiert werden möchte, so wird hier festgehalten: »Wenn auf Grund von vorhandenen medizinischen Möglichkeiten gute Aussichten bestehen, dass der Patient das Bewusstsein und die Urteilsfähigkeit wiedererlangen und dann selbst Entscheidungen treffen kann, die sein Leben oder Sterben betreffen, dann sollten diese medizinischen Möglichkeiten ausgeschöpft werden.« Wie erinnerlich, wird aber einem Patienten, der total gelähmt ist, und der nunmehr nach wiedererlangter Urteilsfähigkeit dringend verlangt, dass man ihn sterben lasse, selbstverständlich dieser Wunsch abgeschlagen.

Wenn also jemand seinen Willen im Blick auf Krankheitszustände formuliert, in denen er schlechthin »urteilsunfähig« sein wird, wenngleich er noch irgendwelche Wünsche, Bedürfnisse äußern und einen Lebenswillen artikulieren kann und er noch irgendwie »wenn auch nur mit Einschränkungen« am sozialen Leben teilhaben kann, der muss damit rechnen, dass seine Willensbekundung »nur unter Einschränkungen für den Arzt handlungsleitend« sein wird. Konkret: gar nicht.

Man könnte eine kritische Anfrage auch so formulieren: Wenn eine Daseinssituation schier aussichtslos wirkt und einen scheinbar sinnlosen Zustand perpetuiert, ist es dann eigentlich ein »Muss«, auch noch in einem solch sinnlosen Zustand »Sinn und Zuversicht zu finden«? Kann demnach ein Christ gar nicht sagen: Diese oder jene Daseinsverfassung ist schlicht sinnlos? Das Papier der Kommission scheint das auszuschließen.

Nur in Fällen, in denen der Patient ohne Bewusstsein ist »und mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit trotz Ausschöpfung aller medizinischen Möglichkeiten das Bewusstsein niemals wieder erlangen wird«, ist gemäß dem vorausverfügten Willen des Patienten zu handeln.

Es ist übrigens auffällig, wie häufig in dem Dokument mit Erfahrungen, die »häufig« anzutreffen sind - bei »vielen- oder den »meisten«-, argumentiert wird, um damit *Rechtsansprüche des einzelnen Bürgers* zurückzuweisen.

Die Verfasser betonen, dass ihre praktischen Hinweise sich herleiten lassen aus der Einsicht, dass der Mensch eine Bestimmung habe, »die über dieses Leben und diese Zeit hinausreicht in Gottes Ewigkeit«. (8)

In dem Kampf um Worte, die aber sehr wohl Schneisen schlagen, wird die Formulierung »Selbstbestimmung in Bezug auf das eigene Sterben« in Relation gesetzt zu der Formulierung» Verfügung über das eigene Sterben«, Es sei ein »Missverständnis«, beide Formulierungen für »gleichbedeutend« zu halten. (16) Mit der Verteufelung des Begriffs» Verfügung« - was ist eine Patientenverfügung anderes als eine Verfügung -, wird für die Klärung des Problems der Selbstbestimmung nichts weiter erreicht. Allerdings wird konventionell-theologisch suggeriert: Verfügung sei etwas Böses, weil das Leben ja in Gottes Hand ist. (16)

Wenn ein Arzt »einem Menschen, der seinen Lebensmut verloren hat, mögliche Alternativen an Lebensoptionen vor Augen stellt«, dann ist das, wie die Verfasser hervorheben, in der Tat kein paternalistischer Übergriff! Aber wie wir gesehen haben, bezieht sichja die Letztinstanzlichkeit des ärztlichen Urteils keineswegs darauf, dem Patienten Alternativen vor Augen zu führen ...

In ihrem Begriff von »Selbstbestimmung« begeben sich die Verfasser in Abstraktionsvorstellungen, die völlig unrealistisch sind. Soll doch nach ihrer Auffassung Selbstbestimmung nur möglich sein, »wo ein Mensch nicht von starken Gefühlen wie Angst, Panik oder Verzweiflung beherrscht ist«. (17) Beschworen wird die »angstfreie selbstbestimmte Entscheidung«. - Wenn Selbstbestimmung nicht isoliert betrachtet wird, sondern stets im lebensgeschichtlichen Kontext verankert ist und wenn es ein schlechthin angstfreies emotional unbelastetes Verhältnis zum eigenen Sterben überhaupt nicht geben kann, dann bauen die Verfasser hier eine Konfrontation auf, die illusionär ist. Aber ganz gewiss ist richtig, dass auch Angst bearbeitbar ist und dass sie einen Menschen nicht nur überschwemmen muss, sondern dass sie durch verbliebene Rationalität domestiziert werden kann;

aber eine schlechthin angstfreie Entscheidung angesichts des bevorstehenden Sterbens ist wohl schwerlich nachvollziehbar. Keine Frage: Wo ein Mensch tatsächlich liebevolle Pflege erfährt, wird er zumindest *weniger* geneigt sein, Todeswünsche zu äußern, als wenn er, schlechthin isoliert, in einem Pflegeheim dahinvegetiert, das zu wenig Pflegepersonal hat - und erst recht kaum fachlich ausgebildetes. Der Forderung, »dass jeder Mensch Zugang zu einer professionell unterstützten liebevollen Pflege haben soll« (17), ist mit Nachdruck beizupflichten. Doch hier müsste nun eine weitere Erwägung ansetzen: Zunächst sind vollmundige Formulierungen wie *liebevolle Pflege* besser zu unterlassen. Unter endlichen Menschen ist - anders als im Falle Gottes - auch die Ressource Liebe erschöpfbar. Und »professionell« und »liebevoll« dürfte nur selten Hand in Hand gehen. Aber eine professionell unterstützte *menschenfreundliche Zuwendung* in der Pflege ist geradezu elementar. Eine solche Pflege aber ist höchst kostenintensiv. Angesichts der demographischen Entwicklung kann kein vernünftiger Mensch davon ausgehen, dass die ökonomischen Ressourcen beliebig ausgeweitet zur Verfügung stünden. Gerade wenn es richtig ist, dass Menschen länger Lebensmut und Zuversicht entwickeln werden, wenn die pflegerische Zuwendung -stimmt-; muss man ernsthaft erwägen, diese personale Zuwendung *auch auf Kosten des Einsatzes medizinischer Höchstleistungen und entsprechender teurer Medikamente* auszubauen! Anders gesagt: Nicht das bloße Leben im Sinne der physischen Kontinuität ist ausschlaggebend und ist ein hoher Wert, sondern wertvoller ist die personalintensive Zuwendung und Pflege für Menschen, die schwerkrank sind und auf den Tod zugehen. Und genau an diesem Punkt könnte es für die Urteilsbildung in der Bevölkerung und im Parlament wichtig sein, wenn auch die Kirche und ihre Berater sehr klar Stellung bezögen, dass es im Hinblick auf die ökonomische Ressourcenverteilung wichtiger ist, statt in den letzten Tagen eines Lebens wahrliehe Unsummen zu verausgaben, hier lieber Umschichtungen vorzunehmen, um einem Leben, das vielleicht ein paar Tage eher endet, über eine lange Phase eine wahrhaft menschliche Fürsorge und ein würdevolles Sterben zu ermöglichen.

Was nun die Patientenverfügung selbst betrifft, so ist evident, dass sie sich auf eine spätere, andere Situation bezieht, die der Verfügende jetzt noch gar nicht kennen kann. »Daher kann er zwar vermuten, aber nicht wissen, was er dann für sich wollen würde.« (18)

Wenn Zweifel bestehen, »ob der Patient die eingetretenen Umstände adäquat vorweggenommen hat«, dann soll bereits die Gültigkeit und Verbindlichkeit des vorgreifend formulierten Willens in Frage gestellt werden? - »Das bedarf der sorgfältigen Abwägungen.« (18) Die Verfasser sagen selbst: »Auch in anderen Lebenszusammenhängen werden vorgreifend formulierte Willensäußerungen und Anordnungen als gültig und verbindlich geachtet.« Dennoch ist es richtig, »dass Menschen ihre Meinung ändern und dass Zeit und individuelle Erfahrung persönliche Gewichtungen verschieben«.

»Es ist ein Unterschied, ob ein Patient durch Ablehnung einer Behandlung in der konkreten Behandlungssituation seinem Leben selbst ein Ende setzt oder ob andere Menschen für ihn entscheiden müssen.« (20) - Vielleicht ist es bezeichnend, dass in diesem Falle die Verfasser von einer *»Fremdschädigung«*, die hier Dritten abverlangt wird, sprechen, während es doch vielleicht in Wirklichkeit eine Wohltat ist. Das heißt: immer wieder bricht auch eine Ideologie durch, als wäre die Fortsetzung des Lebens als Leben schon ein Wert an sich selbst, so dass eine durchaus sinnvolle Einstellung des Sterbenlassens als *Schädigung* ausgelegt wird.

Die Verfasser kommen nicht umhin zuzugestehen, dass es *entscheidend* auf die Sicht ankommt, die der Patient selbst von seiner Situation hat. (22) Niemand kann stellvertretend für einen anderen die Erkenntnis formulieren, wann denn der Tod zuzulassen und seinem Kommen nichts mehr entgegenzusetzen sei. (13) »Der Respekt vor der Selbstbestimmung des Anderen schließt den Respekt vor seiner Sicht seiner Lebenssituation ein.« (15)

In ihren *Regeln für den Umgang mit Patientenverfügungen* heben die Verfasser allerdings besonders hervor, dass man einen Freiraum lassen müsse für Ermessensentscheidungen. (22) Für diese Regeln sei die Balance zwischen Fürsorge und Selbstbestimmung ausschlaggebend. Die Sicht und der Wille eines sterbenden Patienten sollen nach diesen Regeln »soweit wie möglich« geachtet werden. Was heißt »soweit wie möglich«? Antwort: soweit, »wie es mit dem Gebot der Fürsorge vereinbar ist«, (24) Es scheint also

so, als ob das »Gebot der Fürsorge« nicht nur in einem Spannungsverhältnis zum Selbstbestimmungsanspruch steht, sondern in den entscheidenden Situationen Vorrang genießt.

*Prof Dr. Klaus-Michael Kodalle*
*Friedrich-Schiller-Universität Jena*
*Institutfür Philosophie*
*Zwäizengasse 9*
*D-07743 Jena*

## Anmerkung

1. Vgl. auch *K.-M. Kodalle*, Das Recht auf ein Sterben in Würde, Würzburg 2003.

# Rezensionen

*Konstantin von Notz:* Lebensführungspflichten im evangelischen Kirchenrecht (Schriften zum Staatskirchenrecht, Bd. 10), Frankfurt a.M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford, Wien: 2003 Peter Lang.

Gegenwärtig sind in der Diskussion um die Pflichten der Lebensführung, früher hätte man wohl gesagt: der kirchlichen Sitte, zwei gegenläufige Tendenzen zu beobachten. Einerseits werden in den kirchlichen Lebensordnungen die Normierung und insbesondere die Sanktionierung der Lebensführung der Kirchenmitglieder zurückgenommen. De facto werden keine konkreten Pflichten für das sittliche Verhalten aufgestellt. Die Lebensordnungen wollen eher orientierend als reglementierend sein.
Auch im Dienstrecht der Kirchenbeamten und Pfarrerinnen ist diese Tendenz erkennbar. Hat etwa eine Ehescheidung im Pfarrhaus noch vor einer Generation einen Sanktionsautomatismus ausgelöst, sind heute die Regelungen in den meisten Landeskirchen auf Kann-Bestimmungen zurückgenommen. Andererseits wird immer wieder die Frage diskutiert, welche Anforderungen an Mitarbeitende in Kirche und Diakonie zu stellen sind. In jüngster Zeit hat in diesem Zusammenhang der Entwurf einer »Loyalitätsrichtlinie« der EKD besonders heftige Dispute ausgelöst. Hier wird gerade gefordert, solche Pflichten verbindlicher zu regeln. Möglicherweise hat nun das eine mit dem anderen zu tun: Weil die Anforderungen an Kirchenmitglieder immer mehr zurückgenommen werden, meint man diese für kirchliche und diakonische Mitarbeiter besonders regeln zu müssen. Wenn die kirchlichen Lebensordnungen und das Pfarrerdienstrecht immer offener werden, stellt sich die Frage, welche Maßstäbe man dann heranziehen kann.

In dieser Situation ist die monographische Bearbeitung der Lebensführungspflichten in der evangelischen Kirche durch Konstantin von Notz ein wichtiger Beitrag zur Klärung und Strukturierung der Debatte. Es gehört zu den Verdiensten dieser Arbeit, die Grundlagen und Regelungen von Lebensführungspflichten für die unterschiedlichen Gruppen in der ev. Kirche in systematischem Zusammenhang zur Darstellung gebracht zu haben. Für Pfarrerinnen und Pfarrer, weitere Amtsträger sowie Kirchenbeamtinnen gilt das jeweilige Dienstrecht, die Amtszucht, für alle Kirchenmitglieder und ehrenamtlich Mitarbeitende die Kirchenzucht. Komplizierter ist die Lage für die privatrechtlich beruflich Mitarbeitenden. Hier gewährt das staatliche Arbeitsrecht den Kirchen zwar ein weitgehendes Selbstbestimmungsrecht, so dass auch für Angestellte in Diakonie und Kirche Lebensführungsptlichten geltend gemacht werden, die über die Kirchenzucht für alle Kirchenmitglieder hinauszugehen scheinen. Ist das aber auch theologisch zu rechtfertigen?

Hier liegen Stärke und Schwäche der Arbeit Notz', die als Heidelberger juristische Dissertation entstanden ist, nah beieinander. Er trägt die herrschende Meinung zu den unterschiedlichen Aspekten des Themas zusammen und fügt sie nicht ohne eigene Interpretation und systematisierende Kraft zu einem Ganzen. Dabei hinterfragt er allerdings die durch die herrschende Meinung im kirchenrechtlichen Diskurs vertretenen Konzepte nicht kritisch. Als Beispiel soll das Konzept der Dienstgemeinschaft angeführt werden. Dieser Begriff ist wohl über Urteile des Bundesverfassungsgerichtes anlässlich von Fällen in der katholischen Kirche im evangelischen Kirchenrecht zu erheblicher Prominenz gelangt und findet sich in allen Lehrbüchern als sakrosankt. Aber ist es überhaupt nach evangelischem Verständnis in der verwendeten Form ein angemessener Begriff? Liegt ihm nicht eine Verwechslung von Dienst der Kirche und kirchlichem Dienst zu Grunde? Solche Fragen werden nicht gestellt, wie auch die entsprechende theologische Literatur nicht konsultiert wird. Das ist aber nicht unbedingt Notz' Versäumnis, sondern verweist auf ein strukturelles Problem des Verhältnisses von evangelischer Kirchenrechtswissenschaft und den theologischen Disziplinen, die sich mit Kirchenrecht und Kirchenordnung beschäftigen. Manchmal hat man den Eindruck, als ob die Kirchenrechtswissenschaft sich ihre eigene Theologie zurecht zimmert. Sie ist dadurch gekennzeichnet,

dass sie paradoxale theologische Sprache in Rechtsbegriffe zu überführen versucht. Das geht dann aber oftmals am gegenwärtigen theologischen Selbstverständnis in der evangelischen Kirche vorbei. Dies lässt sich bis in die Literatur hinein aufzeigen, wenn bestimmte einschlägige Titel systematisch nicht rezipiert werden. Hier wünschte man sich einen konstruktivere Bezugnahme und eine Verwirklichung der viel beschworenen und wenig praktizierten Interdisziplinarität.

Ist dies ein strukturelles Defizit, das sich in der Arbeit niederschlägt, nicht aber dem Autor, sondern eher seiner Zunft anzurechnen ist, bleibt doch auf zwei Monita hinzuweisen. Zum einen wird in der Arbeit nicht mehr die jüngere europäische Rechtsentwicklung berücksichtigt, etwa die »Anti-Diskriminierungsrichtlinie« im Bereich Beschäftigung und Beruf (2000178/EG). Der Verfasser verweist hier zwar auf eine Spezialstudie; das ist aber insofern unbefriedigend als von der Umsetzung dieser Richtlinie weitreichende Konsequenzen für die Zulässigkeit von besonderen Lebensführungspflichten für kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Arbeitsrecht zu erwarten sind. Zum anderen wird an entscheidenden Stellen auf die alte Lebensordnung der VELKD von 1955 verwiesen, die aber inzwischen nicht mehr in Geltung steht. Dadurch wird der Grund brüchig, auf den der Autor die normative Begründung von Lebensführungspflichten stellt. Denn er weist zu recht darauf hin, dass Normen der Lebensführung nicht direkt aus der Bibel abgeleitet werden können, sondern der Konkretisierung in kirchlichen Lebensordnungen bedürfen. Was aber, wenn die kirchlichen Lebensordnungen diesen normativen Anspruch - möglicherweise aus gutem Grund - nicht mehr formulieren?

Die am Schluss der Arbeit eröffnete Perspektive, kirchliche Identität und Orientierung für die Lebensführung nicht ausschließlich durch rechtliche Reglementierung anzustreben, sondern vielmehr über neuere Steuerungsinstrumente, wie etwa das Konzept der Corporate Identity, zu realisieren, weist ohne Frage in die richtige Richtung. Man hätte sich allerdings gewünscht, diese Perspektive wäre stärker systematisch in den Zusammenhang der Arbeit integriert worden. Es bleiben also etliche systematische Fragen offen. Bis diese allerdings gelöst sein werden, bleibt die durch ihre umfassende Zusammenstellung grundlegende Arbeit von Konstantin von Notz eine lohnende Lektüre.

*Vikar PD Dr. Michael Haspel,*
*Marburg/Weimar*

*Jan C. Schmidt / Lars Schuster* (Hg.): Der entthronte Mensch? Anfragen der Neurowissenschaften an unser Menschenbild, Paderborn: mentis 2003, 359 S., € 38,-.

Welche Auswirkungen haben die Ergebnisse der Neurowissenschaften auf unser Menschenbild? Wie verhält sich die subjektive Qualität bewussten Erlebens zur objektiven Beschreibung von Hirnprozessen? Inwiefern lässt sich die empirische Identität des Einzelnen neurowissenschaftlich rekonstruieren? Ist menschliche Freiheit angesichts eines naturgesetzlich determinierten Gehirns als Illusion entlarvt? Fragen dieser Art werden in dem von Jan C. Schmidt und Lars Schuster herausgegebenen Sammelband aus naturwissenschaftlicher, psychologischer, philosophischer und theologischer Sicht reflektiert. Die disziplinäre Pluralität ist dabei Programm; letztlich soll das Unternehmen jedoch nicht bei einem bloßen Nebeneinander von Perspektiven stehenbleiben, sondern zielt »auf eine inter- und transdisziplinäre Vermittlung der facettenreichen Zugangsweisen zum Menschen« (34). Der Band enthält, im Anschluss an eine Einführung von Jan C. Schmidt, 13 Aufsätze, von denen einige auf Vorträge zu einer Tagung der evangelischen Akademie Mühlheim an der Ruhr unter dem Titel »Der entthronte Mensch?« zurückgehen.

In seiner Besprechung von Haeckels *Welträthselti* hat Ernst Troeltsch 1900 auf die Schwierigkeit einer Rezension von Werken hingewiesen, die mehrere Disziplinen verbinden und damit die Kompetenz des Rezensenten übersteigen (vgl. Die Christliche Welt 14 (1900),152-159 und 171-179, 154). Das gilt auch hier. Insbesondere können die im Sammelband ausgewerteten neurowissenschaftlichen Einzelergebnisse nicht diskutiert werden; die folgende Besprechung ist daher auf die philosophischen und theologischen Erörterungen konzentriert.

Drei Aufsätze vermitteln neurowissenschaftliches Grundlagenwissen. Der Entwicklungsbiologe und Neurogenetiker Paul G. Layer gibt einen konzentrierten Überblick über die *Evolution und Entwicklung von Hirn und Bewusstsein.* Er rnün-

det aus in eine Diskussion des Problems der Qualia, das Layer als sachliches Zentrum der Debatte um das Bewusstsein namhaft macht. Die Frage nach dem Bewusstsein sei naturwissenschaftlich deswegen nicht befriedigend zu beantworten, weil der qualitative Bedeutungsinhalt sinnlicher Wahrnehmungen nicht erklärt werden könne. Optimistischer hinsichtlich der Erklärungsleistung der Neurowissenschaften äußert sich der Neurobiologe Henning Scheich unter dem Titel *Bedeutungsgenerierung im Gehirn. Über die Wirklichkeitskonstitution des Gehirns in Lernprozessen.* Er untersucht das Problem der Kategorisierung von Sinnesreizen im Gehirn. Die Repräsentanten bestimmter Klassen von ähnlichen Hörreizen (auf- und absteigende Tonfolgen) führen bei Mäusen nach einem Lernprozess zu jeweils gleichen neuronalen Aktivitätsmustern. Am Beispiel dieser erlernten Klassifikationsleistung lässt sich nach Scheich der Prozess der Generierung von Bedeutung im Gehirn nachvollziehen und lokalisieren. Auf diese Weise könne die Hirnforschung sehr wohl etwas zur Aufklärung von Phänomenen wie Bewusstsein und Bedeutung sagen. In einem konzentrierten und gut gegliederten Beitrag fasst schließlich der Neuropsychologe Christoph S. Herrmann *[eJmpirisch-neurowissenschaftliche Beiträge zur Bewusstseinsforschung* zusammen. Er orientiert sich an den drei Teilaspekten Aufmerksamkeit, Gedächtnis und Wahrnehmung und stellt jeweils grundlegende Experimente der Hirnforschung nach Methoden und Ergebnissen vor. Herrmann enthält sich weitergehender philosophischer Schlussfolgerungen und liefert somit im besten Sinne einen disziplinären Beitrag zum interdisziplinären Gespräch.

Einen interessanten und materialreichen Beitrag zum Thema der Relation von subjektiver Erlebnisqualität und naturwissenschaftlicher Beschreibung bietet der Physiker Heinwig Lang. Er führt unter der Frage *Sind Farben neuronale Zustände?* in das Gebiet der *Psychophysik* ein. Dabei zeigt er unter anderem, wie sich bestimmte Aspekte des Farberlebnisses auf den Aufbau des Auges, andere hingegen auf die neuronale Verarbeitung der vom Auge gelieferten Nervensignale beziehen lassen. Lang verfolgt kein reduktionistisches Programm, sondern spricht von einem »hermeneutischen Interpretationsverhältnis« (190) phänomenaler und physiologischer Aspekte der Farbwahrnehmung. Wie die Verfasstheit subjektiver Farbempfindung erst von den physiologischen Gegebenheiten her verständlich werde, so sei umgekehrt eine neurowissenschaftliche Beschreibung nur vom subjektiven Farberlebnis her zu verstehen. Der Aufsatz verbindet in außergewöhnlicher Breite phänomenologische, neurophysiologische, technische und theoriegeschichtliche Aspekte des Themas.

Die übrigen Aufsätze des Bandes konzentrieren sich weniger auf die Darstellung neurowissenschaftlicher Resultate als auf die Frage, wie die Erklärungsansprüche der Neurowissenschaften philosophisch und theologisch aufzunehmen sind. Die Philosophen Michael Pauen und Gerhard Gamm sind sich einig, dass die vermeintlich durch Neurowissenschaften abgelöste Philosophie weiterhin wichtige Aufgaben hat. Zu diesen zählen sie die methodische bzw. erkenntnistheoretische Grundlagenreflexion sowie vor allem die Klärung zentraler Begriffe, mit denen die Neurowissenschaften operieren. Pauen unternimmt dies für die Begriffe Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Willensfreiheit. Er kommt zu dem Schluss, dass die Befürchtungen, der Mensch könnte durch neurowissenschaftliche Reduktion seiner selbst auf materielle Prozesse begründetermaßen den Respekt vor bewusstem Leben, die Selbstvorstellung als einheitliches und stabiles Subjekt und die Möglichkeit der Zuschreibung von Verantwortung verlieren, nach gegenwärtigen Erkenntnissen übertrieben bzw. verfehlt sind. Pauens eigene Bedenken beziehen sich denn auch nicht auf eine Demontierung des Menschenbildes, sondern auf die in Zukunft zu erwartenden Möglichkeiten technischer Eingriffe in den Ablauf neuronaler Prozesse. Sie werfen neuartige ethische Probleme auf, die allein im Verbund von Neurowissenschaft, Kognitionswissenschaft und Philosophie zu lösen seien.

In ansprechender Form und argumentativer Schärfe widmet sich Gerhard Gamm der Frage: *Was es heißt, ein Bewusstseinsinhaber zu sein.* Er skizziert eine Bewusstseinstheorie unter Stichworten wie Reflexivität, Intentionalität, Normativität und Temporalität. Bewusstsein ist nach Gamm nur vom Selbstbewusstsein aus zugänglich. Auch wenn dieses in eine onto- bzw. phylogenetische Kontinuität zu präreflexiven Formen des Lebens gestellt wird, so besteht doch ein Bruch zwischen dem, bloßen Leben' einerseits und der Selbstbezüglichkeit des Selbstbewusstseins, insonderheit dem normativen Selbstverhältnis, andererseits. An diesem Bruch müssen die Versuche naturalistischer Reduktion scheitern. Das Geistige lässt sich,

darin folgt Gamm Helmuth Plessner, nie aus dem Körperlichen ableiten und in seinem Entstehen begreifen. Die Erklärungsleistung der Neurowissenschaften ist mithin begrenzt: »Was immer die neurowissenschaftliche Forschung auch sehen oder untersuchen mag, wenn sie unter dem Titel -Bewusstsein- auf -Ich-, -Selbst- -Identität- usf. abzielt: das, was die Philosophie mit Selbstbewusstsein und Subjektivität bezeichnet, findet sich *nicht* darunter.« (287). Zudem setzen Neurowissenschaftler in der Richtigkeitsbehauptung für ihre Theorien gerade diejenigen epistemischen Instanzen voraus, die zu erklären sie sich anschicken. Ernst Troeltsch hatte dieses Argument in der oben genannten Rezension gegen Ernst Haeckel und die Monisten ironisch auf den Punkt gebracht: »Dies Völkchen spürt den Dualismus nie [...], und wenn er sie beim Kragen hätte.« (A.a.O., 174)

Während Pauen und Gamm von bewusstseinstheoretischen Erwägungen aus gegen neurowissenschaftliche Reduktionismen argumentieren, führt eine Reihe von Autoren mit demselben Ziel naturwissenschaftliche Argumente an. Der theoretische Physiker Friedrich Beck sucht angesichts augenscheinlich determinierter hirnorganischer Abläufe nach einem Verständnis von Bewusstseinsakten, die er als nicht determiniert voraussetzt. Den Schlüssel bietet ihm hierfür die Quantentheorie. Für die Dynamik der Gehirnfunktionen sei, so versucht er in einer quantitativen Abschätzung zu zeigen, eine wesentliche Auswirkung der quantenmechanischen Unbestimmtheit zumindest denkbar. Beck steht damit in einer in die Entstehungszeit der Quantenmechanik zurückreichenden Argumentationstradition, durch Verweis auf den stochastischen Charakter der Naturgesetze dem Bewusstsein, dem Geist bzw. der Freiheit wieder den Platz im Naturgeschehen zurückzuerobern, von dem sie durch die mechanistische Naturauffassung vertrieben worden war. Auf ähnliche Weise sucht auch der Physiker Hans-lürgen Fischbeck nach einer Möglichkeit, die Subjekthaftigkeit des Menschen angesichts der naturwissenschaftlichen Erkenntnisfortschritte denken zu können. Er fragt, wie immaterielle Bedeutungen auf den Naturablauf einwirken können. Was Descartes in der Zirbeldrüse lokalisierte, findet Fischbeck in der nicht in sich geschlossenen Naturkausalität. Die Quantentheorie habe Potenzialität als grundlegende Wirklichkeit erwiesen. Hier seien Möglichkeitsräume für das Wirken von Bedeutung auf Naturprozesse eröffnet; hier sei die Bedingung der Möglichkeit für menschliche *»Beziehungswirklichkeit«* (318) gegeben, zur der dann auch die Gottesbeziehung des Menschen gehöre. Hierbei drängt sich die Frage auf, ob Fischbeck dieses antireduktionistische Resultat nicht mit einem um so stärkeren physikalischen Reduktionismus erkauft, wenn er die Quantentheorie gleichsam als Basistheorie von Wirklichkeit etabliert.

Neben der Quantentheorie wird der mathematisch-naturwissenschaftliche Theoriekomplex der Chaostheorie für eine Verhältnisbestimmung von Bewusstsein und Gehirn herangezogen. Schon Fischbeck gewinnt aus ihr einige Zusatzargumente; die bei den Herausgeber argumentieren in ihren Beiträgen gänzlich von hier aus. Der Physiker und Philosoph Jan C. Schmidt untersucht mit ihrer Hilfe *Beschränkungen des Reduktionismus* innerhalb der Neurowissenschaften als Beitrag zu einer noch zu entfaltenden »kritisch-rekonstruktive[n] Wissenschaftsphilosophie der Neurowissenschaften« (224). Es gebe starke Hinweise darauf, dass das Gehirn als chaosfähiges System beschrieben werden könne. In diesem Falle seien dem Aufweis von Gesetzmäßigkeiten in Hirnprozessen, dem empirischen Test solcher Gesetzmäßigkeiten sowie der mathematischen bzw. numerischen Berechenbarkeit von Hirnprozessen grundlegende Grenzen gesetzt. So sei einer reduktiven Erklärung des Gehirns - und folglich erst recht der Reduktion des Geistes auf das Gehirn - gewehrt. Schmidts Artikel gibt zudem einen konzentrierten Überblick über den Reduktionsbegriff in der Wissenschaftstheorie. Unter dem Titel *Chaos und Bewusstsein. Ein neues Paradigma für das Körper-Geist-Verhältnis?* versucht der Informatiker und Philosoph Lars Schuster, die Begrifflichkeit der Chaostheorie als gemeinsame Beschreibungssprache für mentale und neuronale Prozesse zu etablieren. Die Anwendbarkeit der chaostheoretischen Begrifflichkeit auch für die Seite des Bewusstseins wird dabei im Kontext einer spekulativen Naturphilosophie begründet. Bewusstsein sei aufzufassen als Selbstähnlichkeit des Kosmos, eingebettet in einen chaotischen Attraktor. Neuronale Prozesse seien dann sinnlich vermittelte Modelle des Kosmos. Darauf, dass mit solchen Aussagen der Geltungsbereich der Chaostheorie weit überschritten ist, weist Schuster selbst hin, wenn er solche Begriffserweiterungen als »rein heuristisch« (255) bezeichnet.

Zwei Beiträge nehmen die neurowissenschaftliche Herausforderung in einer Weise an, die man

am ehesten als heroischen Reduktionismus bezeichnen könnte. In seinen Überlegungen *[z]um Problem der Willensfreiheit*, die 1996 fast gleichlautend bereits veröffentlicht wurden, affirmiert der Psychologe und Neurowissenschaftler Wolfgang Prinz den neurowissenschaftlichen und psychologischen Befund, das Bewusstsein einer Handlungsentscheidung sei lediglich die illusionistische Zuschreibung eigener Urheberschaft an ein in Wirklichkeit subpersonales Geschehen. Gleichzeitig setze die moralische bzw. rechtliche Bewertung von Handlungen die Idee von Willensfreiheit voraus. »Theoretisch ist es so, dass wir wollen, was wir tun, aber praktisch verstehen wir unser Handeln so, dass wir tun, was wir wollen.« (277) Prinz plädiert angesichts dieses Dilemmas dafür, dass der Mensch mit beidem leben müsse und auch leben könne, da die beiden »gesellschaftliehen Spiele]]« (261) der Wissenschaft und der Moral bzw. des Rechts voneinander völlig unabhängig seien; einzufordern sei allenfalls die Entflechtung der »Spiele« und die Selbstaufklärung, in welchem »Spiel« man sich jeweils befinde.

Dass diese beiden »Spiele« jedoch keineswegs so unabhängig sind, wie Prinz behauptet, zeigt sich etwa am Auftreten wissenschaftlicher Gutachter im Gerichtsprozess sowie an dem bekannten Argument, aufgrund der neurowissenschaftlichen Resultate sei im Bereich der Strafjustiz umzudenken, da ob fehlender Willensfreiheit Schuld nicht zurechenbar sei. Insofern scheint es nur konsequent, dass der Physiker und Philosoph Bernulf Kanitscheider in einem provokanten Beitrag gänzlich für den *Naturalismus* optiert. Der Naturalismus intendiere ein einheitliches Weltbild unter Einschluss des Menschen, seines Bewusstseins und seiner Werte; er postuliere eine kausale und epistemische Geschlossenheit der Welt. Kanitscheider bestimmt den methodischen Status des Naturalismus als den einer Hypothese über die Welt, die durchaus kritisiert werden könne. Wenn Wissenschaften auf übernatürliche Entitäten rekurrierten, wäre der Naturalismus in Frage gestellt. Könnten etwa bestimmte Irregularitäten in Unfallhäufigkeiten nur durch die Existenz von Schutzengeln erklärt werden [!], könnte ein Gottesbeweis erfolgreich geführt werden, oder könnte auch nur der »Nachweis *geistiger Entitäten«* (64) erbracht werden, sei der Naturalismus erschüttert. In der Folge weist Kanitscheider allerdings selbst die Aporien auf, mit denen eine derartige Rückführung innerweltlicher Vorgänge auf transzendente Entitäten behaftet wäre. Wie soll etwa eine Einwirkung der »spirituellen Agenzien« (65) identifiziert werden? Wie ihr kausaler Mechanismus aufgezeigt werden? Damit ist die behauptete Kritisierbarkeit und damit der Hypothesenstatus des Naturalismus faktisch ad absurdum geführt.

Schon der Beitrag von Hans-Jürgen Fischbeck hatte die Gottesrelation des Menschen thematisiert. Gänzlich theologisch orientiert ist der Aufsatz von Dirk Evers, *Der menschliche Mensch. Hirnforschung und christliches Menschenbild* - ein Ausnahmefall angesichts des weitgehenden theologischen Desinteresses gegenüber den Neurowissenschaften. Evers unternimmt zu zeigen, dass zentrale Einsichten der Hirnforschung mit dem christlichen Menschenbild konform gehen bzw. theologisch interpretierbar sind. Habe etwa die Hirnforschung den engen Zusammenhang von Denken und Gefühl erwiesen, so sei die Theologie hiermit an die Unzulänglichkeit kognivistischer Engführungen des Glaubensbegriffs erinnert. Die Problematisierung souveräner Willensentscheidungen in der Neurobiologie lasse sich mit Luthers Freiheitsverständnis vereinbaren, die Entwicklungsdimension und soziale Kontextualisierung menschlicher Identität entsprächen dem christlichen Menschenbild und die unhintergehbare Subjektivität des Selbsterlebens, wie sie in der Hirnforschung anerkannt werde, lasse sich theologisch als Raum für die Gottesbegegnung des Menschen interpretieren. Evers kombiniert Resultate der Hirnforschung direkt mit biblischen und theologischen Aussagen zu einem Konsonanzmodell, in dem die Neurowissenschaften - entgegen der eigenen Problemexposition - kein wirklich kritisches oder innovatives Potential für die Theologie besitzen. Abschließend fordert Evers umgekehrt von der Naturwissenschaft das Zugeständnis, dass das Leben einen Wert bzw. einen Sinn in sich selbst hat. Es erscheint jedoch auch in dieser Richtung fraglich, ob damit ein kritisches Potential aufgezeigt ist; müssten dazu. doch »Sinn« und »Wert« des Lebens erst als naturwissenschaftliche Begriffe etabliert werden.

Der Band offeriert insgesamt eine Fülle verschiedener Perspektiven auf das gewählte Thema; er dokumentiert eindrücklich, wie die Neurowissenschaften selbst wie auch ihre philosophischen Rezeptionen methodisch wie inhaltlich plural verfasst sind. Besonders verdienstvoll ist in dieser Hinsicht die Berücksichtigung von Problemberei-

ehen, die im Umfeld der Neurowissenschaften wenig thematisiert werden (Lang). Es entspricht dem interdisziplinären Charakter des Bandes, dass z.T. sehr voraussetzungsreiche naturwissenschaftliche, philosophische und theologische Begrifflichkeiten und Argumente nebeneinandertreten und ineinandergreifen. Allerdings scheint nicht immer geklärt, an welche Zielgruppe sich das Dargelegte richtet, wie exemplarisch am Aufsatz des Physikers Beck deutlich wird. Beck liefert zunächst - offensichtlich für Nichtphysiker – eine allgemeinverständliche Darstellung der Quantenmechanik, um wenig später eine Argumentation zu präsentieren, die aufgrund der verwendeten physikalischen Begriffe und der explizit durchgeführten Rechnungen für dieselbe Zielgruppe gänzlich unverständlich sein dürfte.

Trotz der Breite der vorgetragenen Ansätze zeigen sich Leerstellen in der Auswahl der Beiträge. Historische und kulturwissenschaftliche Zugänge fehlen nahezu völlig. Insbesondere ein Beitrag aus der historischen Anthropologie wäre angesichts des Themas »Menschenbild« wünschenswert gewesen. Auch sind die augenfälligen Parallelen der Hirnforschungsdebatte zur Diskussion um den Monismus ein Jahrhundert früher, zu der auch die genannte Rezension Troeltschs gehört, unausgewertet geblieben. Hiervon wäre m.E. viel zu profitieren gewesen.

Leistet der Band das hochgesteckte Ziel einer Vermittlung zwischen den verschiedenen Zugängen? Die Beiträge nehmen kaum explizit aufeinander Bezug. Die Einleitung von Jan C. Schmidt bemüht sich um eine umgreifende Sicht, hat jedoch eher einen überblickshaften Charakter. Fruchtbar ist jedenfalls die Fülle impliziter kritischer Bezüge zwischen den Aufsätzen, die bei kursorischer Lektüre einen Überblick über strittige Fragen vermitteln. Sie machen deutlich, welche Themen, Experimente, Gedankenexperimente und Argumente für die Debatte um die anthropologischen Schlussfolgerungen aus der Hirnforschung als Paradigmen fungieren. Wenngleich dadurch auch Redundanzen entstehen, zeigen sich so doch Fixpunkte der Debatte.

Auch am *Fehlen* von Bezügen werden Problemlagen sichtbar. Insbesondere wird die von den Philosophen Pauen und Gamm eingeforderte Berücksichtigung philosophischer Begriffsklärungen von den beteiligten Neurowissenschaftlern nicht aufgenommen. Diese gehen vielmehr zumeist von einem Alltagsverständnis der strittigen Kernbegriffe wie Bewusstsein u.a. aus (so explizit Layer, 79; Herrmann, 117). Ein solches Vorgehen erscheint als Rückschritt im Kontext eines Bandes, der eine Reihe von Ansätzen zur Klärung solcher Begriffe enthält.

In solchen fehlenden Bezügen, in heterogenen Fundierungsansprüchen, aber auch in z.T. scharfen Polemiken (vgl. nur Kanitscheider, 70) ist der Band nicht zuletzt ein Reflex konträrer Hegemoniebestrebungen in den Wissenschaften. Er dokumentiert die gegensätzlichen Erklärungsansprüche von Philosophie, Neurowissenschaften, Physik, Informatik, Theologie etc. In, mit und unter der Debatte um die Entthronung des Menschen werden Fragen der Entthronung und Inthronisation der mit dem Menschen befassten Wissenschaftsdisziplinen verhandelt. Damit einhergehende Zuspitzungen und die im Umfeld der Neurowissenschaften kultivierte Lust an der Kränkung machen das Buch in vieler Hinsicht anregend, da sie Widerspruch provozieren. Dass der Band insgesamt trotzdem von einem deeskalierenden, differenzierenden und von der Einsicht in die Notwendigkeit einer interdisziplinären Kooperation beherrschten Grundton getragen ist, den insbesondere die Einleitung anstimmt, macht ihn - gerade als Beitrag zu einer aufgeheizten Debatte – lesenswert.

Was ist theologisch zu lernen aus der vorgeführten Debatte? Zunächst ist die Beharrlichkeit naturalistischer Ontologien bemerkenswert. Auch lange nach den großen Weltanschauungsdebatten des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts bleibt ein auf naturwissenschaftliche Gesetzesaussagen zentriertes Weltbild offensichtlich sehr plausibel, in dem die Frage nach Spontaneität und Freiheit nur als Frage nach einer Durchbrechung der Naturkausalität formuliert werden kann. Die Herausforderung, die diese monistisch-naturalistischen »Hintergrundüberzeugungen« (24) für den theologischen Weltbegriff einerseits, für die Ethik andererseits darstellen, ist m.E. von theologischer Seite bisher nicht deutlich genug wahrgenommen worden. Auch die ethischen Fragen, die aus einer technischen Anwendbarkeit neurowissenschaftlicher Erkenntnisse resultieren, dürften in Zukunft verstärkt Aufmerksamkeit beanspruchen. Auch wenn der Band solche Probleme einer Lösung nicht näher bringt, ist es sein Verdienst, hier wichtige Fragen aufzuzeigen.

*Thorsten Moos, Wittenberg*

# Bibliographie

## Grundfragen und Entwürfe der Ethik mit theologischem Schwerpunkt

*Track, Joachim:* Erfahrung als Grund. Aufsätze zur Fundamentaltheologie. Hg. v. Karl F. Grimmer, Ralf Frisch u. Thomas Zeilinger. (Forum Systematik. Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie Bd. 10). Stuttgart: Kohlhammer 2004. 352 S. € 35,30.

## Grundfragen und Entwürfe der Ethik mit philosophischem Schwerpunkt

*Dybel, Pawell Sondkühler; Hans Jörg (Hg.):* Der Begriff des Subjekts in der modemen und postmodernen Philosophie. Frankfurt a.M. / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien: Peter Lang 2004. 203 S. € 39,-.

*Fritsch, Matthias J.:* Religiöse Toleranz im Zeitalter der Aufklärung. Naturrechtliche Begründung - konfessionelle Differenzen. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2004. 409 S. € 86,-.

*Halbig, Christoph / Quante, Michael (Hg.):* Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung. Bd. 5. Münster: LIT 2004. 128 S. € 15,90.

*Halbig, Christoph I Quante, Michael / Siep, Ludwig:* Hegels Erbe und die theoretische Philosophie der Gegenwart. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004. 434 S. € 15,-.

*Jullien, Francois:* Über die ‚Zeit'. Elemente einer Philosophie des Lebens. Zürich / Berlin: Diaphanes Verlag 2004. 237 S. € 24,90.

*Rehmann. Jan:* Postmoderner Links-Nietzscheanismus. Deleuze & Foucault. Eine Dekonstruktion. Hamburg: Argument Verlag 2004. 227 S. € 16,50.

*Rescher, Nicholas:* Value Matters. Studies in Axiology. (Practical Philosophy Vol. 8). Heusenstamm: ontos Verlag 2004. 140 S. € 58,-.

*Rudolph; Enno:* Philosophie im 20. Jahrhundert. (Theologische Wissenschaft Bd. 14,3). Stuttgart: Kohlhammer 2005. Ca. 320 S. Ca. € 20,-.

*Zuckermann, Moshe (Hg.):* Theodor W. Adorno. Philosoph des beschädigten Lebens. Göttingen: Wallstein Verlag 2004. 240 S. € 24,-.

## Alltagsmoral, Alltagsethos, Phänomenologie der Moral

*Arntz; Klaus:* Melancholie und Ethik. Eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung mit den Grenzen sittlichen Subjektseins im 20. Jahrhundert. (ratio fidei Bd. 11). Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2003. 345 S. € 39,90.

*Dietrich, Walter / Lienemann, Wolfgang (Hg.):* Gewalt wahrnehmen - von Gewalt heilen. Theologische und religionswissenschaftliche Perspektiven. Stuttgart: Kohlhammer 2004. 248 S. € 18,-.

*Morton, Adam:* On Evil. Abingdon: Routledge 2004. 168 S. £ 45,-.

*Wainwright, William* 1.: Religion and Morality. Aldershot: Ashgate 2005 (April). Ca. 288 S. Ca. £ 50,- / £ 18,90-.

## Dogmatik und ihre Bedeutung für die Ethik

*Gäumann, Andreas:* Reich Christi und Obrigkeit. Eine Studie zum reformatorischen Denken und Handeln Martin Bucers. Bern / Berlin / Bruxelles / Frankfurt a.M. / New York / Oxford / Wien: Peter Lang 2001. 584 S. E 86,30.

*Hilierbrand. Hans J. (Hg.):* The Encyclopedia of Protestantism. Abingdon: Routledge 2004. 2048 S. £ 425,-.

## Ökumene und Weltreligionen

*Ammann, Ludwig:* Cola und Koran. Das Wagnis einer islamischen Renaissance. Freiburg: Herder 2004. 159 S. € 9,90.

*Assmann. Jan:* Ägyptische Geheimnisse. München: Wilhelm Fink Verlag 2004. 253 S. € 28,-.

*Bischof, Gunter u.a. (Hg.):* Religion in Austria. London: Transaction Publishers 2004.297 S. £ 29,95.

*Boase, Roger (Hg.):* Islam and Global Dialogue. Aldershot: Ashgate 2005 (Oktober). Ca. 300 S. Ca. £ 50,-.

*Brechenmacher, Thomas:* Der Vatikan und die

Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung. München: C. H. Beck 2005.326 S. € 24,90.

*Clarke, Peter (Hg.):* Encyclopedia of New Religious Movements. Abingdon: Rout1edge 2005 (Juni). 800 S. £ 130,-.

*Fiedrowicz: Michael:* Christen und Heiden. Quel-1entexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004.799 S. € 148,-.

*Finke, Roger / Stark, Rodney:* The Churching of America, 1776-2005. Winners and Losers in Our Religious Economy. London: Rutgers University Press 2005 (April). 368 S. £ 44,50 / £ 14,95.

*Geaves, Ron / Gabriel, Theodore / Haddad, Yvonne / Smith, Jane ldleman:* Islam and the West Post 9/11. Aldershot: Ashgate 2004. 250 S. £ 17,99.

*Göle, Nilufer / Ammann, Ludwig (Hg.):* Islam in Sicht. Der Auftritt von Muslimen im öffentlichen Raum. Bielefeld: Transcript 2004. 381 S. € 26,80.

*Hasenjratz; Hans-Peter:* Die antike Welt und das Christentum. Menschen, Mächte, Gottheiten im Römischen Weltreich. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004. 120 S. € 24,90.

*Kelek, Necla:* Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland. Köln: Kiepenheuer und Witsch 2005.269 S. € 18,90.

*Lacoste, Jean-Yves:* Encyclopedia of Christian Theology. 3 Bd.e. Abingdon: Routledge 2004. 1632 S. £ 240,-.

*Lehmann, Hartmut:* Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion? Göttingen: Wallstein Verlag 2004. 176 S. € 20,-.

*Markschies, Christoph:* Warum hat das Christentum in der Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004. 67 S. € 12,80.

*Marty, Martin E.:* The Protestant Voice in American Pluralism. The University of Georgia Press 2004. 96 S. £ 17,50.

*Netton, lan Richard (Hg.):* The Encyclopedia of Islamic Civilization. Abingdon: Routledge 2005 (August). 1440 S. £ 155,-.

*Palaver, Wolfgang:* René Girards mimetische Theorie. Münster: LIT 2004. 456 S. € 22,90.

*Pregadio, Fabrizio (Hg.}:* The Encyclopedia of Taoism. Abingdon: Routledge 2005 (September). 1000 S. £ 145,-.

*Schofer, Jonathan Wyn:* The Making of a Sage. A Study in Rabbinie Ethics. London: University of Wisconsin Press 2005. 344 S. E 44,50 / £ 17,50.

*Smith, Graeme:* Oxford 1937. The Universal Christian Council for Life and Work Conference. (Studies in the Intercultural History of Christianity Vol. 135). Frankfurt a.M. / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien 2004: Peter Lang 2004.274 S. € 51,50.

*Steinwede, Dietrich / Först, Dietmar (Hg.):* Die Jenseitsmythen der Menschheit. Düsseldorf: Patmos 2005. 160 S. € 19,90.

*Yao, Xinrhong (Hg.):* Encyclopedia of Confucianism. 2 Bd.e. Abingdon: Rout1edge 2003.976 S. £ 200,-.

## Historische Fragen und Ethik

*Aly, Giitz:* Hitlers Volksstaat. Raub, Rassenkrieg und nationaler Sozialismus. Frankfurt a.M.: Fischer 2005.464 S. € 22,90.

*Bartoszewski, Wladyslaw:* Und reiß uns den Hass aus der Seele. Die schwierige Aussöhnung von Polen und Deutschen. Warschau: Deutsch-Polnischer Verlag 2005. 257 S. € 19,90.

*Braese, Stephan (Hg.):* Rechenschaften. Juristischer und literarischer Diskurs in der Auseinandersetzung mit den NS-Massenverbrechen. Göttingen: Wallstein Verlag 2004. 200 S. € 24,-.

*Brumlik, Micha:* Wer Sturm sät. Die Vertreibung der Deutschen. Berlin: Aufbau Verlag 2005. 300 S. € 18,90.

*Cesarini, David:* Adolf Eichmann. Bürokrat und Massenmörder. Berlin: Propyläen Verlag 2004. 420 S. € 26,-.

*Frei, Norbert:* 1945 und wir. Das Dritte Reich im Bewußtsein der Deutschen. München: C. H. Beck 2005.224 S. € 19,90.

*Hobsbawm, Eric:* Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780. Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2004. 264 S. € 17,90.

*Häsch, Edgar:* Geschichte des Balkans. München: C. H. Beck 2004. 128 S. € 7,90.

*Jarausch, Konrad H.:* Die Umkehr. Deutsche Wandlungen 1945-1995. München: Deutsche Verlags-Anstalt 2004.504 S. € 29,90.

*Kinrig, Wolfram:* Adolf von Harnack, Mareion und das Judentum. Nebst einer kommentierten

Edition des Briefwechsels Adolf von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004. 344 S. € 38,-.

*Peters, Butz:* Tödlicher Irrtum. Die Geschichte der RAF. Berlin: Argon Verlag 2004. 807 S. € 24,90.

*Reemtsma, Ian Philipp / Kraushaar, Wolfgang / Wieland, Karin:* Rudi Dutschke, Andreas Baader und die RAF. Hamburg: Hamburger Edition2005. 143 S. € 12,-.

*Roth, Karl Heinz / Ebbinghaus, Angelika:* Rote Kapellen, Kreisauer Kreise, Schwarze Kapellen. Neue Sichtweisen auf den Widerstand gegen die NS-Diktatur 1938-1945. Hamburg: VSA-Verlag 2004.320 S. € 19,80.

*Segev, Tom:* Es war einmal in Palästina. Juden und Araber vor der Staats gründung Israels. München: Siedler Verlag 2005.670 S. € 28,-.

*Taylor, Frederick:* Dresden, Dienstag, 13. Februar 1945. Militärische Logik oder blanker Terror? München: C. Bertelsmann 2005.540 S. E 26,-.

*Wallerstein, Immanuel:* Die große Expansion. Das moderne Weltsystem III: Die Konsolidierung der Weltwirtschaft im langen 18. Jahrhundert. Wien: Promedia Verlag 2004. 463 S. E 34,90.

## Sozialgeschichte

*Goldenbaum, Ursula:* Appell an das Publikum. Die öffentliche Debatte in der deutschen Aufklärung 1687-1796. Berlin: Akademie Verlag 2004.970 S. E 158,-.

*Heitmeyer, Wilhelm (Hg.):* Deutsche Zustände. Folge 3. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. 280 S. E 10,-.

*Kuhn, Axel:* Die deutsche Arbeiterbewegung. Stuttgart: Reclam 2004. 367 S. € 8,80.

## Feministische Ethik

*Becker, Ruth / Kortendiek, Beate (Hg.):* Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie. Frankfurt a.M.: Verlag für Sozialwissenschaften 2004.736 S. € 34,90.

## Anthropologie - theologisch, philosophisch, naturwissenschaftlich

*Draaisma, Douwe:* Warum das Leben schneller vergeht, wenn man älter wird. Von den Rätseln unserer Erinnerung. Frankfurt a.M.: Eichborn Verlag 2004. 337 S. € 19,90.

*Edelman, Gerald M.:* Das Licht des Geistes. Wie Bewusstsein entsteht. Düsseldorf: Walter Verlag 2004. 187 S. € 24,90.

*Libet, Benjamin:* Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. 304 S. € 19,80.

*Pauen, Michael:* Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung. Frankfurt a.M.: Fischer 2004.240 S. E 19,90.

*Roth, Gerhard:* Das Gehirn und seine Wirklichkeit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000. 383 S. E 13,50,

*Rue, Loyal D.:* Religion is Not About God. How Spiritual Traditions Nurture Gur Biological Nature and What to Expect When They Fail. London: Rutgers University Press 2005. 400 S. £ 19,95.

*Tanner, lakob:* Historische Anthropologie zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag 2004. 235 S. E 14,50.

*Wansing, Gudrun:* Teilhabe an der Gesellschaft. Menschen mit Behinderung zwischen Inklusion und Exklusion. Wiesbaden: VS Verlag 2005.233 S. E 24,90.

*Wulf, Christoph:* Anthropologie. Geschichte, Kultur, Philosophie. Reinbek: Rowohlt 2004. 336 S. € 12,90.

## Lebenslauf, Lebensalter, Sozialisation

*Barbour, lohn D.:* The Value of Solitude. The Ethics and Spirituality of Aloneness in Autobiography. Texas A&M University Press Consortium 2004.230 S. £ 17,50.

*Ricken, Friedo (Hg.):* Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch. (Münchener philosophische Studien Bd. 23). Stuttgart: Kohlhammer 2004. 220 S. € 20,-.

## Pädagogik und Ethik, Psychologie und Ethik

*Hummel, Bernd:* Die Bedeutung der Seligpreisungen für eine zukunftsfähige Bildung im Zeitalter der Globalisierung. Frankfurt a.M. / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien: Peter Lang 2004. 108 S. E 24,50.

*Miller, William R. / Delaney, Harold D. (Hg.):* Judeo-Christian Perspectives in Psychology.

Human Nature, Motivation and Change. London: American Psychological Association 2004.336 S. £ 37,50.

*Pawlenka, Claudia (Hg.):* Sportethik. Regeln – Fairness - Doping. Paderborn: Mentis Verlag 2004. 328 S. E 38,-.

*Simmel, Georg:* Postume Veröffentlichungen. Schulpädagogik. Gesamtausgabe Bd. 20. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004.640 S. E 19,-.

### Kultur und Ethik, Religion und Ethik

*Fried, fohannes:* Der Schleier der Erinnerung. Grundzüge einer historischen Memorik. München: C. H. Beck 2004.509 S. E 39,90.

*Grosser, Alfred:* Wie anders ist Frankreich? München: C. H. Beck 2004.240 S. E 19,90.

*Manthey, Jürgen:* Königsberg. Geschichte einer Weltbürgerrepublik. München: Hanser 2005. 736 S. E 29,90.

### Sozialethik, soziale Ordnung, Soziologie und Ethik

*Klein, Ansgar u.a. (Hg.):* Zivilgesellschaft und Sozialkapital. Herausforderungen politischer und sozialer Integration. Wiesbaden: VS Verlag 2004. 287 S. E 34,90.

*Lau, Christoph/Reck, Ulrich (Hg.):* Entgrenzung und Entscheidung. Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung? Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004.515 S. € 20,-.

*Xue, Yongling:* The Influence of Religious Beliefs on Social Interaction. Frankfurt a.M. / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien: Peter Lang 2004.255 S. E 45,50.

### Politik, politische Ethik

*Adam, Armin:* Politische Theologie. Eine kleine Geschichte. Leipzig: Evangelisches Verlagshaus GmbH 2005 (Mai). Ca. 200 S. Ca. E 18,50.

*Bourdieu, Pierre:* Die männliche Herrschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. 211 S. € 19,90.

*Butler, Judith:* Gefährdetes Leben. Politische Essays. Frankfurt a.M.: Edition Suhrkamp 2005. 179 S. E 10,-.

*Chanes, Jerome A.:* Antisemitism. A Reference Handbook. London: ABC-CLIO 2004. 235 S. £ 34,50.

*Gallus, Alexandra / Iesse, Eckhard (Hg.):* Staatsformen. Modelle politischer Ordnung von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Handbuch. Köln: Böhlau Verlag 2004. 415 S. E 39,90.

*Margalit, Avishai / Buruma, lan:* Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde. München: Hanser 2004. 158 S. € 15,90.

*Perels, foachim (Hg.):* Der Rechtsradikalismus - ein Randphänomen? Kritische Analysen. Hannover: Offizin Verlag 2004. 147 S. E 9,80.

*Perels, foachim:* Entsorgung der NS-Herrschaft. Konfliktlinien im Umgang mit dem Hitler-Regime. Hannover: Offizin Verlag 2004. 384 S. E 22,90.

*Rabinovici, Doron / Speck; Ulrich / Sznaider, Natan (Hg.):* Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004. 332 S. E 12,50.

*Seibert, Christoph:* Politische Ethik und Menschenbild. Eine Auseinandersetzung mit den Theorieentwürfen von John Rawls und Michael Walzer. (Forum Systematik. Beiträge zur Dogmatik, Ethik und ökumenischen Theologie Bd. 20). Stuttgart: Kohlhammer 2004. 416 S. E 30,-.

*Utter, Glenn H. / True, fames L.:* Conservative Christians and Political Participation. A Reference Handbook. ABC-CLIO 2004. 325 S. £ 40,95.

*von Arnim, Hans Herbert / Schurig, Martin:* Die EU-Verordnung über die Parteienfinanzierung. Münster: LIT 2004. 142 S. E 9,90.

### Recht, Rechtsethik

*Niehaus, Michael:* Das Verhör. Geschichte, Theorie, Fiktion. München: Wilhelm Fink 2003. 592 S. E 69,-.

*Seo, Yunho:* Rechtsontologie und Hegels Rechtsbegriff: Zur Rekonstruktion der Rechtsontologie im Hegelschen Rechtsverständnis als Anerkennung. (Rechtsphilosophische Schriften Bd. 11). Frankfurt a.M. / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien: Peter Lang 2004.204 S. E 39,-.

### Medienethik

*Horsfield, Peter/Hess, Mary E. / Medrano, Addn M. (Hg.):* Belief in Media. Cu1tural Perspectives on Media and Christianity. Aldershot: Ashgate 2004.268 S. £ 47,50.

*Stout, Daniel A. (Hg.):* Encyclopedia of Religion, Communication and Media. New York / London: Routledge 2005 (September). 512 S. £ 90,-.

### Wirtschaftsethik

Arbeitsgruppe SUBARO (Hg.): Ökonomie der Subjektivität – Subjektivität der Ökonomie. (Forschung aus der Hans-Böckler-Stiftung 60). Berlin: edition sigma 2005 (April). 279 S. € 16,90.

*Brentano, Lujo:* Mein Leben im Kampf um die soziale Entwicklung Deutschlands (1931). Marburg: Metropolis Verlag 2004. 518 S. € 28,-.

*Britton, Andrew / Sedgwick, Peter:* Economic Theory and Christian Belief. Oxford / Bern / Berlin / Bruxelles / Frankfurt a.M. / New York / Wien: Peter Lang 2003.308 S. € 57,70.

*Dahme, Heinz-Jürgen / Kühnlein. Gertrud/Wohlfahrt, Norbert:* Zwischen Wettbewerb und Subsidiarität. Wohlfahrtsverbände unterwegs in die Sozia1wirtschaft. Berlin: edition sigma 2005 (April/Mai). Ca. 250 S. Ca. E 15,90.

Fehlzeiten-Report 2003. Zahlen, Daten, Analysen aus allen Branchen der Wirtschaft. Wettbewerbsfaktor Work-Life-Balance. Betriebliche Strategien zur Vereinbarkeit von Beruf, Familie und Privatleben. Berlin: Springer Verlag 2004. 516 S. € 29,95.

*Gillen, Gabriele:* Hartz IV. Eine Abrechnung. Reinbek: Rowohlt 2004. 190 S. € 7,90.

*Herms, Eilert:* Die Wirtschaft des Menschen. Beiträge zur Wirtschaftsethik. Tübingen: Mohr Siebeck 2004.382 S. € 79,-.

*Mares, Isabela:* Warum die Wirtschaft den Sozialstaat braucht. Ein historischer Ländervergleich. Frankfurt a.M.: Campus Verlag 2004. 328 S. € 65,20.

*Maurer, Rainer WilU:* Zwischen Erkenntnisinteresse und Handlungsbedarf. Eine Einführung in die methodologischen Probleme der Wirtschafts wissenschaft. Marburg: Metropolis Verlag 2004. 175 S. € 22,80.

*Zusammengestellt von Melanie Kreiter und Christofer Frey, Ruhr-Universität Bochum*

# Autoren

*Reiner Anselm,* Dr. theol., geb. 1965, ist Professor für Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen.

*Johannes Fischer,* Dr. theol., geb. 1947, ist ordentlicher Professor für Theologische Ethik am Institut für Sozialethik am Ethikzentrum der Universität Zürich.

*Katrin Hatzinger,* geb. 1975, ist Volljuristin, ihr Studienschwerpunkt liegt im Europa- und Völkerrecht. Seit August 2003 ist sie als juristische Referentin im EKD-Büro Brüssel beschäftigt. Dort arbeitet sie als Redakteurin der EKD-Europa-Informationen und ist u.a. für den Themenbereich Bioethik zuständig.

*Wilfried Härle,* Dr. theol., geb, 1941, ist Professor für Systematische Theologie (Ethik) an der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg.

*Klaus-Michael Kodalle,* Dr. phil., geb. 1943 ist Professor für Praktische Philosophie/Ethik an der Friedrich-Schiller-Universität Jena.

*Ulricli H.J. Körtner,* Dr. theol., geb. 1957, ist Ordinarius für Systematische Theologie – Ethik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien.

*Wolfgang Lienemann,* Dr. theol., geb. 1944, ist o. Professor für Ethik an der Christkatholischen und Evangelischen Theologischen Fakultät der Universität Rem.

*Hans-Richard Reuter,* Dr. theol., geb 1947, ist Professor für Systematische Theologie (Ethik) an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster.

*Konrad Schmid,* Dr. theol., geb. 1965, ist Professor für Altes Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

# Einleitung

Das vierte Heft dieses Jahrgangs spricht unterschiedliche, aber im Begründungsgang oft miteinander vernetzte Themen an: die Rechtfertigung aus Glauben allein, die darin begründete Freiheit, die im Recht - hoffentlich - aufgehobene Gerechtigkeit, die Personalität des Menschen und ihre soziale Bestimmung und schließlich die Diskussionen der letzten Jahre um die Wirtschaftsethik.

Heinrich Bedford-Strohm weist in seiner Bamberger Antrittsvorlesung auf eine reformatorische Korrektur am Prinzip der in der Leistung zu bewährenden Autonomie hin: Die basale Freiheit des Menschen ist geschenkt. Aber lässt sich diese innerprotestantische Einsicht unmittelbar in die öffentlichen Diskurse einer pluralistischen Gesellschaft übersetzen? Das Konzept der Zivilreligion oder die Hochschätzung des Abendlands leistet diese Übersetzung jedenfalls nicht, sondern ein Diskursprinzip, das sich von der Tradition bereichern lässt. Dann muss die Frage eines guten Lebens von der individuellen Einschränkung befreit und in die öffentliche Debatte getragen werden. Zusätzlich zum Verfügungswissen und dem Orientierungswissen möchte Bedford-Strohm mit Konrad Schmid ein ‚Evangeliumswissen' aufbieten, das vermutlich in das Orientierungswissen einbezogen werden müsste, um dieses zu verändern.

Die Prinzipien der Gerechtigkeit nicht über die institutionellen Zusammenhänge zu stellen, sondern in ihnen wirksam sein zu lassen ist das Anliegen des emeritierten Hamburger Sozialethikers Traugott Koch, der in einem Diskussionsbeitrag die Gerechtigkeit im Sinne des thomistisch geformten Naturrechts aus einer Sphäre über dem Recht in das Recht zurückbringen will, was allerdings nicht zum Rechtspositivismus führen darf, sondern das kritische Potential der Gerechtigkeit im Recht wach halten muss.

Wie sich Gerechtigkeit und andere ethische Maßstäbe nicht über, sondern im Wirtschaftssystem entfalten sollen oder können, möchte Ewald Stübinger in einem gründlichen Literaturbericht zu wirtschaftsethischen Veröffentlichungen der letzten Jahre zeigen. Er erstreckt sich über Titel der protestantischen Sozialethik, der römisch-katholischen Gesellschaftslehre und Veröffentlichungen aus ökonomischer Sicht. Für die Einen soll die Ethik dank einer übergeordneten Theorie die Ökonomie bestimmen, für die Anderen die Ökonomik die Ethik neu formen. Zwischen diesen Extremen finden sich additive Entwürfe, die ethische Fragen in der Ökonomie identifizieren, um theologisch-ethisch hergeleitete Grundsätze daneben zu stellen. Stübinger zeigt, wie eine gewisse Diskrepanz zwischen handlungstheoretisch angelegten und systemtheoretischen Ansätzen fortbesteht. Ferner wird sichtbar, dass zum Teil verborgene ontologische Hintergrundannahmen wirksam werden, wenn entweder eine theologische Übertheorie auftritt oder der universale analytische Anspruch der kooperativen Vorteilskalkulation auch für Bereiche geltend gemacht wird, die ursprünglich nicht der Ökonomie zugeordnet wurden.

Dass sozialer Einfluss auch auf jene Bereiche übergreift, die meist der Person in sich zugerechnet werden, zeigen die Überlegungen Knut Berners zur Intimität. Sie beziehen sich auf das Verhältnis zu sich selbst, zu Anderen, zur materiellen Welt und zu Gott. Berner verweist kritisch auf die Ideologie der -face-to-facee-Beziehung, die gerade von jenen Kräften in Dienst genommen wird, die Intimität öffentlich und medienwirksam inszenieren wollen und sie damit angreif-

bar machen oder Konflikte freisetzen. Das rechte Gottesverständnis wird den inkarnierten Gott als den Schutz der Intimität verstehen und das Liebesgebot entsprechend auslegen. Das ließe sich mit dem wirtschaftsethischen Ansatz einer universalen kooperativen Vorteilskalkulation konfrontieren.

Alle hier eingeführten Beiträge beweisen, dass Sozialethik das umfassende Thema darstellt, in das auch die Themen der individuellen Lebensführung eingebettet werden müssen. Eine das Individuum betonende Ethik weise Defizite auf, weil sie es versäume, sich deskriptiv zu orientieren und nach den systemischen Voraussetzungen der Lebensverhältnisse zu fragen. Deswegen sei nach einer auf die Bioethik konzentrierten Diskussion nun der Dialog mit den Sozialwissenschaften zu suchen. Dies ist die Quintessenz des Kommentars des Göttinger Ethikers Reiner Anselrn.

*Christo/er Frey*

# Sozialethik!

## Ein Plädoyer für die Wiederentdeckung eines vernachlässigten Themenbereichs evangelischer Ethik

Von Reiner Anselm

Nach den stürmischen Auseinandersetzungen um die biomedizinische Ethik in den vergangenen Jahren scheint die Ethik derzeit wieder in ruhigerem Fahrwasser zu segeln. Das gibt, um im Bild zu bleiben, Gelegenheit zu Aufräumungsarbeiten und kleineren Reparaturen auf und unter Deck - und gibt vor allem die Gelegenheit, sich über den genauen Kurs und die kommenden Ziele zu verständigen. Zu den nötigen *Aufräumungsarbeiten* gehört es dabei, zunächst Wege zum Umgang mit den Meinungsverschiedenheiten innerhalb der Mannschaft zu finden, die während der heftigen Kontroversen um den moralischen Status des Embryos, den Beginn menschlichen Lebens und die richtigen Konsequenzen aus der Menschenwürdegarantie des deutschen Grundgesetzes aufgebrochen sind. Denn diese Kontroversen haben ja nicht nur die unterschiedlichen Standpunkte, sondern besonders auch die Standortabhängigkeit ethischer Urteilsbildung und damit zugleich die Grenzen derjenigen Theoriebildungen vor Augen geführt, die meinten, über einen Begründungsdiskurs Konsens in ethischen Konflikten zu erzielen. Nun wird es darauf ankommen, die besondere Bedeutung des Kompromisses für die Befriedung ethischer Auseinandersetzungen wieder herauszustellen. Denn auf die Notwendigkeit des Kompromisses zu rekurrieren bedeutet zugleich, die Standortgebundenheit der Urteilsbildung und die damit verbundene Unableitbarkeit ethischer Urteilsbildung so zusammen zu denken, dass ethische Entscheidungen nicht bloß als Dezision zwischen zwei konkurrierenden Begründungsmodellen erscheinen. Dabei können die für den Schwangerschaftsabbruch und das Hirntodkriterium gefundenen Regelungen durchaus als erfolgreiche Bemühungen um eine Befriedung kontroverser Diskussionen gelten, und es ist umso verwunderlicher, dass nun von einigen Vertretern innerhalb des Protestantismus eine Revision des Abtreibungskompromisses angeregt wird.

Zu den nun vorzunehmenden *Reparaturarbeiten* wird es gehören, das zwischenzeitlich deutlich gespannte Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Ethik auf eine tragfähige Grundlage zu stellen. Hierbei dürfte es insbesondere darauf ankommen, eine Verhältnisbestimmung zu finden, in der die wechselseitige Abhängigkeit ebenso deutlich wird wie die Abgrenzung der unterschiedlichen Kompetenzen. Wissenschaftliche Forschung bewegt sich weder in einem moralfreien Raum, noch können die Erkenntnisse der Naturwissenschaften schon über deren ethische Bewertung bestimmen. Heilsversprechen auf der Seite der Naturwissenschaften sind ebenso unangebracht wie pauschale, zumeist auf imaginierten Schreckenszenarien basierende Perhorreszierungen naturwissenschaftlicher und medizinischer Entwicklungen seitens der Ethik. Statt-

Zeitschrift für Evangelische Ethik, 49. Jg., S. 243 - 247, ISSN 044-2674
© Gütersloher Verlagshaus 2005

dessen wird es darauf ankommen, in einer vom gegenseitigen Respekt getragenen Kooperation zu ethischer Orientierung im Bereich des naturwissenschaftlichen, insbesondere des biomedizinischen Fortschritts zu gelangen.

Wichtiger noch als diese Aufräumungs- und Reparaturarbeiten erscheint mir jedoch die *Verständigung über den zukünftigen Kurs der Ethik.* Zur Debatte steht dabei nicht nur die Frage nach begründungs- oder beschreibungsorientierter Zugangsweise, zugleich ist die Justierung zwischen Individual- und Sozialethik neu vorzunehmen. Dabei handelt es sich freilich nicht um zwei voneinander unabhängige Problemkomplexe, sondern zwischen beiden Fragestellungen besteht durchaus ein innerer Zusammenhang: Begründungsorientierte Konzeptionen tendieren dazu, die (im Glauben fundierte) Identität des Einzelnen und die konkreten Handlungsvorgaben nahe aneinander zu rücken. Dagegen sind die beschreibungsorientierten Ethikmodelle daran interessiert, die Differenz von Beobachten und Entscheiden zu wahren. Diese Unterscheidung macht es leichter, zusätzlich zu einer individualethischen auch die sozialethische Perspektive mit zu bedenken – zumal hier auch leichter eine Unterscheidung zwischen Glauben und Handeln aufrecht erhalten werden kann. Vor diesem Hintergrund scheint es in meinen Augen notwendig, den in der theologischen Ethik mehrheitlich eingeschlagenen Weg einer stärkeren Akzentuierung der deskriptiv-hermeneutischen Ethik konsequent weiter zu verfolgen und ihn dabei zugleich über die enge Perspektive des individuellen Handeln hinaus weiter zu entwickeln. Eine solche Weiterentwicklung sollte sich darum schwerpunktartig auf die Beschreibung derjenigen sozialen Kontexte beziehen, in denen sich ethische Konflikte, aber auch ethische Urteilsbildung abspielen. In diesem Bereich besteht deutlicher Nachholbedarf, der zu einem Gutteil durch die Konzentration auf die Themen der biomedizinischen Ethik selbst hervorgerufen worden ist: Die Grundkonstellation der Bioethik, das heilende Handeln im Gegenüber zwischen Arzt und Patienten, bewirkt hier ebenso eine Fokussierung auf die Individualethik wie der Aufstieg des Menschenwürdeprinzips als leitendem Orientierungsmaßstab.

So entsteht in einer sich wechselseitig verstärkenden und stabilisierenden Durchdringung zweier Paradigmen der Eindruck, Ethik habe es vorrangig mit den Beziehungen und Handlungen einzelner Individuen zu tun, die weitgehend unabhängig von den systernischen Rahmenbedingungen agieren können. Damit aber ist zugleich eine problematische Verkürzung vorgenommen, denn individuelles Handeln ist immer eingebettet in soziale und organisationale Kontexte. Wird das vernachlässigt, verliert das individuelle Handeln seinen Ausgangspunkt und seine Zielperspektive; zugleich kommt es zu jener »Ohnmacht des Sollens« und zu der appellativen Attitüde, die immer wieder kritisch gegen solche Konzeptionen vorgebracht worden ist.

In der biomedizinischen Ethik war die individualethische Zugangsweise und die damit verbundene Konzentration auf das Berufsethos des Arztes dort unzweifelhaft hilfreich, wo es darum ging, Anknüpfungspunkte zwischen der Ethik und der medizinischen Praxis ausfindig zu machen und so einer drohenden Entfremdung zwischen ärztlichem Handeln und ethischer, gerade auch theologisch-ethischer Reflexion entgegen zu wirken. Allerdings neigt diese Betrachtungsweise dazu, das Bild einer Persönlichkeitsethik zu zeichnen, das unter den Bedingungen einer modernen, hoch differenzierten Gesellschaft, aber auch unter den Bedingungen der modernen Medizin eine unzulässige Verkürzung darstellt. Die Freiheitsgrade für individuelle Entscheidungen sind in komplexen Systemen stark eingeschränkt. Das Wahrnehmen von individueller Verantwortung in derartigen Situationen setzt voraus, dass die organisationalen Kontexte

der eigenen Entscheidungsbildung mit berücksichtigt werden. Zu diesen Kontexten gehören nachhaltig auch die ökonomischen Rahmenbedingungen, die durch den Organisationstyp Krankenhaus bedingten Eigenlogiken, etwa eine stark arbeitsteilig erfolgende Arzt-Patienten-Beziehung, aber auch veränderte Vorstellungen über bestimmte Auswirkungen von Krankheit oder Therapiemaßnahmen im familialen und gesellschaftlichen Umfeld. Ähnliche Problemlagen lassen sich auch im Blick auf den Alltag wissenschaftlicher Forschung fest machen: Längst prägen nicht mehr allein wissenschaftliche Neugier oder die Motivation, anderen zu helfen, den Fortschritt in den Biowissenschaften, sondern ebenso sehr spielt hier auch die Eigendynamik des Wissenschaftsbetriebs selbst eine Rolle. Der Erwerb von Prestige und Reputation, das Einwerben von zusätzlichen Forschungsgeldern und die überkommene, ihrerseits oft auch zur Selbstlegitimation neigende institutionelle Gestalt der Großforschung sind wichtige Bedingungsfaktoren, die individuelle Entscheidungen beeinflussen.

Um nicht falsch verstanden zu werden: diese Diagnosen bedeuten keineswegs schon eine negative Bewertung der entsprechenden Entwicklungen. Sie sollen vor allem darauf hinweisen, dass die individualethische Zugangsweise, die sich im Kontext der biomedizinischen Ethik ausgebildet hat, die eigentlichen Herausforderungen und das besondere Konfliktpotenzial ethischer Problemlagen in der Gegenwart nicht adäquat in den Blick bekommt.

Mit dem Verweis auf kulturelle Zwecke und Interessenlagen, die das individuelle Handeln immer mit bestimmen, ist zugleich der theoriegeschichtliche Ort benannt, an den die Ethik für ihre gegenwärtige Kursbestimmung anknüpfen kann: Ernst Troeltsch hatte bereits 1902 in seiner ausführlichen Rezension von Wilhelm Herrmanns ein Jahr zuvor erschienenen Ethik darauf hingewiesen, dass die Hauptproblerne der Ethik »nicht auf dem Gebiete der subjektiven Ethik, das verhältnismäßig einfach ist, sondern auf dem der objektiven Ethik, das schwierig und verwickelt ist-s', liegen. Denn der Einzelne findet sich immer schon in einer Vielzahl von kulturellen Formationen vor, die die individuelle ethische Urteilsbildung bestimmen. Deren Gestaltung und vor allem deren Hierarchisierung erfordert andere Maßstäbe und Reflexionsgänge als eine auf das Handeln des Einzelnen, seine Pflichten, Tugenden und auch seine moralischen Intuitionen gerichtete Ethik. Dies zu erkennen, vor allem aber dies in ein eigenes Theoriekonzept zu überführen, stieß in der evangelischen Ethik lange Zeit auf große Schwierigkeiten. Zunächst musste sich die Einsicht durchsetzen, dass die Strukturen, in denen sich individuelles Verhalten abspielt, überhaupt gestaltet werden können und müssen. Hier erwies sich zunächst das überkommene, gerade von der lutherischen Tradition mit Nachdruck vertretene Konzept der Schöpfungsordnungen als erstaunlich resistent - bis in die Gegenwart hinein: Auch heute noch ist ein Denken weit verbreitet, in dem das gute Leben vorrangig durch die vorgegebenen Stände bestimmt wird und dementsprechend vom Einzelnen in erster Linie das Einfügen in die entsprechenden Strukturen verlangt wird. Die Staatsfixierung der deutschsprachigen evangelischen Ethik ist eine Folge dieser Vorstellung. An der Debatte um die soziale Gerechtigkeit lässt sich das gut verdeutlichen. Hier gilt nach wie vor der Staat als die Instanz, die in besonderer Weise dazu geeignet ist, eine gerechte Verteilung der Güter im Gegenüber zu den partikularen Interessen der einzelnen Bürger sicher zu stellen. Der Wohlfahrtsstaat, der jedem seinen Platz zuweist und dabei Ungleichheiten abzufedern versucht, genießt nach wie vor hohe Zustimmung. Dem entspricht, dass ein beständig wachsender Anteil am Bruttosozialprodukt durch staatliche Regelungen umverteilt wird. Der allgemein wachsende Wohlstand konnte dabei in der Vergangenheit

eine Zeitlang überspielen, dass diese staatliche soziale Gerechtigkeit mit massiven Eingriffen in die persönlichen Eigentumsrechte einhergeht. Sobald jedoch die wirtschaftliche Lage schwieriger wurde, musste dies notwendig zu Konflikten führen. Denn nun wird deutlich, dass der modeme Staat – wie alle Individuen - selbst bestimmten Interessen folgt und nicht nur das Gemeinwohl im Auge hat. Die Frage, ob nicht staatliche Ordnungen selbst korrumpierbar sind oder dazu neigen, nur die Interessen einer bestimmten Gruppe zu vertreten, wird jedoch nach wie vor nur spärlich diskutiert.

Diese Defizite resultieren dabei eben nicht aus einer überbordenden sozialethischen Reflexion, sondern aus ihrem Fehlen. Solange die Ethik sich auf das individuelle Verhalten konzentriert, kommen die Fragen nach der Gestaltung des institutionellen Rahmens nicht ausreichend in den Blick. Dabei wurden diese Defizite auch durch den zweiten maßgeblichen Traditionsstrang evangelischer Ethik im 20. Jahrhundert befördert, die Bemühungen, ethische Orientierung als die Konsequenz der individuellen Gottesbeziehung zu begreifen. Soweit hier nicht einfach die Staatsorientierung durch eine entsprechende Positionierung der Kirche ersetzt wurde, bringt diese Zugangsweise das evangelische Ethos gerade unter modemen Bedingungen unzweifelhaft besser zum Ausdruck als eine an der Tradition der stratifizierten Gesellschaft festhaltende Ordnungsethik. Allerdings steht dieses ethische Denken beständig in der Gefahr, die Charakteristika der Gottesbeziehung, vor allem deren unhintergehbare Individualität, Unmittelbarkeit und Innerlichkeit auf das Verhalten des Christen zu überspielen und damit eben der Einbettung des Einzelnen in soziale Kontexte und kulturelle Formationen zu vernachlässigen. Der Aufstieg der Menschenwürde als ethisches Fundamentalprinzip trägt ein Übriges zu den damit gegebenen Problemen bei. Denn der Kemgehalt der Menschenwürdegarantie besteht in der Ablehnung jeder Verrechenbarkeit und damit jeder Relativierung des Wertes einer Person. Diese Zugangsweise ist jedoch alleinig im Blick auf die Gottesbeziehung ohne Einschränkungen realisierbar. Unter konkreten Bedingungen stellt sich jedoch ständig die Frage der Güterabwägung und der Relativierung der Menschenwürde, und zwar dort, wo unter Knappheitsbedingungen entschieden werden muss. Um es am Beispiel des Gesundheitswesens zu verdeutlichen: Das Postulat individueller, nicht gegen Anderes verrechenbarer Würde stößt bereits dort an seine Grenzen, wo die Organisationsstruktur einer Klinik dem einzelnen Patienten eben nur begrenzte Ressourcen zuweisen kann um das Funktionieren der eigenen Organisation aufrecht zu erhalten und damit letztlich auch dem Wohl anderer dienen zu können. Auch auf volkswirtschaftlicher Ebene sind solche Fragen zu beantworten: Wie verhalten sich die Aufwendungen für das Gesundheitssystems zu den sonstigen Aufgaben des Staates, etwa für Bildung und Forschung?

Solche Fragen sind nicht erst seit der dramatischen Finanzkrise auf die Agenda der ethischen Reflexion gekommen. Allerdings haben die durch den Reformdruck ausgelösten Debatten nachdrücklich deutlich werden lassen, wie schmalbrüstig die Konzepte sind, die die evangelische Ethik etwa in eine Sozialstaatsdebatte einzubringen hat, in der es immer auch um die Hierarchisierung der verschiedenen Teilbereiche und Zwecksetzungen des gesellschaftlichen Zusammenlebens geht. Hier besteht Nachholbedarf, der nur zu decken sein wird, wenn es gelingt, den in den 1970er-Jahren abgerissenen Gesprächsfaden zwischen der evangelischen Ethik und den Sozialwissenschaften wieder neu zu knüpfen - wie übrigens auch in anderen Bereichen der Ethik, auch in der biomedizinischen Ethik, weiterführende Erkenntnisse vor allem durch die Anwendung empirisch-sozialwissenschaftlicher Methoden zu erwarten sind. Nicht zuletzt soll-

ten sich empirisch fundierte, sozialethische Überlegungen auch mit einer evangelischen Sicht der Ehe und des partnerschaftliehen Zusammenlebens beschäftigen, das auf Dauer angelegten Partnerschaften eine eigenständige Funktion in der Gesellschaft zumisst und zugleich das Verhältnis von Kindererziehung, Lebenspartnerschaft und Gesellschaft auf eine tragfähige Grundlage stellt. Das in diesen Tagen zu begehende 50-jährige Jubiläum des Instituts für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften könnte einen guten Anlass bieten, sich nach der verstärkten Orientierung an den Naturwissenschaften nun auch wieder um vertiefte Kontakte zu den sozialwissenschaftlichen Nachbarfächern der Ethik zu bemühen.

Einen Fehler, der schließlich auch zur Abwendung der evangelischen Ethik von den Sozialwissenschaften geführt haben dürfte, gilt es allerdings zu vermeiden: In ihrer Konzentration auf soziale Strukturen drohte in der ethischen und sozialwissenschaftliehen Reflexion der 1970er-Jahre das Individuum in Vergessenheit zu geraten. Je intensiver sich die Ethik mit den sozialen Strukturen beschäftigte, um so unklarer wurde die Rolle, die dem Einzelnen darin zukommt. Schnell sprach man dann von »dern System«, »der Wirtschaft«, »dem Staat«, »der Politik«, »der Technik«, »der Wissenschaft«: Die Industrie soll mehr Verantwortung für die Umwelt entwikkeln, Die Politik für mehr Gerechtigkeit sorgen. Dabei vergaß man aber, das Verhältnis zwischen Individuum und System genauer in den Blick zu nehmen. Über der Fokussierung auf die »Systeme« ging die »Sensibilität für das Individuelle« verloren. Für die Zukunft wird es mithin darum gehen, die Balance zwischen Individual- und Sozialethik zu halten: Die Herausforderung besteht dann darin, beides zusammen zu denken, die Verantwortung des Einzelnen formulieren zu können und dabei gleichzeitig zu bedenken, dass diese Verantwortung des Einzelnen immer eingebettet ist in Strukturen und in Organisationen. Die Aufgaben, die der Ethik durch die Kontroverse zwischen Wilhelm Herrmann und Ernst Troeltsch am Beginn des 20. Jahrhunderts aufgegeben wurden, sind noch nicht erledigt.

*Prof Dr. Reiner Anselm*
*Platz der Göttinger Sieben 2*
*D-37073 Göttingen*

## Anmerkungen

1. *E. Troeltsch*, Grundprobleme der Ethik. Erörtert aus Anlaß von Herrmanns Ethik, in: ZThK 12 (1902), 44-94. 125-178.140.

# Geschenkte Freiheit. Von welchen Voraussetzungen lebt der demokratische Staat?'

Von Heinrich Bedford-Strohm

## I. Das Problem

Wenn ein Vortrag über die Frage, von welchen Voraussetzungen der demokratische Staat lebt, den Titel »Geschenkte Freiheit« trägt, dann verbinden die meisten Menschen mit diesem Titel religiöse Konnotationen. Dass sie damit richtig liegen, überrascht nicht an einem Abend, an dem ein Theologe sich zu diesem Thema äußert. Dass dieser Titel aber als Titel über der Antrittsvorlesung eines Universitätsprofessors steht, mag für manche schon weniger selbstverständlich sein. Denn das Amt eines Professors an einer öffentlichen Universität steht ja für die universitas, für den wissenschaftlichen Diskurs ohne dogmatische Denkvorgaben, für die Suche nach der Wahrheit, die sich weder durch Bekenntnisvorgaben noch durch äußere religiöse Autoritäten einschränken lässt. Und dieses Amt steht im Dienste eines demokratischen Staates, der sich als Organisationsform einer pluralistischen Gesellschaft gerade nicht mehr auf bestimmte religiöse Bekenntnisse gründen kann.

Mit guten Gründen haben die Väter und Mütter des Grundgesetzes in Deutschland daraus nicht den Schluss gezogen, die Vermittlung und kritische Reflexion religiöser Traditionen aus dem öffentlichen Bildungsauftrag herauszunehmen. Grundlage der Verfassungsartikel, die den Stellenwert der Religionsgemeinschaften als Körperschaften öffentlichen Rechts regeln, war die Überzeugung, dass die rechtliche Verbannung religiöser Gehalte aus den öffentlichen Angelegenheiten ebenso wenig förderlich ist wie die in Deutschland bis 1918 geltende staatliche Privilegierung eines bestimmten religiösen Bekenntnisses.

Dieses Verständnis von Religionsfreiheit als »positive Religionsfreiheit« gründete sich nicht zuletzt auf das Bewusstsein eines Sachverhaltes, den der frühere Bundesverfassungsrichter Emst-Wolfgang Böckenförde mit einem geradezu berühmt gewordenen Satz beschrieben hat. Seit seiner Entstehung im Jahre 1967[2] hat dieser Satz eine Zitatkarriere gemacht hat, die ihresgleichen sucht: *»Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.e'* Anders als der christliche Staat der früheren Jahrhunderte, so die Pointe dieses Zitats, kann der freiheitliche Staat nicht mehr eine bestimmte religiöse Basis definieren, deren Verinnerlichung die Bürger an ihren Staat bindet. Würde er das tun, verlöre er seine Freiheitlichkeit, denn er müsste die Exklusion derer hinnehmen, die diese religiösen Grundlagen nicht aus Freiheit mittragen könnten."

So bleiben für den liberalen Staat nur zwei Möglichkeiten: entweder er zehrt von den Traditionsbeständen, die sich in der Kultur, von der er her kommt, in den früheren Jahrhunderten auf-


Zeitschrift für Evangelische Ethik, 49. Jg., S. 248 - 265, ISSN 044-2674
© Gütersloher Verlagshaus 2005

gebaut haben. Die Begrenztheit dieser Möglichkeit wird spätestens dann deutlich, wenn sich der Vorrat an solchen Traditionsbeständen aus der Vergangenheit aufgezehrt hat.[5] Oder er hält Wege und Orte bereit, an denen sich die Bindungsressourcen, auf denen er baut, regenerieren, ohne dass seine Freiheitlichkeit in Frage gestellt wird.

Aber wo sind solche Bindungsressourcen zu suchen? Wie brennend diese Frage ist, zeigen die Phänomene der Demokratieverdrossenheit, die wir gegenwärtig in Deutschland erleben. Immer mehr Menschen gehen aus Gleichgültigkeit oder aus Resignation gegenüber der Politik nicht mehr zur Wahl. Unter denen, die zur Wahl gehen, haben Protestparteien besonderen Zulauf, die Verdruss artikulieren, aber kaum selbst gangbare und demokratieverträgliche Wege aufzeigen können. Wenn in dieser Situation nach der Bedeutung der Religion für den demokratischen Staat gefragt wird, entsteht leicht der Verdacht, als solle einem unwilligen Volk die Sinnressource Religion gleichsam als Beruhigungspille verpasst werden. Wer die öffentlichen Stellungnahmen der Kirchen in den letzten Jahren verfolgt hat, wird kaum Anhaltspunkte dafür finden, dass ein solcher Verdacht zutrifft. Solange das Böckenförde-Theorem diskutiert wird, ist aber die Antwort auf die Frage durchaus umstritten geblieben, ob die Religion eine Rolle spielen soll, wenn wir nach dem Voraussetzungen fragen, aus denen der demokratische Staat lebt, und wenn ja, *welche* Rolle sie spielen soll.

Ich will einen Beitrag zu der damit verbundenen Debatte leisten, indem ich in einem ersten Hauptteil zunächst aus soziologischer und sozialphilosophischer Sicht vier verschiedene Antworten auf die Frage skizziere, die das Böckenförde-Theorem stellt. An den letzten Ansatz anknüpfend möchte ich dann in einem zweiten Hauptteil unter dem Stichwort »Geschenkte Freiheit« exemplarisch ausführen, welchen Beitrag die Theologie zu dieser Debatte leisten kann.

Ich beginne meine vierteilige Landkarte der politisch-philosophischen Antwortversuche auf das Böckenförde-Theorem mit dem Modell der Zivilreligion.

## 11. Politisch-philosophische Antwortversuche

### I. Zivilreligion als Reproduktionsbasis

Das in den USA zuerst theoretisch beschriebene Modell der Zivilreligion, auch »Religion des Bürgers« genannt, sieht die Religion als eine entscheidende Voraussetzung, von der der demokratische Staat lebt. Hinreichend allgemeine religiöse Vorstellungen, wie sie sich etwa mit dem Wort »Gott« verbinden, - so die Grundidee - können die Klammer sein, die ein ansonsten von Differenzen geprägtes Volk zusammenhält. Dass Staatsoberhäupter und Regierungschefs in ihren Reden explizit auf das Wort »Gott« Bezug nehmen, ist von daher als ganz selbstverständlicher Ausdruck dieser Klammerfunktion zu sehen. Hierzulande weckt dieses Konzept trotz seiner faktischen Wirkmächtigkeit" zweifelhafte Assoziationen. Zu deutlich sind die eigenen historischen Erfahrungen mit politischer Religion in der Zeit des Dritten Reiches in Erinnerung. Aber auch heutige Erscheinungsformen von Zivilreligion. insbesondere in den USA, erzeugen bei uns eher Vorbehalte. Gerade im Hinblick auf die religiöse Konnotation der Freiheit hat der zurückliegende Präsidentschaftswahlkampf dafür reichlich Anschauungsmaterial geliefert." Zivilreligion - so die daraus erwachsende Befürchtung - dient am Ende immer der Legitimation von Macht.

Dabei gerät leicht in Vergessenheit, dass das Konzept der Zivilreligion, so wie es seit Ende der 60er Jahre von Robert Bellah entwickelt wurde, keineswegs die Legitimierung der Mächtigen im Blick hatte, sondern die Weiterentwicklung der demokratischen Kultur, gerade auch durch die Kritik der Macht. Während Bellah in seinem ursprünglichen Aufsatz in Daedalus 1967 noch weitgehend empirisch arbeitete und Grundgehalte einer amerikanischen Zivilreligion zunächst einfach identifizierte", setzte er sich später unter dem Stichwort des »gebrochenen Bundes«? ausgesprochen kritisch mit der Politik der 70er Jahre auseinander. Nicht das Pathos der Nixon- und Reagan-Jahre sind Bellahs Repräsentanten einer authentischen amerikanischen Zivilreligion, sondern Martin Luther-King und das Civil Rights Movement." Immer deutlicher trat hervor, dass der Begriff der Zivilreligion für Bellah nicht nur deskriptiven, sondern programmatischen Charakter hat.[11]

Eine Republik – so Bellah - »muss danach streben, in einem positiven Sinn ethisch zu sein und bei ihren Bürgern eine aktive Verpflichtung hervorzurufen. Aus diesem Grund ist es unvermeidlich, dass sie darauf tendiert, eine letzte Ordnung der Existenz, welche republikanischen Werten und Tugenden einen Sinn gibt, in Symbole zu fassen.c"

Zivilreligion, so lässt sich Bellahs These zusammenfassen, ist *deswegen* eine angemessene Antwort auf die Frage nach den Voraussetzungen, von denen der demokratische Staat lebt, weil sie die Werte und Tugenden, auf die ein solcher Staat angewiesen ist, in religiöse Symbolisierungen fasst und so tief in den Herzen der Menschen verwurzelt.

Aber, so muss kritisch zurückgefragt werden, wer definiert unter den Bedingungen eines religiösen und weltanschaulichen Pluralismus eigentlich den religiösen Kanon, der ein Volk verbinden soll? Und warum sollen grundlegende Voraussetzungen des demokratischen Staates wie die Grundrechte notwendigerweise mit Religion verbunden werden, wenn sie auch anders begründet werden können?[13] Muss solche zivilreligiöse Fundierung nicht zwangsläufig Ausgrenzungscharakter gegenüber denen haben, die sich nicht als religiöse Menschen verstehen, aber bewusste demokratische Staatsbürger sein wollen? Und besteht nicht tatsächlich die intrinsische Gefahr, dass eine zivilreligiöse Fundierung des Staates von den Repräsentanten dieses Staates benutzt wird, um ihr eigenes Handeln dem kritischen Diskurs soweit wie möglich zu entziehen?

Auch der zweite Antwortversuch auf die Frage nach den Voraussetzungen, von denen der demokratische Staat lebt, rekurriert auf die Religion, allerdings nicht auf eine allgemeine Religion des Bürgers, sondern auf die in unserem spezifischen Kontext kulturhistorisch gewachsene Tradition des Christentums.

## 2. Der kulturhistorische Rückgriff auf das »christliche Abendland«

Ausgehend von den Wurzeln demokratischen Denkens in Frankreich und den USA wird die Demokratie als Errungenschaft der christlichen Kultur unterstrichen und die Bewahrung und Stärkung der Demokratie eng mit dem damit verbundenen Kulturzusammenhang verknüpft. In diesem Antwortversuch spielt die Betonung der »christlichen Werte« und ihre Verortung im »christlichen Abendland« eine zentrale Rolle. Für die Regeneration der Demokratie wird daher vor allem auf die Stärkung der Wertebindung des Staates gesetzt. Je nachdem, wie eng diese Wertebindung an den christlichen Kulturzusammenhang geknüpft wird, wird entweder ganz allgemein die Menschenwürde als Orientierungsgrundlage gewählt oder spezifischere Werte wie etwa das christliche Verständnis von Ehe und Familie. Charakteristisch für diesen Begrün-

dungsansatz ist aber in jedem Falle, dass er, auch da, wo er das Faktum des Pluralismus anerkennt, diesen Pluralismus auf homogene Kulturzusammenhänge gründet, deren Infragestellung als Bedrohung der Demokratie empfunden wird. Das Stichwort von der christlichen »Leitkultur«, das vor einigen Jahren für heftige Debatten sorgte, kann als Ausdruck eines solchen Verständnisses gesehen werden. Eine solche Leitkultur wird nicht nur als gesellschaftlich zu bewahrende Kulturgrundlage gesehen, sondern gilt auch als ausdrückliche Grundlage für das Recht. In den rechtlichen Streitfragen um das Kruzifix in öffentlichen Schulen oder das Kopftuch für Lehrerinnen wird den religiösen Symbolen der gewachsenen christlich-abendländischen Kultur von daher ein klarer Vorrang vor den religiösen Symbolen anderer Traditionen zugebilligt. Bei der Entscheidung über Zulässigkeit von Kleidungsstücken, Symbolen oder anderen Merkmalen - so heißt es etwa im Hessischen Kopftuchgesetz - »ist der christlich und humanistisch geprägten abendländischen Tradition des Landes Hessen angemessen Rechnung zu tragen«. [14]

Der am christlichen Abendland orientierte Ansatz steht gegenwärtig auch häufig hinter den grundsätzlichen Bedenken gegen einen EU-Beitritt der Türkei. Aufgrund ihrer religiösen und kulturellen Wurzeln im Islam wird eine Schwächung der immer noch als relativ kulturell homogen erfahrenen europäisch-abendländischen Wertegrundlage der EU befürchtet. [15]

Vor allem aus zwei Gründen kann dieser Ansatz die Frage nach den Voraussetzungen, aus denen der demokratische Staat lebt, nicht überzeugend beantworten. Er neigt zu einem Überlegenheitsbewusstsein der mit dem Begriff des »Abendlandes« verbundenen bestimmten historischen Erscheinungsform des Christentums, das auch aus theologisch-ethischen Gründen in Frage gestellt werden muss. Das christliche Abendland ist eben nicht nur als Wiege der modernen Demokratie in die Geschichte eingegangen, sondern auch als Ursprungsort unvorstellbarer Gewalt. Es waren allesamt Nationen des christlichen Abendlandes, die sich in Europa in zwei Weltkriegen gegenüberstanden, von denen allein der letzte 50 Millionen Tote forderte. Mit Deutschland war es eine der Kernnationen des christlichen Abendlandes, aus deren Mitte der Befehl zur Ermordung von sechs Millionen Juden gegeben wurde. Mit guten Gründen kann darauf hingewiesen werden, dass mit diesen historischen Erfahrungen Lernprozesse verbunden waren, die gerade für die Entwicklung einer Leidenschaft für die Demokratie von zentraler Bedeutung waren und sind. Wenn diese Erfahrungen aber mehr sind als ein kultureller Betriebsunfall, dann müssen sie gleichzeitig zu einer Art kultureller Demut führen, die mit dem Überlegenheitsbewusstsein demonstrierenden Begriff des »christlichen Abendlandes« in Spannung steht.

Der zweite Grund für eine kritische Sicht dieses Begriffes als Indikator für die Regenerationsgrundlagen der Demokratie betrifft die ihm zugrunde liegenden empirischen Annahmen. Der Begriff des christlichen Abendlandes impliziert eine kulturelle Homogenität, die heute in den pluralistischen Demokratien nicht mehr vorausgesetzt werden kann. Auch in der Bundesrepublik Deutschland nimmt der religiöse Pluralismus zu. Auch wenn, wie mit guten Gründen erwartet werden kann, die Ausstrahlungskraft des christlichen Glaubens Zukunft hat, stehen wir vor der Herausforderung, unser gesellschaftliches Zusammenleben so zu gestalten, dass die leitenden Orientierungsgrundsätze dieses Zusammenlebens begründungsoffen gestaltet und präsentiert werden. Die Menschenwürde und die daraus abgeleiteten Grundrechte sind eine tragfähige Grundlage für die Gestaltung der Demokratie. Damit sie sich in den Herzen *aller* Bürgerinnen und Bürger einwurzeln, muss aber gerade deutlich werden, dass sie nicht *allein* als kulturelles Erbe einer bestimmten religiösen Tradition gesehen werden können, so maßgeblich diese

Tradition auch an ihrer Entwicklung beteiligt gewesen sein mag. Die politische Integration, darauf hat Rainer Forst in seiner Theorie der Toleranz zu Recht hingewiesen - »bedarf eines moralischen Kerns, doch eines allgemein teilbaren Kerns. Sonst verkehrt sich das Beharren auf einer sittlich-integrativen -Substanz- in ihr Gegenteil, in Ausschluss und Desintegration.« [16]

Insbesondere dieses Argument liegt nun in der Ziellinie eines dritten Antwortversuchs auf die Frage, von welchen Voraussetzungen der demokratische Staat lebt.

## 3. Diskurstheoretische Begründung

Die diskurstheoretische Begründung der Demokratie versucht, den weltanschaulichen Pluralismus der modernen Gesellschaften ernst zu nehmen und auf jede religiöse Begründung von Demokratie zu verzichten. Religion wird etwa in Jürgen Habermas' Buch »Faktizität und Geltung«, in dem er sich mit der Begründung des demokratischen Rechtsstaats beschäftigt, als Kennzeichen traditionaler Gesellschaften vorgestellt. In solchen traditionalen Gesellschaften zehrt das Recht »von der selbstautorisierenden Kraft des religiös sublimierten Heiligen«. Das vom Herrscher gesetzte Recht - so Habermas im Hinblick auf die europäische Rechtstradition – bleibt »dem kirchlich verwalteten christlichen Naturrecht *untergeordnet* […]«[17] Habermas selbst will nun von der Situation einer weitgehend profanisierten Gesellschaft ausgehen, wo die normativen Ordnungen ohne religiöse Garantien aufrechterhalten werden müssen." Die Frage ist dann aber, »wie ausdifferenzierte, in sich pluralisierte und entzauberte Lebenswelten sozial integriert werden können, wenn gleichzeitig das Dissensrisiko in den Bereichen des von sakralen Autoritäten entbundenen, aus starken Institutionen entlassenen kommunikativen HandeIns wächst.« Habermas' Antwort steht bei allem Diskussionsbedarf im Einzelnen so stark im Einklang mit den Intuitionen demokratischen Bürgerbewusstseins, dass ein nicht unbedingt der Autoritätsfixierung verdächtiger Zeitgenosse wie Joschka Fischer ihn als »so etwas wie den Staatsphilosophen des demokratischen Deutschland« bezeichnen konnte. Die Geltung von Rechtsnormen - so Habermas - ist das Ergebnis eines herrschaftsfreien Diskurses, der auf entsprechende strukturelle und institutionelle Voraussetzungen angewiesen ist. Die dafür notwendigen politischen Rechte »müssen daher die Teilnahme an allen gesetzgebungsrelevanten Beratungs- und Entscheidungsprozessen in der Weise gewährleisten, dass darin die kommunikative Freiheit eines jeden, zu kritisierbaren Geltungsansprüchen Stellung zu nehmen, gleichmäßig zum Zuge kommen kann.« Dazu ist die Organisation einer politischen Meinungs- und Willensbildung nötig, »in der das Diskursprinzip zur Anwendung gelangt«."

Wie umstritten die Interpretation dieser Anforderungen an den demokratischen Prozess sein kann, zeigte die Debatte um die Hartz-Gesetze. Die einen sahen die Demonstrationen überall in Deutschland, aber besonders in Ostdeutschland, als Symptom für die Krise des demokratischen Systems. Die anderen sahen in diesen Phänomenen genau das Gegenteil, nämlich ein Indiz für das Funktionieren und für die Vitalität dieses demokratischen Systems. Wie auch immer man in solchen konkreten Streitfällen optieren mag, die Anforderungen an die institutionelle Gestaltung der Demokratie, die Habermas formuliert, haben zu Recht breite Zustimmung gefunden.

Weniger Konsens hat Habermas' Umgang mit dem Thema Religion gefunden, das für unseren Zusammenhang von besonderer Bedeutung ist. Religion als öffentliche Angelegenheit kommt bei ihm vor allem dann in den Blick, wenn Mechanismen der Legitimierung von Autorität be-

schrieben werden, die sich dem demokratischen Diskurs entziehen. Auch die beiläufige Erwähnung der Kirchen als eine der zahlreichen freien Assoziationen, die die Zivilgesellschaft ausmachen, kann nichts an der Diagnose ändern, dass diese Sicht von Religion an unzulässigen Verkürzungen leidet und die theologisch-ethische Theoriebildung der letzten Jahrzehnte zur Rolle von Religion und Kirche in der Zivilgesellschaft weitgehend ignoriert. Mögen - so hat Michael Welker zuspitzend formuliert - »auch einige kirchenkritisch eingestellte Intellektuelle es amüsant finden, in Habermas' Auflistungen von zivilgesellschaftlichen Assoziationen Kirchen, Interessengruppen, Debattierclubs, Freizeitvereine, Sportvereine, Warentest u.ä, wieder und wieder undifferenziert in eine Reihe gestellt zu sehen - tatsächlich lassen diese Auflistungen erhebliche Mängel in der Wahrnehmung der gesellschaftlichen Wirklichkeit und erhebliche Theoriedefizite erkennen.«[20]

Die Demokratie ist auf Orte angewiesen, an denen ihre ethischen und motivationalen Tiefenstrukturen thematisiert werden. Dabei müssen neben den rationalen, diskursiven Dimensionen immer auch die vor-rationalen Dimensionen der Demokratie und ihrer Begründung zur Sprache kommen. Es liegt auf der Hand, dass durch die Jahrhunderte oder Jahrtausende gewachsene religiöse Traditionen in dieser Hinsicht eine größere Leistungsfähigkeit aufweisen als Freizeit- und Sportvereine, so wichtig diese in anderer Hinsicht für die Gesellschaft sind. Traditionen geben den Gedanken Heimat und nötigen zu einer permanenten kritischen Integration von gefühlten und verstandesmäßig begriffenen Inhalten. Die Pflege solcher Traditionen ist für die Frage, von welchen Voraussetzungen die Demokratie lebt, nicht wegzudenken. Der Diskurstheorie in ihrer bisherigen Form fehlt das theoretische Instrumentarium, um die Bedeutung solcher Traditionen und ihrer affektiven Komponenten angemessen zu erfassen.

In jüngster Zeit zeigt sich allerdings, dass die Vertreter diskurstheoretischer und vertragstheoretischer Modelle dieses Defizit selbst erkennen und damit auf die kritischen Anfragen von Theologie und Ethik reagieren.

Es ist ausgesprochen bemerkenswert, dass dieser Befund sich fast zeitgleich bei den beiden Entwürfen zeigen lässt, die mit guten Gründen als die beiden weltweit einflussreichsten philosophischen Ansätze zur Begründung der Demokratie bezeichnet werden können: John Rawls und Jürgen Habermas. Ich nenne die damit verbundene Begründung von Demokratie kritisch-integrative Begründung, weil sie auf einer Integration von Religion und Vernunft gründet und deren kritisches Potential für die Demokratie fruchtbar macht.

## 4. Kritisch-integrative Begründung

Die kritisch-integrative Begründung versucht, die Stärken des Diskursmodells, insbesondere den inklusiven Charakter des allen Bürgerinnen und Bürgern offenen Diskurses um die öffentlichen Angelegenheiten, aufzunehmen, ohne aber seine Defizite mit zu übernehmen. Wir haben gesehen, dass ein Defizit in seiner weitgehenden Blindheit gegenüber der produktiven Kraft religiöser Überzeugungen für die Demokratie liegt.

Jürgen Habermas' neue Würdigung religiöser Orientierungsressourcen für den demokratischen Diskurs ist in der Öffentlichkeit breit wahrgenommen worden. Seine Friedenspreisrede im Oktober 2001 - so der Soziologe Hans Joas - »wurde von der deutschen Öffentlichkeit einhellig als Sensation wahrgenornmen.c" Schon Habermas.Zwischenruf in der Bioethik-Debatte, mit seiner Warnung vor einer neuen liberalen Eugenik und seinem Beharren auf der unver-

fügbaren Würde menschlichen Lebens" hatte erkennen lassen, dass der Philosoph Religion anstatt als Relikt einer vergangenen Welt nunmehr als Bundesgenossen in der Pflege einer demokratischen Kultur wahrzunehmen gewillt war, die moralische Grundintuitionen nicht schwächt, sondern stärkt, einer Kultur, so dürfen wir nun durchaus sagen, die die Voraussetzungen pflegt, aus denen der demokratische Staat lebt.

Habermas hat seine neuen Überlegungen in der Friedenspreisrede bei einem Zusammentreffen mit Kardinal Ratzinger in der Katholischen Akademie Bayern im Januar 2004 bekräftigt und präzisiert." Habermas nimmt Abschied von der Auffassung, als müsse ein liberaler, weltanschaulich neutraler Staat politische Entscheidungen im Spannungsfeld zwischen Glauben und Wissen immer allein auf Wissen gründen. Da eine postsäkulare Gesellschaft sich immer mehr der Tatsache bewusst wird, dass sie »der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn« entgegenzuwirken hat," muss die pluralisierte Vernunft des Staatsbürgerpublikums das Sinnerschließungspotential, das religiösen Traditionen zukommt, neu wahrnehmen. Diese Vernunft muss im Hinblick auf Glauben und Wissen »osmotisch nach *beiden* Seiten hin geöffnet« sein." Der Gebrauch des Begriffs »Osrnose« signalisiert: Der Stoffwechsel einer demokratischen Kultur entwickelt genau dann besondere Vitalität, wenn sowohl die Religion die Produktivkraft der säkularen Vernunft wahrnimmt, als auch die säkulare Seite einen Sinn für die Artikulationskraft religiöser Sprache bewahrt. Die Grenze zwischen säkularen und religiösen Gründen - so Habermas - »ist ohnehin fließend. Deshalb sollte die Festlegung der umstrittenen Grenze als eine kooperative Aufgabe verstanden werden, die von *beiden* Seiten fordert, auch die Perspektive der jeweils anderen einzunehmen.c"

Was kann die Religion nun nach Habermas zur demokratischen Kultur beitragen? In seinem Beitrag zum Gespräch mit Ratzinger geht er ganz ausdrücklich vom Böckenförde-Theorem aus und fragt nach der Rolle von Religion für die Regeneration der Voraussetzungen, von denen der demokratische Staat lebt. Wohl um einer allzu enthusiastischen Umarmung durch die Theologie vorzubeugen, betont er zunächst, dass die Diagnose von der Möglichkeit des Versiegens der normativen Quellen eines liberalen Staates keineswegs zwangsläufig so verstanden werden muss, »dass die Gebildeten unter den Verteidigern der Religion daraus gewissermaßen einen -Mehrwertschöpfen«." Im Folgenden gibt er indessen den »Mehrwert« von Religion durchaus bemerkenswert präzise an. Der Respekt vor religiösen Überzeugungen - so Habermas - gründet sich schon allein auf die Achtung vor Personen und Lebensweisen, die ihre Integrität und Authentizität ersichtlich aus religiösen Überzeugungen schöpfen. Aber solcher Personen gezollter Respekt ist nicht alles. Die Philosophie hat gute Gründe, sich gegenüber religiösen Überlieferungen lernbereit zu verhalten. Habermas präzisiert: »Im Gegensatz zur ethischen Enthaltsamkeit eines nachmetaphysischen Denkens, dem sich jeder generell verbindliche Begriff vom guten und exemplarischen Leben entzieht, sind in heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wachgehalten worden. Deshalb kann im Gemeindeleben der Religionsgemeinschaften, sofern sie nur Dogmatismus und Gewissenszwang vermeiden, etwas intakt bleiben, was andernorts verloren gegangen ist und mit dem professionellen Wissen von Experten allein auch nicht wiederhergestellt werden kann - ich meine hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Le-

bensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge.e" Aus dem Munde des Philosophen hören wir hier eine erstaunlich präzise Beschreibung dessen, was in der Theologie unter dem Stichwort »Sünde« reflektiert wird.

Welche Konsequenzen hat nun diese Würdigung der Religion als Ressource für den öffentlichen Diskurs in der Demokratie? Besonders bemerkenswert an Habermas, Positionierung an diesem Punkt ist die Tatsache, dass er die säkulare Sprache nun nicht mehr als die einzig dem weltanschaulich neutralen Staat angemessene Diskurssprache sieht.

Die weltanschauliche Neutralität der Staatsgewalt, die gleiche ethische Freiheiten für jeden Bürger garantiert, sieht er sogar als unvereinbar mit der politischen Verallgemeinerung einer säkularistischen Weltsicht: »Säkularisierte Bürger dürfen, soweit sie in ihrer Rolle als Staatsbürger auftreten, weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zu öffentlichen Diskussionen zu machen. Eine liberale politische Kultur kann sogar von den säkularisierten Bürgern erwarten, dass sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen.e"

In diesen Worten - so der Soziologe Hans Joas - ist »ein eloquentes Plädoyer an die säkulare Seite« zu sehen, »den täglichen Übersetzungsleistungen der Gläubigen mehr entgegenzukommen.e." Dass eine der beiden vermutlich weltweit einflussreichsten sozialphilosophischen Begründungsansätze für die Demokratie religiösen Beiträgen zum öffentlichen Diskurs nun eine solche eigenständige Bedeutung einräumt, kann natürlich als Balsam für eine an den Universitäten unter Rechtfertigungszwang stehende Theologie-Seele gesehen werden. Die Entwicklung ist aber vor allem eine substanzielle Stärkung der theoretischen Debatte.

Dies gilt umso mehr, als ganz Ähnliches für die andere klassische Position gesagt werden kann: diejenige des amerikanischen Philosophen John Rawls. John Rawls wurde in der ganze Bibliotheken füllenden Diskussion seiner Gerechtigkeitstheorie von theologischer Seite vielfach vorgeworfen, er verbanne die Religion in den Bereich des Privaten und negiere damit ihre produktive öffentliche Rolle. Unabhängig davon, ob diese Diagnose so zutreffend war," hat der erst vor wenigen Jahren verstorbene Rawls in seinen späteren Aufsätzen, die die Gerechtigkeitstheorie erklären und präzisieren, den umfassenden Konzeptionen des Guten, wie sie etwa die Religionsgemeinschaften vertreten, bescheinigt, sie seien eine vitale soziale Basis von für den demokratischen Diskurs relevanten Positionen und gäben ihnen andauernde Kraft und Stärke." Sogar für biblische Sprache in öffentlichen Diskursen sieht Rawls jetzt, ganz ähnlich wie Habermas, einen Ort und verweist auf Martin Luther Kings öffentliches Wirken im Civil Rights Movement" sowie auf bekannte und plausible biblische Geschichten wie das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter. In einer Fußnote verweist er sogar selbst auf die Parallele zwischen der biblischen Option für die Armen und seinem eigenen philosophischen Unterschiedsprinzip," eine Parallele, die lange vorher von theologischer Seite wahrgenommen und reflektiert worden war.

In all diesen Denkbewegungen hin zu einer Neubewertung der öffentlichen Rolle von Religion als Ressource für den demokratischen Diskurs bleibt eines klar: Religiöse Beiträge dürfen nicht allein der konfessorischen Selbstbestärkung dienen und sich damit hermetisch abschließen gegen vernünftige Argumentation. Sie müssen vielmehr offen und anschlussfähig sein für vernünftige Argumentation und Erläuterung. Auch nicht-religiösen Menschen muss deutlich gemacht werden können, warum die darin vertretenen inhaltlichen Punkte Sinn machen.

In der Theologischen Ethik - so kann einigermaßen zuverlässig festgestellt werden - besteht im Hinblick auf diese Voraussetzung für einen produktiven Beitrag der Theologie zum öffentlichen Diskurs ein breiter Konsens. Die verschiedenen Beiträge zu der internationalen Diskussion um eine »öffentliche Theologie« etwa verbindet genau das Anliegen, Einsichten biblisch geprägter theologischer Ethik in den öffentlichen Diskurs einzubringen und dabei ihre Plausibilität und Einsehbarkeit für alle Menschen guten Willens deutlich zu machen."

Was für die Theologische Ethik gilt, ist auch, und das mag für die Rolle von Religion im öffentlichen Diskurs noch wichtiger sein, für das öffentliche Wirken der großen Kirchen gültig. In den weltweit zu beobachtenden Ansätzen einer »neuen ökumenischen Soziallehre von unten-s" vom Hirtenbrief der katholischen U.Sc-Bischöfc zur Wirtschaft von 1986 bis zum deutschen Sozialwort der Kirchen von 1997 zeigt sich genau die doppelte Argumentation, die sowohl Habermas als auch Rawls als Voraussetzung produktiver Beiträge der Religionsgemeinschaften zum öffentlichen Diskurs beschreiben.

Ein Zitat aus dem Gemeinsamen Wort der beiden großen Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland von 1997, das zu Beginn eines Vernunftargumentationen ins Zentrum stellenden Kapitels steht, mag das illustrieren:

*»Die im vorausgegangenen Abschnitt aus biblischer Botschaft und christlichem Glauben entwickelten ethischen Perspektiven sind die Grundlage für den Beitrag der Kirchen zur Fortentwicklung einer menschenwürdigen, freien, gerechten und solidarischen Ordnung von Gesellschaft und Staat. Diese Perspektiven und Maßstäbe sind nicht wirklichkeitsferne Postulate, sondern Ausdruck einer langfristig denkenden Vernunft, die sich nicht durch vermeintliche Sachzwänge oder durch kurzfristige Interessen irre machen lässt. Sie können in der christlich geprägten europäischen Kultur auch von Nichtchristen akzeptiert werden und tragen damit zur Wiedergewinnung des ethischen Grundkonsenses bei, auf den Politik, Wirtschaft und Gesellschaft angewiesen sind.«*[37]

Diese Passage beschreibt präzise das Programm, mit dem die Kirchen zu einer Antwort auf die Frage beitragen können, aus welchen Voraussetzungen der demokratische Staat lebt. Sie können für sich in Anspruch nehmen, damit auf der Höhe der demokratietheoretischen Diskussion, jedenfalls in der Sozialphilosophie, zu sein.

Dieses Programm gilt es, kontinuierlich mit Leben zu füllen Ich möchte in einem dritten Teil im Folgenden dazu einen kleinen Beitrag leisten, indem ich einige Einsichten des christlichen Glaubens beschreibe, die für das demokratische Gemeinwesen als ganzes und seine Regenerationsgrundlagen von Bedeutung sein könnten. Ich wähle als Überschrift dazu den Begriff der »geschenkten Freiheit«.

## 111. Geschenkte Freiheit. Theologische Überlegungen zur Regeneration des demokratischen Staates

Von »geschenkter Freiheit« zu sprechen, ist nicht unmissverständlich. In der Geschichte ist der Gedanke der geschenkten Freiheit immer wieder als Alternative, ja als Gegenbegritf zu einem demokratischen Freiheitsbegriff verstanden worden, der persönliche Freiheit in der Autonomie des vernunftbegabten Menschen und politische Freiheit in der Selbstgesetzgebung

des Volkes verwurzelt. Die falsche Alternative zwischen geschenkter Freiheit und selbst gegebener Freiheit hat nicht unmaßgeblich zur Distanz weiter Teile des Protestantismus gegenüber der Demokratie bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts beigetragen. Ein Beispiel aus dem Bereich des Luthertums ist der aufgrund seines Einsatzes für die Juden bis heute zu Recht hochgeachtete Freiherr Wilhelm von Pechmann. Der Jurist von Pechmann, in der Zeit der Weimarer Republik ein bekannter Kirchenführer, Präsident der bayerischen Landessynode und Präsident des Deutschen Kirchentages, bekennt sich zum Ideal der Freiheit. Freiheit heißt für ihn aber keineswegs Demokratie. Auf einer ökumenischen Konferenz mit dem christlichen Einsatz für die Demokratie konfrontiert, kann Pechmann nur sein Erschrecken über eine christliche Begründung der Demokratie zum Ausdruck bringen: »Für mich bedeutet es das Ende aller Freiheit wie aller Autorität; für mich bedeutet es die ernsteste Bedrohung der Zukunft des Volkes, wenn der Stimmzettel zur letzten Quelle des Rechtes, die Mehrheit zur alleinigen Trägerin des Staatsgewalt wird, und wenn es keine Macht mehr gibt, die unabhängig von den Stimmen und Stimmungen der Massen, unabhängig von jeglicher Demagogie über den Parteien stünde.«[38]

Was dieses Denken theologisch auf die falsche Fährte führt, kann genau benannt werden. Dass es eine Macht gibt, die über den Parteien steht, ist dann eine theologisch unproblematische Behauptung, wenn als diese Macht wirklich Gott gesehen wird, wie das etwa in der alttestamentlichen Tradition der Königskritik eindrücklich geschieht. Wenn diese Macht aber mit einem *Menschen,* etwa dem Monarchen, identifiziert wird, verkehrt sich der gleiche Satz in die fragwürdige religiöse Legitimierung autoritärer Herrschaftsformen.

Das damit verbundene Denken, das in den großen christlichen Kirchen, jedenfalls in Deutschland, so wirkmächtig gewesen ist, darf heute als überwunden gelten.

Der Lernprozess im Protestantismus des Nachkriegsdeutschlands auf evangelischer Seite, und die Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils auf römisch-katholischer Seite haben zu einer festen Verwurzelung des demokratischen Gedankens in den Kirchen geführt. Die Demokratie-Denkschrift der EKD hat 1985 explizit festgestellt, »dass die Grundgedanken, aus denen heraus ein demokratischer Staat seinen Auftrag wahrnimmt, eine Nähe zum christlichen Menschenbild aufweisen.« Nur eine demokratische Verfassung - so die Denkschrift - »kann heute der Menschenwürde entsprechen.e'? Ebenso deutlich stellt die Denkschrift freilich fest, dass »im Lichte der kommenden Gerechtigkeit Gottes ... jede menschliche Rechts- und Staatsordnung vorläufig und verbesserungsbedürftig« ist. Die christliche Annahme der freiheitlichen Demokratie trägt deswegen »notwendigerweise den Charakter kritischer Solidarität mit einer verbesserungsfähigen, aber auch verbesserungsbedürftigen Ordnung.v'"

An dieser Stelle soll die Nähe christlicher Ethik zur Demokratie nicht näher begründet werden. Das haben andere gut und gründlich getan." Ich will stattdessen anhand von zwei Aspekten aus der Sicht christlicher Ethik jedenfalls exemplarisch auf die Frage zu antworten versuchen, von welchen Voraussetzungen der demokratische Staat lebt. Der Leitaspekt, den ich zunächst beschreiben möchte, ist der Aspekt der »geschenkten Freiheit«, im Hinblick auf dessen Missverständlichkeit wir nun wachsam geworden sind.

*1.1 Säkulare Erfahrungen geschenkter Freiheit*

Dass Freiheit etwas Geschenktes ist, erfahren nicht nur religiös empfindende Menschen. Die Erfahrung unverdienter Lebensmöglichkeiten ist für alle Menschen nachvollziehbar, die ihre eigene Existenz bewusst reflektieren. Diese Erfahrung lässt sich nicht auf die personale Ebene reduzieren. Auch Nationen können die Erfahrung geschenkter Freiheit machen. Viele Menschen haben die Demokratie in der Bundesrepublik Deutschland als »geschenkte Freiheit« erfahren. Dass die Deutschen sich den Neuanfang nach dem Zweiten Weltkrieg »verdient« hätten, wird man schwerlich sagen können. Wie wenig selbstverständlich der Staat des Grundgesetzes mit seinem Schutz der Grundrechte war, erfuhren die Menschen in Ostdeutschland, die 40 Jahre lang darauf warten mussten. Der mutige Einsatz Vieler im gewaltfreien Protest vor der Wende rechtfertigt es durchaus, die dadurch erfahrene Freiheit auch als *erstrittene* Freiheit zu sehen. Wer die geopolitischen Konstellationen betrachtet, die den Fall der Mauer erst möglich machten, wer sich der geschichtlichen Koinzidenzen bewusst ist, die dabei eine Rolle spielten, der wird indessen auch in diesem Fall von »geschenkter Frciheit« sprechen können.

Die bewusste Reflexion des Geschenkcharakters der Freiheit, der anhand solcher historischer Beispiele auch für Nicht-Christen nachvollziehbar ist, kann aus theologischer Sicht als besondere Produktivkraft gelingenden menschlichen Zusammenlebens verstanden werden. Wenn in den politischen oder philosophischen Debatten um die Frage nach den Voraussetzungen, von denen die Demokratie lebt, die Rolle der christlichen Tradition angesprochen wird, dann steht in der Regel immer ihre Bedeutung als Wertelieferant und als Quelle der normativen Orientierungen im Zentrum, auf die auch der weltanschaulich neutrale demokratische Staat angewiesen ist. Dabei gerät in Vergessenheit, dass diese Rezeption der jüdisch-christlichen Tradition eine halbierte Rezeption ist. Die Quelle, aus der alle normativen Orientierungen dieser Tradition kommen, ist die Erfahrung der unverdienten Freiheit.

*1.2 Biblische Erfahrungen geschenkter Freiheit*

In der theologischen Tradition des Protestantismus wird dieser Zusammenhang mit dem Begriffspaar »Gesetz und Evangeliurn« bezeichnet, das die biblische Überlieferung indessen besser trifft, wenn es in der umgekehrten Reihenfolge »Evangelium und Gesetz« genannt wird. Dem Handeln im Sinne des von Gott gegebenen Gesetzes oder Gebotes – so der Gedanke – geht die Erfahrung des Evangeliums voraus, die Erfahrung der guten Nachricht von Gottes gnädiger Zuwendung zum Menschen, die selbst da nicht abbricht, wo der Mensch sich von Gott abwendet. Aus dieser Erfahrung der unverdienten Gnade wird der Mensch frei, im Sinne von Gottes Gebot zu handeln.

In Martin Luthers Rechtfertigungslehre hat diese Einsicht besondere historische Wirkmächtigkeit erlangt. Sie ist aber natürlich allcs andere als eine Erfindung Luthers, sondern sie prägt die Theologie des Paulus, ja mehr noch, sie kann als Urbotschaft der jüdisch-christlichen Tradition gesehen werden. Sie findet schon in der Struktur des Dekalogs ihren Ausdruck. Die ersten drei der zehn Gebote nehmen die Gottesbeziehung in den Blick. Erst der zweite Teil der Gebote bezieht sich auf die ethischen Orientierungen, die das Zusammenleben gelingen lassen. Frank Crüsemann hat deswegen vom Dekalog mit Recht als einer »Ordnung der Freiheit« gesprochen."

Der Zürcher Alttestamentler Konrad Schmid hat jüngst in einem bemerkenswerten Vortrag bei einem internationalen Symposion in Debrecen/Ungarn die Bedeutung dieses Primats des Evangeliums für eine »öffentliche Theologie« unterstrichen. Er sieht darin im Hinblick auf die Theologie in reformierter Tradition – und man darf diesen Bezugsrahmen vielleicht auf die Theologie als ganze ausweiten – das, was die Religionswissenschaftler eine «Leitdifferenz-, nennen," das besondere Charakteristikum also, das diese religiöse Tradition ausmacht.

Schmid erläutert diese Einschätzung anhand einer exegetischen Analyse der biblischen Erzählung von der Sintflut in Gen 6-8. Das Erstaunliche an dieser Erzählung - so Schmid - ist die Tatsache, dass der Mensch nach der Flut als genauso böse geschildert wird wie vorher. »Als aber der Herr sah, dass der Menschen Bosheit groß war auf Erden« - heißt es nur wenige Abschnitte nach der Geschichte vom Brudermord des Kain - »und alles Dichten und Trachten ihres Herzens nur böse war immerdar, da reute es ihn, dass er die Menschen gemacht hatte auf Erden und es bekümmerte ihn in seinem Herzen« (Gen 6,5f). Gott beschließt, alles Leben auf Erden zu vernichten. Nur Noah findet Gnade bei dem Herrn, darf die Arche bauen und nimmt von allen Tieren ein Paar mit auf die Arche. Nachdem die Sintflut zurückgegangen ist, schließt Gott mit Noah einen Bund. Der Setzung des Regenbogens in den Wolken als Zeichen des Bundes geht eine große Zusage voraus: »Solange die Erde steht, sollen nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.« Das Erstaunliche ist nun, dass diese Segenszusage genauso eingeleitet wird wie vorher die Ankündigung der Vernichtung: Ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen um der Menschen willen: *denn das Dichten und Trachten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf* Und ich will hinfort nicht mehr schlagen alles, was da lebt, wie ich getan habe« (Gen 8,21f). Was vorher Grund für die Vernichtungsabsicht war, ist nun die realistische Wirklichkeitsdiagnose, der das große»Trotzdem« von Gottes Liebe gilt. Schmid stellt fest: »Nicht die Menschen verändern sich, sondern Gott.« Die Sintt1uterzählung – so folgert er - ist nichts anderes als eine »Ätiologie der göttlichen Gnade«."

Die gesamte Bibel kann gelesen werden als Zeugnis der Einhaltung jener von Gott dem Noah gegebenen Zusage. Die Herausführung aus der Sklaverei in Ägypten wird von Israel ebenso als geschenkte Freiheit erfahren wie die Heimkehr aus dem Exil in BabyIon. Das Wirken Jesu und die Interpretation seines Lebens, seines Sterbens und seines Auferstehens durch Paulus liegt in der Ziellinie dieser menschlichen Erfahrung der geschenkten Freiheit. Deswegen ist es zutreffend, wenn Martin Luther seine berühmte Schrift»Von der Freiheit eines Christenmenschen«, in der er diesen Zusammenhang entfaltet, als »die ganze Summe eines christlichen Lebens« bezeichnet."

### *1.3 »Evangeliumswissen« als geisteswissenschaftliche Kategorie*

Konrad Schmid - und das macht seine Ausführungen für unseren Zusammenhang so interessant - sieht die Relevanz der Evangeliumserfahrung, die ich als Erfahrung geschenkter Freiheit bezeichne, nicht auf den Bereich religiöser Wirklichkeitserfahrung begrenzt. In Aufnahme der von dem Philosophen Jürgen Mittelstraß eingeführten Kategorien für die Wissenschaft plädiert er dafür, neben den von Mittelstraß als komplementär verstandenen Kategorien des Verfügungswissens und Orientierungswissens auch ein *»Evangeliumswissen«* als geisteswissenschaftliche Kategorie in den Blick zu nehmen, ein Wissen also um die Grundlage des Lebens, die allen Vorstellungen von dem, was wir tun können oder tun sollen, voraus liegt."

Für die Reflexion der Voraussetzungen des demokratischen Staats ist dieser Gedanke von zentraler Bedeutung. Er hat in unser Grundgesetz Eingang gefunden in der exponierten Stellung des Menschenwürdebegriffs als Leitbegriff für alles staatliche Handeln." Konsequenzen ergeben sich sowohl für eine sozialkulturelle als auch für eine strukturelle Ebene.

Auf der sozialkulturellen Ebene kann Evangeliumswissen im Hinblick auf den demokratischen Staat das Bewusstsein öffnen für die Unselbstverständlichkeit der Erfahrung, Freiheitsrechte und soziale Rechte garantiert zu bekommen, die nicht erst verdient werden müssen, sondern jedem Bürger zuerkannt werden. Evangeliumswissen gehört gerade dann zu den wichtigsten Voraussetzungen, von denen der demokratische Staat lebt, wenn die Verdrossenheit über die Unvollkommenheit der Demokratie das Bewusstsein ihres lebensfördernden Charakters zu überlagern droht. Evangeliumswissen tut not, wenn in einem der reichsten Länder der Erde eine Stimmung entsteht, die von allgemeiner Existenzangst geprägt ist.

Evangeliumswissen kann indessen von staatlicher Seite auch gefördert oder gehemmt werden. Es spricht vieles dafür, dass der in Deutschland gegenwärtig zu beobachtende Verlust an Evangeliumswissen auch strukturelle Gründe hat. Die Verbissenheit, mit der in unserem Land der Kampf um die internationale Wettbewerbsfähigkeit geführt wird, der zunehmende Druck, der auf den Beschäftigten in den Betrieben lastet, die immer mehr in immer weniger Zeit und in immer besserer Qualität produzieren müssen, die tägliche Angst um den Arbeitsplatz und der Druck auf vier-jährige Kinder, sich auf die Anforderungen der Globalisierung einzulassen, erzeugt das Gefühl, sich seine Daseinsberechtigung erst verdienen zu müssen. Wer sich die Bedingungen für Bildung in den Gewinnerländern der PISA-Studie anschaut, sieht, dass in diesen Ländern nicht die *Forderung* an die Kinder höher ist, sondern die *Förderung.* Kinder, die sich, so wie sie sind, angenommen fühlen dürfen, entfalten sich auch besser. Was wir in der Bildung in Deutschland heute am dringendsten brauchen, ist mehr Evangeliumswissen und strukturelle Bedingungen, die solches Evangeliumswissen bei den Bürgerinnen und Bürgern schon vom kleinen Kindesalter an wachsen lassen.

Wenn damit klar geworden ist, dass zu den grundlegenden Voraussetzungen, von denen der demokratische Staat lebt, das Wissen um den Geschenkcharakter der Freiheit gehört, dann muss nun in einem zweiten Schritt auch der Beitrag der jüdisch-christlichen Tradition zur Regeneration der *normativen* Ressourcen des demokratischen Staates zur Sprache kommen.

## 2. Die Erfahrung geschenkter Freiheit als Voraussetzung für verantwortete Freiheit

Wenn Politiker über die normativen Grundlagen der Demokratie reden, dann steht häufig die Klage über den Verlust der Werte in unserer Gesellschaft im Zentrum. Konsequenz ist dann der Appell, zu den verloren geglaubten Werten zurückzukehren. Die Überzeugungskraft solcher öffentlicher Äußerungen leidet darunter, dass sie den Beigeschmack des Moralismus haben.

Die jüdisch-christliche Tradition geht hier einen dezidiert anderen Weg, dessen Richtung wir nun kennen gelernt haben. Sie verwurzelt nämlich die dem Menschen aufgetragene Verantwortung in der geschenkten Freiheit. Der Hinweis auf die normativen Dimensionen des Zusammenlebens in einem demokratischen Staat verliert dann den Beigeschmack des Moralismus, wenn deutlich wird, dass die *verantwortete* Freiheit eine ebenso selbstverständliche wie notwendige Dimension der *geschenkten* Freiheit ist.

*2.1 Das Eintreten für den Anderen als Konsequenz der eigenen Errettung*

Dieser Gedanke durchzieht die ganz unterschiedlichen Traditionen der Bibel. Die zehn Gebote etwa - darauf habe ich schon hingewiesen – werden nicht einfach als moralische Forderungen konstatiert, sondern sie werden als Konsequenz geschenkter Freiheit eingeführt: *»Ich bin der Herr dein Gott, der ich dich aus Ägyptenland, aus der Knechtschaft, geführt habe.«* Erst dann folgen die Gebote. Die Verwurzelung der verantworteten Freiheit in der geschenkten Freiheit lässt sich besonders gut am Gebot des Fremdlingsschutzes zeigen.

»Wenn ein Fremdling bei euch wohnt in eurem Lande«, - heißt es im Levitikus-Buch - »den sollt ihr nicht bedrücken. Er soll bei euch wohnen-wie ein Einheimischer unter euch, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn ihr seid auch Fremdlinge gewesen in Ägyptenland. Ich bin der HERR, euer Gott. (Lev 19,33f; ähnlich Dtn 1O,19f; Ex 22, 20).

oder an anderer Stelle:

Die Fremdlinge sollt ihr nicht unterdrücken; denn ihr wisset um der Fremdlinge *Herz,* weil ihr auch Fremdlinge in Ägyptenland gewesen seid« (Ex 23,9).

Es heißt hier gerade nicht einfach: »Du sollst die Fremdlinge lieben!« Sondern es wird gleichzeitig für das Gebot *geworben,* indem an die Einsehbarkeit dieses Gebots aufgrund der eigenen Erfahrung appelliert wird: »Du weißt doch, wie es ist, fremd zu sein und ausgegrenzt zu werden. Also handle an dem Fremden genauso, wie du selbst es dir wünschen würdest, wenn du in der gleichen Situation wärst!« Dass Fremde mit Achtung und Respekt behandelt werden sollen, gewinnt seine Plausibilität durch die Einsehbarkeit und die Einfühlbarkeit ihrer besonderen Situation der *Verletzlichkeit,* eine Verletzlichkeit, die im Prinzip jedem Menschen nachvollziehbar ist.

*2.2 Die Goldene Regel als Grundlage einer Ethik der Einfühlung*

Wie zentral diese Verwurzelung normativer Orientierungen für die jüdisch-christliche Tradition ist, zeigt sich, wenn wir die enge Verbindung des Liebesgebotes zur sogenannten »Goldenen Regel« wahrnehmen. Ebenso wie das Doppelgebot der Liebe, bezeichnet Jesus die Goldene Regel als »das Gesetz und die Propheten«, also als die inhaltliche Summe seiner Ethik: »Alles, was ihr wollt, dass euch die Leute tun sollen, das tut ihnen auch. Das ist das Gesetz und die Propheten« (Mt 7,12) Damit ist die Goldene Regel bei Matthäus dem doppelten Liebesgebot als Summe der Forderungen Gottes gleichgesetzt."

Die Goldene Regel kann geradezu als eine Programmformel für die Einsehbarkeit ethischer Orientierungen und die Möglichkeit und Notwendigkeit, sich in den anderen einzufühlen, gesehen werden. Sie bildet eine Brücke zwischen den spezifischen Ressourcen der jüdisch-christlichen Tradition und den Verständigungszusammenhängen eines weltanschaulich-neutralen Staats.

Das Gebot des Fremdenschutzes im Alten Testament mahnt zur Einfühlung in den Anderen mit dem Hinweis auf die historische Erfahrung des Volkes Israel als Traditionsgemeinschaft, die ihrer eigenen Unterdrückung gedenkt. Die im Lichte des Liebesgebotes verstandene Goldene Regel erweitert diese Einfühlungsbasis durch die an historischer Erfahrung geschulte imaginative Kraft der Vernunft: »Auch wenn dir und den deinen diese Not bisher erspart geblieben ist, so weißt du doch, dass sie dich treffen könnte. Wie würdest du selbst dann behandelt werden wollen?«

Das Bewusstsein für die Notwendigkeit, die geschenkte Freiheit auch zu verantworten, diese Schlussfolgerung für unsere Ausgangsfrage lässt sich nun ziehen, lebt nicht vorrangig von moralischen Appellen an die Bürgerinnen und Bürger, sondern sie lebt von der Erinnerung an die eigene Verletzlichkeit und von dem Gedächtnis der erfahrenen Not. Wer selbst Hunger, Krieg und Vertreibung erlebt hat, der mag sich durch alle Ressentiments und Vorurteile hindurch auch öffnen können für die Situation von Flüchtlingen, die heute um Aufnahme suchen. Die »memoria passionis«'", die Erinnerung an das eigene und fremde Leiden, so hat Johann Baptist Metz immer wieder festgestellt, ist die erste Voraussetzung für die »com-passion«, für die Einfühlung in das Leiden anderer heute. Damit solche compassion, ganz im Sinne der Goldenen Regel, ausgebildet und weiterentwickelt werden kann, bedarf es der kontinuierlichen Pflege des kulturellen Gedächtnisses. Deswegen darf der Aufruf zur Stärkung der normativen Voraussetzungen des demokratischen Staates kein Lippenbekenntnis sein. Er erfordert konkretes politisches Handeln. Er erfordert die entsprechenden Investitionen im Bildungswesen. Er muss zur Folge haben, dass im Hochschulbereich nicht einseitig *die* Wissenschaften gefördert werden, die die Fitness im Wettbewerb einer globalisierten Wirtschaft stärken können, sondern die Wissenschaften gleichrangige Förderung bekommen, die zur Reproduktion des kulturellen Gedächtnisses beitragen. Wenn es stimmt, dass das kulturelle Gedächtnis von zentraler Bedeutung für die Quellen ist, aus denen ein demokratischer Staat lebt, dann sind solche konkreten Strukturentscheidungen wichtiger für die Regeneration seiner moralischen Ressourcen als moralische Appelle.

Wie lässt sich nun also mein Antwortversuch auf die Frage, von welchen Voraussetzungen der demokratische Staat lebt, zusammenfassen?

## IV. Von welchen Voraussetzungen lebt der demokratische Staat?

Wir haben gesehen, dass das Modell der Zivilreligion keine überzeugende Antwort gibt, weil es weder eine Instanz angeben kann, die den für alle verbindlichen religiösen Konsens festzulegen vermag, noch der Tendenz zur Ausgrenzung entgehen kann, die religiöse Konsensformulierungen in einem weltanschaulich neutralen Staat mitbringen. Auch die Rede vom »christlichen Abendland« konnte nicht überzeugen, weil sie erstens die kulturelle Demut vermissen lässt, die die Geschichte des Abendlandes abnötigt, und weil sie zweitens eine kulturelle Homogenität voraussetzt, die nicht mehr vorausgesetzt werden kann. Auch die diskurstheoretische Antwort erwies sich als defizitär, weil sie blind ist für die produktive Kraft religiöser Orientierungen für die Vitalität eines demokratischen Staates. Dass sich dieses Defizit beheben lässt, habe ich anhand der neuesten Entwicklungen im Denken von Habermas und Rawls zu zeigen versucht und das daraus entstehende Modell das Modell der kritischen Integration genannt. Der demokratische Staat hat da die größte Chance der Regeneration seiner eigenen Grundlagen, wo diskursive Vernunft und Religion in einem wechselseitig sich befruchtenden Prozess und in dem Bemühen um wechselseitige Kommunikabilität ihre Sinnerschließungsressourcen einbringen. Ich habe anhand des Begriffs der »geschenkten Freiheit« und des daraus abgeleiteten Begriffs des »Evangeliumswissens« zu zeigen versucht, was die Theologie zu diesem Prozess beitragen kann und dabei auch die Dimension der »verantworteten Freiheit« mit einbezogen, die die norrnati-

ven Orientierungen und die damit verbundene Motivation im Gedächtnis der eigenen erfahrenen Freiheit verwurzelt.

Biblische Überlieferung und theologische Tradition geben keine fertigen Antworten auf die Frage nach den Voraussetzungen, von denen der demokratische Staat lebt. Wohl aber sind sie bei der Suche nach einer Antwort wichtige Gesprächspartner. So mag es am Ende auch für diejenigen in der akademischen Welt, die der Theologie skeptisch gegenüber stehen, seinen guten Sinn machen, dass hier heute abend ein *Theologe* steht, der sich darauf freut, an dieser Universität im Gespräch mit den anderen Disziplinen nach Wahrheit zu suchen, für das Gute einzutreten und das Schöne zu pflegen. Ich hoffe, meinen Teil zu dieser gemeinsamen Aufgabe hier an der Universität Barnberg beitragen zu können.

*Prof Dr. Heinrich Bedford-Strohm*
*Markusplatz 3*
*D-96045 Bamberg*

## Abstract

What are the sources from which the liberal secular state regenerates itself? The article describes four answers: the model of civil religion (1), the »Christian occident« model (2), the discourse model (3) and the model of critical integration (4). Drawing on Habermas' and Rawls' late acknowledgment of the important role of religion for public life, the article shows how the model of critical integration of discursive reason and religion is a vital basis far the regeneration of a democratic state. The idea of freedom as a gift is shown to be one example of the contributions public theology can make to the debate on the sources of regeneration of the democratic state. Honoring the dignity of the human person as something given not earned, means building the moral infrastructure of society not on merit but on gratuitousness and the free engagement for the other.

## Anmerkungen

1. Antrittsvorlesung an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg am 20.10.2004.
2. Böckenförde formulierte diesen Satz erstmals in: *E.-W Bäckenfärde,* Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1967, 75-94.
3. Vgl dazu näher *H. Bedford-Strohm* Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag, Gütersloh 1999, 26f, Anm.35. Ein Beispiel aus der jüngsten Zeit ist Wolfgang Hubers Hinweis auf die Verpflichtung des Staates »zum achtsamen Umgang mit den Voraussetzungen, auf die er selber angewiesen ist, ohne sie jedoch selbst hervorbringen zu können« *(W Huber,* Der christliche Glaube und die politische Kultur in Europa, in: *H. GoerlichIW. HuberlK. Lehmann,* Verfassung ohne Gottesbezug? Zu einer aktuellen europäischen Kontroverse (ThLZ.F 14), Leipzig 2004,45-60 (56). Friedrich-Wilhelm Graf ordnet den Hinweis, »dass ein freiheitliches Gemeinwesen auf Voraussetzungen basiert, die es nicht selbst zu erzeugen vermag«, den Güterethikern zu *(F.-W Graf,* Lob der Differenz. Die Bedeutung der Religion in der demokratischen Kultur, in: *eh. Gestrich* (Hg.), Die herausgeforderte Demokratie. Recht, Religion, Politik (Beiheft 2003 zur BThZ), Berlin 2003, 14-29 (22).
4. Böckenförde hat seine Aufsätze zum Verhältnis von Religion und modernem säkularen Staat jüngst in gesammelter Form veröffentlicht: Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002, Münster 2004.
5. Auf diese Gefahr weist die Frage hin, die die amerikanische Politologin Jean Bethge Elshtain jüngst bei einer Tagung in Richmond in sachlicher Nähe zum Böckenförde-Theorem gestellt hat: »How long before the stream runs dry?« (zitiert bei 1. *Stout,* Princeton/Oxford 2004, 307). Die Antwort, die Jeffrey Stout auf diese Frage gibt, liegt in der demokratischen Praxis, die sich immer wieder aus den intellektuellen und religiösen Ressourcen speist, die die Demokratie prägen und damit zu einer eigenen Tradition werden lassen.

6. Wolfgang Vögeles Untersuchung der verschiedenen Ansätze, den Fundamentalkonsens demokratischer Gesellschaften zu bestimmen, führt ihn zu der bemerkenswerten Diagnose: »Der die Gesellschaft integrierende Fundamentalkonsens wird fast immer und selbstverständlich mit Religion in Zusammenhang gebracht.« *(W Vögele,* Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, Gütersloh 1994, 246).
7. Der amerikanische Präsident George Bush sprach in seiner Nominierungsrede vor dem republikanischen Parteitag am 2. September 2004 in religiösen Kategorien von Demokratie und Freiheit: »Ich glaube, dass Amerika berufen ist, die Sache der Freiheit in eine neues Jahrhundert zu führen. Ich glaube, dass Millionen im Nahen Osten in Stille um ihre Freiheit flehen. Ich glaube, dass sie, wenn sie die Chance bekommen, die ehrwürdigste Regierungsform. die Menschen je entworfen haben, dankbar annehmen werden. Ich glaube das alles, weil Freiheit nicht Amerikas Gabe an die Welt ist, sondern das Geschenk des allmächtigen Gottes an jeden Mann undjede Frau in der Welt [...]« Nicht nur in Europa, auch in den Kirchen der USA stößt solche zivilreligiöse Okkupierung des Gedankens der »geschenkten Freiheit« zu Recht auf Kritik, weil sie sich mit einem Freiheitsmessianismus verbindet, der konkrete machtpolitische Optionen religiös überhöht.
8. In deutscher Übersetzung: Zivilreligion in Amerika, in: *H. Kleger/A. Müller,* Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986, 19-41.
9. The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial, New York 1975.
10. Siehe dazu *R. Bellah,* Die Religion und die Legitimation der amerikanischen Republik, in *Kleger/Müller, 42-63.*
11. Die unzulässige Vermischung beider Ebenen kritisiert Rolf Schieder, Schieder sieht Bellah deswegen in der Gefahr, »zwar als Prophet noch geachtet, aber als Sozialwissenschaftler nicht mehr ernst genommen zu werden (Civii Religion, Gütersloh 1987, 165).
12. *R. Bellah,* Die Religion und die Legitimation der amerikanischen Republik, 52.
13. Gegenüber Franz-Xaver Kaufmanns These, man könne dem deutschen Grundgesetz »durchaus zivilreligiöse Eigenschaften zuschreiben«, müssen deshalb entsprechende Vorbehalte geltend gemacht werden *(F-X. Kaufmann,* Normative Konflikte in Deutschland. Basiskonsens. Wertewandel und soziale Bewegungen, in: *P. Berger* (Hg.), Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermittlung in pluralistischen Gesellschaften, Gütersloh, 1997, 155-197 (165).
14. Gesetz zur Sicherung der staatlichen Neutralität vom 18.04.2004, GVBI. I, S. 306, Nr. 17 (Änderung des Hessischen Beamtengesetzes und Änderung des Hessischen Schulgesetzes). Ein ähnlicher Wortlaut findet sich in den entsprechenden Gesetzen der Länder Bayern und Baden-Württernberg.
15. Die Türkei - so der bayerische Ministerpräsident Edmund Stoiber – »ist kein Teil der Wertegemeinschaft Europas. Sie nahm nicht teil am Ringen der Völker Europas um Freiheit, Eigenverantwortung und Solidarität. Sie hat einen anderen gesellschaftlichen Hintergrund« (Der Spiegel *5012002).* »Die Türkei hat eine andere Religion und eine andere Kulturgeschichte als wir. In ihrer islamischen Kultur gibt es die Trennung von Staat und Religion erst seit Atatürk, und sie hat nicht die Aufklärung und Renaissance durchlaufen wie das europäische Abendland, das durch das Christentum geprägt ist. Das ist kein Ausschlussgrund. aber ein Erschwernis.« - so der CDU-Bundestagsabgeordnete Friedbert Pflüger in der Talkshow Tacheles am 28.4.2003).
16. *R. Forst,* Toleranz im Kont1ikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs, Frankfurt 2003, 720. Zu Forsts Aufnahme des Böckenförde-Theorems vgl. a.a.O, 718.
17. *J. Habermas,* Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt 1992, 42.
18. A.a.O. 42f.
19. A.a.O.161.
20. *M. Welker,* Kirche im Pluralismus, Gütersloh 1995, 23f. Dort finden sich auch die Belege bei Habermas sowie die Verweise auf Autoren, die sich in ähnlicher Weise kritisch geäußert haben.
21. *H. Joas,* Braucht der Mensch Religion. Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i.Br. 2004, 122.
22. J. Habermas: Zur Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt 2002.
23. Dokumentiert in J. Habermas/J. Ratzinger: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion. Freiburg u.a.2005.
24. *J. Habermas,* Glauben und Wissen, Frankfurt 2001,29.
25. A.a.O. 15.
26. A.a.O. 22.
27. Habermas/Ratzinger 17.
28. A.a.O., 30f.
29. A.a.O., 36.
30. *H. Joas.* a.a.O. 126.
31. Ich habe an anderer Stelle ausführlich dargelegt, warum ich diese Diagnose auch im Hinblick auf die früheren Fassungen seiner Theorie nur für bedingt gerechtfertigt halte (siehe dazu *H. Bedjord-Strohm,* Vorrang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, Gütersloh 1993; Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit. Sozialer Zusammenhalt in der modernen Gesellschaft. Ein theologischer Beitrag, Gütersloh 1999; sowie Theological Ethics and the Church. Reconsidering the Boundaries between Practical Theology and Theologi-

cal Ethics in Light of the Debate on Liberalism and Communitarianism, in: M. Welker/F; Schweitzer (Hg.), Reconsidering the Boundaries in Theological Disciplines, Münster 2005, 175-186.

32. They are a »vital social basis« of reasonable political conceptions, »giving them enduring strength and vigor« (1. *Rawls,* Collected Papers, ed. Samuel Freeman, Cambridge 1999,592).
33. Aa.O. 593.
34. Aa.O. 594 Anm. 55.
35. Zum Konzept der »öffentlichen Theologie« vgl. *W. Vögele,* Menschenwürde zwischen Recht und Theologie. Begründungen von Menschenrechten in der Perspektive öffentlicher Theologie, Gütersloh 2000, 23-28. Vgl. die Definition des Begriffs bei W. Huber: »Als -öffentliche Theologie- bezeichne ich das theologische Vorhaben, die Fragen des gemeinsamen Lebens und seiner institutionellen Ausgestaltung in ihrer theologischen Relevanz zu interpretieren und den Beitrag des christlichen Glaubens zur verantwortlichen Gestaltung unserer Lebenswelt zu ermitteln« (*W. Huber,* Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1996, 14). Für die amerikanische Diskussion vgl. *R. Thiemann,* Constructing a Public Theology. The Church in a Pluralistic Culture, Louisvillc 1991; ders. Religion in Public Life. A Dilemma for Democracy, Washington D.C 1996; sowie *M. Stackhouse,* General1ntroduction, in: M. StackhouselP. Paris, Religion and the Powers of the Common Life (God and Globalization Vol. 1), Harrisburg 2000, 1-52.
36. Dazu genauer: *H Bedford-Strohm,* Sehen, urteilen, handeln. Die Soziallehren der Kirchen haben sich stark verändert - und einander angenähert, in: Zeitzeichen *412003,30-33,* und: Freiheit und Verbindlichkeit. Auf dem Wege zu einer ökumenischen Soziallehre, in: Herder-Korrespondenz 58 (2004),406-410.
37. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, Hannover 1997, Ziffer 126.
38. *Wilhelm Freiherr von Pechmann,* Evangelisches Christentum in lutherischer Ausprägung, in: Der Protestantismus der Gegenwart, hg. von *GotthilJ Schenkel,* Stuttgart 1926, S. 316 - 342 (333)..
39. Kirchenamt der EKD (Hg.), Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie. Der Staat des Grundgesetzes als Angebot und Aufgabe. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1985, 14.
40. Aa.O. 16f.
41. Vgl. dazu *U. Kortner,* Kirche - Demokratie - Öffentlichkeit. Ort und Auftrag der Kirchen in der demokratischen Gesellschaft, Innsbruck 2002; *K. Jüsten,* Ethik und Ethos der Demokratie. Ansatz und Anspruch einer »wahren Dernokratie« gemäß Centesimus annus, Paderborn/München 1999; *Th. Strohm/Il.D, Wendland* (Hg.), Kirche und moderne Demokratie, Darmstadt 1973. Eine Ortsbestimmung der Kirche in der Demokratie aus römisch-katholischer Sicht, die auch Böckenfördes Position ausführlich mit einbezieht, hat Bernhard Stecker vorgelegt: Die Kirche in der Demokratie. Zur Diskussion um die Begründung einer politisch-ethischen Kompetenz der Kirche, Osnabrück 2001. Einen guten Überblick über aktuelle im römisch-katholischen Bereich international vertretene Positionen aus theologischer und sozialwissenschaftlicher Sicht gibt *H Zacher* (Hg.), Democracy. Reality and Responsibility. The Proceedings of the Sixth Plenary Session of the Pontifical Academy of Social Seiences 23-26 February 2000, Vatican City 2001.
42. *F Crüsemann,* Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, Gütersloh 1993.
43. Vgl. dazu *F Stolz,* Unterscheidungen in den Religionen, in: *HiE Geisser/W. Mostert* (Hg.), Wirkungen hermeneutischer Theologie. FS G. *Ebeling,* Zürich 1983,11-24.
44. *K. Schmid,* Jenseits von Verfügungswissen und Orientierungswissen. In ZEE 49 (2005), 190-197 (192). Vgl. dazu auch Michael Frickes an Erich Zenger anknüpfende Auslegung der Sintflut-Perikope als »Lernprozess Gottes« *(M. Fricke,* Schwierige Bibeltexte im Religionsunterricht, Theoretische und imprisische Elemente einer alttestamentlichen Bibeldidaktik in der Primarstufe, Göttingen 2005, 430f.)
45. M. *Luther,* Von der Freiheit eines Christenmenschen, u. a., 2. Auflage, Gütersloh 1998.
46. *Schmid,* a.a.O. 196.
47. Die Menschenwürde zählt deswegen zu Recht zu den drei Punkten, die Michael Welker als Antworten auf das Böckenförde-Theorem nennt *(M. Welker,* Wovon der freiheitliche Staat lebt. Die Quellen politischer Loyalität im spätmodernen Pluralismus, in: *H-R. Reuter/H. Bedford-Strohm/H. Kuhlmann/H. Lütcke* (Hg.), Freiheit verantworten. Festschrift für Wolfgang Huber zum 60. Geburtsag. Gütersloh 2002, 225-242.
48. Zu Liebesgebot und Goldener Regel als Grundlage der Ethik vgl. ausführlich *H. Bedford-Strohm,* Gemeinschaft aus kommunikativer Freiheit, 207-284.
49. *J.B. Metr,* Compassion. Zu einem Weltprogramm des Christentums im Zeitalter des Pluralismus der Religionen und Kulturen, in: 1.8. *Metz/l: Kuld/A. Weisbrod,* Compassion. Weltprogramm des Christentums. Soziale Verantwortung lernen, Freiburg 2000, 9-18.

# Glanz und Elend der Intimität

Theologisch-ethische Überlegungen zu menschlichen Naherwartungen"

**Von Knut Berner**

## I. Innig vertraut: Störanfällige Intimität

Intimität ist ein zartes Wort. Es bezeichnet dem Duden zufolge das innig Vertraute und die geheimen persönlichen Angelegenheiten. Es steht ebenso für die gemütliche Atmosphäre eines Raumes wie für die sexuelle Beziehung. *Intimsphären* zeichnen sich dadurch aus, dass sie Menschen exklusive Erfahrungen von Nähe und Wärme ermöglichen und Freiräume gegenüber den Konformitätszwängen und Rollenerwartungen des öffentlichen Lebens bilden. Solche privaten Möglichkeiten zur eigenen Persönlichkeitsentfaltung gelten in hypermodernen Industriegesellschaften als besonders wertvoll und schutzwürdig. Hohe Erwartungen verbinden sich mit dem geschützten Raum, der emotionale Erfüllung, Entspannung und Sich-fallenlassen ermöglicht. Zuhause darf ich ein anderes Gesicht zeigen, kann Hobbies frönen und körperlichen Bedürfnissen Ausdruck verleihen. Intimität genießt weithin den Stellenwert des Unantastbaren und wird zu den Rechten der Person gezählt, die gegenüber dem stets drohenden Zugriff der Außenwelt verteidigt werden müssen.

Intimität als zartes Wort konnotiert Verletzlichkeit. Diese wird nicht hinreichend in den Blick genommen, wenn sie lediglich als Gefährdung von Außen fixiert wird, als Eindringen von Staat und Gesellschaft in die abgeschotteten Schutzzonen privilegiert zugänglicher Lebenswelten. Solche Eingriffe ins Private sind zwar durchaus reale Szenarien, wie die Diskussion über das Abhören von Telephongesprächen in Privatwohnungen zur Kriminalitätsbekämpfung zeigt. Doch Intimität als Bereich der geheimen persönlichen Angelegenheiten ist nicht nur extern störanfällig, sondern von einer prinzipiellen *Gebrochenheit* gekennzeichnet. *Paul Tillich* schreibt mit Recht: »Das menschliche Leben vereint zweideutig essentielle Zentriertheit und existentielle Zerrissenheit. Es gibt keinen Augenblick im menschlichen Lebensprozess, in dem das eine oder das andere ausschließlich vorherrschte«.[1]

Diese Feststellung werde ich im Folgenden an *vier Wahrnehmungsjeldern* intimen Erlebens erläutern, nämlich am Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zu anderen Personen, zur materiellen Welt und zu Gott. Damit verbindet sich einmal die Absage an ein zu enges Intimitätsverständnis, das sich auf den Bereich des Sexuellen konzentriert. Weiterhin soll der besondere Glanz intimen Erlebens durch den Nachweis seiner spezifischen Problematik nicht vorschnell bestritten werden. Es geht vielmehr um eine Kritik an heute gängigen *Idealisierungen* menschlicher Naherwartungen und diese Kritik kann Intimität gerade zugute kommen, was nicht zuletzt den Intentionen theologischer Ethik entspricht.

1. Unbestreitbar hat zunächst jeder Mensch ein intimes Verhältnis zu sich selbst. Innig vertraut bin ich mit meinen Gedanken, die niemand so nachvollziehen kann wie ich, auch wenn sie sich partiell über das dünne Band der Sprache kommunizieren lassen. Privat ist die privilegiert zugängliche Innenwelt, in dem die Gedanken frei und einsam sind wie die Träume, in dem


Zeitschrift für Evangelische Ethik, 49. Jg., S. 266 – 277, ISSN 044-2674
© Gütersloher Verlagshaus 2005

meine originären Erinnerungen wesen, meine Zukunftsvisionen entworfen werden und meine Lebensgeschichte bewusst und unterbewusst repräsentiert ist. Niemand kann ferner meine spezifische Leiberfahrung nachvollziehen und in meine Eigenheitssphäre von Sinnlichkeit, Schmerz oder Wohlbefinden eintreten. Kurz: In allen meinen Lebensvollzügen bin ich psychisch und physisch unvertretbar. Wenn der Mensch sich selber auch nicht völlig durchsichtig, sondern oft rätselhaft ist, so erlebt er doch seine personale Zentriertheit in intimer Unmittelbarkeit. Angefochten wird diese innige Vertrautheit immer dann, wenn sich das Selbst als ein Anderer? wahrnimmt. Dies geschieht in der Passivitätserfahrung gegenüber dem eigenen *Leib,* an den der Mensch ja nicht aus freien Stücken gebunden ist und der ihn befremdet durch die massiven Belastungen, die von ihm ausgehen können. Ähnlich wirkt die *Gewissenserfahrung.* bei der sich der Mensch im Verborgenen selber gegenübertritt und zu sich auf Distanz geht. Häufiger als es uns lieb ist zeigt dieser innere Gerichtshof an, dass wir uns mit uns selber nicht in Übereinstimmung befinden. Und schließlich wird das intime Verhältnis zu mir selbst auch von den *anderen Menschen* irritiert, mit denen meine Lebensgeschichte verbunden ist. Sie konfrontieren mich mit Seiten von mir, die mir selber verborgen bleiben oder von mir verdrängt werden. Fazit: Intimität kommt im ursprünglichen Selbstverhältnis des Menschen nicht ohne Fremdheitserfahrungen aus, die existentielle Zerrissenheit bezeugen und das innige Selbstvertrauen auf die Probe stellen.

2. Intimität wird dem allgemeinen Sprachgebrauch zufolge vor allem im Bereich zwischenmenschlicher Begegnungen Ereignis. Liebe, Freundschaft, Sexualität und Elternschaft stehen für inniges Vertrauen und größtmögliche Nähe. Daran knüpfen sich hohe Erwartungen und Enttäuschungen werden in diesen sensiblen Verhältnissen als besonders schmerzhaft erlebt. Vielleicht deshalb, weil sich das gelingende Leben in diesen Bindungen nicht den Fähigkeiten des Individuums verdankt, sondern wesentlich *Geschenkcharakter* hat - ein befremdendes Element in der industriellen Welt der Machbarkeiten. Gerade weil Menschen in beträchtlichem Maße Sinn und Lebensglück aus intimen Beziehungen schöpfen, verstellen sie sich leicht den Blick auf die Zerbrechlichkeit von Vertrauensverhältnissen. die sich teils unableitbar einstellt, teils durch überzogene Erwartungen herbeigeführt wird. *Unableitbar* sind etwa die von *Immanuel Kant* aufgeführten Störungen im Intimbereich; er spricht »von geheimer Falschheit, selbst bei der innigsten Freundschaft [...] von einem Hange, denjenigen zu hassen, dem man verbindlich ist, worauf ein Wohltäter jederzeit gefaßt sein müsse; von einem herzlichen Wohlwollen, welches doch die Bemerkung zuläßt, -es sei in dem Unglück unserer besten Freunde etwas, das uns nicht ganz mißfällt-«.' Je näher sich Menschen sind, desto besser können sie sich verletzen und oft tun sie es ohne erkennbaren Grund.

Überzogene Erwartungen tragen hingegen *erkennbar* zu Intimitätsstörungen bei. Etwa wenn von der Sexualität ein gegenseitiges Verschmelzen und die Aufhebung aller Differenz erhofft wird." Oder wenn als Liebesbeweis wechselseitige radikale Offenheit und unbedingte Authentizität verlangt und darüber vergessen wird, dass es gut sein kann, wenn sich die Partner gewisse Sachverhalte verschweigen und sich durch Geheimnisbewahrung gegenseitig schützen. Resultiert der Glanz der Intimität gerade aus dem verständnisvollen Verzicht auf eine Ideologie, die alles miteinander meint teilen zu müssen, so ergeben sich für Liebesbeziehungen Konfliktpotentiale, wenn die Differenz von unmittelbarem eigenem Interesse und dem, was aus Rücksicht auf die geliebte Person getan wird, zu groß wird. Liebende beobachten einander und werten ihr

wechselseitiges Verhalten im Alltag als Liebestest. *Niklas Luhmann* hat dafür folgendes Beispiel gefunden: »Die Ehen werden im Himmel geschlossen, im Auto gehen sie auseinander. Denn derjenige, der am Steuer sitzt, richtet sich nach der Situation und fährt, wie er meint, auf Grund seines besten Könnens; aber der, der mitfährt und ihn beobachtet, fühlt sich durch die Fahrweise behandelt, führt sie auf Eigenschaften des Fahrers zurück. Er kann nur in einer Weise handeln, nämlich kommentieren und kritisieren; und es ist wenig wahrscheinlich, daß er dabei die Zustimmung des Fahrers findet [...] Bei Intimbeziehungen wird [...] genau diese Situation zum Test auf die Frage: handelt er so, daß er meine (und nicht seine) Welt zu Grunde legt?«5

Da intime Beziehungen niemals abseits des gesellschaftlichen Normengefüges vollzogen werden, können sie nur unter einer doppelten Voraussetzung gelingen: Die Partner müssen anerkennen, dass sie in mehreren verschiedenen Welten zugleich existieren und deren Erfordernisse miteinander zu verbinden haben. Und die einander Nahestehenden müssen damit rechnen, dass sich das gesellschaftliche Arsenal von Normen und Konventionen auch in ihrer exklusiv verstandenen Beziehung prägend auswirken. Schon die Sprache von Liebenden ist die Sprache ihrer Zeit. Und Originalität in der intimen Beziehung besteht nicht so sehr in der Erzeugung neuer Sprachspiele, sondern im erfinderischen Gebrauch bereits vorhandener Ausdrucksmöglichkeiten, im eigenen *Erleben* von Liebessprache und indirekter Kommunikation wie etwa der .Augensprache-". Intimität glänzt also, da sie exklusive Vertrautheit in geistig-körperlich-seelischer Gemeinschaft ermöglicht. Sie ist aber störanfällig durch sich unableitbar einschleichende Machtgelüste *und* durch bewusst aufgebauten Erwartungsdruck, der nicht akzeptiert, dass kein Mensch alle Bedürfnisse eines anderen befriedigen kann.

3. Innig vertraut sind Menschen auch mit materiellen Gegenständen, was für eine Reflexion über Intimität in einer kapitalistischen Gesellschaft bedeutsam ist. *Molieres* Geizhals liebt seine Geldkassette zweifellos mehr als die ihn umgebenden Personen. Zu Büchern, zum Computer, der Werkbank und dem Fernseher können Individuen intensivere Beziehungen? unterhalten als zu Personen. Und zwischenmenschliche Beziehungen zerbrechen nicht selten aufgrund der hier vorgenommenen Gewichtungen. Insbesondere für die *Kleidung* gilt, dass sie eine spezifisch intime Beziehung zur Körperlichkeit der Person hat." Da sich menschliche Beziehungen nicht im leeren Raum ereignen ist es ferner *ethisch* bedeutsam, den ökonomischen Rahmenbedingungen und materiellen Bezugspunkten für Intimität Aufmerksamkeit zu widmen, von denen ihr Glanz und Elend wesentlich abhängig ist. Erst der Wandel der Wohnkultur? hat es ermöglicht, dass Essen, Schlafen, Lieben und peinliche Körperverrichtungen nicht mehr prinzipiell wie in früheren Bauernfamilien oder heutigen Entwicklungsländern vor aller Augen zelebriert werden müssen, sondern separate Räume für unterschiedliche Verrichtungen vorhanden sind, die die Beachtung von Schamgrenzen gestatten. Der Schauspieler *Laurence Olivier* erzählt seine Kindheitserfahrung: »Meine Schwester war nicht nur die älteste von uns Geschwistern, sondern nach dem Tod unserer Mutter auch das einzige weibliche Familienmitglied; sie durfte deshalb allein ein frisches Bad nehmen. Uns drei männlichen Wesen - Vater, meinem älteren Bruder und schließlich mir- blieb solcher Luxus vorenthalten. Ja, ganz, als ob wir für den Luxus der Schwester zu zahlen hätten, mußten wir einer nach dem anderen ins gleiche Wasser steigen, Vater selbstverständlich zuerst, sodann mein älterer Bruder Dickie und zum Schluß ich - inzwischen hatte das Wasser einen Zustand erreicht, daß es kaum mehr als Säuberungsmittel bezeichnet werden konnte«.'?

Gebrochene oder ablehnende Verhältnisse zur Intimität können aus üblen Sozialverhältnissen und erzwungener Innigkeit resultieren. Menschliche Nähe ist daher nicht per se moralisch hoch zu bewerten, sondern auf ihre Rahmenbedingungen hin zu befragen. Insbesondere eine Familienethik wird nicht davon absehen können, dass Menschen Umgebungswesen sind, die ihre Beziehungen auch nach materiellen Vorlieben und Verhältnissen gestalten und dabei Prioritäten setzen, die im Intimbereich zu existentiellen Konflikten führen können.

4. Innige Vertrautheit in Gebrochenheit kennzeichnet nicht nur das Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zu anderen Personen und zur Dingwelt, sondern auch sein Verhältnis zu *Gott.* Intimität in höchster Intensität ereignet sich, wenn der Mensch im *Gebet* Klage, Freude und Dank vor Gott bringt und das ausspricht, was er sonst vielleicht niemandem sagen kann. Ein hoher und angesehener Beamter - so erzählt *Dostojewskij"* – hatte aus Leidenschaft einen Menschen getötet und von dieser Tat jahrelang niemandem erzählt. Als er sich nach vielen einsam ausgetragenen Gewissenskonflikten endlich an seinem Geburtstag doch zum öffentlichen Geständnis entschloss, glaubte ihm keiner. Man hielt schon den Gedanken daran, dass ein solch bedeutender Mann ein Verbrechen begehen konnte, für völlig absurd. Gänzlich unverstanden wurde der Beamte krank und starb schließlich.

Zwischenmenschliche Intimität hat ihre Grenzen und es gibt gerade Augenblicke der Schande, in denen nichts als Einsamkeit ist. Der im *Gebet* sich aussprechende Glaube an die begleitende und fürsorgliche Nähe Gottes kann aber alle Lebensvollzüge in ein anderes Licht rücken und befreit angesichts der Gebrochenheitserfahrungen, die für Menschen in allen *Weltbezügen* unvermeidbar sind. Nähe zu Gott wird aber christlicher Glaubenserkenntnis zufolge dadurch erst ermöglicht, dass Gott selber in der Menschwerdung Christi sein intimes Verhältnis zum Geschöpf offenbart. Denn der Christus ist *berührbar,* sein Körper kann in eine Krippe gelegt und gesalbt, aber eben auch entkleidet, misshandelt und gekreuzigt werden. Gott, der im für uns unerträglich intensiven Licht" wohnt, zeigt sein Wesen im Dunkel des Kreuzestodes. Er bleibt daher *in* seiner Offenbarung zugleich der Verborgene. Von Seiten des Menschen ist daher keine unmittelbare Vertrautheit mit Gott möglich. Denn er ist uns nicht immer schon irgendwie bekannt oder in seiner Gegenwart fraglos gewiss. Gott ist uns vielmehr näher, als wir uns selber kommen können [13] und diese Nähe wird vom Menschen meist gar nicht bemerkt, sondern bezweifelt. Gottes verborgene Intimität mit dem Geschöpf ist dabei eine schützende, denn der von seinem Schöpfer entfremdete Mensch kann das Licht Gottes nicht ertragen. Indem Gottes Präsenz verborgen bleibt, schützt sie den geliebten Anderen vor dem eigenen Selbst und unterscheidet sich dadurch von menschlichen Intimitätserwartungen, die in aller Regel darauf abzielen, dass sich Partner unbedingt einander öffnen und Distanz aufheben. Gott jedoch bleibt als der Nahe wesentlich *unbekannt,* wie es das biblische Wort zum Ausdruck bringt: »Bin ich nur ein Gott, der nahe ist, spricht der Herr, und nicht auch ein Gott, der ferne ist?«(Jer 23,23).

Diese Ferne bedeutet aber *Fernanwesenheit.* Während wir von Gott nur das kennen und verstehen können, was er uns zeigt, so gilt umgekehrt, dass Gott uns durch und durch kennt und uns als je besondere Individuen liebt. Diese exklusive Intimität ist dabei im Unterschied zu menschlichen Vertrauensverhältnissen zugleich eine inklusive. Denn wie Gott darin *mein* Gott ist, dass er meine Biographie mit allen mir bekannten und verborgenen Seiten kennt und liebt, so ist er zugleich der Gott *aller"* Menschen, indem seine Liebe, wie *Jüngel* schön formuliert, »den häßlichen Menschen schön und liebenswert *macht«."*

Intimität wird *gefährlich,* wenn Individuen diese Zuwendung Gottes zu allen anderen Menschen nicht gelten lassen und sie nicht sozialethisch bedenken, sondern Gottes Fürsorge für sich und ihren Kreis der innig Vertrauten reservieren möchten. Das religiöse Privatisierungsverlangen ist eine Weise, Gott zum Schweigen" bringen zu wollen. Darum und weil Gott die Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht aufhebt, ist es ist nicht sinnvoll, sich das Gottesverhältnis als private mystische Vereinigung'? und wechselseitig ganzheitliche Hingabe vorzustellen und zu wünschen. Intimität mit Gott haben wollen heißt anerkennen, dass Gott seine liebende Gegenwart zu meinem *und* zum Schutz aller anderen Geschöpfe als Einheit von höchster Nähe und tiefster Verborgenheit gestaltet. Er ist intim zu uns, aber entzieht sich auch unseren Annäherungsversuchen, so dass wir Vertrautheit mit Gott nur in Gebrochenheit erfahren und von uns aus nicht überwinden können.

Die bisherigen Ausführungen möchte ich in folgender *These* zusammenfassen: *Intimität ist für den Menschen von prinzipieller Bedeutung bezüglich seines Selbstverhältnisses, seiner Beziehung zu anderen Personen, zu materiellen Gegenständen und zu Gott. In allen vier Wahrnehmungsbereichen erweist sich das innige Vertrauensverhältnis in seiner Gebrochenheit und Störanfälligkeit. Intimität ist daher ein zartes und zugleich gefährliches Wort.*

## 11. Externe Irritationen: Intimität und Gesellschaft

Der *Glanz* der Intimität beruht darauf, dass sie Menschen besondere Beziehungen ermöglicht, in denen Vertrauen, seelische und körperliche Intensivkontakte, enge biographische Verbundenheiten und exklusive Kommunikationsformen gelebt werden können. Trotz aller *internen* Gebrochenheitserfahrungen steht die auch statistisch ermittelbare Intimitätssehnsucht für das Verlangen nach einem Wärmestrom, der vor einem restlosen Aufgehen des Individuums in den Erfordernissen des sozialen Lebens und vor der Tyrannei des Gemeinsinns" schützt. Neben der *internen* Problematik *eingegrenzter" Intimbeziehungen* sind nun *externe* Irritationen zu beachten, z.B. das Problem der *öffentlich-rechtlichen* Legitimierung oder Disqualifizierung von Beziehungen. Welche Intimitätsformen anerkannt und welche bekämpft werden, ist in den Kulturkreisen durchaus unterschiedlich und unterliegt dem geschichtlichen Wandel. Homosexualität war lange prinzipiell geächtet und wurde bis in die 80er Jahre in Russland mit 15 Jahren Haft geahndet. Heute können gleichgeschlechtliche Partnerschaften zumindest in Deutschland mit mehr Akzeptanz rechnen, wie die Diskussion um moralisch-rechtliche Gleichstellung und Adoptionsmöglichkeiten zeigt. Ein anderes Beispiel für die von Außen kommende Veränderung des Privaten ist die heute gängige Erwerbstätigkeit von Frauen, die noch vor einigen Jahrzehnten die herkömmliche familiäre Intimitätsstruktur nachhaltig veränderte.

Externe Irritationen können der Intimität zugute kommen, sie allerdings auch in *Elend* verwandeln. Dies geschieht, wenn Intimität nicht länger für das Besondere steht, sondern *überall* im öffentlichen Raum eingefordert wird, wie es *Richard Senetts* Diagnose von der Tyrannei der Intimität nahe legt: »Heute dominiert die Anschauung, Nähe sei ein moralischer Wert an sich. Es dominiert das Bestreben, die Individualität im Erlebnis menschlicher Wärme und in der Nähe zu anderen zu entfalten. Es dominiert ein Mythos, demzufolge sich sämtliche Mißstände der Ge-

sellschaft auf deren Anonymität, Entfremdung, Kälte zurückführen lassen. Aus diesen drei Momenten erwächst eine Ideologie der Intimität: Soziale Beziehungen jeder Art sind um so realer, glaubhafter und authentischer, je näher sie den inneren, psychischen Bedürfnissen der einzelnen kommen. Diese Ideologie der Intimität verwandelt alle politischen Kategorien in psychologische. Sie definiert die Menschenfreundlichkeit einer Gesellschaft ohne Götter: Menschliche Wärme ist unser Gott«.20

Diese Tyrannei der Intimität bringt es mit sich, dass überall auf Enthüllungen von Person zu Person gesetzt und so die öffentliche Sphäre von der Privatsphäre *aufgesogen* wird. Politiker werden weniger nach ihren Handlungen, als vielmehr nach ihrer Volksnähe und ihrem Verhalten im Privatleben beurteilt. Sie können politische Fehler durch das Offenlegen von Absichten und Bekenntnisse kaschieren, ihre Leistungen hingegen werden in einer persönlichkeitszentrierten Politlandschaft dann schnell vergessen, wenn sich privates Fehlverhalten feststellen lässt. Rudolf Scharpings medien wirksamer Aufenthalt im Swimmingpool zu der Zeit, als deutsche Soldaten in den Krieg zogen gehört ebenso in diese Kategorie wie die öffentlich geforderten Videogeständnisse Bill Clintons nach der Lewinskyaffäre.

Für -normale Bürger- bringt die Tyrannei der Intimität einen Verzicht auf konventionelles Verhalten, sachliche Regelorientierung und das Spielen von Rollen mit sich, da von ihnen zunehmend in *allen* Lebensbereichen Authentizität und Selbstverwirklichung erwartet wird. Das führt in der Konsequenz zu einer Gesellschaft allseitiger Vertrautheit, in der überall Gefühle und Persönlichkeit gezeigt, Distanz abgebaut und Zurückhaltung aufgegeben werden soll. Versicherungen versprechen, den Menschen immer nahe zu sein, Autowerkstätten stilisieren ihre Kunden gleich zu *Partnern* und in der Werbung wird der potentielle Käufer in der Regel geduzt. Suspekt wird, wer die anderen mit dem eigenen Selbst verschont" - vielleicht ist auch dieses Verlangen nach umfassend sichtbarer, berührbarer Präsenz ein Grund, warum Menschen mit dem Glauben an die verborgen wirksame Gegenwart Gottes zunehmend Schwierigkeiten haben.

Kurz: Intimität wird problematisch, wenn sie den öffentlichen Raum so dominiert, dass ein Interesse an Institutionen und politischen Prozessen nur noch erzeugt werden kann, wenn es sich an die dort agierenden Personen binden lässt. Das erweist sich *einerseits* als schädlich, weil in Informationsgesellschafterr" anonyme Kommunikation an Bedeutung zunimmt und viele geistige Prozesse zeitlich-räumlichen Abstand und Abstraktionsvermögen erfordern, also gerade nicht an personale Begegnungsweisen gekoppelt sein müssen. *Andererseits* profitiert die Sehnsucht nach einer exzessiven Ausdehnung der Intimität in den öffentlichen Raum hinein gerade von neuen Technologien. Sie ermöglichen physische und psychische Selbstentblößung in Talkshows und das Miterleben real-inszenierter Geburtsvorgänge und Hinrichtungen auf dem Bildschirm.

Über solche externen Irritationen lediglich zu lamentieren und aufgrund medialer Zurschaustellungen generell einen Verlust echter Intimität zu beklagen, erweist sich jedoch als undifferenziert. Dahinter verbirgt sich im Regelfall eine Ideologie der face-to-face-Begegnung und des Naherlebnisses, die nur exklusiv unmittelbare Angesichtigkeit als wahrhaft intime Begegnungsweise gelten lässt und die Problematik zwischenmenschlicher Nähe zu verkennen droht. Je näher, desto verletzlicher - diese der Intimität innewohnende Spannung enthält hohe Konfliktpotentiale, die sich bis in die Kriminalstatistiken nachweisen lassen, geschehen doch die meisten

Kapitalverbrechen unter Menschen, die sich nahe stehen. Bei der Bewertung von Intimitätsveröffentlichung durch *Medien* fällt auf, dass Menschen, die vielleicht sexuelle Darstellungen als unsittlich ablehnen, oft weniger Probleme mit technologischen Innovationen haben, die auf ihre Weise drastischer zur Perfektionierung und Veröffentlichung des Intimen beitragen. Das im Fernsehen vorgeführte Röntgenbild enthüllt wie die leibhaftige Erfahrung mit der Computertomographie das *Innerste.* Babycomputer und Ultraschallgerät verändern die Erfahrungshorizonte im Intimbereich und schaffen neue Erwartungshaltungen. Diese sind ethisch durchaus ambivalent, ebenso wie die Bilder von Hungernden und Terroropfern, die die Sensibilität für Notleidende und Gefährdungspotentiale erhöht haben, aber eben um den Preis der Zurschaustellung privaten Leides. Wer, wie es nicht zuletzt im kirchlichen und therapeutischen Milieu beliebt ist, medial präsentierte Intimität als nur -gespielre-" disqualifiziert, sollte sich zumindest die Chancen der Telefon- und Computerseelsorge vor Augen führen, die den alten Beichtstuhl ersetzt haben, aber dessen faszinierende Mischung von Nähe und Anonymität bewahren.

Fest steht, dass die Technisierung aller Lebensbereiche Intimitätserfahrungen in ambivalenter Weise verändert und leibhaftige Angesichtigkeir" nur noch eine Möglichkeit der vertrauten Begegnung ist. Menschen können auch intime Beziehungen zu Filmstars und Fernsehmoderatoren haben, die natürlich auf Illusionen beruhen, aber deshalb nicht unbedingt weniger Lebensgewinn mit sich bringen als manche tagtäglich real gelebten Beziehungen. Der mentalitätsprägende Fernseher weist den Auffassungen von Schönheit, Mode, Glück, Körperkultur, sexuellem Verhalten und Beziehungsmustern den normativen Weg.

Wo verläuft also die Demarkationslinie zwischen akzeptabler und problematischer Intimitätsveröffentlichung? Bewertungen müssen m.E. zweierlei berücksichtigen:

*Einmal* die generelle Tendenz zur Tyrannei der Intimität, die aber von Medien nur dann verschuldet wird, wenn die Konsumenten zu einer prinzipiellen Machbarkeitsvorstellung von Intimität gelangen, in der die Unverfügbarkeit des wechselseitigen Beschenkens aus dem Blick gerät. Da man Geräte immer auch abschalten kann, erscheint mir jenes von *Senett* diagnostizierte Durchdringen aller Lebensbereiche mit Naherwartungen viel gefährlicher. Zu verzeichnen ist in privaten Gesprächskontexten ein Desinteresse an sachlichen und politischen Diskussionen. Meist werden sie durch narzisstische Gespräche über die eigenen familiären und persönlichen Befindlichkeiten ersetzt. Das Elend der Intimität besteht dann darin, nur noch um sich selber zu kreisen und die eigene Horizontverengung durch eine Fixierung auf die private Lebenswelt voranzutreiben.

*Zum anderen:* Mediale Intimitätsveröffentlichungen lassen sich nur sinnvoll bewerten durch eine Beteiligung am gesellschaftlichen Diskurs über neue Technologien, d.h. durch eine Ergänzung der Beobachter- durch eine Teilnehmerperspektive. Technologien erzeugen neue Möglichkeiten intimen Erlebens, sie reagieren aber auch auf Bedürfnisse, die aus gesellschaftlichen Wandlungsprozessen resultieren. Die primäre Frage lautet daher nicht: Darf das gezeigt werden? Sondern: Warum wird das gerade so und nicht anders gezeigt und wie verändert mich als Bildkonsument diese Darstellungsweise? Wie spiegeln Bildwelten gesellschaftliche Konventionen wider, die *meine* Konventionen sind? *Christiane Peit:* schrieb 1998 in der ZEIT über das Verschwinden der Erotik aus dem Kino der 90er Jahre: »Nie zuvor gab es im Mainstream-Kino so viel unverhüllte Geschlechtlichkeit, aber sie wurde absolviert wie Hochleistungssport. Die ‚photographierte Liebe' hatte einmal mit Müßiggang und Verweigerung zu tun.[...]SeitAids gilt

das ungezügelte Verlangen als Krankheit [...] Der zeitgemäße Sex hält sich an die herrschenden Verhältnisse: kein Rausch, sondern nüchterne Schwerarbeit«."

Irritationen der Intimität verdanken sich soziokulturellen Transformationen, die sich auf Bedürfnisse und Leitbilder der Individuen auswirken. Diese Zusammenhänge sachlich, vorurteilsfrei und vor allem nicht persönlichkeitszentriert interpretieren und diskutieren zu wollen, gehört zu den Grundvoraussetzungen eines ethischen Diskurses über Intimität.

Ich fasse die Überlegungen dieses Abschnittes in folgender *These* zusammen: *Intimität ist in all ihren Formen nicht nur von einer internen Gebrochenheit gekennzeichnet, sondern erfährt externe Irritationen durch gesellschaftliche Wandlungsprozesse und in unserer Zeit vor allem durch technologische Innovationen. Diese sind differenziert zu bewerten, da sie auf Bedürfnisse der Individuen verweisen und nicht ausschließlich Negativveränderungen des Intimerlebens mit sich bringen.*

## III. Intimität als Thema theologischer Ethik

Da theologische Ethik den Anspruch hat, dem gelingenden Leben zu dienen, muss sie dem Thema Intimität mit besonderer Aufmerksamkeit begegnen. Es reicht nicht aus, dem anthropologisch feststellbaren Grundbedürfnis nach inniger Vertrautheit lediglich im Rahmen von Abhandlungen über Sexualethik, Ehe- und Familienseelsorge nachzudenken. Wie gesehen, signalisiert das Wort Intimität Zartheit und Gefährlichkeit im Verhältnis des Menschen zu sich selbst, zu anderen Personen, zu materiellen Gegenständen und zu Gott. Und eben von der christlichen Gotteslehre her lassen sich Perspektiven auf Glanz und Elend der Intimität werfen, von denen ich im Folgendenfünfbenenne:

1. Gottes intimes Verhältnis zum je einmaligen Menschen ist eine *schützende* Intimität, die das in Sünde verstrickte Geschöpf nicht mit dem für ihn unerträglichen Licht göttlicher Herrlichkeit unmittelbar konfrontiert. Indem Gottes Präsenz *unaufdringlich* menschliche Biographien begleitet und lenkt, entsteht für den Menschen ein Freiraum für Intimitätserlebnisse. In denen darf er sich gerade dann gehalten wissen, wenn er in seinen mehrdimensionalen Naherwartungen subjektiv nicht nur zarte Vertrautheit, sondern Gebrochenheit, Enttäuschung und Scheitern erfährt. Theologische Ethik wird von daher für den Schutz der Intimität vor allem im Blick auf die dieser innewohnenden Tendenz zur Selbstüberforderung eintreten. Dem fehlbaren, mit sich selbst nicht in ungebrochener Übereinstimmung lebenden Menschen kann in Vertrauensverhältnissen *keine* radikale Offenheit, bedingungslose Akzeptanz des eigenen Selbst und des vertrauten anderen, beständige Authentizität und Wahrhaftigkeit abverlangt werden. Menschen bedürfen aufgrund ihrer anthropologischen Gespaltenheit des partiellen Aufenthaltes im Dunkeln, in dem sie das verbergen dürfen, was sie vor sich und anderen nicht eingestehen können und was Beziehungen leicht zerstören kann, wenn es dennoch ans Licht gezerrt wird. *Liebe* als tiefster Ausdruck von Intimität schützt sich daher vor gegenseitigen zu hohen Erwartungen und rechnet damit, dass innigste Zweisamkeit nicht frei ist von Machtgelüsten und Herrschaftsverlangen, die sich oft ohne erkennbares Verschulden ausgerechnet dort einnisten, wo sie dem Ideal nach überwunden werden sollen.

2. Intimität hat mit *Gefühlen* zu tun. Daran ist nichts auszusetzen. Eine theologische Ethik der Intimität wird aber nicht auf die Unbeständigkeit von Emotionen bauen, sondern in der Gestaltung persönlicher Begegnungen auf die Verbindung von Liebe mit *Gerechtigkeit* abzielen. Es ist ein Irrtum zu meinen, dass sich beides wechselseitig ausschließt. Gerade die am rechtfertigenden Handeln Gottes orientiert Liebe fragt danach, wie in persönlichen Begegnungen dem legitimen Anspruch des anderen Menschen entsprochen werden kann. Intimbeziehungen gelingen durch Zuhören, Schenken und vor allem durch Vergebung, die der Fehlbarkeit des anderen gerecht wird. Zu erinnern ist an das schöne Wort des Paulus, dem zufolge die Liebe das Böse nicht zurechnet (1. Kor 13,5). *Zurechenbarkeit* ist aber ein Terminus aus dem Rechts- und Gerechtigkeitsvokabular.

3. Intimität glänzt, sofern sie nicht erzwungen wird. Sie bedarf der Freiwilligkeit, des gegenseitigen Einverständnisses der Beteiligten und eines besonderen Ortes zur Ausgestaltung. Auf *Freiwilligkeit* zu insistieren bedeutet nicht, den Einfluss gesellschaftlicher Normen auf die Ausgestaltung von Intimbeziehungen zu verkennen. Es bedeutet aber, dass im zwischenmenschlichen Bereich *gewählt* werden darf, wer ins Vertrauen gezogen wird, wem Gefühle offenbart werden, vor wem man sich entblößt und wen man mit dem eigenen Selbst verschont. Insbesondere Kinder dürfen daher nicht zur Vertraulichkeit genötigt werden und Erziehungsberechtigte sollten um die desaströsen Folgen wissen, die eine abfällige Kommentierung des nackten Körpers oder die Verspottung von Gefühlen bei Heranwachsenden mit sich bringen.

Die Maxime der Freiwilligkeit erfordert auch, die Vereinbarkeit intimen Verhaltens mit den *Grundrechten* von beteiligten Personen zu prüfen. Auch hier ist es wichtig, von gefühlsbetonten Stimmungen zu abstrahieren. Die Angst vor dem Terror scheint gegenwärtig jeden Übergriff zu legitimieren: Gefangene müssen sich nackt ausziehen, es werden wieder verstärkt Prügel angedroht und sehr medienwirksam wird aller Welt gezeigt, wie dem verhafteten Saddam Hussein der Mund untersucht wird. Grundrechte gelten aber für jeden Menschen und unfreiwillige Zurschaustellung des Intimen ist daher prinzipiell als unmoralisch abzulehnen.

Umgekehrt zielt gegenseitiges *Einverständnis* der Beteiligten auf eine weitgehende Toleranz dem gegenüber, was sie zur Gestaltung ihres Intimlebens für bedeutsam halten. Das Kriterium kann hier nur in der Beachtung der Menschenwürde bestehen, nicht aber in inhaltlichen Vorgaben oder Aversionen gegen die Nutzung technologischer Stimulationen. Ferner ergibt sich die Notwendigkeit eines Eintretens für besondere *Intimsphären* aus der Einsicht, dass Menschen Umgebungswesen sind, die auf Räume reagieren. Die theologische Ethik geht m.E, noch zu sehr vom inneren Menschen aus und beachtet noch zu wenig die Bedürfnisse des äußeren Menschen, die gerade für die intime Persönlichkeitsentwicklung bedeutsam sind." Das Elend der Intimität basiert nicht selten auf beengten Wohnverhältnissen und einem respektlosen Umgang mit dem Verlangen nach privaten Sphären, weshalb es moralisch geboten ist, für Schutzzonen mit Eintrittsverbot einzutreten. »Tritt nicht herzu [...] denn der Ort, darauf du stehst, ist heiliges Land« (Ex 3,5) - diese biblische Weisung lässt sich in Alltagsorientierung transformieren.

4. Theologische Ethik ist dem *Liebesgebot* verpflichtet und hat eine Affinität zur qualifizierenden Gestaltung von Intimitätsverhältnissen. Diese wird aber erschwert, wenn gesellschaftlich eine Quantifizierung von Intimität vorangetrieben wird, die besondere Nähe zwischen Menschen in *allen* Lebensbereichen einfordert. Nähe ist Diakonie - so lautet sogar der Slogan eines kirchlichen Werbeplakates. Solche Pauschalisierungen verkennen jedoch, dass Menschen die

Nähe zu anderen nur begrenzt ertragen können, weil sich kulturelle und institutionelle Grenzen gerade im unmittelbaren Nahkontakt massiv behaupten, wie die biblische Beispielerzählung vorn barmherzigen Samariter zeigt. Sie verkennen ferner, dass Anonymität, Sachlichkeit, Strukturanalytik und eine nicht von persönlichen Gefühlen geleitete *Achtung* den Belangen von Fernstehenden und sogar Feinden zugute kommen können. Vertreter einer *kommunitaristischen Ethik* sehen es zwar als Vorteil an, dass sich in intimen, traditionsgebundenen und überschaubaren Gemeinschaften relativ leicht ein tragfähiger Wertekonsens erzielen lässt. Theologische Ethik wird aber demgegenüber auf einen weiteren Radius des Moralischen dringen und in Orientierung an der Universalität" der Liebe Gottes nach Recht und Gerechtigkeit für diejenigen Unbekannten suchen, zu denen eben keine persönlichen Beziehungen bestehen. Indem sie so das Zuschnappen der Intimitätsfalle vermeidet, hält sie zugleich ein glänzendes Moment der Intimität fest. Denn es reicht heute nicht mehr aus, sich die Frage zu stellen: Was sollen wir *tun?* Weil im Handeln immer auch die Person mit ihren biographischen Prägungen und sozialen Verflechtungen auf dem Spiel steht, ist die tiefergehende Frage zu stellen: Wer wollen wir in unserem Handeln *sein?* Diese Frage ist zweifellos intim. Und doch ist ihre Beantwortung bei der Suche nach Ermöglichungsbedingungen gelingenden Lebens essentiell. Nach ihrer Identität und ihren Menschenbildern dürfen aber nicht nur die gefragt werden, zu denen ohnehin eine persönliche und emotionale Verbundenheit besteht. Wer wir sein wollen - das ist in ethischer Perspektive mehr denn je eine *universale* Frage, die die Enge nationaler Kontexte zu überwinden sucht, so gewiss kein Individuum und keine abgeschlossene Sozialgemeinschaft allein die ethischen Herausforderungen der Gegenwart bewältigen kann.

Fazit: Liebe als Passion hat ihren Platz in zwischenmenschlicher Vertrautheit. Dort glänzt sie und dort bedarf sie des besonderen Schutzes aufgrund der Störanfälligkeit gelebter Intimität im ganz normalen Chaos der Liebe. Innige Vertrauensverhältnisse *gesellschaftlich* leben zu müssen, ist hingegen nicht nur eine heillose Überforderung, sondern letztlich würdelos.

5. Intimität ist nämlich der natürliche *Feind der Würde,* sofern der Mensch diese selber herstellen und bewahren möchte. Darauf möchte ich abschließend hinweisen, weil es eine gesellschaftliche und kirchliche Ideologie der Würde gibt, die auf Machbarkeitsvorstellungen beruht und sich derzeit vor allem durch Erwartungen an ein *Sterben* in Würde manifestiert. Intimität steht aber für Demaskierung, Entblößung, Schwäche zeigen, körperliche Eigenarten präsentieren, Schreien, Weinen, offenbarte Lüsternheit und Verletzlichkeit. Intimität hat mit identifizierbaren *Gerüchen* zu tun, mit diesem Parfum gerade auf dieser Haut ebenso wie mit diesen spezifischen Sterbeausdünstungen und letztlich dem penetranten Leichenverwesungsgestank. Orientiert sich theologische Ethik an der skandalösen Entwürdigung des Gekreuzigten, dann wird sie diese der Intimität innewohnende Peinlichkeit nicht verleugnen und darauf dringen, dass ihr mit Achtung und Respekt begegnet wird. Menschen können sich aneinander berauschen, aber einander auch zum ästhetischen Problem" werden. Insbesondere dort, wo Intimität nicht freiwillig gelebt wird, sondern in Krankenhäusern. Gefängnissen, Kasernen und bisweilen Schulen erzwungen wird, ist aufgrund des christlichen Gestaltungsauftrages für *Institutionen"* die Erinnerung daran notwendig, dass jedem Menschen von *Gott* her eine Körper, Geist und Seele umfassende Würde *zugesprochen* wird. Sie ist empirisch weder beweisbar noch auslöschbar. Sie bringt aber die Verpflichtung mit sich, situationsspezifischer Intimität mit liebender Sorgfalt zu begegnen und Menschen davor zu bewahren, sich als würdig erweisen zu müssen. Intimität kann

unerträglich sein, wie es die Folter als Verbindung von höchster Nähe und intensivster Erniedrigung symbolisiert. Der von Sünde infizierte Mensch ist aufgrund seines gebrochenen Verhältnisses zu sich selbst, zu anderen, zur Welt und zu Gott nur sehr begrenzt in der Lage, sich und andere auszuhalten. Er bedarf der Erinnerung an seine schöpfungsgemäße Bestimmung und der Befreiung aus schuldhaften Verstrickungen, die sich gerade im Lebensbereich inniger Vertrautheit finden, an den sich doch so große Erwartungen und Hoffnungen auf gelingendes Leben knüpfen. Das Christentum ist eine Erlösungsreligion. Und auch Intimität ist erlösungsbedürftig

Meine *Abschlussthese* lautet daher: *Intimität ist in ihrer Gebrochenheit und Irritationsanfälligkeit zu schützen und zu gestalten, wobei allerdings das christliche Liebesgebot über den menschlichen Nahbereich hinaus ethisch von Bedeutung ist. Weil Intimität menschlichen Anstrengungen zur Erlangung und Wahrung von Würde entgegenwirken kann, darf an die von Gott jedem Menschen zugesprochene und unverlierbare Würde erinnert werden. Intimität vereinigt in sich Glanz und Elend und ist gleichermaßen sinnstiftend und erlösungsbedürjtig.*

*PD Dr. Knut Berner*
*Iserlohnerstr. 25*
*D-58239 Schwerte*

## Abstract

For a human being, intimacy is relevant for his self-conception, his relationships with others, with material objects and with god. Intimacy proves its glamour and its susceptibility to trouble in these four perceptional areas. The essay covers positive and negative aspects 01' some changes in perceptions of intimacy that result from social change and the introduction 01' new technologies. Theological ethics serves to limit and protect intimacy. At the same time, theological ethics has to emphasise and to substantiate the meaning 01' christian commandment 01' love beyond the human close-up range.

## Anmerkungen

Leicht veränderte Version meiner Antrittsvorlesung als Privatdozent an der Ruhr-Universität-Bochum vom 26. Januar 2005.

1. *P. Tillich,* Systematische Theologie Bd. III, Frankfurt a.M. (4. Aufl.) 1984,55.
2. Vgl. zum Folgenden *P. Ricoeur,* Das Selbst als ein Anderer, München 1996, v.a. 382ff.
3. 1. *Kant,* Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In: Immanuel Kant Werke (Hg. v. W. Weischedel) Studienausgabe Bd. 7, Darmstadt 1983,681 (B29/A26).
4. Nach *E. Levinas,* Die Zeit und der Andere, Hamburg (2. Aufl.) 1989, 64f.. zeichnet sich der Eros dadurch aus, dass »in der Nähe des anderen uneingeschränkt die Distanz aufrechterhalten wird, im Eros, dessen Leidenschaftlichkeit von dieser Nähe und dieser Dualität zugleich gebildet wird«.
5. *N. Luhmann,* Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, Frankfurt a.M. (6. Aufl.) 1992,42.
6. Vgl. a.a.O., 29.
7. Einen besonderen Stellenwert nimmt in diesem Zusammenhang auch die verbreitete Intimität mit *Tieren* ein, die sich z.B. die Werbung massiv zunutze macht, indem sie das Angebot für luxuriöse Ernährungsprodukte wie -Festmenüs für Katzen- beständig erweitert.
8. C. *Bohn,* Kleidung als Kommunikationsmedium. In: Soziale Systeme 6 (2000), Heft l, *123,* zufolge gilt für die Kleidung, dass sie »durch *Schutz* und *Scham* an Körperlichkeit gekoppelt [ist]. Schutz vor Kälte, Wärme oder vor fremden Blicken - das heißt Scham – bringen die biotische Verankerung des Mediums zum Ausdruck«.

9. Vgl. dazu *A. de Swaan,* Die Inszenierung der Intimität. Wohnverhältnisse und Familienleben. In: *M.B. Buchhol;* (Hg): Intimität. Über die Veränderung des Privaten, Weinheim. Basel 1989,41 ff.
10. *L. Olivier,* Bekenntnisse eines Schauspielers, München 1985, 11.
11. Vgl. *F.M. Dostojewskij,* Die Brüder Karamasow, DTV München (5. Aufl.) 1983, 405ff..
12. Vgl. dazu *E. Jüngel,* Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes. Ein Beitrag zum evangelischen Verständnis der Verborgenheit des göttlichen Wirkens, In: *Ders.:* Wertlose Wahrheit.Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 166.
13. Vgl. dazu *l. U Dalferth,* Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche, Tübingen 1992,8.
14. Vgl. a.a.O., 12.
15. *E. Jüngel,* Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen (4. Aufl.) 1982,452.
16. Zu diesem menschlichen Grundverlangen vgl. *UH.J. Körtner,* Der verborgene Gott. Zur Gotteslehre, Neukirchen-Vluyn 2000, 93ff.
17. So allerdings *W. Müller,* Intimität. Vom Reichtum ganzheitlicher Begegnung, Mainz (4. Aufl.) 1997, 79.
18. Vgl. dazu *R. Herzlnger,* Die Tyrannei des Gemeinsinns. Ein Bekenntnis zur egoistischen Gesellschaft, Berlin 1997.
19. Vgl. dazu *Th. Luckmann,* Kulturkreis und Wandel der Intimsphäre, In: *J. Schlemmer* (Hg). der Verlust der Intimität, München 1976, 50.
20. *R. Senett,* Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität, Frankfurt a.M. 1993, 329.
21. Vgl. ebd., 335.
22. Vgl. dazu M. *Faßler,* Intensive Anonymitäten, In: *Ders.* (Hg): Alle möglichen Welten. Virtuelle Realität, Wahrnehmung, Ethik der Kommunikation, München 1999, v.a. 55ff.
23. So *W. Hantel-Quitmann,* Die Globalisierung der Intimität. In: *Ders.lP.* Kastner (Hg): Die Globalisierung der Intimität. Die Zukunft intimer Beziehungen im Zeitalter der Globalisierung, Gießen 2002, 26.
24. Vgl. dazu *K. Berner,* Ohne Ansehen der Person. Gottes Unsichtbarkeit und die Transformation einer Ethik der Angesichtigkeit, ZEE 46, Heft 3, 2002, I69ff.
25. *Chr. Peitz,* Das Schweigen der Leiber, In: Die ZEIT Nr. 19 vom 29. April 1998, 43.
26. *U Lehr,* Intimsphäre als Freiraum der Persönlichkeit, In: *J. Schlemmer* (vgl. Anm. 19) 28, fordert mit Recht: »Daß Eltern den persönlichen Lebensraum des Heranwachsenden respektieren sollten, kann nicht genug betont werden. Schon das Anklopfen an der Zimmertür sollte auch bei engsten Familienangehörigen untereinander selbstverständlich sein [...] Durchsuchen der Schulranzen, Öffnen abgeschlossener Schubladen, Schnüffeln in Tagebüchern, Öffnen der Briefe, Abhören der Telefongespräche sind sicher keine Grundlagen für ein Vertrauensverhältnis zwischen Eltern und Kindern«.
27. Inwiefern das christliche Liebesgebot »universal und konkret zugleich« zu verstehen ist erläutert *Chr. Frey,* Theologische Ethik, Neukirchen- Vluyn 1990, 140ff.
28. Vgl. dazu *PNoll,* Diktate über Sterben und Tod, München 2002, 64.
29. Vgl. die Definition von *E. Wolf,* Sozialethik. Theologische Grundfragen, Göttingen (3. Aufl.) 1988, 173: »Institutionen sind soziale Daseinsstrukturen der geschaffenen Welt als Einladung Gottes zu ordnender und gestaltender Tat in der Freiheit des Glaubensgehorsams gegen sein Gebot«.

# »Gerechtigkeit«: ein **Schlagwort oder ein Grundprinzip des Rechts?**

**Von Traugott Koch**

Bekanntlich bestehen bereits kleinere Kinder, etwa im Grundschulalter, gerne auf dem Urteil: »Das ist aber ungerecht«. Sie sind geradezu erpicht darauf, dass es gerecht zugeht. Um das im Diskurs über die »Gerechtigkeit« öfter benutzte Beispiel *der* Mutter anzuführen, die einen Kuchen unter den Kindern teilt: Wenn nicht alle Kinder ein gleich großes Stück bekommen, wenn *ein* Kind zu kurz kommt, so gilt das als ungerecht. Mithin: Gerecht ist, wenn alle *gleich* viel bekommen, Gleiches bekommen; ungerecht ist willkürlich, willkürlich behandelt zu werden.

Von einem amtlich bestellten Richter erwarten wir, dass sein Urteil »gerecht« ist, dem Streitfall oder der Rechtswidrigkeit angemessen, und eben nicht grundlos, willkürlich und ungerecht. Wir erwarten, dass er gleiche Fälle gleich behandelt: dass jeder, der beispielweise verkehrsbehindernd falsch parkt, die gleiche Strafe erhält, ohne Ansehen der Person und deren beruflichen Stellung. Wir erwarten auch, dass er unvoreingenommen alle Prozessbeteiligten gleichermaßen hört, d. h. deren Einlassung ernstnimmt und fair auf ihren Rechtsgehalt abhört, also die Verhandlung »gerecht« führt und so, Recht und Gesetz entsprechend, gerechtes Recht spricht.

Das scheint uns ganz selbstverständlich, unwidersprechlich und zweifelsfrei so zu sein, ganz natürlich und von der Sache her geboten. So schien es bereits dem Stammvater aller sozialen und politischen Ethik, bestimmend bis in die Neuzeit, ja im gewissen Sinne bis in unsere Gegenwart: gemeint dem griechischen Philosophen Aristoteles, im 4. Jh. v. Chr. Und weil das so selbstverständlich und fraglos sachgemäß ist, deshalb sprach man, Aristoteles folgend, von dem *von Natur* aus Rechten, Gerechten, vom *Naturrecht.*

*Aristoteles* unterschied zwei Formen von Gerechtigkeit, zwei Weisen, wie Gerechtigkeit vollzogen oder praktiziert wird, und nahm als Grundlage dieser beiden von ihm hervorgehobenen Formen eine dritte oder erste Weise von Gerechtigkeit an. Die Grundlage aller Ausübung von Gerechtigkeit ist nach Aristoteles die *legale* Gerechtigkeit: Gerecht ist, wer die gerechten Gesetze beachtet; und diese sind gerecht »in gewisser Hinsicht«, d. h. gemäß den Standards der jeweils geltenden Rechtsordnung. – Gerechtigkeit jedoch wird ausgeübt oder vollzogen zum einen und das üblicher- oder regulärerweise als iustitia *commutativa,* als mit-teilende Gerechtigkeit, als Tauschgerechtigkeit auf der Basis der Gegenseitigkeit. Im Tausch oder im Vertrag erhält jeder gleichermaßen, also in einem von beiden akzeptierten Gleichmaß, das Seine, d. i. das, was er will, und so teilt sich Gerechtigkeit mit. Diese eine Form von Gerechtigkeit ist die in der Sozialität, im Zusammenleben, getätigte Normalität oder Regel.

Doch in dem Fall, wenn diese Tauschgerechtigkeit zum Nachteil oder Schaden des einen, also im Unrechtsfall, nicht erfüllt wird, bedarf es einer anderen oder weiteren Form von Gerechtigkeit, nämlich der iustitia *distributiva,* der von außen oder von einem Dritten, insbesondere von einem Richter, zuteilenden Gerechtigkeit. Und diese hat dafür zu sorgen, dass jeder erhält, was ihm zusteht, worauf er ein Recht hat. Diese iustitia distributiva ist eine ausgleichende, Unrecht wiedergutmachende, also korrigierende Gerechtigkeit (eine iustitia correctiva). Erhält danach jeder, was ihm zusteht, so verhilft diese Form von Gerechtigkeit jedem zu seinem Recht. Der Schuldige wird schuldig gesprochen und bestraft; der Unschuldige wird freigelassen.

In Übereinstimmung mit Aristoteles hat das der römische Jurist am kaiserlichen Hof, Domitus Ulpianus (zwischen ca. 170 und 228 n. Chr.) auf die Formel gebracht: Eine Grundvorschrift oder ein


Zeitschrift für Evangelische Ethik, 49. Jg., S. 278 - 283, ISSN 044-2674
© Gütersloher Verlagshaus 2005

Grundprinzip des Rechts ist, »suum cuique tribuere«, oder: Jedem das Seine zuteilen.

Eine wirkungsgeschichtlich bedeutsame Korrektur an der aristotelischen Konzeption hat *der* Kirchenvater des Abendlandes, Augustinus, vorgenommen und dem folgend *der* Kirchenlehrer des Mittelalters, *Thomas* v.*Aquin,* ins System gebracht. Die grundlegende iustitia legis ist bei Thomas v. Aquin nicht mehr diejenige, die schlicht die geltenden gerechten Gesetze befolgt, geltend und gerecht nach der Rechtsordnung. Sondern die geltenden Gesetze und alles Recht ist »gerecht« hinsichtlich ihres »Formal-Objektes«, d. h. hinsichtlich *des* Objektes, auf das hin sie zu beziehen sind: Und dieses »Formal-Objekt« ist das bonum commune. Das Gemeinwohl wird nun in dieser Form christlicher Lehre gleichsam zum obersten Wert – modern gesprochen, zur Staatszielbestimmung - der Gerechtigkeit, alles Rechts und aller Gesetze.

In der Praxis gilt: Jedem das Seine. Aber diese Formel birgt Probleme. Zunächst ist klar: Ungerecht ist, wenn jemand nicht erhält, was ihm zusteht. Doch was steht jedem – und jedem *in* seiner Besonderheit – zu? Nun da ist wiederum nur die Negation klar: Nicht jedem, nicht allen steht alles zu. Also sagt man und hat man gesagt: Jedem nach seiner Beschaffenheit. Aber man wusste und weiß, dass die jeweilige Beschaffenheit eines jeden unterschiedlich und nicht gleich ist. Nach dem vormodernen Naturrecht, etwa auch bei Thomas v. Aquin, bestimmt sich die bei der Gerechtigkeits-Zumessung zu berücksichtigende Beschaffenheit nach der natürlichen, oder vielmehr naturrechtlichen Ordnung von »oben« und »unten«, also nach dem jeweiligen sozialen Stand und Amt. Ausdrücklich hob schon Aristoteles hervor, dass bei der austeilenden Gerechtigkeit Ungleichheit, d. i. ungleiche Behandlung statthaft, angebracht und somit gerecht ist. Wir in der Gegenwart kennen solche natur- und standesrechtlichen Gegebenheiten, die in aller Gesetzgebung und Rechtsprechung zu berücksichtigen sind, nicht mehr. Wir in der Gegenwart würden vielleicht sagen: Die zu berücksichtigende Beschaffenheit eines jeden bestimmt sich nach seiner Leistung und dazu nach seiner Qualifikation. Aber wir wissen, dass diese Bestimmung problematisch ist: Denn was nützt Leistung und Qualifikation, wenn diese nicht *rechtlich* anerkannt und garantiert sind?

Um Willkürlichkeit, also grundloses, nicht einsehbares Handeln, auszuschließen, um ungerechte Ungleichbehandlung zu vermeiden, hat man in der Neuzeit, zunehmend bis in unsere Gegenwart, die Gerechtigkeit formalisiert: In der Öffentlichkeit kann es keine Gerechtigkeit außerhalb des Rechts geben; und für das öffentliche Zusammenleben kann keine Gerechtigkeit ohne Recht geltend gemacht werden. Gerecht ist: Gleiches Recht für alle, jedenfalls nach den fundamentalen Menschenrechten; und gleiches Recht für alle, die in der gleichen Rechtsposition sind. Dass die Menschenrechte als »Grundrechte« oder staatlich anerkannte Bürgerrechte nicht an einen Stand oder an eine Religionszugehörigkeit oder an irgendeine empirisch feststellbare Eigenschaft gebunden sein kann, das ist nach unserem und hoffentlich allgemein geteilten Urteil richtig und gerecht. Dass das Elternrecht für alle Eltern gleich gilt, auch diese Allgemeingeltung und Gleichgeltung halten wir für gerecht.

Diese beiden Beispiele sollten zeigen: Gerechtigkeit ist für uns in der Neuzeit keine vom Recht abgehobene, jenseits oder oberhalb des Rechts statuierte oder natur-rechtlich bestimmte, inhaltliche Norm; sondern sie ist Norm *im* Recht, eine immer schon in das staatlich gesetzte Recht eingegangene Norm *des* Rechts, Prinzip des Rechts - an das sich aber auch das geltende, staatlich angeordnete Recht messen lassen muss, um überhaupt Recht, Recht für alle, zu sein.

Gerecht ist die rechtliche Gleichbehandlung aller von der jeweiligen Rechtsbestimmung Betroffenen, mögen diese außerhalb des Rechts noch so unterschiedlich sein. Und weil es so ist, beziehen sich Gerechtigkeit und Recht in der Neuzeit auf Handlungen und Verhalten, auf Äußerungen der Person und nicht auf die Person selbst, gar in ihrem eigen Innersten, in ihrem Gewissen.

Gerecht ist, die jeweils rechtlich bestimmt Betroffenen *gleich* zu behandeln. In diesem Sinne ist Gerechtigkeit also Gleichheit. Jede Ungleichheit muss sich vor diesem Grundsatz rechtfertigen: sie muss *gerechtfertigt* sein, um gerecht und rechtlich zulässig und eben nicht grundlos willkürlich zu sein. Ungleich-Behandlung bezogen auf Gerechtigkeit bewirkt somit besonders in unserer Gegenwart einen ungeheuren Legitimierungsdruck: Gerechtigkeit verkommt da leicht zum Schlagwort.

Gerechtfertigt oder legitimiert wird eine Ungleichbehandlung, in dem sie als allgemein einsehbar begründet wird. Machen wir uns das wieder an dem eingangs genannten Beispiel deutlich, an der den Kuchen verteilenden Mutter: Gibt sie einem der Kinder ein größeres Stück – ungleich gegenüber den anderen - vielleicht weil dieses

Kind gestern zu kurz kam, so muss sie das gegenüber allen begründen, so dass es für alle einsehbar ist. Den Grund für die Ungleichbehandlung müssen sie alle akzeptieren können. Würde sich die Mutter lediglich auf die Autorität des Vaters berufen: »der Vater hat es so bestimmt und dem müssen wir gehorchen«, so würden die Kinder das vielleicht hinnehmen, aber grummelnd ihren Unwillen vernehmen lassen. Bloßer Gehorsam hat, wie wir alle empfinden, in der Neuzeit mit Gerechtigkeit nichts zu tun; ihn zu fordern, ist Ausdruck schierer Willkür.

Begründet die Mutter die Abweichung oder Ausnahme *nichtfür alle* einsehbar, müsste sie hinnehmen, dass auch nur *ein* Kind mit überzeugenden Gründen widerspricht, also sagen kann: »stimmt nicht«, so hat die Mutter die Ausnahme für *kein* Kind oder überhaupt nicht begründet; und so ist ihre Ungleichbehandlung willkürlich, nicht einsehbar und ungerecht. In der Formulierung E. Tugendhats: »Eine ungleiche Verteilung, ohne dass Gründe angegeben werden könnten, die allen gegenüber begründbar sind, wäre einigen gegenüber« – ich würde sagen: allen gegenüber – »willkürlich, […] und das ist der Grund, warum eine solche Verteilung nur durch Gewalt (Macht) möglich wäre.«

Daraus ist zu schließen: Was nicht allgemein begründbar und für alle einsehbar ist, was nicht zu legitimieren, nicht zu rechtfertigen ist, das ist nicht gerecht. Und das ist entweder beliebig, gleichgültig, *oder* es wird willkürlich und d. h. nur durch Macht und bloße Gewalt entschieden. Gerechtigkeit *und* Recht sind Gegenbegriffe, Gegenwirklichkeiten gegen schiere, d.i. rechtlose Macht und Gewalt und deren Willkür.

Die prinzipielle Allgemeingeltung des Rechts, ohne die es nicht gerecht wäre, hat immanent in sich eine erhebliche Konsequenz: Keiner kann ein Recht für sich in Anspruch nehmen, ohne dies Recht allen anderen davon betroffenen Staatsbürgern und -bürgerinnen ebenfalls zuzugestehen. Denn wer ein Recht für sich in Anspruch nimmt, der verlangt *damit*, dass alle es im Blick auf ihn respektieren. Also muss jeder, der ein Recht in Anspruch nimmt, wollen, dass dasselbe Recht allen rechtlich bestimmt Betroffenen zuteil wird, dass alle ein Recht darauf haben. Spräche er Anderen dieses Recht ab, so verneinte er das Recht als Recht, den Begriff von Recht. Es nimmt, wer ein *Recht* in Anspruch nimmt, teil an der Allgemeingeltung des Rechts.

Gleiches Recht für alle, das heißt: Gleiches Recht auf Freiheits-Ausübung für alle. »Jeder hat das Recht auf freie Entfaltung seiner Persönlichkeit,« soweit er nicht Unrecht begeht. »Die Freiheit der Person ist unverletz.lich«, heißt es im »Grundgesetz« Art. 2. Die »Würde des Menschen« kommt wirklich zum Ausdruck in den Menschenrechten. Und das elementare, allererste und grundlegende Menschenrecht ist das Lebensrecht eines jeden Menschen als Menschen. »Jeder hat das Recht auf Leben« (GG Art. 2). Das Lebensrecht eines jeden Menschen eignet ihm *als Menschen;* es kommt ihm nicht von Staats wegen zu, sondern ist ihm eigen *vor* allem staatlich gesetzten, also positivem Recht und ist von Staats wegen nur anzuerkennen und zu garantieren - dies allerdings. Und so grundsätzlich, verfassungsrechtlich anerkannt, ist es ein Grund- oder Bürgerrecht: ist es in der Sprache der Juristen ein »subjektives Recht« und ein Anspruchsrecht gegenüber allem staatlichen Handeln.

Alles staatlich gesetzte Recht, also das positive, mit staatlicher Sanktion geltende Gesetzesrecht, beruht letztlich, wie gesagt, auf dem einen Menschenrecht, dem vorstaatlichen Lebensrecht eines jeden Menschen. Folglich hat das Recht insgesamt seinen Sinn und seine Aufgabe darin, das äußere oder öffentliche freie Zusammenleben - m.a.W., die äußere Freiheit aller und das ist die öffentliche Ausübung von Freiheit - zu ermöglichen und zu gewährleisten. Das Recht, so ist zu sagen, ist die reale Ermöglichung und Garantierung der äußeren Freiheit im öffentlichen Zusammenleben aller. Und das Recht ist das primär als Schutz vor Willkür und das ist vor Rechtlosigkeit und Ungerechtigkeit, vor ungerechter oder willkürlicher Behandlung. Eine solche rechtlich garantierte und sanktionierte Sicherheit vor Willkür: vor Willkürhandlungen anderer Menschen, etwa des Nachbars, oder vor Willkürhandlungen der Regierung und des Staates, muss es geben. Denn ohne solche Sicherheit könnte keiner sich frei äußern und sich ungezwungen öffentlich betätigen. Ohne solche Sicherheit wäre keine erträgliche oder friedliche Kooperation denkbar.

Doch daraus folgt auch: Das Recht, auch als Gesetzesrecht, ist vorrangig, ist *vor* jeder Freiheitsäußerung einer Rechtsperson; denn das Recht ermöglicht die Freiheitsäußerung, macht sie real möglich. Recht, das Recht des Rechtsstaates, ist immer schon da, bevor eine Rechtsperson ihre Meinung, ihr Erwerbsinteresse äußern oder real ausüben kann. In den Worten W. Kerstings: »Den objektiven Geist, Recht und Ordnung, gibt es im-

mer schon, wenn individuelle menschliche Praxis beginnt. […] seine fundamentale Bedeutung« besteht darin: »wann immer irgendein Handeln einsetzt, irgendein Lebensplan sich artikuliert, irgendeine Verabredung getroffen wird, ist das Recht schon da.« Folglich ist auch der Schutz vor Willkür, der das Recht ist - Schutz vor staatlicher Willkür und vor der der Anderen – nicht ein Schutz vor der Freiheit des Anderen; denn diese lässt das Recht und lässt jede Rechtsperson gerade gelten. Sondern Recht ist Schutz vor dem willkürlichen Gebrauch von Freiheit, vor willkürlicher Macht und Selbstdurchsetzung und also vor willkürlicher, ungerechter und rechtloser Ausübung der Freiheit des Anderen – und meiner selbst.

Die Menschenrechte, die jedem Menschen als ihm selbst zukommen, weil sie ihm zueigen sind, und die als solche anzuerkennen sind und in jedem Rechtsstaat auch als Grund- und Bürgerrechte faktisch mit Rechts- und Gesetzesgeltung anerkannt sind, schützen vor Willkür, und sie befähigen jede Person kraft ihrer subjektiven Rechte zu einem Selbststand und so zu einer eigenen Wahrnehmung ihrer Freiheit als Selbstverwirklichung in einer freiheitlichen, d.h. dem Anderen und allen Rechtspersonen Freiheit lassenden Gesellschaft. - Daraus folgt, dass faktisch, d. h. unter den jeweils gegebenen gesellschaftlichen Bedingungen oder in den jeweils gegebenen sozialen Verhältnissen, auch für jeden die *reale Möglichkeit* zur Ausübung seines Selbststandes, seiner Selbständigkeit, gegeben sein muss. Denn real oder faktisch ist die Ausübung der Selbständigkeit jeder Rechtsperson an die gesellschaftliche, auch kulturelle Realität gebunden. Andernfalls wäre »das Recht auf freie Entfaltung« der Person oder der »Persönlichkeit« (GG Art. 2) fiktiv.

Nötig und rechtlich notwendig als Realisierung von Gerechtigkeit für alle ist folglich ein *»Teilhaberecht«* und dieses als »Menschenrecht« und als verfassungsrechtlich garantiertes Grund- oder Bürgerrecht, das die reale, auch materielle Basis für ein menschenwürdiges Leben eines jeden garantiert. (Eine eingehende Begründung und rechtssystematische Explikation hat M. Köhler ausgeführt.) Jeder Rechtsperson ist der je eigene Erwerb materieller Güter und der je eigene Zugang zu den kulturellen Gütern der Bildung und Ausbildung, der medizinischen Versorgung und der öffentlichen Ämter durch die Einräumung einer ihm gemäßen realen Chance zu garantieren. Jeder hat darauf auch einen Anspruch als »subjektives Recht«,

Dieses Teilhaberecht – zuweilen auch Teilhabe- oder Beteiligungsgerechtigkeit genannt - ist zweifach begründet und begrenzt: Es folgt zum einen aus der Allgemeinheit des Rechts, des Lebensrechts und des Rechts auf Freiheitsäußerung und persönlicher Selbstentfaltung und nicht etwa aus sozialem Mitleid oder aus moralisch gebotener Solidarität oder einer primären, vorrangigen Option für die Schwachen. Und es hat zum anderen in sich einen Zweck: nämlich die Staatsbürger und -bürgerinnen in Stand zu *setzen,frei,* selbständig teilzunehmen am gesellschaftlichen und kulturellen Leben. Dies »subjektive Recht« ist staatlich zu sichern, abzusichern.

Somit ist mit diesem Teilhaberecht mehr und anders noch gemeint als nur die Eröffnung einer Chance freien Zugangs zum Markt, zum Markt als dem Motor und der Zentrale der Wirtschaft. Ein für alle freier Zugang zum Markt allein löst nämlich das Problem der ungleichen Verteilung nie und nimmer. Oder anders gesagt: Einen auf Dauer freien Zugang aller zum Markt wird es nie geben. Und das aus folgendem Grund: Der Markt funktioniert durch Konkurrenz. Konkurrenz aber setzt Gleichheit der Konkurrenten, gleiche Chancen im Wettbewerb, voraus. Sind gleiche Chancen erforderlich, so verlangt das die »Abschaffung von Privilegien« und von Vorteilspositionen. Wie der dänische Theologe und Religionsphilosoph K. E. Legstrup in den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts schrieb: »Eine Konkurrenz zwischen Privilegierten und Nicht-Privilegierten gibt keinen Sinn. Die Konkurrenz verlangt Gleichheit«, Doch der Stärkere, Durchsetzungsfähigere siegt. Jeder Wettbewerb bei gleichen Chancen kennt Sieger und Verlierer - was übrigens bestimmt nicht besagt, dass der Wettbewerb abzuschaffen ist. »Die Konkurrenz« »resultiert« ersichtlich »in Ungleichheit.« Man könnte sagen: ‚Wer hat, dem wird gegeben, dass er mehr hat.' Und Reichtum bedeutet hier Macht. - Folglich wird Chancengleichheit gefordert, bis hinein in die Schulen. Und diese soll als »soziale Gerechtigkeit« durch staatliche Umverteilung und Alimentierung der ökonomisch Benachteiligten und sozial Schwachen erreicht werden. Gleiches Recht für alle soll in diesem Zusammenhang durch staatliches Gesetzesrecht, insbesondere durch das Steuerrecht, erzwungen werden. Und wenn das geschieht, so hat das immer Verdruß zur Folge: nicht nur bei den Einkommensstarken, denen genommen wird, sondern auch bei den sozialer Hilfe Bedürftigen, weil diese immer(!) zu wenig erhalten, gemessen an

gleicher Verteilung. K. E. Logstrup hat sogar provokant behauptet, das Umverteilen und der staatlich unternommene soziale – distributive - Ausgleich werde nur praktiziert, um die Konkurrenz aufrecht zu halten: »Um die Konkurrenz in Gang zu halten, ist daher eine Regierung und Gesetzgebung erforderlich, die die Resultate der Konkurrenz immer wieder begrenzt und jedenfalls zum Teil aufhebt. Die wirtschaftliche Ungleichheit muss ausgeglichen und die Privilegien müssen begrenzt werden - um der Konkurrenz selbst willen, die sonst ihren eigenen Resultaten zum Opfer fällt. Eben weil die Konkurrenz eine so entscheidende Rolle spielt, ist der wirtschaftliche Ausgleich das wichtigste aller politischen Problerne.« Deutlich dürfte sein: Der Markt samt staatlicher Alimentation ist nicht gerecht im Sinne gleicher Verteilung; von »gerechter« Verteilung kann in keinem Sinne die Rede sein. Der Markt und die staatliche Umverteilung bewirken keine Gerechtigkeit im Sinne gesellschaftlich, ökonomischer Gleichheit. Staatliche Alimentation kann folglich nur Abhilfe bei großer Ungerechtigkeit sein.

Aber mit jenem Teilhaberecht ist auch eine Norm für die zweifellos notwendige und unverzichtbare sozial staatliche Umverteilung gegeben. Zum einen folgt daraus eine staatliche Unterhaltspflicht zur Absicherung im Notfall, d. h. bei Eintreten der in der Sozialversicherung vorgesehenen Risiken von Arbeitslosigkeit, Krankheit, Unfall. Die Sozialversicherung gegen die genannten Grundrisiken sollte grundsätzlich auf dem Prinzip gegenseitiger Solidarität aller in der Wirtschaft Tätigen beruhen und von ihnen nach einem bestimmten Proporz erbracht werden. Nur zur Absicherung, besonders gegenüber den ökonomisch Schwächeren ist der staatliche Zuschuss notwendig: dazu aber auch sehr wohl. Jeder muss, über seine Arbeitszeit hinaus, dieser Absicherung für den Notfall als Sicherheit vor Verelendung zeitlebens sicher sein. Von ‚freier Entfaltung der Persönlichkeit' könnte andernfalls in der gesellschaftlichen Realität keine Rede sein.

Zum anderen folgt aus dem Teilhaberecht bezogen auf die sozialstaatliche Unterstützung oder Alimentation: Immer muss ihr Ziel und Zweck die reale Ermöglichung von Selbststand, von Selbständigkeit und Selbsttätigkeit sein. Ungleich wichtiger und gerechter, als die ökonomische Ungleichheit mit der Forderung nach »sozialer Gerechtigkeit« zu bekämpfen, sind gesetzliche Rahmenbedingungen, die die Errichtung produktiver Arbeitsplätze fördern. Arbeitschancen für alle: das muss primäres Ziel der gesamten Wirtschaftspolitik sein. Kürzlich sagte der hessische Ministerpräsident, R. Koch, in einem Interview: »Zur Menschenwürde gehört, dass man Arbeit hat.« Wenn das stimmt, dann ist die bestehende Arbeitslosigkeit ein nicht hinzunehmender Skandal.

Besser, gerechter ist demgemäss, um ein weiteres Beispiel zu nennen, die private Pflegepflichtversicherung gegenüber der gesetzlichen, umlagefinanzierten, sog. »sozialen« Pflegepflichtversieherung. Denn bei der privaten Pflegepflichtversicherung ist der Gedanke der Gegenseitigkeit und der Solidarität der Haftung erhalten. - Gerecht und folglich politisch zu wollen ist auch die Einräumung flexibler Arbeitszeiten zugunsten der Familienbindung. Abgelehnt jedoch ist mit dem Ausgeführten ein Egalitarismus, eine staatlich herzustellende Gleichheit, etwa unter dem Schlagwort: »Wohlstand für alle«.

Zurück zur Mutter mit dem zu verteilenden Kuchen: Wenn die Mutter jedes Kind in seinen individuellen Bedürfnissen und in seinen jeweiligen Umständen berücksichtigen will, um »gerecht« zu sein, so wird sie nie zum Teilen des Kuchens kommen. Das alte Sprichwort, leicht abgewandelt, meint das auch so: »Allen Leuten gerecht getan, ist eine Kunst, die keiner kann.« Das besagt: Die Gerechtigkeit ist unvollkommen. In der Realität muss sie immer mit einem Stück Willkür-Macht und also mit einem Stück Ungerechtigkeit politisch entschieden werden. Nicht zuletzt um dieses »Stück« geht der politische Streit.

*Prof Dr. Traugott Koch*
*Fachbereich Evangelische Theologie*
*Universität Hamburg*
*Sedanstrasse 19*
*D-20146 Hamburg*

## Literatur

*A. Anzenbacher,* Art.: Gerechtigkeit. IV. Ethisch und VI. Politisch-sozial, sozialethisch; in: 4RGG, Bd. 3, Tübingen 2000, Sp. 711f. u. 714.

*J. Dierken* ‚Universalität und Individualität. Überlegungen zur Globalisierung aus der Perspektive christlicher Ethik; in: Veröffentlichungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg, Bd. 95,2003, S. 171-197.

*R. Hauser,* Art.: Gerechtigkeit; in: HWP Bd. 3, 1974, Sp. 329-334.

O. *Höjfe,* Gerechtigkeit. Eine philosophische Einführung, München 2001.

W. Kersting, Topographie des Naturrechts [= Rezension von R. Bubner, Welche Rationalität bekommt der Gesellschaft?]; in: FAZ, 00., 28. Nov. 1996, Nr. 278, S. 10.

*Th. Kesselring.* Ethik der Entwicklungspolitik. Gerechtigkeit im Zeitalter der Globalisierung, München 2003.

R. Koch, Interview der FAZ, Fr. 6. Febr. 2004, Nr. 31, S. 40.

*M. Köhler,* Justitia fundamentum regnorum. Gerechtigkeit als Grund der Politik; in: Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven. Hg. von *R. Schmücker u. U. Steinvorth,* Berlin 2002, S. 26-40.

*H. Kreß,* Medizinische Ethik. Kulturelle Grundlagen und ethische Wertkonflikte heutiger Medizin (Ethik-Grundlagen und Handlungsfelder Bd. 2), Stuttgart 2003, Kap. VI.

*K. E. Legstrup,* Die ethische Forderung, Tübingen 1968, bes. S. 100f.

*M. Moxter,* Anrufung einer stummen Gottheit. Gerechtigkeit und Billigkeit in theologischer Perspektive; in: Gerechtigkeit - eine Illusion? Interdisziplinäre Ringvorlesung Saarbrücken Wintersemester *200212003,* hg. v. *K. Horstmann, M. HüttenhojJ, H. Koriath* (Symposion Bd. 5), Münster 2004, S. 89-102.

*E. Tugendhat,* Moralbegründung und Gerechtigkeit. Vortrag und Kolloquium in Münster 1997, hg. v. M. Willaschek, Münster 1997 (Vortrag: S. 3-25).

# Literaturbericht

# Zu neueren Publikationen aus dem Bereich der Wirtschaftsethik

**Von Ewald Stübinger**

Die wissenschaftliche wie populärwissenschaftliche Literatur zu Fragen der Wirtschafts- und Untemehmensethik erlebt am Ende des 20. und zu Beginn des 21. Jahrhunderts einen ungebrochenen Boom. Obwohl in den letzten Jahren Fragen der Bio- und Gentechnik bzw. der Medizinethik zunehmend in den Vordergrund getreten sind, hat sich der Wirtschaftsethikboom der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts nicht als ein Strohfeuer erwiesen. Wirtschaftliche Stagnation, Umbau des Sozialstaats, bleibend hohe Arbeitslosigkeit, die Folgen der Globalisierung u.ä. provozieren auch weiterhin (wirtschafts-)ethische Fragen. **Im** Vergleich zur Entwicklung bis Mitte der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts lassen sich folgende Veränderungen beobachten:

1.) eine Fortführung und Präzisierung der Grundlagenpositionen im Bereich der ökonomischen Wirtschaftsethik (Homann, Ulrich usw.),

2.) eine Erweiterung des Themenspektrums, insbesondere im Hinblick auf Globalisierung und deren Auswirkungen, den Arbeitsmarkt, die sozialen Sicherungssysteme usw. und

3.) eine signifikante Zunahme der Auseinandersetzung mit den Grundlagenfragen der Wirtschaftsethik in interdisziplinärer Ausrichtung von seiten der evang. Theologie.

Es kann nicht die Aufgabe eines Literaturberichts sein, all diese Trends umfassend zu analysieren. Vielmehr wird ein Schwergewicht auf die *evang. Theologie* gelegt, da erfreulich viele jüngere Theologen in den letzten Jahren sich wissenschaftlich intensiv mit wirtschaftsethischen Fragen auseinandergesetzt haben. Insbesondere in Form von Dissertationen sind mittlerweile eine Reihe von *(evangelisch- itheologischen Arbeiten* erschienen. Da diese primär Grundlagenfragen betreffen, wird hierauf auch der inhaltliche Schwerpunkt gelegt. Unternehmensethische Einzeluntersuchungen, Probleme der Sozialpolitik und der Ökologie werden nur am Rande gestreift. Ein zweiter Schwerpunkt liegt auf der *ökonomischen Wirtschaftsethik* - wobei »ökonomisch« nicht ausschließt, dass die Autoren neben der Ökonomik sich auch noch in weiteren Disziplinen wissenschaftlich qualifiziert haben (z.B. Homann, Koslowski) . Hingegen können aus Platzgründen wirtschaftsethische Untersuchungen aus den philosophischen, sozialwissenschaftlichen, pädagogischen, sozialpsychologischen (etc.) Disziplinen nicht berücksichtigt werden. Die *Absicht* des folgenden Literaturberichts ist es, sowohl einen Überblick über neuere wirtschaftsethische Literatur zu geben als auch zur Klärung der Frage beizutragen, was den besonderen theologischen Beitrag zur Wirtschaftsethik ausmacht. Bei der Auswahl der behandelten Arbeiten ist lediglich eine *exemplarische*, nicht eine vollständige Darstellung der Publikationen möglich. Neben Monographien werden teilweise auch Artikel der behandelten Autoren einbezogen. Der Literaturbericht setzt chronologisch in der zweiten Hälfte der 90er Jahre des 20. Jahrhunderts ein. Er bildet damit in zeitlicher Hinsicht eine Fortführung meines früheren Literaturberichts.[1] Es wurde versucht, Doppelungen oder Wiederholungen gegenüber diesem älteren Bericht möglichst zu vermeiden. Die Literaturhinweise am Ende des Berichts haben gleichfalls nur exemplarischen Charakter.

## 1. Wirtschaftsethische Literatur aus theologischer Perspektive

### 1.1 Evangelische Theologie

*Jochen Gerlach:* Ethik und Wirtschaftstheorie. Modelle ökonomischer Wirtschaftsethik in theologischer Analyse, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002

Die bei E. Herms angefertigte Dissertation von *Jochen Gerlach* (= G.) ragt nicht nur dadurch hervor, dass sie den Promotionspreis der Universität Tübingen erhalten hat, sondern auch durch eine ausführliche Auseinandersetzung mit führenden *ökonomischen* wirtschaftsethischen Ansätzen (B. Molitor, P. Koslowski, P. Ulrich, K. Homann) aus *theologischer* Sicht. Nicht eine *immanente* Analyse der wirtschaftsethischen Autoren ist das Ziel, sondern diese werden mit dem eigenen Anspruch theologischer Wirtschaftsethik konfrontiert. Der von der Theologie Herms und Schleiermachers (in der Herrnssehen Auslegung) geprägte theologische Ansatz von G. kommt bei der Analyse deutlich zum Tragen. In *methodischer* Hinsicht hat dies zur Konsequenz, dass bei der Aufgabenstellung, wie Ethik und Wirtschaftstheorie aufeinander bezogen werden können, mit einer Positionsbestimmung *theologischer* Wirtschaftsethik begonnen wird (Kap. 11, S. 26-39). Erst danach werden die zur Untersuchung anstehenden Autoren einer kritischen Analyse unterzogen. Der heuristische und zugleich normative Schlüssel für die Analyse ist die Frage nach dem Daseins- und Wirklichkeitsverständnis, das in den jeweiligen Wirtschaftsethiken explizit oder latent vorausgesetzt ist, und deren Verhältnis zu einein christlichen, genauer: protestantischen Wirklichkeits verständnis. Ethisches Handeln wird folglich nicht als in Prinzipien, Normen u.ä., sondern als in fundamentalen weltanschaulichen und religiösen Prämissen begründet betrachtet. Die erhellenden, mit theologischem wie mit ökonomischem Sachverstand vorgenommenen Analysen zu den wirtschaftsethischen Autoren untersuchen jeweils deren Anliegen und Ansatz, deren Verständnis von Ethik und von Wirtschaftstheorie sowie deren wirtschaftsethische Konzeption. Den Abschluss bildet jeweils eine ausführliche kritische Würdigung.

Bei *Bruno Molitor* (= Kap. 111., S. 40-111) gelangt G. zu dem Ergebnis, dass es sich bei dieser Konzeption der Zuordnung von Ethik und Ökonomik um ein »Isolationsmodell« (256, 274) handle, das Ethik rein funktional an den Erfordernissen der Ökonomik ausrichte. Es fehle die eigenständige Begründung der Ethik, Moral werde auf individuelle Normen (Regeltreue, Gegenseitigkeit usw.) zum Zweck des Funktionierens der Wirtschaftsprozesse und der Institutionen reduziert (79ff.). Bei *Peter Koslowski* (= Kap. IV, S. 112-161) handelt es sich nach G. der Intention nach zwar um ein »Synthesemodell«, da aber die Synthese der verschiedenen Kultursachbereiche nicht durchgeführt werde, liege doch eher ein »Additionsmodell« vor (261, 274). Kritisiert wird von G. insbesondere Koslowskis Kantinterpretation bzw. -kritik, seine Rezeption der additiven Wertlehre Max Schelers sowie seine scholastisch-aristotelische Naturrechtsethik, die auf eine universale Verschmelzung aller Kultur- und Sozialbereiche ziele (137ff.). Da Koslowskis Wirtschaftsethik auf einer (dem Anspruch nach) universalen materialen Wertethik beruhe, verkenne er die »Perspektivität jeder Theoriebildung, die sich aus unterschiedlichen Erfahrungshorizonten ergibt« (262). Letzteres trifft für G. auch auf die folgenden beiden Autoren zu. Den Ansatz von *Peter Ulrich* (= Kap. V, S. 162-209) klassifiziert G. als »Assirnilationsmodell« (265, 274, 280), der Ökonomik nahezu vollständig in Ethik auflöse und - dem korrespondierend - in idealisierender Weise die Wirtschaft an die Lebenswelt wiederanzukoppeln versuche. Obwohl G. konzediert, dass sich Ulrich - aufgrund eines Vergleichs seiner beiden Hauptwerke »Transformation der ökonomischen Vernunft« und »Integrative Wirtschaftsethik« - des Problems durchaus bewusst sei (175ff.; 197ff.; 208f.), überwinde dieser das motivationale Defizit nicht, das durch dessen Anknüpfung an die rational-kognitive Diskursethik bedingt sei: »Die Kommunikationssituation impliziert gerade nicht notwendig die Anerkennung des anderen als Argumentationssubjekt, weil diese Anerkennung bewusst und gewollt verweigert werden kann.« (192; bei G. kursiv) Notwendig sei deshalb eine Theorie der Affekte, die die abstrakte Einseitigkeit einer kognitiven Vernunftethik überwindet - was nach G. insbesondere das christliche Ethos auszeichnet. Ulrich erkenne zwar die Bedeutung des christlichen Gebots der Feindesliebe grundsätzlich an, das universalen Anspruch, geschichtlich identifizierbare Gemeinschaft und Perspektivität des normativen Gehalts miteinander verknüpfe, »aber er kann nicht sehen, dass und auf welche Weise das christliche Ethos die notwendige, entgrenzte motivierende Kraft ist« (202). Das Assimiliationsmodell Ulrichs reduziere letztlich alles auf die Idealwelt einer universal-rationalen Diskursethik. Bei *Karl Homann* (= Kap. VI, S. 210-252) sieht G. ein »Substitutionsmodell« am Werk, das in Weiterführung des Ansatzes von Molitor Ethik durch Ökonomik methodisch ersetze und material nur noch eine vage Solidaritätsmoral übrig lasse. Besonders moniert G. an Homanns funktional-ökonomischer Ethikauffassung, dass sie eigent-

lieh keine (ethisch relevante) Handlungstheorie begründe, sondern lediglich eine (ethisch neutrale) Verhaltenstheorie, die an den Modellen von rational choice und des homo oeconomicus orientiert sei (229ff.; 242ff.). Die offene Bestimmung des Menschenbildes bei Homann sei in Wirklichkeit reduktionistisch. Ethik werde verabschiedet, Moral auf »unbändiges Vorteilsstreben« verkürzt und aus dem Modell des Gefangenendilemmas »vom Grenzfall die systematische Hauptregel abzuleiten« (249) versucht.

G. kommt – ungeachtet aller dennoch zugestandenen positiven Aspekte der behandelten Ansätze - zu dem letztlich *negativen* Ergebnis, dass die vier Autoren trotz aller Unterschiede in dem Versuch einer *Synthese* von Ethik und Wirtschaftstheorie übereinstimmten. Dem stellt G. ein eigenes Zuordnungsverhältnis von Ethik und Ökonomik gegenüber, das »die Selbständigkeit der Reflexionsformen und Methoden von Ethik und Wirtschaftstheorie und damit auch der beiden Disziplinen gewahrt« (274) sein läßt. Da der Schwerpunkt der Arbeit von G. auf der Analyse liegt, ist sein eigener Vorschlag für eine Konzeption von Wirtschaftsethik nur noch kurz angedeutet (275-281). G.s »Korrelationsmodell« geht von der bleibenden methodischen und inhaltlichen *Eigenständigkeit* von Ethik und Ökonomik aus, wobei die Theologie als eine Art *Rahmentheorie* fungiert. Aufgabe der Theologie ist es, aus ihrer eigenen Perspektive eines christlichen Wirklichkeitsverständnisses heraus Ethik und Wirtschaftstheorie vor der Gefahr eines methodischen und inhaltlichen Kurzschlusses zu bewahren. Es geht dabei um die adäquate Zuordnung von erfahrungswissenschaftlichem Regelwissen und kategorialen Gewissheiten, die in beiden Disziplinen auf je eigene Weise erfolgt. Theologische Wirtschaftsethik ersetzt nicht Ethik bzw. Ökonomik, auch führt sie beide nicht - wie in der katholischen Tradition - zu einer Synthese; vielmehr bezieht sie als kritische Rahmentheorie beide *korrelativ* aufeinander - darin ist sie nach G. *»protestantisch«*. Sie wirkt auf diese Weise interdisziplinär. Zugleich relativiert sie diese Bereiche, indem sie »nicht nur die Perspektivität verschiedener Disziplinen [...] und ökonomischer Schulen offen legt, sondern [...] auch ihre eigene durch ein bestimmtes Daseinsverständnis geprägte Perspektivität durchsichtig macht« (281).2 Die programmatischen Andeutungen von G. zielen auf eine theologische Wirtschaftsethik, die sich sowohl integrativ (interdisziplinär) als auch kritisch (abgrenzend) verhält. Das korrelative Zuordnungsmodell ebnet verschiedene Disziplinen und Denksysteme nicht ein, bezieht sie aber dennoch positiv aufeinander. Aus der christlichen Perspektive wird eine methodische und inhaltlich-normative *Leitfunktion der Theologie* als Rahmentheorie formuliert, deren zentrale Aufgabe es ist, den anderen Disziplinen – unter Anerkennung von deren positiven Elementen - deren letztlich *defizitäres Daseins- und Wirklichkeitsverständnis* aufzuzeigen - ungeachtet des auf metatheoretischer Ebene formulierten Zugeständnisses der Perspektivität des eigenen (theologischen) Standpunkts, der aber nichtsdestoweniger Wahrheit und somit Allgemeingültigkeit beansprucht. Der positionelle Charakter der Theologie konvergiert mit einem universalen Anspruch. G. zielt somit auf das Grundproblem theologischer Wirtschaftsethik, nämlich die Bestimmung von Anspruch, Aufgabe und Intention des *Theologischen* auf sozioökonomischen, ökologischen und kulturellen Problemfeldern. Inwieweit und unter welchen Bedingungen der normative Anspruch der Theologie auf dem Gebiet der Wirtschaftsethik, den G. geltend macht, Interdisziplinarität tatsächlich ermöglicht oder diese eher erschwert, hätte genauere Ausführungen verdient gehabt. Außerdem führen der strikt *handlungstheoretische*, an der ethischen Verantwortung des menschlichen Subjekts orientierte Ansatz sowie die Rückbindung der sozialen (Sub-)Systeme (genauer: der Akteure in den Systemen) an ein allumfassendes Wirklichkeitsverständnis zu einer Theorie von (theologischer) Wirtschaftsethik, deren interdisziplinäre Qualität von nicht-theologischen Wirtschaftsethikern nicht ohne weiteres geteilt werden dürfte. Es ist deshalb eine spannende Frage, ob die behandelten nicht-theologischen Wirtschaftsethiker zu einem solchen interdisziplinären Dialog bereit wären und auf welcher wissenschaftstheoretischen Basis dieser stattfinden könnte. Gelangt man über das gegenseitige »Sich-Bezeugen« des jeweils eigenen perspektivischen Standpunkts hinaus? Lassen sich anwendungsorientierte Wirtschaftsethiker, wie z.B. Wieland u.a., auf Grundlagendiskussionen über die weltanschauliche Abhängigkeit ihrer Aussagen überhaupt ein? Die konstitutive Rückbindung der »Anwendungsebene« (Handeln, Ethik, Moral etc.) an die Begründungsebene (Weltanschauung, Religion) erleichtert die Explikation der theologischen Position, führt aber zu nicht leicht zu lösenden Problemen hinsichtlich der Interdisziplinarität und der allgemeinen Nachvollziehbarkeit. Das informative Buch von G. ver-

weist gerade auf diese Grundproblematik und fordert zum Nachdenken hierüber auf.

*Andreas Grabenstein:* Wachsende Freiheiten oder wachsende Zwänge? Zur kritischen Wahrnehmung der wachsenden Wirtschaft aus theologisch-sozialethischer Sicht, Verlag Paul Haupt, (Bern) Bern/StuttgartlWien 1998

Die in Neuendettelsau entstandene Dissertation von *Andreas Grabenstein* (= G.) analysiert die wachsende Dominanz der Ökonomie sowie deren inhärenten Wachstumszwang. Sie hat das erklärte Ziel, »ein wahrnehmbares Gegengewicht zur rein ökonomischen Verwertung zu schaffen und internationale Öffentlichkeiten, Organisationen und Institutionen zu stärken, die die Dominanz des Ökonomischen begrenz(t)en« (5). G. geht in drei Schritten vor: Zunächst analysiert er die Wachstumsgründe und -zwänge der Ökonomie (= Kap. I, S. 19-74). Anschließend fragt er nach sozialphilosophischen Zugängen zur Wirtschaft (= Kap. 11, S. 75-274) anhand der wirtschaftsethischen Positionen von Karl Homann und Peter Ulrich sowie einer sprachanalytischen Sichtweise der Gesellschaft und des Geldes. Den theologischen - und zugleich umfangreichsten - Teil der Untersuchung stellen die sozialethischen Zugänge zur Wirtschaft dar (= Kap. III, S. 275-482), die die theologischen Ansätze von Arthur Rich, Wilfried Joest und Eilert Herms kritisch reflektieren, um schließlich eigene theologisch-sozialethische Impulse daran anzuknüpfen (S. 393-478).

G. unterzieht das herrschende Paradigma des Wirtschaftswachstums einer grundsätzlichen Kritik. Er verweist dabei auf die negativen sozialen und ökologischen Folgen dieses Paradigmas (41ff.) und diskutiert unterschiedliche sozioökonomische und wirtschaftswissenschaftliche Theorien. Mit H.C. Binswanger erblickt er im Geld (und dessen Funktionsmechanismen) die eigentliche Antriebskraft der Wirtschaftsprozesse. Die Frage nach den Konsequenzen führt G. zu ausführlichen Analysen der wirtschaftsethischen Ansätze von K. Homann und P. Ulrich als den beiden großen Antipoden in der gegenwärtigen Diskussion. An Homann kritisiert G. vor allem bestimmte "Idealisierungen« (bezüglich des neoklassischen Programms, des homo oeconomicus, der Rahmenordnung etc.), Reduktionismen (v.a. bezüglich des Ethik- und Moralverständnisses) sowie diverse begriffliche Unbestimmtheiten (113ff.). An Ulrich - dem G. sowohl konzeptionell als auch vor allem hinsichtlich der praktischen Konsequenzen deutlich näher steht - kritisiert er insbesondere die»Überbetonung der lebensweltlichen Rationalisierungskapazität« (197), seinen Optimismus hinsichtlich der Regelungsfähigkeit der Rahmenordnung (ähnlich wie zu Homann) sowie seine Zuversicht auf Realisierbarkeit eines diskursiven Konsenses (207). Denn für G. tendieren die Lebenswelten weder nach mehr Rationalität als die Systemdynamiken, noch sei angesichts der systemischen Eigendynamik des Geldes und seiner grundlegenden Rolle für das Wirtschaftssystem damit zu rechnen, die Ökonomie an die Lebenswelt wieder ankoppeln zu können (wie Ulrich es fordert) (249). Nach grundlegenden *sprachanalytischen* Überlegungen, die vor allem unter Aufnahme von Lyotard und Rorty erfolgen, bestimmt G. die Macht und Dynamik der Geldwirtschaft darin, dass sie ein selbst(re)produzierendes System sei, das eine »endlose Kette von Versprechungen« (252) auf Erfolg konstruiere. Sie sei folglich nicht auf »legitimierende Metaerzählungen« (268) von außen angewiesen.

Die *theologische* Perspektive eröffnet G. durch die eingehende Analyse der wirtschaftsethischen Positionen von A. Rich (277-316) und E. Herms (341-392). Dazwischen ist die Position von W. Joest (317-340) einschoben, da diese - obwohl keine wirtschaftsethische Konzeption im engeren Sinne - für G.s eigene theologischen Impulse von Bedeutung ist. Obwohl Rich »ohne ausgearbeitetes Modell der wirtschaftlichen Funktionszusammenhänge zuweilen selektiv und tentativ zu seinen Analysen und Vorschlägen kommt‹ (316), bewertet G. vor allem die Verortung der Ökonomie zwischen Lebenswelten und Systemen und damit ihre prinzipielle Offenheit »gegenüber anderssprachlichen Einsprüchen, Zielen, Rationalitäten« (316) als positiven Impuls. G. bestimmt Richs ethische Leitidee als "relationale Relativität- (295ff.), die er mit Joests Reformulierung der Lehre von den zwei Handlungsweisen Gottes sowie der Anthropologie Luthers theologisch vertieft. G. möchte auf diese Weise Eschatologie und Schöpfungslehre, Gottes erlösendes/versöhnendes und erhaltendes/geschöpfliches Handeln miteinander verbinden, indem er sie als *»gleichursprünglich«* (340) begreift und sie auf ein gelingendes Leben der Menschen bezieht. Hieraus entstehen *»rlnseln: des Reiches Gottes«,* »in denen offene Mitmenschlichkeit von Gott her je fragmentarisch gelingt« (337). G. sieht Glaubenslehre und Ethik demnach in einern engen

Zusammenhang stehend und unterscheidet sich deutlich von einem dissoziativen Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre.

Mit diesem theologischen Rüstzeug gewappnet wendet sich G. dem Ansatz von Herms zu, der deutlich kritischer beurteilt wird als Rich. Zwar teilt er mit Henns die Notwendigkeit einer kategorialen Analyse des christlichen Glaubens, aber auf dem Hintergrund seines eigenen sprachanalytischen Ansatzes erscheint G. die kategoriale Reflexion von Henns als zu statisch-metaphysisch (382). Stattdessen seien wir als Menschen aufgefordert, die Offenbarung Gottes in Jesus Christus immer wieder »sprachlich-kontextuell *.nach-erzahlen.* (zu) können« (383). Die Fokussierung auf die individuelle (Glaubens-) Gewißheit bei Herms – einschließlich ihres strikt handlungstheoretischen Ansatzes – nehme die jeweilige Eigendynamik der Institutionen und Systeme nicht genügend wahr. Dementsprechend werde er sich auch der kritisch-fragwürdigen Rolle des Geldes nicht bewusst (389ff.).

Aus diesen Analysen entwickelt G. im Anschluss daran eigene theologisch-sozialethische Impulse bzw. »Intuitionen«, die zwischen der »Dynamik der Wirtschaft« und der »dynamis Gottes« aufgespannt sind (393). Um ein möglichst gehaltvolles ethisches Orientierungswissen zu erlangen, geht G. von der These aus, dass Gottes offenbarendes Handeln »nicht nur um der Sünde, sondern einer Neubeschreibung seiner Schöpfung willen« (406) erfolgt sei. Aus »Gottes Intentionen für ein gelingendes Leben« ergibt sich das Votum für eine partizipative und demokratische Gesellschaft (418): »*Aufallen Ebenen* (scil. Mikro-, Meso-, Makroebene; E.S.) ist es notwendig, die ökonomischen Muster auf diskursive Öffentlichkeiten zu beziehen, um deren Macht begrenzt und relativ wahrzunehmen.« (457) Denn es sollen prinzipiell allen Menschen elementare Lebensräume zuerkannt und eröffnet werden. In den wirtschaftsethischen Konkretionen folgt G. weitgehend P. Ulrich *(429ft.),* obwohl er dessen Hoffnung auf "Harmonisierung« (Ankoppelung der Wirtschaft an die Lebenswelt) nicht teilt, sondern dies »nur unter der (seil. Perspektive) von Differenz und Spannung« (420) für möglich hält. Wenn es gelänge, das auf Geld basierte ökonomische Bedürfnis nach Gewinnmaximierung vom »>Metabedürfnis< nach diskursiver Durcharbeit der Bedürfnisse und Interessen« (438) her zu interpretieren und zu begrenzen, dann sei es nicht zwangsläufig, dass sich die »dynamis Gottes und die Dynamik des Geldes [...] in die Quere komrnen« (466, bei G. kursiv). Ziel muss folglich die Kontextualisierung und lnkulturation des Geld wie des Glaubens sein.

G.s Arbeit beeindruckt nicht nur durch die elaborierten analytischen Passagen, sondern auch dadurch, dass er sich ausführlich auf konkrete Fragen der angewandten (Wirtschafts-)Ethik einläßt, obwohl sein Augenmerk auch stark auf die Glaubensgrundlagen gerichtet ist (vgl. die komprimierte »Kurzdogmatik« von G., 393ff.). Obwohl aus der lutherischen Tradition kommend möchte G. den Wirtschafts- und Sozialbereich weder der Eigengesetzlichkeit noch einer a-theologischen Vernunft überlassen. Anregend ist der interdisziplinäre Zugang zum Thema mit den vielfältigen Auseinandersetzungen mit und den Anleihen bei theologischen und nicht-theologischen Autoren. Auf der anderen Seite wird auch deutlich, dass die eigentlichen theoretischen Gewährsleute für G. weniger Homann, Ulrich, Rich und Herms, sondern eher Binswanger und Joest sind. Ungewöhnlich ist auch der Sprachstil. Wer nicht beim sprachanalytischen Ansatz beheimatet ist, für den stellen die teilweise metaphorische Sprache[3] und der persönlich-konfessorischeArgumentationsstil (»Mir gefällt«, »mir ist sympathisch« u.ä.) wohl keine immer gewohnte (Denk- und Verstehens-)Lektüre dar.

*Susanne Edel:* Wirtschaftsethik im Dialog. Der Beitrag Arthur Richs zur Verständigung zwischen Theologie und Ökonomik, Calwer Verlag, Stuttgart 1998

Die an der theologischen Fakultät der Universität Heidelberg bei W. Huber entstandene Dissertation von *Susanne Edel* (=E.) untersucht die Wirtschaftsethik A. Richs im Hinblick auf deren Beitrag zur Verständigung zwischen Theologie und Ökonomik. Sie geht in sieben Schritten vor. Zunächst (Kap. **I,** S. 27-93) analysiert sie kirchliche und wissenschaftliche wirtschaftsethische Publikationen der letzten Jahre (EKD, kath. Sozialenzyklika, ÖRK; P. Koslowski, K. Hornann, F. Hengsbach, E. Henns). Aus deren kritischen Würdigung werden zentrale Themen und Spannungsfelder formuliert - u.a. handlungs- vs. systemtheoretischer Ansatz; Gleichwertigkelts- vs. Über-/Unterordnungsverhältnis von Ökonomik und Ethik (vgl. 87ff.) -, die Leitfragen für den weiteren Fortgang der Untersuchung darstellen. Die nachfolgenden äußerst detaillierten und erhellen-

den Analysen zu Richs prinzipiellen Erwägungen zur Konzeption von Wirtschaftsethik (Kap. **II,** S. 94-131), zum Wirtschaftsverständnis der wichtigsten ökonomischen Dialogpartner in Richs Wirtschaftsethik (A. Müller-Armack, O. Sik, H.C. Binswanger; Kap. **III,** S. 132-156), zur Entwicklung und den jeweiligen Einflüssen (L. Ragaz, N. Berdiajew, H. Zwingli, B. Pascal, K. Barth, E. Brunner; Kap. IV, S. 157-206), zu den Hauptaspekten der theologischen Grundlegung (Kap. V, S. 207-259) sowie zum Urteilsfindungsprozess und dessen Durchführung (Kap. VI, S. 260-330) in Richs Wirtschaftsethik führen E. schließlich zur Frage nach dem Beitrag Richs zu den Verständigungsmöglichkeiten zwischen Theologie und Ökonomik (Kap. VII, S. 331-367). E. gelangt zu dem Ergebnis, dass sich aus Richs Wirtschaftsethik trotz der veränderten Lage seit den 90er Jahren (faktisches Ende der sozialistischen Planwirtschaft) entscheidende Impulse für den gegenwärtigen (und künftigen) Dialog zwischen Theologie und Ökonomik extrahieren lassen. Diese betreffen insbesondere die normativen Grundlagen eines zugleich lebensdienlichen und effizienten Wirtschaftens, die notwendige Weiterentwicklung des Konzepts der sozialen Marktwirtschaft zu einer öko-sozialen Marktwirtschaft im globalen Maßstab sowie - in kritischer Korrektur von Rich - die Priorisierung schöpfungstheologischer Aussagen gegenüber anderen (bes. eschatologischen) Kriterien und Prinzipien. Diese soll sowohl einer stärkeren Berücksichtigung ökologischer Belange - im Sinne einer schöpfungstheologischen »Mitgeschöpflichkeit« der natürlichen Umwelt - als auch der grundsätzlichen Begrenzung der ökonomischen Dynamik (im Sinne einer »Ökonomie des Genug«) dienen- basierend auf der *positiven* Wertung der Begrenztheit des Menschen und seines wirtschaftlichen Handelns (256ff.; 320ff.; 343ff.). E. zeigt in einer detaillierten Analyse auf, dass trotz aller grundsätzlich positiven Bewertung in Richs wirtschaftsethischer Konzeption die eine oder andere Unausgeglichenheit und Unklarheit zu finden ist, so insbesondere der nicht völlig aufgeklärte systematische Zusammenhang zwischen den Fundamentalprämissen und den Kriterien in Richs theologischer Grundlegung der Wirtschaftsethik (241ff.) sowie die bei Rich mögliche Tendenz, »Menschengerechtes« und »Sachgemäßes« im Sinne eines »Zwei-Welten-Modells« (P. Ulrich) von Ethik und Ökonomik misszuverstehen (328ff.). Weiterhin moniert E. in Richs Konzeption die nicht klar genug explizierte Thematisierung der »nichtfunktionalen Voraussetzungen ökonomischer Funktionalität, die Gegenstand der Ethik sind« (366). Hinsichtlich letzterem verweist E. nicht nur auf die nicht restlose Funktionalisierbarkeit ethischer Grundsätze, sondern vor allem auch auf den Beitrag einer *theologischen* Ethik, die angesichts der tendenziell alle Grenzen überschreitenden ökonomischen Dynamik die *Begrenztheit der Schöpfung* reflektiert - dies ungeachtet der Notwendigkeit des Dialogs und der gegenseitigen Übersetzungsarbeit zwischen Ethik und Ökonomik (365ff.). Die theologische Dimension in E.s eigenen wirtschaftsethischen Überlegungen wird darin verankert, dass sie Wirtschaftsethik als »Sozialstrukturenethik« (352) fasst, welche weder das einzelne Handlungssubjekt zur Totalidentifikation mit den Handlungsergebnissen zwingt noch es aus seiner Verantwortung für die Gestaltung der sozioökonomischen Strukturen entläßt. Stattdessen soll »jenseits eines total belasteten Gewissens« die Unruhe des Individuums fruchtbar gemacht werden »für die Suche nach besseren Gestaltungsmöglichkeiten« (367). Dieser offene Schluss erinnert als Tillichs »protestantisches Prinzip« mit seiner Grundunterscheidung zwischen absolutem Grund und relativer, stets überbietbarer Gestaltung und gibt so der theologischen Dimension einen systematischen Ort innerhalb einer weithin interdisziplinär und allgemeinwissenschaftlich verfahrenden Wirtschaftsethik. Dass sich bei einem derart detaillierten Unterfangen Wiederholungen leider nicht vermeiden haben lassen (vgl. insbes. 241-259; 312-330; 331-367), liegt wohl in der Natur der Sache. Kritisch anzufragen bliebe, ob die Nichtberücksichtigung der wirtschaftsethischen Position von Peter Ulrich mit dem Argument, diese ziele primär auf die jeweiligen Akteure und sei der Grundlegung der Unternehmensethik - statt der Wirtschaftsethik – zuzuordnen (62, Anm. 55), wirklich zutrifft (vgl. z.B. P. Ulrich, 2001, 289ff.) oder ob nicht doch eine Auseinandersetzung damit gerade im Blick auf die von E. entwickelten Fragestellungen ertragreich gewesen wäre. Vor allem die Frage, wie sich die von Ulrich auf der Basis Kants und der Diskursethik vertretene Vernunftethik (des Wirtschaftens), die sich in ihren Intentionen und Ergebnissen weithin mit E.s eigener Position trifft, zur theologischen Grundlegung der Wirtschaftsethik verhält, wäre von Interesse. Freilich soll diese Anfrage die überaus material-, kenntnis- und ertragreiche Arbeit in ihrem Wert nicht mindern.

*Gotlind Ulshöfer:* Ökonomie und Theologie: Beiträge zu einer prozesstheologischen Wirtschaftsethik, Gütersloher Verlagshaus. Gütersloh 2001

Die als Dissertation bei W. Huber in Heidelberg verfertigte Arbeit der Theologin und Ökonomin *Gotlind Ulshöfer* (= U.) untersucht vor allem das Werk »For the Common Good« (1989; 2. AufI. 1994), das der amerikanische Theologe John B. Cobb und der Ökonom Herman E. Daly gemeinsam verfasst haben. U. intendiert, anhand dieser Autoren Impulse für eine prozesstheologische Wirtschaftsethik zu gewinnen, die der fortschreitenden Globalisierung gerecht zu werden vermag. Damit verläßt U. als eine von wenigen die »eurozentrische« Perspektive und riskiert einen Blick auf die (anglo-)amerikanische Wirtschaftsethik in Theologie und Ökonomie. In sechs Abschnitten befasst sich U. mit den prozessphilosophischen Grundlagen (=Abschnitt B, S. 36-61), der Analyse (= C, S. 62-169), dem biographischen und geisteswissenschaftlichen Hintergrund (= D, S. 170-263), dem ethischen Kontext (= E, S. 264-303) von "For the Common Good". Den Abschluss bildet der systematische Beitrag Cobbs und Dalys zum Verhältnis von Theologie und Ökonomik (= F, S. 304-322).

Die zentrale These U.S ist, »dass es vor allem die Gedanken Whiteheads sind, die den theologischen und philosophischen Hintergrund des Buches (seil. »Forthe Common Good«; E.S.) bilden« (23). Allerdings rezipieren, wie U. zeigt, Cobb/Daly Whiteheads Prozessphilosophie selektiv und relativ oberflächlich (43ff.; 156ff.; 317ff.). Das Whiteheadsche relationale Wirklichkeitsverständnis wird bei beiden Autoren von Descartes Subjekt-Objekt-Trennung scharf abgegrenzt, um dadurch Ökonomie als Teil des umfassenden Netzwerks des Lebens bzw. der Wirklichkeit (unter Einschluss der Natur) zu bestimmen. In Kritik an der cartesianisch geprägten neoklassischen Ökonomik fordern Cobb/Daly eine »postmoderne« Ökonomik, die als wertorientierte »Politische Ökonornik« an der Gemeinschaft und an der Relationalität alles Seienden orientiert ist (75ff.). Trotz ihrer Kritik am neoklassischen Marktmodell (v.a. homo oeconomicus, methodologischer Individualismus) integrieren Cobb/Daly bestimmte Elemente dieses Modells in ihr eigenes *kommunitaristisches* Konzept von Ökonomik (v.a. Marktkoordination. Privateigentum, Preismechanismus), das von einer Einbettung des Marktes in die Gemeinschaft (Comrnunity, sozial und ökologisch) geprägt ist. Dies führt, wie U. deutlich macht, zu Inkonzinnitäten und methodischen Brüchen (99ff.; 139ff.). Der Gemeinschaftsbegriff CobbslDalys sol1- obgleich »post-« bzw. »vormodern« – dennoch mit moderner individueller Freiheit und politischer Gleichheit kompatibel sein. Andererseits ist er stark auf die lokale Gemeinschaft fokussiert, weshalb ihn U. als unterkomplex und überhaupt unscharf kritisiert (156ff.; 312ff.). Die Frage nach dem Verhältnis der Gemeinschaft zu den Gemeinschaften sowie die nach den möglichen Veränderungen von Gemeinschaften bleiben bei CobblDaly unbeantwortet.

U. analysiert ausführlich CobbslDalys Verständnis von Theologie (62ff.), von Ökonomik (75ff.) und Gemeinschaft (141ff.). Da das Wirklichkeitsverständnis von der Prozessphilosphie Whiteheads geleitet ist, sind die biblischen Bezüge, die Cobb/Daly vornehmen (z.B. Jubeljahr), stärker motivational als normativ geprägt. Ökonomisch vertreten beide eine Steady-State-Economics, die nicht wachstumsorientiert sowie stark ökologisch ausgerichtet ist (260ff.). Allerdings beruht nach U. die Ökologische Ökonomie Cobbs/Dalys mit ihrem Biozentrismus auf einem Wertverständnis, das zu einer Relativierung menschlichen Lebens führt (262), indem sie unterschiedliche Wertgrade von Leben unterscheiden.

Nach Vergleich mit zwei gegenwärtigen US-amerikanischen Ansätzen protestantischer Wirtschaftsethik (M. Stackhouse, J. P. Wogaman) (282ff.) erörtert U. die Frage, welchen Beitrag Cobb/Daly zum Verhältnis von Theologie und Ökonomik zu leisten vermögen (303ff.). Im Zentrum steht dabei deren Modell von Interdisziplinarität, das diese als»Transdisziplinarität« verstehen, da es nicht nur um die Einbeziehung der beiden Disziplinen Theologie und Ökonomik, sondern auch um die der Ökologie, Soziologie, Politologie usw. geht. Auch hier konstatiert U. wiederum eine systematische Unschärfe sowie eine ihrer Meinung nach bedenkliche Vorordnung der Gemeinschaft vor dem Individuum bei CobblDaly (3IOff.). Trotz der zahlreichen kritischen Anfragen und Einwände von U. werden von ihr dennoch wichtige Impulse von Cobb/Daly für eine *prozesstheologische Wirtschaftsethik* herausgestellt: vor allem der Verweis auf den Gemeinschaftsaspekt als Gegenpol und Ergänzung zum methodologischen Individualismus, die Einbettung der Ökonomie in die Lebenswelt sowie die Annahme der fundamentalen Verbundenheit alles Seienden (317ff.). U. hebt insbesondere den Aspekt von Veränderung und Ge-

nierung von Neuem bei Whitehead hervor - den Cobb/Daly weitgehend außer acht lassen -, um daran deutlich zu machen, dass eine prozessorientierte Wirtschaftsethik »eine Hilfe bei der Bestandsaufnahme und bei der Beurteilung von Strukturen sein (scil. kann; E.S.), weil Prozesstheologie selbst der Wirklichkeit eine Struktur zugrundelegt, die Pluralität positiv beurteilt« (321). U.s Arbeit stellt eine informative, eingehend reflektierte und kritische Analyse dar. Ihre kritischen Ausführungen zu Cobb/Daly machen neugierig sowohl auf die wirtschaftsethischen Diskussionen außerhalb Europas als auch insbesondere auf die Möglichkeit einer prozesstheologischen Wirtschaftsethik, die von U. leider nur noch in Umrissen angedeutet wird. Ob und unter welchen Bedingungen eine prozesstheologische Wirtschaftsethik ihren festen Platz auch in der europäischen Wissenschaftslandschaft finden kann, ist eine spannende Frage. Somit darf man auf die Zukunft undlbzw. auf weitere Publikationen gespannt sein.

*Günther Meckenstock:* Wirtschaftsethik, de Gruyter Verlag, Berlin/New York 1997; ders.: Zur wirtschaftsethischen Bedeutung des christlichen Menschenbildes, Kaiser Verlag (2001)

Der am Lehrstuhl für Systematische Theologie in Kiel lehrende *Günther Meckenstock* (= M.) hat nicht so sehr eine Monographie als vielmehr ein *Studienbuch* zur Wirtschaftsethik vorgelegt. Es bietet allen Theologiestudenten sowie sonstigen Interessenten einen hilfreichen Überblick und eine gute Einführung in die wichtigsten Themenbereiche der Wirtschaftsethik. Es ist reich an Informationsmaterial, stellt unterschiedliche Positionen sachbezogen dar und beleuchtet ein Themenfeld jeweils in interdisziplinärer Weite von verschiedenen Perspektiven aus (wirtschaftswissenschaftlich, soziologisch, rechtlich, ökologisch usw.). Trotz seines Charakters als Studienbuch beschränkt sich M. jedoch nicht nur auf ein wertneutrales Referieren von Positionen, Themen und Aspekten, sondern er bietet vor allem auch einen *eigenen Ansatz theologischer Wirtschaftsethik.* Bereits die Einleitung (M. 1997, 1-50) enthält viele Informationen und befasst sich mit Themenfeld und Aufgabenbestimmung der Wirtschaftsethik, dem Verhältnis der Wirtschaftsethik zur Wirtschaftswissenschaft sowie mit Methode und Aufbau des Buches. Im Kap. I geht es um die Grundlegung der Wirtschaftsethik (S. 51-146), die sich in allgemeine Grundbestimmungen der Ethik und theologische (biblische, historische, systematische) Impulse und Aspekte der Wirtschaftsethik unterteilt. Im Kap. II analysiert M. den Begriff der Wirtschaft (S. 147- 211), wobei er hier zwischen Elementarbestimmungen (Knappheit, rationale Nutzenstiftung etc.), Grundordnungen (Zentralverwaltungswirtschaft, Marktwirtschaft, sozial geordnete nachhaltige Marktwirtschaft), einzelwirtschaftliches Marktmodell (vollständige Konkurrenz etc.), gesamtwirtschaftliches Kreislaufmodell (u.a. ökonomische Theorieschulen) und Steuerung der Wirtschaft (Allokation, Verteilung usw.) unterscheidet. Die Faktoren der wirtschaftlichen Nutzenstiftung (= Kap. In, S. 212-273) befassen sich mit den Themen Arbeit, *Naturl* Umwelt sowie Kapital. Bei den sich anschließenden Funktionen der Wirtschaft (= Kap. IV, S. 274-316) geht es um die Güterproduktion und die Güterverteilung. Den Abschluss bilden die Strukturen der Wirtschaft (= Kap. V, S. 317-374), die den Fragen nach Verfügung und Beteiligung (Eigentum, Mitbestimmung etc.), Marktordnung und Wettbewerb sowie nach der gobalen Entwicklung (internationale Verflechtung, Nord-Süd-Beziehungen etc.) gewidmet sind.

Die Fülle an Sachinformationen bietet wirtschaftsethisch interessierten Theologen bzw. Studierenden einen guten Einstieg gerade auch in *wirtschaftswissenschaftliche* Zusammenhänge. M. versteht Wirtschaftsethik primär als »strukturell-soziale« (M. 1997,4) Disziplin. Sie hat ihren »systematischen Ort zwischen dem Prinzipiengefüge der allgemeinen Ethik und den empirischen Theorien der Wirtschaftswisssenschaften« (M. 1997,375). Ihre Notwendigkeit ergibt sich daraus, dass die Wirtschaftswissenschaft zwar die Effektivität der Produktionsstrukturen steigere, »nicht aber die Gerechtigkeitsansprüche bei Verbrauch und gesellschaftlicher Teilhabe erfüllt« (M. 2001, 109) habe. Eine *theologische* Wirtschaftsethik könne aus ihrer Perspektive hierzu jeweils einen wichtigen Beitrag leisten, indem sie die Aspekte der Geschöpflichkeit, Zeitlichkeit und Gemeinschaftlichkeit einbringe. Sie könne »die Wirtschaftswisssenschaft vor Selbstüberanstrengung und Selbstimmunisierung bewahren und damit einen spezifischen Beitrag zum Erhalt ökonomischer Vernunft leisten« (M. 1997, 16). Allerdings muss sie nach M., um interdiszplinär dialogfähig zu sein, »auf Allgemeinheit und Vernünftigkeit angelegt« (M. 1997, 18) sein. Ihre Aussagen »unterliegen den allgemeinen wissenschaftlichen Kriterien der Verstehbarkeit und

Nachvollziehbarkeit« (M. 1997, 138). Zwar enthält nach M. die Bibel mit dem Eigentumsschutz, Schutz der Armen, Kritik des Reichtums und dem Arbeitsgebot wichtige Impulse für die Wirtschaftsethik, aber sie biete keine ausformulierte Wirtschaftsethik. keine wirtschaftsethischen Prinzipien und hinterlasse demzufolge »große weiße Flecke auf der Karte moralischen Anweisungsbedarfs« (M. 1997, 96). Dennoch gibt es nach M. wirtschaftsethische Prinzipien aus der systematisch-theologischen Tradition. Ausgehend vom christlichen Liebesgedanken - als »exzentrisches Relationsgeschehen« (M. 1997, 139) (re-) formuliert – entwickelt M. die Gesichtspunkte der Geschöpflichkeit, Zeitlichkeit und Gemeinschaftlichkeit (M. 1997, ]*37ft)* bzw. eines verantwortlichen Freiheitssinns und eines solidarischen Gerechtigkeitssinns (M. 200], 113f.) als wirtschaftsethische Grundprinzipien. Hieraus läßt sich nach M. zwar keine Wirtschaftsordnung unmittelbar ableiten, aber es seien doch bestimmte Präferenzen aufzeigbar. Tendenziell stehe der christliche Glaube auf wirtschaftsethischem Gebiet »nicht auf der Seite der Beharrung, sondern der Offenheit für neue Entwicklungen und Ordnungen« (M. 2001, 112). Es bestehe eine Konvergenz zwischen den Implikationen des christlichen Glaubens und einer »sozial gebundene(n) und geordnete(n) Marktwirtschaft, die individuelle Entscheidungsfreiheit und soziale Verantwortung zusammenknüpft" (M. ]997, 175). Darüber hinaus tendiere das Konzept der sozial geordneten nachhaltigen Marktwirtschaft nicht zum »Ökonomismus«, sondern bejahe das Eigenrecht der anderen Lebensbereiche neben der Wirtschaft. Da der Markt lediglich ein Koordinierungs- und Entdeckungsgeschehen und somit nicht selbst kreativ sei, sei er einschließlich der Wirtschaft auf Ideen und Innovationen von außen angewiesen: »Die Wirtschaftsethik will ihren Beitrag dazu leisten, dass die Ideen zum Zuge kommen.« (M. 1997, 377).

M. ist unter den besprochenen Autoren einer der wenigen protestantischen Theologen, die Vernunft und intersubjektive Nachvollziehbarkeit auch für die theologische Wirtschaftsethik reklamieren. M. betrachtet die theologische Wirtschaftsethik in diesem Zusammenhang primär als *Impulsgeber*. die sich einerseits nicht nur auf die Begründungsfrage beschränkt und andererseits aber auf inhaltlicher Ebene auch keine Sonderform von Wirtschaftsethik kreiert. Die Impulsfunktion der theologischen Tradition hat bei M. zur Konsequenz, dass er eine »sozialreformerische« Deutung des Konzepts der Marktwirtschaft favorisiert (M. ]997, *288ft.;* 301; M. 2001, *114ft.),* die eine Nähe zum »Wirtschafts- und Sozialwort« der Kirchen von 1997 erkennen lässt. Die Transformation des theologischen Impulses in das Konzept der sozial gebundenen nachhaltigen Marktwirtschaft führt allerdings dazu, dass nach dessen Abklärung im ersten Kapitel theologische Reflexionen in den weiteren Kapiteln praktisch keine Rolle mehr spielen, sondern die Ausführungen sich auf wirtschafts- und sozialwissenschaftliche sowie allgemein-ethische Sachverhalte weitgehend beschränken. An diesem Punkt - dem spezifisch theologischen Beitrag zur Wirtschaftsethik - dürfte aber m.E. innerhalb der Theologie noch verstärkter Klärungs- und Diskussionsbedarf bestehen. Freilich ist der Charakter des Studienbuches wohl hierzu nicht so ein geeignetes Forum.

Angesichts der rasanten sozioökonomischen Veränderungen seit 1990 ist eine verstärkte Auseinandersetzung mit dem (deutschen) Konzept der *Sozialen Marktwirtschaft* seitens der evang. Theologie zu beobachten. Dies dürfte nicht zuletzt zum einen mit dem Phänomen der Globalisierung und zum anderen mit der neoliberalen Ausrichtung der Wirtschafts- und Sozialpolitik in vielen westlichen Ländern verursacht sein, wodurch das "Soziale« (Sozialstaat, Solidarität, soziale Gerechtigkeit usw.) eine grundlegende Infragestellung erfährt. Zwei dieser Auseinandersetzungen mit dem Konzept der Sozialen Marktwirtschaft werden im folgenden vorgestellt. Beide Arbeiten stehen exemplarisch für die allgemeine Entwicklung, dass sich speziell nach dem Ende des Ost-West-Konflikts die Systemfrage (Planwirtschaft versus Marktwirtschaft; Sozialismus-Kommunismus versus Demokratie) so nicht mehr stellt und infolgedessen Theologie bzw. theologische Ethik sich zunehmend positiv auf das marktwirtschaftliche System bezieht.

*Eckart Müller:* Evangelische Wirtschaftsethik und Soziale Marktwirtschaft. Die Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft und die Möglichkeiten ihrer Rezeption durch eine evangelische Wirtschaftsethik, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1997

Die in Neuendettelsau als Dissertation angenommene Arbeit von *Eckart Müller* (= M.) geht der Frage nach, inwieweit das theoretische Konzept der Sozialen Marktwirtschaft mit den Grundaussagen evangelischer Wirtschaftsethik kompatibel ist und

welche Möglichkeiten zu dessen Rezeption bestehen. Die Untersuchung gliedert sich in vier Hauptteile und geht von der These aus, "dass nur der Rekurs auf die Werke der Gründerväter der Konzeption hinreichend Aufschluss über die inhaltliche Ausgestaltung der Sozialen Marktwirtschaft geben kann« (17). Dementsprechend erfolgt eine eingehende Analyse der theoretischen Konzeptionen von W. Eucken, A. Rüstow und A. Müller-Armack (Kap. II, S. 21-166), die biographische, wissenschaftstheoretische, anthropologische, religions- und kultursoziologische, ordnungs- und wirtschaftspolitische Aspekte umfasst. Dieser detaillierte Analyseweg wird zwar jeweils durch Zusammenfassungen und Vergleiche komprimiert (82ft., 115ft., 160ff.), erfordert freilich für den Leser dennoch ein hohes Maß an geduldiger Konzentration, bis er sich allmählich dem eigentlichen Ziel der Untersuchung zu nähern beginnt. Im IU. Kapitel (S. 167-236) entwickelt M. einen eigenen wirtschaftsethischen Ansatz. Dieser Ansatz ist - im Unterschied beispielsweise zu S. Edel- *handlungstheoretisch* fundiert und beginnt mit einer Charakterisierung des Menschen mit Hilfe einer phänomonologischen Beschreibung". Daran schließt sich eine wissenschaftstheoretische Ortsbestimmung der Ethik sowie einer *evangelischen* Wirtschaftsethik an (192ff.), wobei deren Spezifikum in dem Zusammenhang zwischen dem homo oeconomicus und dem spezifisch (evang.-)christlichen Grundverständnis von Welt und Mensch gesehen wird. Die Unterscheidung von fünf Ebenen wirtschaftsethischer Argumentation (205ff.) führt schließlich zu einer Theorie der Entscheidungsfindung (223ff.), die wiederum aus acht Kompenenten der Urteilsbildung besteht. Diese erfolgt leider ohne Bezugnahme auf die von D. Lange' intensiv geführte Diskussion um ein methodisches Verfahren ethischer Urteilsbildung. Das erarbeitete formale Instrumentarium leitet schließlich zum eigentliehen Ziel der Arbeit über, der Prüfung der Rezeptionsfähigkeit der Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft durch eine evangelische Wirtschaftsethik (Kap. IV, S. 237-356). Methodisch operiert M. hierbei in mehreren Analyse- und Argumentationsschritten: er setzt sich mit dem unaufgebbaren Grundbestand der Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft auseinander, den er vor allem in den Grundwerten Freiheit, Menschenwürde und Solidarität festmacht (239ff.). Daran anschließend befasst sich M. mit den konzeptionellen Rezeptionsversuchen der Sozialen Marktwirtschaft von seiten der evangelischen Theologie, die er exemplarisch anhand von A. Rich, T. Rendtorff und der EKD-Denkschrift »Gemeinwohl und Eigennutz« untersucht (260ff.). Einen Hauptmangel bei diesen Rezeptionsversuchen erblickt M. darin, dass diese zwischen der Sozialen Marktwirtschaft als theoretischem Konzept und als realer Wirtschaftsordnung changieren, so dass oft unklar bleibt, auf welche dieser Ebenen sich die Aussagen der Autoren jeweils beziehen. Um diesen Mangel auszugleichen, entwickelt M. sein eigenes theoretisches Konzept (278ff.), das von der Explikation des reformatorischen Grundverständnisses von Welt und Mensch mit der Rechtfertigungslehre als Erschließungserfahrung, der Beschreibung der damit verbundenen wirkenden Intentionen (Liebe, Freiheit, Verantwortung, Gemeinschaft usw.) sowie der Erörterung der Folgerungen dieser Intentionen für die Gestaltung von gesellschaftlichen Strukturen (Gerechtigkeit, Zwei-Regimenten-Lehre usw.) bis hin zu deren inhaltlichen Qualifizierung in Form von zehn Optionen (für Würde, Freiheit, gerechte Rechtsordnung usw.) reicht. Dieser sehr umfangreiche Abschnitt trägt Züge eines abbreviaturhaften dogmatischen Kompendiums, da er längere Ausführungen zur Gotteslehre, Christologie, Anthropologie und Eschatologie enthält. Den aufzählend-additiven Eindruck, den die zehn Optionen erwecken, versucht M. dadurch zu beheben, dass er schließlich diese Optionen in einem Prüfungverfahren (334ff.) auf ihre Vereinbarkeit mit den anthropologischen Grundlagen, dem Grundverständnis von Welt und Mensch, der konzeptionellen Gestaltung, der instrumentellen Umsetzung und den situativen Handlungsoptionen und -beschränkungen des Konzepts der Sozialen Marktwirtschaft hin untersucht. Das *Ergebnis* dieses langwierigen Verfahrens - und zugleich das Ergebnis der ganzen Untersuchung - ist, »dass das Konzept Soziale Marktwirtschaft in seinen wesentlichen Teilen durch eine evangelische Wirtschaftsethik rezipiert werden kann« (354). Allerdings wird dieses Konzept theoretisch und praktisch durch die Globalisierung der Märkte vor allem infolge der Infragestellung des Primats der Politik vor der Ökonomie ernsthaft gefährdet. M. hält das Konzept der Sozialen Marktwirtschaft jedoch für entwicklungs- und damit zukunftsfähig, was zu der Forderung führt, diese Form der Wettbewerbsordnung mittels internationaler Institutionen möglichst global einzuführen einschließlich der verbindlichen Festsetzung von sozialen und ökologischen Min-

deststandards (347f.). Da angesichts der Globalisierung die Einwirkungsmöglichkeiten nationaler Politik weiterhin im Rückgang begriffen seien, wachse zugleich damit die Verantwortung von Unternehmen und Kirche, sich auf je eigene Weise für die entwicklungs- und zukunftsfähige Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft zu engagieren (347ff.).

Die Untersuchung von M. bietet einerseits interessante und zur Diskussion anregende Aspekte. Andererseits machen es der lange Analyseweg und die Vielgestaltigkeit der behandelten Themen nicht immer leicht, den »roten Faden« im Blick zu behalten. Wiederholungen und Doppelungen sind die notwendige Folge davon (vgl. z.B. 239ff. im Vergleich mit Kap. II; Anmerkungen 214 und 297 usw.). Interessant ist die Frage, inwieweit der Versuch, eine explizit *evangelische* Wirtschaftsethik zu konzipieren, sich mit der sowohl ökumenischen als auch allgemein-interdisziplinären Vermittelbarkeit verträgt. Versteht sich die bewusste Stilisierung als »evangelisch« mehr im traditionsgeschichtlichen und temporären Sinne, oder ist sie systematisch-normativ und konfessionell-abgrenzend gemeint? Auch wirft die Untersuchung die Frage auf, inwiefern die *gegenwärtige* allgemeine wirtschaftsethische und ökonomische Diskussion die Entwicklungs- und Zukunftsfähigkeit des *traditionellen* Konzepts der Sozialen Marktwirtschaft beurteilt (z.B. Ökologische Ökonomie, Politische Ökonomie usw.), vor allem auch hinsichtlich der Gefahr, dass einerseits die Kirche(n) zu schwach sein könnten und andererseits die (international) agierenden Unternehmen keine ökonomische Notwendigkeit sehen, um als partielle Ersatzinstanz für den Staat zur globalen Durchsetzung der Sozialen Marktwirtschaft wirken zu können. Hierauf einzugehen, wäre möglicherweise lohnend, zumal an anderen Stellen Abstriche am Umfang der Untersuchung von M. ohne weiteres vorstellbar wären.

*Daniel Dietzfelbinger:* Soziale Marktwirtschaft als Wirtschaftsstil: Alfred Müller-Armacks Lebenswerk, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1998

Die als Dissertation bei T. Rendtorff in München verfertigte Monographie von *Daniel Dietzfelbinger* (=D.) über die Soziale Marktwirtschaft als Wirtschaftsstil im Denken von A. Müller-Armack erhebt im Vergleich mit E. Müller nicht den Anspruch, einen eigenen theologischen Ansatz von Wirtschaftsethik zu konzipieren. Stattdessen verfolgt D. eine begrenztere, u.z. doppelte Intention: *zum einen* will er Genese und Gehalt des Begriffs »Wirtschaftsstil« im Werk von Müller-Armack, einem der geistigen Väter des Konzepts der Sozialen Marktwirtschaft, klären; *zum anderen* soll der bisher nicht untersuchte Funktionswechsel dieses Begriffs von einer rekonstruktiv-historischen zu einer antizipatorisch-aktuellen Bedeutung verdeutlicht werden (30f.). Zu diesem Zweck untersucht D. zunächst Leben und Werk Müller-Armacks (34-77), bevor er sich ausführlich mit der Stiltheorie auseinandersetzt (78-188). Dem besonderen Wirtschaftsstil Soziale Marktwirtschaft ist das darauffolgende Kapitel gewidmet (189-279). Den Abschluss bilden ein kurzes Fazit und ein Ausblick (280-287).

D. zeichnet den Lebensweg Müller-Armacks nach, untersucht seine Stellung zum Nationalsozialismus und zu den sog. Freiburger Kreisen im Bereich der Wirtschaftswissenschaften sowie zu (weiteren) Einflussgrößen (36ff.; 53ff.; 64ff.). Das außergewöhnlich breite Forschungsinteresse Müller-Armacks stellt D. besonders heraus, indem er die wirtschaftswissenschaftlichen, anthropologischen und religionssoziologischen Aussagen Müller-Armacks in ihrem Zusammenhang interpretiert. D. betont, dass die Überwindung von Gegensätzen als »das Lebensthema Müller-Arrnacks« (68; bei D. kursiv) angesehen werden kann. Der Stilbegriff - genauer: der des Wirtschaftsstils - dient genau diesem Ziel, indem er als Paradigma gelten kann, »um den Rationalitätenkonflikt zwischen Ökonomie und Ethik zu überwinden« (30), ohne allerdings diese in eine Identität bringen oder das eine auf das andere reduzieren zu wollen. Er dient damit als Basis für Interdisziplinärität und dialogische Vermittlung unterschiedlicher Rationalitäten. D. zeigt, dass die Anthropologie Müller-Armacks (106ff.), die eine gleichwertige Anerkennung von Geist und Natur im Menschen intendiert, die methodische Legitimation für die Stiltheorie bildet. Der Gedanke der Einheit, der Überwindung von Gegensätzen leitet nicht nur das Denken Müller-Armacks und seine Stiltheorie, sondern beinhaltet zugleich - im Gegensatz zur Systemtheorie – die zentrale Bedeutung des Menschen. Für Müller-Arrnack ist der Mensch »gewissermaßen das Bindeglied, Begründung und innerer Zusammenhalt der Stiltheorie« (186). Letztlich wurzelt die geistig-kulturelle Prägung des Menschen in der christlichen Tradition.

Nach diesen hinführenden Untersuchungen, die mehr als die Hälfte des Buches einnehmen, kommt D. zu dem eigentlichen Gegenstand, dem Konzept der Sozialen Marktwirtschaft als Wirtschaftsstil (189ff.). Es ist D.s Anliegen, Müller-Armack aus der Ecke des Neoliberalismus, in den ihn manche stellen, herauszuholen. Hierzu dient D. nicht nur der Verweis, dass Müller-Armack Soziale Marktwirtschaft bewußt stets groß schreibe (199), sondern auch der Aufweis, dass die Soziale Marktwirtschaft ein *dynamischer* Stilgedanke sei, der in seinen historischen wirtschaftspolitischen Konkretionen nicht fixiert werden dürfe, sondern »sich gegenüber dem gesellschaftlichen Wandel offen zeigen müsse« (234). Darin erweist sich nach D. die antizipatorische bzw. zukunftsweisende Bedeutung der Sozialen Marktwirtschaft, da sie in der Lage sei, neue Herausforderungen aufzunehmen. Obwohl für Müller-Armack die Soziale Marktwirtschaft ethisch neutral ist, da sie lediglich ein Mittel bzw. Instrument sei, macht D. deutlich, dass Ethik und Ökonomie auf der Ebene der wertethisehen Perspektiven sehr wohl positiv aufeinander bezogen werden können (249ff.). Die Orientierung an den - aus der christlichen Tradition stammenden - Werten der Humanität, Freiheit und sozialen Gerechtigkeit verdeutlichen das sozialethische Anliegen der Sozialen Marktwirtschaft. Allerdings ist die Verhältnisbestimmung zwischen diesen Werten, die D. bei Müller-Armack vorfindet, nicht völlig spannungsfrei. Denn auf der einen Seite ordnet Müller-Armack die Freiheit der sozialen Gerechtigkeit systematisch vor (250; vgl. 247) und bestimmt damit deren Einheit als asymmetrische »negative Einheit« - was eine grundsätzliche Nähe zum Neoliberalismus impliziert. Auf der anderen Seite interpretiert D. aber das Freiheitsverständnis von Müller-Armack als *kommunikative* Freiheit (250ff.), zu deren konstitutivem Element die gegenseitige Respektierung des anderen gehöre. Damit enthält sie aber bereits *in sich* das Prinzip der sozialen Gerechtigkeit. Wie sich beides zueinander verhält, wird somit nicht völlig klar."

Neben der wertethischen sind es die ordnungs- und die individualethische Ebene, auf der nach D. Ethik und Ökonomie miteinander in Bezug treten können. Gemäß der Stiltheorie stehen die Mikroebene des Individuums, die Mesoebene des Unternehmens und die Makroebene der Rahmenordnung in einem »komplementär-dialektische(n) Verhältnis« (260) zueinander. Der offen-dynamische Charakter des Wirtschaftsstils Soziale Marktwirtschaft gewinnt nach D. auf diese Weise selbst *ethischen Charakter,* da er in seiner antizipatorischen Funktion selbst zum »sozioökonomische(n) Imperativ« (283; bei D. kursiv) wird. Nicht nur erweist sich die Komplementarität von Wettwerbs- und Sozialpolitik, auf die Müller-Armacks Wirtschaftsstilkonzept Soziale Marktwirtschaft zielt, nach D. als zukunftsweisend, sondern die »Komplementarität von individuelle(m) Lebensstil, institutionellem Unternehmensstil und sozioökonomischem Wirtschaftsstil« (287; bei D. kursiv) überwinde zudem die Gegenüberstellung von Individuum und Institution.

D. s aufschlussreiche und klar strukturierte Analysen zu Müller-Armack möchten - ähnlich wie E. Müller - das Konzept der Sozialen Marktwirtschaft einschließlich deren geistige Väter für die theologische Wirtschaftsethik fruchtbar machen. Dabei werden insbesondere der theoretische Ansatz und die ethische Relevanz von Müller-Armacks Konzept der Sozialen Marktwirtschaft herausgestellt. Dies geschieht vor allem auch in Abgrenzung von einer neoliberalen Einordnung bzw. Auslegung dieses Konzepts. Dennoch sind aufgrund mancher theoretischer Zuordnungen sowie konkreter wirtschaftspolitischer Äußerungen von Müller-Armack (vgl. hierzu P. Ulrich, 2001, 356ff.) wohl noch nicht alle offenen Fragen bezüglich der (Un-)Möglichkeit einer neoliberalen Interpretation definitiv beantwortet.

*Franz Segbers:* Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik, Ed. Exodus, Luzern 1999, 3. Aufl. 2002; ders.: Biblische Sabbat-Ökonomie. Impulse für eine ökonomische Alternative, Ev. Akademie, Hofgeismar 2000

Der an der Evang. Sozialakademie Friedewald lehrende (von Hause aus alt-kath.) Theologe *Fran: Segbers* (=S.) setzt innerhalb des wirtschaftsethischen Diskurses deutlich andere Akzente, indem er nach spezifisch *biblischen,* insbesondere alttestamentlichen Zugängen zu den aktuellen Themen der Wirtschaftsethik fragt. S. setzt sich kritisch mit der gegenwärtigen theologischen Ethik auseinander, die seiner Meinung nach kaum normative Anleihen bei der Bibel macht (S. 2002, 30ff.). Allerdings vertritt S. keinen Biblizismus, vielmehr sucht er nach *normativen* Impulsen aus der Bibel für eine modeme Wirtschaftsethik - wobei »biblisch« vor allem alttestamentlich bedeutet. S. zentrale These

ist, dass eine Ökonomie nur dann zukunftsfähig ist, wenn und insofern sie sich wieder an die soziale und natürliche Lebenswelt anbindet. Hierzu ist es erforderlich, "die in der Antike vorhandene Einheit von Marktökonomie und Versorgungsökonomie wieder herzustellen« (S. 2000, 8f.). Die gegenwärtig vorherrschende Marktökonomie stellt für S. im Vergleich zur umfassenden antiken »Ökonomie des ganzen Hauses« (S. 2000, 9) eine Verkürzung dar. S. steht nicht nur in der Tradition eines biblischen Ethikbegriffs, sondern zugleich in seiner *befreiungstheologischen* Interpretation. Für eine»Wirtschaftsethik der Bibel« steht nach S. das Prinzip der »Option für die Armen«, die zugleich eine »Logik der Humanität« darstelle, im Zentrum (S. 2002, 70ff.). Dieses spezifische Ethikverständnis mit dem Zentralprinzip der Gerechtigkeit als Recht der Armen erweist sich als kritischer Maßstab gegenüber den gegenwärtigen ökonomischen und sozialen Verhältnissen (S. 2002, 94ff.). Detailliert analysiert S. die »Ökonomie der Tora«, die er als *politische Ökonomie* und als Alternative zur herrschenden Marktökonomie interpretiert (S. 2002, 99ff.; l27ff.). Als das Zentrum der Wirtschaftsethik der Tora betrachtet S. die Sabbatordnung mit ihren Elementen von Sabbat (ökonomiefreie Zeit), Sabbatjahr (Brachjahr, Schuldenerlass) und Jobeljahr (Schuldenerlass, auf Egalisierung zielende Umverteilung) (S. 2002, 177ff.). Hieraus resultiert eine »Ökonomie des Genug« (S. 2000, 15ff.; i.O. fett), in der Gerechtigkeit sowie Sorge und Vorsorge für ein gutes Leben die zentralen Maßstäbe sind. Nach einer kritischen Sichtung verschiedener kirchlicher Erklärungen zu wirtschaftsethischen Fragen (S. 2002, 208ff.) und in Auseinandersetzung mit dem Konzept der Sozialen Marktwirtschaft - wobei S. u.a. die Ambivalenzen von Müller-Armack hervorhebt (S. 2002, 246ff.) - und dem explizit neoliberalen Modell einer»Marktwirtschaft pur« (S. 2002, 255ff.) gelangt S. schließlich zu insgesamt sechs wirtschaftsethischen Impulsen aus der Tora (S. 2002, 309ff.): »Die Würde der menschlichen Arbeit achten«; »Solidarisch arbeiten«; »Mit der Schöpfung versöhnt arbeiten«; »Marktwirtschaftliche Effizienz nutzen«; »Sorgsam haushalten«; »Bereicherung begrenzen«. Das Grundsignum der *sabbatliehen Tora-Ökonomie* ist der *Vorrang der Lebenswelt(en) vor der Ökonomie.* Es ist damit der modemen Marktökonomie »diametral entgegengesetzt« (S. 2000, 24). Dem Knappheitspostulat der modemen Ökonomie, das zu unzureichender weltweiter Versorgung mit dem Lebensnotwendigen und zu sozialen Spaltungen führe, wird die biblische Anschauung von der (von Gott geschenkten) »Fülle des Lebens« entgegengesetzt. Der Theorie unbegrenzter Bedürfnisse, die für die ökologischen Probleme verantwortlich sei, wird die Ökonomie des Genug und das sabbatliehe Postulat einer ökonomiefreien Zeit gegenübergestellt (S. 2000, 15ff.). All dies konzentriert sich im Vorrang der Arbeit vor dem Kapital als einer Perspektive für ein »mitweltgerechtes Wirtschaften« (S. 2002, 400ff.). *Ergebnis* der Ausführungen von S. ist es, dass es Aufgabe einer theologischen Wirtschaftsethik sein müsse, biblische Einsichten, Orientierungen und Kategorien einzubringen, die einen bedeutsamen Beitrag zur »Wiederherstellung einer Logik der Humanität vor der Logik des Marktes« (S. 2000, 27) liefern könnten. Theologische Wirtschaftsethik auf der Basis biblischer Tora-Ökonomie versteht sich als ausdrücklich kapitalismus- und marktkritisch (aber nicht: -feindlich), insoweit der Markt zum entscheidenden Faktor erhoben wird.

In den *Konkretionen* der wirtschaftsethischen Impulse der Bibel fordert S. u.a. ein Recht auf (humane) Arbeit, das Recht der Arbeitnehmer auf Mitsprache und Mitbestimmung (S. 2002, 309ff.), gerechten Lohn und Arbeitsumverteilung (S. 2002, 324ff.), eine ökologisch verpflichtete Soziale Marktwirtschaft (S. 2002, 346ff.), eine an Gerechtigkeit und Partizipation – vor allem der Armen - gebundene Freiheit (S. 2002, 356ff.) sowie eine ganzheitliche, d.h. an die Lebenswelt angekoppelte Haushaltsökonomie (S. 2002,361 ff.). Nicht nur in den wirtschaftsethischen Konkretionen, sondern auch in den grundsätzlichen Überlegungen möchte S. deutlich machen, dass biblische Aussagen eine praktische Relevanz auch für unsere heutige Zeit und unter den veränderten politisch-sozioökonomischen Bedingungen besitzen - so bespielsweise, wenn er auf die positive Rezeption antiker und biblisch-alttestamentlicher Regelungen des Arbeits-, Sozial- und Wirtschaftslebens durch manchen Wirtschaftswissenschaftler verweist (S. 2002, 127ff.). Obwohl S. weder einer *unmittelbaren* Übertragung biblisch-antiker Regelungen auf die Gegenwart das Wort redet - er spricht lediglich von *»Impulsen«* - noch es bei *allgemeinen* moralischen Postulaten beläßt, bleiben dennoch zwei offene Fragen:

In welchem Bezugsfeld sind biblisch-alttestamentliche Regelungen zur Gestaltung von Wirtschaft, Politik und Gesellschaft kommunizierbar

(nur innerhalb des kirchlichen Kontextes oder innerhalb der gesamten - pluralistischen - modernen Gesellschaft)?

Setzt die Umsetzbarkeit der biblischen wirtschaftsethischen Impulse notwendigerweise nicht nur eine formale, sondern auch eine *inhaltliche Einheit* aller gesellschaftlichen Bereiche (Systeme) - einschließlich der Einheit von MoralIEthik und Religion - mit einem operativen Zentrum voraus, was unter modemen gesellschaftlichen Bedingungen so nicht mehr gegeben ist?

Die aufschlussreichen und informativen Ausführungen von S. sowohl zur biblisch-antiken Zeit als auch zur konzeptionellen und konkreten Wirtschaftsethik der Gegenwart lassen hier noch eingehendere Überlegungen erforderlich erscheinen.

*Andreas Pawlas:* Die lutherische Berufs- und Wirtschaftsethik: eine Einführung, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2000; ders.: Lutherische Wirtschaftsethik in ihrer geschichtlichen und aktuellen Bedeutung, Lit Verlag (2002)

Das ungebrochene Interesse an wirtschafts- und unternehmensethischen Fragestellungen führt vor allem auf seiten der protestantischen Theologie traditionsgeschichtlich auf *Martin Luther* zurück, der sich bekanntlich häufig und sehr konkret mit Fragen des wirtschaftlichen Lebens seiner Zeit auseinandergesetzt hat. Nachdem hierzu bereits einige Untersuchungen vorliegen (bes. HJ. Prien? u.a.), ist nun *Andreas Pawlas* (=P.) Luthers Berufs- und Wirtschaftsethik in historischer und systematischer Analyse nachgegangen, um diese auf die aktuellen wirtschaftsethischen Probleme der Gegenwart zu beziehen.

P. (2000) beginnt mit grundsätzlichen Überlegungen zu den konzeptionellen Möglichkeiten und Grenzen einer lutherischen Berufs- und Wirtschaftsethik (S. 1-14), in denen er sich vor allem mit der These von der Zeitbedingtheit und historischen Relativität der entsprechenden Aussagen Luthers kritisch auseinandersetzt. Danach wendet er sich den Anfängen der Wirtschaftsethik Luthers zu (S. 15-84), als deren entscheidenden Fokus P. den *Berufsbegriff* ausmacht. Dieser ist der Schlüssel, um »sich mit der wirtschaftlichen Lebenswelt des Christen verantwortungsvoll in Beziehung zu setzen« (VI). Da der Berufsbegriff nicht losgelöst von den theologischen Grundlagen Luthers erörtert werden kann, behandelt P. im dritten Teil die theologischen und ökonomischen Grundlagen der lutherischen Berufs- und Wirtschaftsethik (S. 85-128). Im Anschluss daran werden ausführlich deren zeitgeschichtliche Konkretionen erörtert, die hauptsächlich auf Probleme im Bereich des Handels- und Dienstleistungsgewerbes gerichtet sind (S. 129-216). Auf die grundsätzliche wirtschaftsethische Ebene begibt sich P. im nächsten Kapitel, wenn er nach der berufs- und wirtschaftsethischen Verantwortung in Staat und Gesellschaft fragt (S. 217-264). Ein kurzer Abschnitt über Versagen und Schuld in Beruf und Wirtschaft schließt die Untersuchung ab (S. 265-268).

P. verteidigt die wirtschaftsethische Aktualität Luthers, indem er sowohl die in der historisch-kritischen Lutherforschung weitverbreitete Verortung Luthers in den historischen Kontext seiner Zeit als zeitgeschichtlichen Relativismus zurückweist als auch die These kritisiert, die wirtschaftsethischen Normen für die Gegenwart seien weitgehend eine Angelegenheit autonomer Vernunft (P. 2000, 11ff.; P. 2002, 113ff.). Zum Erweis der Aktualität Luthers stellt P. zunächst - nach Rekurs auf das antike, biblische, theologiegeschichtliche und modeme Verständnis - die Auffassung von Arbeit als Wesensmerkmal des Menschseins in seiner göttlichen Berufung bei Luther heraus, aufgrunddessen Arbeit nicht Selbstzweck ist, sondern als »Hilfe und Dank« (P. 2000, 47) verstanden wird. Die kritische Funktion gegenüber dem modemen Verständnis, die der lutherische Arbeitsbegriff enthält, setzt sich im Berufsbegriff fort. Nach P. hat Luther eine »ganz eigene Lehre vom Beruf und damit ein ganz eigenes wirtschaftsethisches Konzept« (P. 2002, 119) entwickelt. Indem Luther das Berufsleben als Auftrag Gottes begreift, bekommt der Glaubensgehorsam die entscheidende Bedeutung. Der Mensch als »cooperator Dei« ist zur Verwirklichung von Nächstenliebe im Beruf aufgerufen (P. 2000, 64ff.). P. interpetiert diese göttliche Sinnsetzung *aller* Berufe im Dienste von Nächstenliebe als Kritik an modemen Berufsauffassungen als Job, als bloße Wohlstands- und Effizienzsteigerung, als stetige Vermehrung von Nutzen und Arbeitsteilung u.ä. (P. 2000, 62ff.). Stattdessen wird die *Verantwortung* zur zentralen ethischen Tugend im Beruf (P. 2000, 82ff.). P. verortet die arbeits- und berufsethischen Anschauungen innerhalb der Theologie Luthers, insbesondere auf dem Hintergrund von Rechtfertigungs- und Zwei-Reiche-Lehre sowie von Gesetz und Evangelium (P. 2000, 85ff.). Nächstenliebe und »Billigkeit« werden als die zentralen ethischen

Maßstäbe für die Wirtschaft bei Luther benannt (P. 2000, 110ff.). Darüber hinaus rekurriert P. primär auf tugendethische Werte (Gehorsam, Sorgfältigkeit, Mildigkeit usw.; P. 2000, 112ff.). Ausführlich geht P. aus lutherischer Sicht auf *untemehmensethische* Problemfelder ein (Unternehmenskultur, Menschenführung, Preisbildung, Geld- und Kreditwesen usw.) (P. 2000, 129ft·.). Dabei fällt einerseits die stark *christliche* Konnotierung der Unternehmensethik (»Ethik von und für Christen«), andererseits die Betonung *tugendethischer* Werte auf. So wird beispielsweise angesichts der gegenwärtigen Reduzierung von staatlichen Sozialleistungen der Einsatz für die Ärmeren von seiten der christlichen Gemeinden und das christliche Gebot von freiwilligen Spenden und Mildtätigkeit empfohlen (P. 2000, 262f.). Oder es wird bei der Unternehmensführung der Effizienz- und Erfolgsorientierung das »Wissen um den Segen Gottes, der das Maßgebliche an jedem Erfolg darstellt« (P.2002, 127), gegenübergestellt. P.s Position läuft somit auf das Konzept des »christlichen Unternehmers« hinaus. Die Schwierigkeit ist dabei allerdings, dass angesichts von religiöser Pluralisierung und Säkularisierung sowie von *strukturellen* Rahmenbedingungen des Wirtschaftens der Appell an christliche Motivation und tugendethisches Handeln möglicherweise nicht über ein Nischendasein innerhalb der Wirtschafts- und Unternehmensethik hinausreicht. Welche Probleme es bereitet, allgemeine christliche Motive - wie z.B. Nächstenliebe - auf gegenwärtige wirtschaftsethische Konfliktfelder zu beziehen, wird daran ersichtlich, dass P. bei zahlungsunfähigen Unternehmen das zwangsweise Ausscheiden aus dem Markt eher als Ausdruck von *Nächstenliebe* deutet als die Alternative von öffentlichen finanziellen Unterstützungmaßnahmen. da dies sowohl der Gesamtwirtschaft (einschließlich der Verbraucher) am meisten nütze als auch für das bankrotte Unternehmen und deren Mitarbeiter eine soziale Abfederung existiere (P. 2000, 214f.). Tendenziell wird damit eine neoliberale Wirtschaftsauffassung christlich legitimiert bzw. verdoppelt. Die Stoßrichtung auf eine christliche Individual- und Tugendethik bei P. wird auch daran sichtbar, wenn er betont, dass – unter Verweis auf Luther - »der Kern der Gefährdung durch das Geld eben in uns selbst liegt und nicht in nationalen oder internationalen Institutionen« (P. 2000, 215). Dass das reformatorische Menschenbild und die Glaubensgerechtigkeit nicht bloß eine mittelbare, sondern vielmehr eine *unmittelbare* Relevanz zur Lösung gegenwärtiger wirtschafts- und untemehmensethischer Probleme haben sollen, ist aufgrund der genannten Schwierigkeiten nicht ohne weiteres plausibel. Dennoch bietet P. reichhaltige theologiegeschichtliche Informationen und zahlreiche systematische Anregungen, um sich mit diesen Fragen ( auch weiterhin) auseinanderzusetzen.

*1.2 Katholische Theologie*

Im Vergleich zur evangelischen Theologie sind von katholischer Seite in den letzten Jahren deutlich weniger Publikationen zur Wirtschaftsethik erschienen. Dies mag wohl u.a. auch daran liegen, dass die katholische Soziallehre als Maßstab wenig Spielraum für die Konzipierung eines eigenen Ethikverständnisses lässt - außer man würde sich kritisch mit ihr auseinandersetzen (so z.B. F. Hengsbach). Außerdem laufen wirtschaftsethische Fragestellungen auf seiten katholischer Theologen häufig auf Grundsatzfragen zu, die dann wiederum entsprechend der katholischen (Sozial- )Lehre beantwortet werden. Die folgenden beiden Autoren entsprechen freilich nicht in jedem Fall dieser Tendenz.

*Friedhelm Hengsbach:* Abschied von der Konkurrenzgesellschaft. Für eine neue Ethik in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, Droemer Knaur Verlag, München 1995; ders.lMatthias Möhring-Hesse: Aus der Schieflage heraus: demokratische Verteilung von Reichtum und Arbeit, Verlag lW. Dietz, Bonn 1999; ders.: Globalisierung aus wirtschaftsethischer Perspektive, C.P. Müller Verlag, Heidelberg 1997/1998; ders.: Marktkonkurrenz auf der Grundlage gesellschaftlicher Kooperation, Kohlhammer Verlag (1998)

Der Jesuit und Leiter des Oswald von Nell-Breuning Instituts *Friedhelm Hengsbach* (=H.) ist einer der führenden katholischen Wirtschaftsethiker. Seinen sozialreformerischen Impetus, den H. in seinem grundlegenden Werk »Wirtschaftsethik« (1991,3. Aufl. 1993) zutage hat treten lassen, behält er in seinen neueren Publikationen bei. Der Schwerpunkt verlagerte sich seitdem allerdings von stärker grundlagentheoretischen hin zu *angewandten* Problemfeldern der Wirtschaftsethik. Das eine betrifft die Globalisierung, das andere die Fragen von Wettbewerb/Konkurrenz und die gerechte Verteilung von Reichtum und Arbeit.

Hinsichtlich der *Globalisierung* vertritt H. eine Position, die sich von der vorherrschenden Meinung deutlich unterscheidet. H. kommt zu dem Ergebnis, dass von einer Globalisierung pauschal gar nicht die Rede sein könne. Sie diene vielmehr dazu, auf ideologische Weise den Neoliberalismus durchzusetzen, indern wirtschaftliche Sachzwänge suggeriert würden, die nur durch neoliberale Mittel behoben werden könnten. Globalisierung erscheint H. eine»Waffe im Verteilungskampf« (H. 1997/1998,9), um damit den »Glaubenssätzen der Marktdogmatik« (10) mit »schlankem Staat«, Entlastung der Wirtschaft, Sozialabbau usw. zum Durchbruch zu verhelfen. Von einer wirklichen Globalisierung könne in bezug auf die internationale Handelsverflechtung *(12ft.),* die ausländischen Direktinvestititonen (14ff.) sowie Gewicht und Rolle der transnationalen Unternehmen (16ff.) gar keine Rede sein. Lediglich die internationalen Finanzmärkte (18ff.) verdienten tatsächlich das Prädikat »global«. Als Gegenreaktionen auf die grundsätzlich kritisch gesehenen weltweiten Entwicklungen empfiehlt H. die europäische Integration, die Bändigung transnationaler Konzerne sowie der Finanzmärkte durch die Politik (20ff.). Dies schließt eine Bändigung politischer Funktionseliten, die oftmals sich zu Komplizen von Großindustrie und Großkapital machten, mit ein - was wiederum starke zivilgesellschaftlicheAkteure (NGOs, Kirchen, Gewerkschaften u.ä.) notwendig mache.

Beim zweiten Problemfeld votiert H. für eine Begrenzung des *Konkurrenzprinzips* sowie für eine weitgehende *Umverteilung* von gesellschaftlichem Reichtum und Arbeit zugunsten der unteren Schichten. Ausgehend von der Analyse des Gefangenen-Dilemmas und dessen institutionentheoretischer Bearbeitung (ökonomischer Vorteil von Kooperation auf der Basis von Regeln) gelangt H. zu der These, »dass die ökonomischen Erklärungen der Kooperationen ethisch blind sind, weil sie nicht erklären, warum und inwiefern die entstehenden Kooperationsregeln allgemein verbindlich und gerechtfertigt sind« (H. 1995,70; vgl. H. 1998, 57f.). Folglich fordert H. einen eindeutigen »Primat der Moral vor der Wirtschaft, der Ethik vor der Ökonomik« (ebd.). Konkurrenzverhältnisse müssten begrenzt und umrahmt werden von einer »Ethik der Kooperation« (H. 1995, 87ff.), als deren vorrangige Träger sich StaatIPolitik und zivilgesellschaftliche Bewegungen anböten. Für eine zukunftsfähige, demokratische Gesellschaft, die durch eine *Ethik der Kooperation* geprägt ist, sind nach H. demokratische Partizipation und sozioökonomische Umverteilung unerläßlich. In Kritik am Neoliberalismus verweist H. darauf, »dass Verteilung und Produktion einander bedingen und ökonomisch gleichursprüngliche Sachverhalte sind« (H. 1999, 135). Folglich könne Verteilung nicht einseitig vorn Stand der Produktion abhängig gemacht werden, wie es freilich (fast) durchweg geschehe. Als konkrete Reformperspektiven leitet H. hieraus die Neuverteilung der Arbeit (Grundsicherung, Verkürzung der Arbeitszeit usw.), einen Lastenausgleich innerhalb der Generationen (bes. zugunsten nachwachsender Generationen), den »Umbau« des Sozialstaats (Verbreiterung der Leistungsbasis ohne Abbau von Sozialleistungen) sowie eine verteilungsgerechte Steuerreform (Erweiterung der Finanzierungsbasis durch progressive Besteuerung von Vermögen, ein Mehr an demokratischer Solidarität) (H. 1999, *165ft.)* ab. Ziel ist die Korrektur der sozial und ökologisch »blinden« Primärverteilung von Reichtum des Marktes durch eine auf den ethischen Prinzipien von *Kooperation* und *Solidarität* beruhenden Gesellschaftspolitik. »In solchen Gesellschaften wissen sich alle Bürgerinnen und Bürger wechselseitig dafür verantwortlich, dass sie gleichberechtigt an den gesellschaftlichen Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozessen teilnehmen können.« (H. 1999, 201).

H.s Veröffentlichungen der letzten Jahre sind eine konsequente Anwendung seiner wirtschaftsethischen Prinzipien, die er in seinem Hauptwerk »Wirtschaftsethik« (1991) grundgelegt hat, auf den sozial- und arbeitspolitischen Bereich. Seine Aussagen sind geprägt von einer scharfen Frontstellung gegenüber dem Neoliberalismus. Sie stimmen in vielen Punkten mit Positionen anderer Autoren (z.B. P. Ulrich) überein. Seine Forderungen intendieren eine grundlegende Reform der Wirtschafts-, Sozial- und Arbeitsmarktpolitik auf der Basis von Solidarität und Kooperation. Indem H. die Prinzipien der Kooperation und Solidarität denen der Konkurrenz und des Eigennutzes vorordnet bzw. letztere durch erstere begrenzen möchte, haben seine Aussagen Züge des *korrektiven* Typus von Wirtschaftsethik. H. bleibt wohl auch in den nächsten Jahren eine gewichtige Stimme innerhalb der (reform-)katholischen Sozialethik.

*Andreas Heeg:* Ethische Verantwortung in der gJobalisierten Ökonomie: kritische Rekonstruktion der Unternehmensethikansätze von Horst

Steinmann, Peter Ulrich, Karl Homann und Josef Wieland, Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main u.a. 2002

Die am Lehrstuhl für Christliche Sozialwissenschaften der Universität Würz burg entstandene Dissertation von *Andreas Heeg(* = H.) setzt sich mit den führenden deutschsprachigen Ansätzen der Unternehmensethik auseinander. Besonders hervorzuheben ist, dass auch J. Wieland mit in die Reihe der prominenten Wirtschafts- und Unternehmensethiker aufgenommen ist. H. beginnt seine Analyse mit den Grundlagen der Unternehmensethik (S. 15-42), in denen er Begriffsdefinitionen (Unternehmen, Ethos, Ethik, Unternehmensethik) vornimmt sowie historische Entwicklungslinien zur Unternehmensethik nachzeichnet. Anschließend werden die unternehmensethischen Konzeptionen von Horst Steinmann (S. 43-74), Peter Ulrich (S. 75-122), Karl Homann (S. 123-140) und Josef Wieland (S. 141-166) einer eingehenden Analyse unterzogen. Die Ansätze der behandelten Autoren werden methodisch jeweils nach ihren theoretisch-konzeptionellen (Verständnis von Gesellschaft, Markt, Unternehmen, Individuum) und ethisch-philosophischen Ausgangspositionen, ihren Unternehmensethikkonzeptionen sowie ihren Implementationsmöglichkeiten in der unternehmerischen Praxis befragt. Ein Vergleich und ein kritisches Resümee (S. 167-198) bilden den Abschluss.

Methodisch fällt auf, dass H. im Unterschied zu vielen evangelisch-theologischen Arbeiten keine spezifisch theologische Reflexion als Maßstab der Beurteilung der Autoren vorschaltet. Vielmehr ist sein methodisches Raster formaler Natur. Als Beurteilungskriterien stellt H. die rationale Plausibilität der ethischen Theorie, ihre Implementierfähigkeit sowie eine am menschlichen Subjekt orientierte Unternehmensethik an (167). Damit steht er in der Linie der Interpretation der katholischen Soziallehre, die diese als »autonome Moral« interpretiert. Obwohl H. die Autoren ohne normative Vorgaben darstellt - also ihren Ansatz aus sich selbst entwickeln läßt -, zeigt sich in bezug auf das von H. an die Autoren angelegte methodische Raster (s.o.) die Schwierigkeit, dass einzelne Theorieelemente aus den Gesamtzusammenhang genommen und damit isoliert werden (müssen). Dies führt dazu, dass die analytischen Aussagen von H. teilweise den Autoren gegenüber äußerlich wirken. Auch fallen manche Ungereimtheiten ins Auge – beispielsweise, wenn einerseits behauptet wird: »Am eindeutigsten als Institutionenethik konzipiert ist die Govemanceethik Wielands« (183) und andererseits in bezug auf dieselbe Theorie Wielands festgestellt wird, sie stelle »eine Synthese von Institutionen- und Individualethik « (185) dar. Ferner sind die Bewertungen, die H. vornimmt, Z.T. eher assoziativ als argumentativ. So sieht er die Hauptschwäche der Position von Ulrich - die er insgesamt für ain problematischsten hält - in dem »extrem düsteren Bild, das er als Ausgangsposition von Gesellschaft und Markt zeichnet« (199), so dass für H. »diese Kritikpunkte zu einer eher mäßigen Gesamtbewertung« (200) der Theorie Ulrichs führen. An Homann kritisiert er vor allem dessen »Verkürzungen« (200) bei der Beschreibung des Individuums (als homo oeconomicus), bei der Fixierung auf die Rahmenordnung. bei der fehlenden eigenständigen Ethiktheorie sowie bei dessen Implementationsvorschlägen. Steinmanns Theorie macht nach H. »insgesamt einen eher soliden Eindruck« (200), während Wieland als die »interessanteste Theorie« (200) eingestuft wird, da »er die präziseste Situationsbeschreibung liefert und dabei auch auf neue Theorien, insbesondere die neue Institutionenökonomik, zurückgreift« (200).

Nur ganze zwei Seiten (S. 200-202) widmet H. der Frage, was eine *christliche* Sozialethik für die Unternehmensethik beitragen könne. Die kurzen Überlegungen sind allerdings nicht uninteressant. H. konstatiert nämlich, »dass eine rational ethisch-philosophische und eine rational ökonomische Argumentation zwei verschiedene Sprachwelten darstellen, die nicht so einfach übersetzbar sind« (201). Über diese beiden Sprachwelten hinaus fordert H. die Präsenz einer eigenständigen theologischen Argumentation, die sich zwar aus einer Reihe von biblischen Motiven (Schöpfung, Exodus, Bund, Prophetie, eschatologische Ethik Jesu usw.) speisen könne, die aber rational nachvollziehbar sein müsse (20 I). Allerdings beschränkt sich der Beitrag der Theologie letztlich doch weitgehend »auf eine Reihe von Wertüberzeugungen [...], die in unserer Gesellschaft immer mehr an den Rand gedrängt wurden, obwohl es rational wenig Gründe dafür gibt« (202), wie z.B. das Thema »Familie und Beruf«. Die christliche Sozialethik müsse hier - entsprechend der katholischen Wert- und Naturrechtsethik - »wertsetzend tätig [...] werden, indem solche verdrängten Werte wieder gesellschaftlich diskutiert und argumentativ verständlich erschlossen werden« (202). Leider erfährt der Leser vom Autor über diese interessante Frage nicht mehr als einige Hinweise.

Müßte eine Unternehmensethik aus theologischer Perspektive nicht mehr sein als abnehmende gesellschaftliche Wertüberzeugungen für die Ökonomie reaktivieren zu wollen? Es wäre m.E. wert gewesen, diese Fragen ausführlicher zu thematisieren, gerade angesichts der interessanten Themenstellung und des analytischen Ansatzes von H.

## 2. Wirtschaftsethische Literatur aus ökonomischer Perspektive

*Peter Ulrich:* Integrative Wirtschaftsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie, 3. Rev. Aufl., Haupt Verlag, BernlStuttgart/Wien 2001 (1. Aufl. 1997); ders.: Der entzauberte Markt. Eine wirtschaftsethische Orientierung, Herder Verlag, Freiburg/Basel/Wien 2002

Der Wirtschaftsethiker und Leiter des Instituts für Wirtschaftsethik an der Universität St. Gallen *Peter Ulrich* (= U.) hat seit seinem grundlegenden Werk »Transformation der ökonomischen Vernunft« (1986) seinen wirtschaftsethischen Ansatz sowohl präzisiert als auch im Hinblick auf wirtschafts- und unternehmensethische Konkretionen erweitert. Leitend ist bei U. die Orientierung der Wirtschaft an dem Prinzip der Lebensdienlichkeit, die von den Ideen des guten Lebens und des gerechten Zusammenlebens der Menschen geprägt ist. U. wendet sich vehement gegen die herrschende Doktrin des Wirtschafts- bzw. Neoliberalismus, der durch die Schlagworte »Mehr Markt« und »Mehr Wettbewerb« gekennzeichnet ist. Seine *integrative* Wirtschaftsethik basiert auf einer *(diskursiven) Vernunftethik* des Wirtschaftens, einern *sozialökonomischen* Rationalitätsverständnis sowie einern *republikanischen* Liberalismus, der vorn ökonomischen Liberalismus scharf abgegrenzt wird. Im Zentrum steht eine Grundlagenreflexion, deren Hauptinhalte einerseits eine Kritik am herrschenden »Ökonomismus« (U. 2001, 131ff.) und andererseits das Konzept eines vernünftigen Wirtschaftens aus dem Blickwinkel der Lebenswelt (U. 2001, 207ff.) darstellen. Im Kontrast zu Homann bestimmt U. als Orte der Moral des Wirtschaftens alle drei Ebenen: die Mikroebene als Wirtschaftsbürgerethik, die Mesoebene als Unternehmensethik und die Makroebene als Ordnungsethik (U. 2001, 289ff.). In Kantischer und diskursethischer Tradition entwirft U. das Leitbild einer voll entfalteten Bürgergesellschaft als Wesenskern eines republikanischen Liberalismus. der von drei elementaren Leitideen gekennzeichnet ist (U. 2002, 84ff.): umfassender Bürgerstatus (Persönlichkeitsrechte, Staatsbürgerrechte, Wirtschaftsbürgerrechte), Bürgersinn (»Zivilgesellschaft«) und Zivilisierung des Marktes sowie des Staates.

Da das wirtschaftsethische Grundkonzept andernorts bereits ausführlich dargestellt worden ist," möchte ich mich eher den wirtschaftsethischen *Konsequenzen*, die U. zieht, zuwenden. Im Blick auf den *Arbeitsmarkt* fordert U. ein Wirtschaftsbürgerrecht auf Erwerbsarbeit für alle, das zwar nicht individuell einklagbar sein soll, das aber die Politik zu geeigneten Maßnahmen verpflichtet; sodann ein Wirtschaftsbürgerecht auf ein erwerbsunabhängiges Grundeinkommen für alle (»Bürgergeld«) sowie ein Wirtschaftsbürgerrecht auf Teilhabe am volkswirtschaftlichen Kapital für alle (»Bürgerkapital«), so dass alle Bürger »prinzipiell auf zwei Existenzbeinen stehen, also einen Arbeitslohn haben *und* angemessen am volkswirtschaftlich erzeugten Shareholder Value partizipieren - nach dem Motto: *Wenn schon Kapitalismus, dann gleich jür alle.«* (U. 2002, 96f.). Dieses als »Vitalpolitik der Arbeitswelt« (U., *2000,* 12) bezeichnete Konzept, das die Wettbewerbspolitik systematisch der Vitalpolitik unterordnet, fragt nach sinnvollen Arbeitsformen (Revision der Trennung zwischen Erwerbsarbeit und Selbstversorgungsarbeit), einer gerecht organisierten Arbeitsgesellschaft (Grundeinkommen bzw. begrenztes Recht auf Erwerbsarbeit für alle Bürger) sowie nach einem effizienten Arbeitsmarkt (Internalisierung der von den Unternehmen mitverursachten sozialen Kosten durch steuerliche Anreize bzw. Lenkungsabgaben). Was das Gebiet der Unternehmensethik anbelangt, so setzt U. neben der ordnungspolitischen Mitverantwortung der Unternehmen auf »eine institutionalisierte Selbstverpflichtung auf ethische Leitlinien und Leitplanken der Geschäftspolitik« (U, 1998, 137) in der Form von »Ethikmaßnahmen«, wo er aufgrund von empirischen Untersuchungen zur Bekanntheit und Verbreitung verschiedener Ethikmaßnahmen in Unternehmen Anlass zur Hoffnung sieht (U 1998, 153ff.).

In seinen letzten Veröffentlichungen wendet sich U. verstärkt auch dem Problem der *Globalisierung* zu. So ersetzt er das Kapitel »Ordnungsethik« (U. 2001, 333ff.) nun durch »Weltwirtschaftsethik« (U. 2002, 158ff.) und stellt es von der zweiten an die dritte Stelle, so dass seine Ausführungen insgesamt auf die Weltwirtschaftsethik zulaufen und somit die-

ser Punkt einen größeren Stellenwert erhält. Inhaltlich liegt hier allerdings kein Bruch vor, da U. immer schon von der Prämisse ausgegangen ist: »Die Räume, in denen die institutionellen Voraussetzungen zur Wahrung des Primats der Politik gegeben sind, müssen mit den offenen Markträumen dekkungsgleich sein.« (U. 2001, 387; bei U. kursiv) U. fordert die Idee eines weltbürgerlichen Bewusstseins, die sowohl den solidarischen Weltbürger als auch die kritische Weltöffentlichkeit »als moralische Instanz einer weltumspannenden Zivilisation« (U. 2002, 182) zu ihrem zentalen Inhalt hat. Auf institutioneller Ebene spricht sich U. für die Errichtung einer *»balancierten Gegenmacht«* (U. 2002, 180) gegen die etabilierten Institutionen von WTO, Weltbank, IWF usw. aus. U. ist sich durchaus bewusst, dass ein »geradezu epochaler -Bewusstseinsschub der Menschheit- erforderlich« (D. 2002, 183) ist und es noch reichlich wirtschaftsethischer Aufklärung bedarf, um gegen den »ökonomistischen Zeitgeist« (U. 2002, 184) effektiv wirken zu können.

An U.s Konzept fällt zum einen die explizite *philosophisch-ethische* Fundierung (im Sinn der Diskurstheorie und der Ethik Kants) von Wirtschaftsethik und Wirtschaftswissenschaft auf, zum anderen die damit verbundene *systematische Geschlossenheit* seines Ansatzes, die sich daran festmacht, dass sich die ethische Dimension auf allen Ebenen des wirtschaftlichen, politischen, sozialen etc. Handelns in systematisch einheitlicher Weise Geltung verschafft. Der Anspruch auf allgemeine Vernünftigkeit und auf eine postkonventionellei postmetaphysische Moral stellt insbesondere für die Theologie (aber nicht nur für sie) eine Herausforderung dar. U. hat seinen Ansatz in den letzten Jahren inhaltlich nicht wesentlich verändert, sondern höchstens modifiziert und vor allem konkretisiert. Seine durchweg kritische Sichtweise der herrschenden Ökonomie und Wirtschaftstheorie lassen ihn einen Ansatz vertreten, der in vielem *utopische* Züge trägt - was immer wieder Anlass zur Kritik gegenüber U. ist. Gleiches gilt für seinen *dezidiertmodemitätstheoretischen* Standpunkt, der ihn aus postmoderner Sicht als rationalen Universalisten erscheinen lässt. Dies alles ist aber für U. kein Hinderungsgrund gewesen, sich in den letzten Jahren verstärkt auch den konkreten Problemen der Wirtschafts- und Arbeitswelt in kritischer und reformerischer Absicht zuzuwenden.

*Karl Homann:* Ökonomik: Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln, Mohr Siebeck Verlag (2001); ders.: Wirtschaftsethik: Dient die Moral dem eigenen Vorteil? Verlag Rüegger (2002); ders.: Grundlagen einer Ethik für die Globalisierung, Hanser Verlag (2003); ders./Christoph Lütge: Einführung in die Wirtschaftsethik (2004) Lit Verlag, ders./Andreas Suchanek: Ökonomik: eine Einführung, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2000; Andreas Suchanek: Ökonomische Ethik, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 2001

Der Inhaber des Lehrstuhls für Wirtschafts- und Unternehmensethik an der Universität München, Karl Homann (= H.), gehört zu den profiliertesten Wirtschaftsethikern in Deutschland. Er ist der theoretische Antipode zu P. Ulrich. Aus seinem Umkreis sind inzwischen gleichfalls publizistisch aktive »Schüler« hervorgetreten (Andreas Suchanek, Ingo Pies u.a.). H. hat seinen wirtschaftsethischen Ansatz in den letzten Jahren weiter ausgebaut und präzisiert. Dies gilt vor allem zum einen im Hinblick auf das Ethikverständnis und zum anderen hinsichtlich einzelner ökonomischer Teilbereiche (Sharholder Value, Globalisierung usw.).

H.s *Ethikverständnis* ist von zwei zentralen Merkmalen geprägt: *Erstens* vertritt H. dezidiert die Ersetzung eines normativen durch ein kalkulatorisches Ethikkonzept, das Ethik als inviduelles Vorteilsstreben versteht. Damit wird Ethik in Ökonomik überführt und ist darin aufgehoben, denn Ökonomik ist »systematisch die *Fortsetzung der Ethik mit anderen, mit besseren Mitieln«* (H. 200 I, 92). Dies liegt darin begründet, dass Ökonomik Mittel erarbeitet, »die präzise auf die Frage der Implementierung von Normen unter Bedingungen moderner Gesellschaften zugeschnitten sind« (ebd.), während Ethik und Moral bei der Implementierung ein systematisches Defizit aufweisen. *Zweitens* zwingen die Bedingungen der modernen Gesellschaft - anonyme komplexe soziale Strukturen anstelle von überschaubaren face-to-face-Beziehungen - die Ethik, sich zweistufig als Handlungsethik (Unternehmensethik) und als Bedingungsethik (Wirtschaftsethik) zu konzipieren, wobei beide Ebenen bei H. dem Ethikverständnis als individuelles Vorteilsstreben zu folgen haben. Damit grenzt sich H. gegen ein »moralisches« Ethikverständnis ab, das Moral als Gegensatz zur Vorteilskalkulation definiert (z.B. als Altruismus), wie dies im traditionellen Ethikbegriff der Fall ist: »Die Demarkationslinie zwischen unmoralischem und moralischem Handeln ist somit nicht entlang der

Unterscheidung von Egoismus und Altruismus zu ziehen [...], sondern [...] zwischen einseitigem und wechselseitigem Vorteilsstreben« (H. 2003, 50). Darüber hinaus wendet sich H. gegen das Verständnis von Ethik als (individueller) Handlungsethik, insofern nach H. Ethik (I) es nicht primär mit den Handlungsmotiven, sondern mit den Handlungsregeln bzw. -restriktionen zu tun hat, die in der Rahmenordnung gesetzt sind (Ordnungsethik), und (2) keine konkreten Handlungsanweisungen, sondern allgemeine Leitlinien und Suchprozesse zu ihrem Inhalt hat (H. 2003, 70f.). *»Ethik wird so zur Heuristik der Ökonomik«* (H. 2001, 103). Handlungsethik wird zwar bei H. nicht ausgeschlossen, da sie für die Unternehmensethik von Bedeutung war (H. 2004, 82ff.), aber sie folgt den Vorgaben der Ordnungsethik und zugleich dem individuellen Vorteilskalkül (H. 2001, 93f.). Obwohl H. für seine Ethikkonzeption die abendländisch-christliche (Liebesgebot, Goldene Regel) und philosophisch-idealistische (Kant, Hegel) Tradition bemüht, sind die Parallelen zum Utilitarismus jedoch sehr viel markanter (H. 2000, 191ff., 200ff.). H. ist sich der Problematik eines ökonomisch-kalkulatorischen Ethikverständnis durchaus bewusst - insbesondere im Hinblick auf die Ambiguität des Begriffs des »individuellen Vorteils«. Dieser kann nämlich so verstanden werden, dass die Vorteilserzielung einseitig erfolgt, entweder rein kurzfristig - und damit auf Kosten von langfristigem Vorteil - oder ausschließlich zu eigenen Gunsten - auf Kosten des Vorteils der anderen. H. betont, dass Menschen dann und nur dann auf die Ausnutzung von unmoralischen Opportunitäten verzichten, *»wenn die Befolgung moralischer Normen über die Sequenz hin* (!) *grössere Vorteile verspricht als die Übertretung im Einzelfall«* (H. 2002, 91). Moral dient in dieser Konzeption nicht der "Durchbrechung« der ökonomischen Vorteilskalkulation, sondern sie setzt sich »im Windschatten des Eigeninteresses durch« (H. 2003, 53). Dementsprechend gilt: »Mit mehr Moral Geld zu verdienen tut dem moralischen Charakter des Handeins keinen Abbruch.« (H. 2003, 56) Allerdings fordert H. eine Ausweitung der Perspektive der moralisch-ökonomischen Vorteilskalkulation, U.z.in zweifacher Hinsicht: »Moral verlangt die Ersetzung der kurzfristigen durch eine langfristige Vorteilskalkulation - dies ist die *zeitliche Dimension* -, und Moral verlangt die Rücksicht auf den/die anderen, weil Ego zur Erreichung seines Optimums auf Alter angewiesen ist - dies ist die *soziale Dimension.«* (H. 2002, 92f.; vgl. H. 2003, 63ff.). Eine so verstandene Moral erweist sich als kompatibel mit einer zunehmend vernetzten und globalisierten Welt. Um dem Mißverständnis entgegenzutreten, es werde Egoismus zum ethischen Grundprinzip erhoben, betont H. im Vergleich zu seinen früheren Publikationen inzwischen stärker die Notwendigkeit einer *Perspektivenerweiterung* der ökonomischen Rationalität – ohne freilich seinen grundsätzlichen Ansatz zu revidieren. Diese Perspektivenerweiterung fordert H. hinsichtlich des Shareholder-Value-Konzepts - jedoch ohne es prinzipiell infrage zu stellen (H. 2002, 98). Im Gegenteil wendet sich H. ausdrücklich gegen ein Stakeholder-Modell, wie es von P. Ulrich favorisiert wird, da die Interessen der Stakeholder bereits in der Rahmenordnung berücksichtigt seien und das Shareholder-Modell grundsätzlich auch den Stakeholdern Vorteile verschaffe (H. 2000, 352f.). Angesichts zunehmender Globalisierung plädiert H. für eine engere Zusammenarbeit zwischen Unternehmen, staatlichen Institutionen und Nichtregierungsorganisationen (NGOs) (H. 2003, 65ff.). Daneben hält er wegen der prekären Rolle der (nationalen) Rahmenordnung im Zuge der Globalisierung das Aufstellen von branchen- und unternehmenseigenen »EthikManagements«, Umwelt- und Ethik-Rankings für zunehmend wichtiger (H. 2003, 57ff. mit positivem Bezug auf J. Wieland, H. 2004, 1I3ff.). Dadurch erfährt die Unternehmensethik, die bisher ganz im Windschatten der Wirtschaftsethik als Rahmenordnungsethik stand, bei H. eine Aufwertung. Während für Ulrich die Globalisierung Anlass ist, eine globale Ordnungsethik - besonders unter staatlich-multinationaler und NGO-Regie - zu fordern, legt H. das Schwergewicht hier stärker auf die Unternehmensebene. Dies ist ein deutlicher Ausdruck dafür, dass H. die Hoffnung hauptsächlich auf die Wirtschaftsunternehmen setzt, während Ulrich den nicht-wirtschaftlichen Akteuren eine zentrale Rolle einräumt. Eine positive Funktion räumt H. auch der individuellen Tugendethik ein, wenn er andeutet, dass diese einerseits mit ihren regulativen Ideen von Gut und Böse, von Würde, Gerechtigkeit und Solidarität einen »intuitiven Vorbegriff von Moral« (H. 2003, 70) herstelle und andererseits die Leerstelle bei der (notwendigerweisen) Unvollständigkeit von Vereinbarungen und Verträgen schli eße (ebd.). Dem Einwand, eine ökonomische Ethik führe bei der Aufstellung weltweiter unternehmenseinheitlicher Standards höchstens zu einer Einigung auf einem niedrigen ethischen (sozialen, ökologischen

etc.) Standard, begegnet H. mit der These »umgekehrter Moralarbitrage« (H. 1999,447; bei H. fett), d.h. mit der (Gegen-) These von der zu erwartenden Anhebung sozialer und ökologischer Standards in Ländern mit Nachholbedarf, da der Anreiz eines unternehmerischen Reputationsaufbaus nach innen und nach außen in diese Richtung tendiere. Der »ökonomismus« H.s zielt auf die Konvergenz von Wirtschafts-, Gesellschafts-, Staats-, Kultur- und Ethiktheorie auf der Basis eines ökonomischen Paradigmas. Dezidiert fordert er den Abschied von der Vorstellung einer vorgegebenen Wertegemeinschaft zugunsten einer Vorteilsgemeinschaft und damit zusammenhängend die Umstellung von Moral auf die Erwartung von Vorteilen, »denn dies ist die einzige Währung, die in einer Welt unterschiedlicher Kulturen noch als Basis der Verständigung dienen und in diesem Sinne allgemein sein kann« (H. 2002, 99). Während die Abkehr von einem materialen Ethikverständnis im Sinne von gemeinsamen Werten und Normen H. mit Ulrich verbindet, trennt sie das Konzept einer ökonomischen Ethik (H.) und das einer republikanischen Diskursethik (Ulrich) voneinander.

Der aus der Homann-Schule stammende und an der Katholischen Universität Eichstätt als Dozent für Wirtschafts- und Unternehmensethik lehrende *Andreas Suchanek* (=S.) bringt in seinem Buch »Ökonomische Ethik« (200 I) eine Darstellung des Homannschen Ansatzes in allgemeinverständlicher Form. Darüber hinaus bietet er noch Ergänzungen und Konkretisierungen. Das Buch enthält eine Mixtur aus theoretischen, ethischen, ökonomischen und philosophiegeschichtlichen Reflexionen (leider mit manchen Doppelungen: vgl. z.B. S. 8ff. mit S. 138ff.). Als die zentrale AufgabensteIlung der ökonomischen Ethik bestimmt S. die Frage nach »den (empirischen) Bedingungen der Möglichkeit, wie Moral und Eigeninteresse im Falle ihres Konflikts miteinander kompatibel bzw. füreinander fruchtbar gemacht werden können« (30; bei S. fett). Indem sich die ökonomische Ethik auf die Implementierungsfrage konzentriert, beansprucht sie zugleich, eine »realistische« Ethik (151) zu sein. Der Begriff der *Investition* wird "zum Schlüsselbegriff der ökonomischen Ethik« (37). Denn es geht in diesem Ethikverständnis nicht um rein eigennütziges Handeln, sondern um »geeignete Investitionen in die eigene und zugleich allgemeine Besserstellung« (37; bei S. fett). Ordnungstheoretisch stellt nach S. die Marktwirtschaft »das beste bislang bekannte Instrument für eine (wirtschaftliche) Zusammenarbeit zum gegenseitigen Vorteil dar, indern jeder Akteur mit Anreizen versorgt wird, in diese Zusammenarbeit zu investieren« (80; bei S. fett). Somit ist *Marktwirtschaft* aus sich heraus *solidaritätsfördernd* und damit per se von ethischer Qualität. Dennoch löst nach S. der Markt nicht von sich aus das Problem der sozialen Gerechtigkeit (86ff.). Die (Ungleich-)Verteilung von Ressourcen, der Umgang mit den Wettbewerbsverlierem (z.B. Arbeitslose) sowie mit den nicht (mehr) Leistungsfähigen (z.B. Behinderte) machten eine eigene *Sozialpolitik* erforderlich. Diese allerdings müsse, um die positiven Wirkungen der marktwirtschaftliehen Dynamik nicht zu blockieren, *für den Markt* – nicht gegen ihn - erfolgen. S. votiert deshalb für ein verändertes Verständnis von sozialer Gerechtigkeit und von Solidarität, das auf die Stärkung von Eigenverantwortung sowie auf die privatwirtschaftlieh organisierte soziale Risikoabsicherung mit Selbstbeteiligung abzielt (89ff., am Beispiel der Lohnfortzahlung im Krankheitsfall).

H.s (und S.s) Konzeption der Wirtschaftsethik beeindruckt durch ihre systematische Geschlossenheit und ihren universalen analytisch-heuristischen Anspruch. Normative Vorgaben, die über paretooptimale Kriterien hinausgehen, Eingriffe in das Marktgeschehen und die Bewertung ökonomischer Sachverhalte als Nullsummenspiel werden tendenziell kritisch betrachtet. Im Ergebnis beinhaltet dieses theoretische Konzept eine grundsätzliche Nähe zum Neoliberalismus. Ihre Stärke ist die rationale Grundlage, der Versuch einer Erweiterung des Vorteils- bzw. Nutzenbegriffs, der Hinweis auf die Differenz zwischen individuellen Handlungsmotiven und strukturellen Handlungsbedingungen, die Kompatibilität von Ethik und Ökonomik sowie der Anwendungsbezug von Ethik. M.E. sieht sich diese Position allerdings auch mit ernstzunehmenden Anfragen konfrontiert:

I) Ist der Begriff des Vorteils, auf den Moral und Ethik umgestellt werden sollen, nicht zu unbestimmt und schillernd, so dass die Anreize, die von kurz-, mittel- und langfristigen Vorteilskalkulationen ausgehen, stark divergieren können und infolgedessen – potenziert durch wirtschaftliche Konkurrenzbedingungen - sich nicht in jedem Fall die (wünschenswerte) langfristige zugunsten der kurzfristigen Perspektive durchsetzt?

2) Ist es nicht denkbar, dass die Vorteilslogik mit asymmetrischen Machtverhältnissen (politisch, wirtschaftlich, sozial, ökologisch usw.) durchaus

vereinbar sein kann und diese sogar noch verfestigt, insofern die Mächtigen sich mittel- und langfristige Vorteile sichern, indem sie den Schwächeren minimale Zugeständnisse machen, die diesen lediglich kurzfristige Vorteile bringen?

3) Da Ethik und Moral innerhalb des ökonomischen Geschehens bei H. als Restriktionen bestimmt werden, gewinnen sie *tendenziell* die Bedeutung von *negativen* Begrenzungsinstanzen, die für das optimale Funktionieren ökonomischer Prozesse eher hinderlich als förderlich sind. Nicht genügend berücksichtigt bleibt dabei aber, dass Ethik und Moral (nachhaltiges) ökonomisches Handeln auch allererst *ermöglichen.*

4) Indem H. Ethik und Moral auf den Status von regulativen Ideen bzw. von intuitiven Vorstellungen einschränkt werden, bleiben sie weithin unter- bzw. unbestimmt. Relevant an Ethik und Moral bleiben folglich lediglich die Elemente, die sich als implementationsfähig gegenüber der Ökonomie und deren Rationalität erweisen. Damit stehen sie jedoch in der Gefahr, als funktionale Äquivalente für ökonomische Sachverhalte selbst zu Substituten zu werden. Dieser Gefahr könnte nur dadurch entgangen werden, dass Ethik und Moral nicht nur in ihrer Funktionalität thematisiert werden, sondern ihnen auch *Eigenständigkeit* zuerkannt wird, was freilich eine eigenständige Ethiktheorie, die nicht apriori die Implementationsfrage in den Mittelpunkt rückt, voraussetzen würde.

5) Wenn wirtschaftliches Handeln ganz auf Vorteilserzielung beruht und Moral nur als ökonomiekompatibel implementierbar ist, wie ist es dann plausibel zu machen, dass die (staatliche) Rahmenordnung, die Moral und Ethik institutionalisieren und die aber zugleich marktkonforml-fördernd sein soll, nicht selbst in den Sog ökonomischer Vorteilslogik mitsamt deren Defiziten gerät? Setzen sich letztlich - vor allem in Krisenzeiten und unter verschärften Wettbewerbsbedingungen - dann nicht doch kurzfristige gegenüber langfristigen (= wünschenwerten) Vorteilskalkulationen durch? In vielen grundlegenden Problemen ist es auch oftmals wegen deren Komplexität ungewiss, welchen »Vorteil« man von ihrer Behebung haben soll (z.B. Rechte künftiger Generationen auf Erhalt der Lebensgrundlagen; Versuche der Verhinderung von Armutflüchtlingen durch Abwehrmaßnahmen statt Bekämpfung ihrer Ursachen).

Insgesamt betrachtet enthält das Konzept einer ökonomischen Ethik viele zum Nachdenken und zur Diskussion anregende Punkte.

*Josef Wieland:* Die Ethik der Governance, Metropolis Verlag, Marburg 1999; ders.: Die Tugend kollektiver Akteure, Physica-Verlag, Heidelberg (200 Ia); ders.: Moralische Aspekte des Human-Capital-Managements, Metropolis Verlag, Marburg (200 Ib); ders.: Corporate Citizenship-Managament. Eine Zukunftsaufgabe für die Unternehmen!? Metropolis Verlag, Marburg (2002)

Der Konstanzer Wirtschaftsethiker *Josef Wieland* (=W.) hat sich in den letzten Jahren innerhalb der ökonomischen wirtschaftsethischen Diskussion mit einem eigenständigen Forschungsansatz profiliert. Ihm geht es um den Entwurf einer Unternehmensethik als Governanceethik. Obwohl er Homanns Position hinsichtlich des strukturellen sowie ökonomiekompatiblen Ethikverständnisses explizit teilt (W. 1999, 62f.; gegen Ulrich: 82ff.), setzt er dennoch eigene Akzente. Diese betreffen vor allem einerseits die primäre Verortung von Ethik! Moral auf der Mesoebene der Unternehmen (im Unterschied zu Homann) und andererseits die Betonung, dass Ethik nur dann im Bereich der Ökonomie eine positive Wirkung entfaltet, wenn sie gerade *nicht* in ökonomischer Funktionalität vollständig aufgeht (W. 1999, 36; 78ff.). Ein funktionalistisches Ethikverständnis setzt somit eine nichtfunktionalistische Grundlage von Ethik voraus. Argumentationslogisch deckt sich dies mit Koslowskis Religionsverständnis, der in-seinem wirtschaftsethischen Ansatz Religion in ihrer Funktionalität für Ethik konzipiert (Religion als Hoffnung auf eine ausgleichende göttliche Gerechtigkeit zur Korrektur von Ethikversagen), aber gleichzeitig betont, dass die Plausibilität dieser Funktonalität davon abhängt, dass der religiöse Gehalt tatsächlich, d.h. an sich selbst, für wahr erachtet wird.

Die Globalisierung führt nach W. zu einer deutlichen Steigerung der ethischen Verantwortung der Unternehmen aufgrund der Transnationalisierung, des Machtverlustes der (National-)Staaten sowie des Bedeutungszuwachses von NGOs im öffentlichen Bewusstsein. Da eine an das Individuum gerichtete Tugendethik bei Organisationen wie Unternehmen nicht weiterhelfe, sei eine »Tugend kollektiver Akteure« (W. 2001a, 32ff.) vonnöten. Nach W. wird es für Unternehmen in Zukunft immer wichtiger werden, »moralische Werte in ihren Handlungen und in ihrem Verhalten zu verwirklichen« (W. 200 Ia, 36). Die zunehmende Wissens- und Informationsbasierung wirtschaftlichen Handelns läßt auf dem Hintergrund der Globalisierung

die Kommunikation und die Kooperation innerhalb wie außerhalb des Unternehmens - und damit den »rnenschlichen Faktor« – zu einem zentralen Erfolgs- bzw. Mißerfolgskriterium werden. Die moralischen Werte, die nach W. bedeutsam sind, sind insbesondere Gerechtigkeit, Fairneß, Integrität, Ehrlichkeit usw.. In Form von EthikManagement-Systemen, EthikAudits, Coducts of Ethics etc. sollen sich Unternehmen durch Selbstverpflichtung und Selbstregulierung (Governance, Corporate Citizenship) in die Lage bringen, »die als Steuerungsstrukturen für Transaktionen die Kooperationsbereitschaft, die Kooperationsfähigkeit und die Kooperationschancen der Wirtschaftsakteure durch ökonomische und moralische Prämierung und performative Kommunikation (zu) fördern und mit moralischer Erwartungssicherheit durch Se1bstbindung und indirekte Fremdbindung aus(zu)statten« (W. 1999, 68f.). Hieraus folgt, dass es der *Unternehmensethik als Governanceethik* nicht um das Gute (an sich), sondern nur um das (relativ) »Bessere« gehen kann.

Wie Homann unterscheidet W. strikt zwischen der Begründungsebene, für die Philosophie und Theologie zuständig sind, und der Anwendungsebene von moralischen Sätzen, die (lokale) Relevanz für unternehmerische Entscheidungen haben (können). Im Unterschied zu Homann benennt W. allerdings explizit das systematische Problem dieser Unterscheidung, das darin besteht, dass der notwendigerweise vorauszusetzende logische Zusammenhang zwischen beiden Ebenen nicht mehr ausgeführt werden kann (W. 1999, 85). Er bleibt unbearbeitet. Dies betrifft dann allerdings auch die These W.s von dem bleibenden »Überschuss« der Moral bei ihrer ökonomischen Anwendung, der von W. lediglich noch behauptet, aber nicht mehr begründet werden kann. Folglich bleibt die Absicht, Ethik und Moral nicht vollständig für ökonomische Zwecke zu funktionalisieren - und damit letztlich aufzuheben –, material uneingelöst. Diese Leerstelle kann auch als Signal von W. gewertet werden, dass sich Theologie und Philosophie dieses Problems in besonderer Weise annehmen. W.SSchwerpunkt liegt wie bei Homann auf der Frage der Implementation von Moral, allerdings mit dem wesentlichen Unterschied, dass der primäre Ort von Moral angesichts der Globalisierung nicht wie bei Homann die Rahmenordnung", sondern das Unternehmen ist. Ungeachtet der Wichtigkeit einer unternehmerischen Governanceethik treten hierbei allerdings ähnliche Probleme auf wie bei den Defiziten staatlicher Rechtsdurchsetzung: Es bleibt ungewiss, inwieweit der moralische Impetus eines Unternehmens tatsächlich ernst gemeint ist oder eher aus Marketing- und Imagegründen gewählt wurde - wie das jüngste Beispiel des Korruptionsskandals beim Bau des neuen Münchner Fußballstadions zeigt, wo eine der maßgeblichen Firmen (Alpine) Mitglied des »Ethik-Management-Sysierns« der Baubranche ist, aber selbst in den Korruptionsskandal verwickelt ist.[10] Um so dringlicher erscheinen verbindliche und unabhängige Kontrollinstanzen, die einen Mißbrauch von Ethikrichtlinien zu bloßen Imagezwecken - und damit deren Aushöhlung – zu verhindern suchen.

*Birger Priddat:* Arbeit an der Arbeit: Verschiedene Zukünfte der Arbeit, Metropolis Verlag, Marburg 2000; ders.: Moral: Restriktion, Metapräferenz: Adjustierung einer Ökonomie der Moral, Physica-Verlag, Heidelberg (200 I); ders.: Moral Based Rational Man, Kohlhammer Verlag, Stuttgart (1998)

Der in Witten-Herdecke lehrende Wirtschaftsethiker *Birger Priddat* (= P.) vertritt - ähnlich wie Wieland - grundsätzlich eine *ökonomische* Theorie der MoralIEthik, setzt aber gegenüber Homann (und seiner Schule) durchaus eigene Akzente. *Zum einen* hält P. - wie Wieland - trotz der ökonomischen Funktionalität an der (relativen) Eigenständigkeit von Moral fest." *Zum zweiten* wird die Rational-Choice-Theorie einschließlich des homo-oeconomicus-Theorems einer grundsätzlichen Kritik unterzogen. Nach P. kann diese Theorie Mißerfolg, Leid und Scheitern nicht erfassen, bzw. sie missinterpretiert letzteres als Chance neuer rationaler Handlungsoptionen.[12] Scheitern tangiert aber die Identität der Person, und an dieser Stelle setzt nach P. die Bedeutung der Moral an: »Es liegt nahe, dass die Moral die Identität bildet, nicht das rationale Handeln. Da die Rational-Choice-Theorie den -Identitätsverlust- der Individuen bei Enttäuschung aus Misserfolgen (rationalen Handeins) nicht thematisieren kann, findet die Moral ihre genuine Aufgabe innerhalb der Ökonomie darin, die Handlungsfähigkeit der Individuen zu erhalten: das heißt nichts anderes, als die Identität der Person unabhängig von den Ergebnissen der Rational Actions zu erhalten.« (P. 1998,26) Folglich geht die Moral nicht in ihrer ökonomischen Funktionalität auf, sondern sie ist vielmehr »eine conditio sine qua non der Funktionsfähigkeit von Ökonomie« (P. 1998,

27). Die Erosion von Moral führt demnach nicht zum Übrigbleiben der ökonomischen Rationalität, sondern gleichfalls zu deren Erosion. P. nähert sich hier einem Verständnis von Moral und Ethik, das diese - im Unterschied zu Homann - als *normative Voraussetzung* funktionsfähigen ökonomischen Handelns begreift. *Zum dritten* wird Moral von P. nicht - wie bei Homann - primär als Restriktion (von Handlungsmöglichkeiten), sondern als »Option auf Kooperationsverbesserung« (P. 200 l, 72) verstanden. Denn in der modernen Ökonomie gehe es entscheidend um die Optimierung von Transaktionsmöglichkeiten - weniger um eine Extension der Koordinationssystematik. Moral erweitert nicht diese Koordinationssystematik, sondern sie transformiert diese vielmehr »in andere Formen der Handlungs- und Vertragsbeziehungen: Kooperation« (P. 2001, 71). Systematisch betrachtet verortet P. damit die Moral nicht- wie Homann - primär auf der Makroebene der Rahmenordnung, sondern - wie Wieland – auf der Mesoebene des unternehmerischen Handeins. Dem kritischen Punkt einer solchen ökonomischen Theorie der Moral - die Funktionalisierung der Moral führt konsequenterweise zu deren ökonomischen »Entwertung« und schließlich zu deren Selbstaufhebung - versucht P. dadurch zu begegnen, dass er einerseits auf die spezifische »moral quality« von Moral als ökonomischem Erfolgsfaktor verweist und andererseits die lokal und temporär begrenzte Geltung von Moral betont, die dazu führe, dass Moral immer wieder neu generiert werden müsse. Dies wirft die Frage nach dem Fundus bzw. der Quelle für die lokaltemporär begrenzte »Haltbarkeit« von Moral auf. P. geht dieser Frage – ähnlich wie Wieland - allerdings nicht weiter nach, was eine Ethiktheorie impliziert hätte. Der Ansatz von Ethik in P. (1998) bietet freilich die Möglichkeit, hierzu Überlegungen anzustellen, falls Moral sich nicht nur auf die *Kompensation* von ökonomisch verursachten Identitätsproblemen beschränkt und sich zugleich der Gefahr ausgesetzt sieht, von der ökonomischen Rationalität allmählich aufgezehrt zu werden.

Die Konsequenzen dieses wirtschaftsethischen Ansatzes werden bei der Frage nach der Zukunft der *Arbeit* von P. gezogen. P. entwirft ein äußerst optimistisches Bild von der Zukunft der Arbeit, das in seiner Fokussierung auf selbständiges Unternehmertum und »Ich-Ags« auch als Gegenentwurf zu Ulrich bzw. Hengsbach gelesen werden kann. Zu zentralen Kennzeichen der Arbeit werden von P. Kompetenz, Kommunikation und Spiel gezählt (P. 2000, 73ff.). In vielen Branchen (TT, Werbung etc.) sei bereits das Realität, was sich in Zukunft allgemein durchsetzen werde, nämlich die Integration des Konsums bzw. des Lebensstils in die Arbeitswelt.[13] Dies geschieht nach P. in zwei Formen: als *»co-working«* - d.h. die Konsumenten bzw. Kunden werden in das Unternehmen hineingeholt, damit werden sie ein Teil der Arbeit und Arbeit wird anstelle vom Unternehmen vom Kunden selbst geleistet - und als *»worsuming«* - d.h. die Arbeit wird zu einer »komsumablen Qualität [...], für die zusätzlich bezahlt wird (in Form von Abschlägen des Einkommens bei hoher Arbeitsqualität)« (P. 2000, 111). Insgesamt werde die Arbeit freier, riskanter, vertragskürzer und projektorientierter sein: »Das wird ihr romantischer Kern werden, eine ausgezeichnete Option für das 21. Jahrhundert.« (P. 2000, 134) Aber auch in der Unternehmensorganisation zeichne sich ein Wandel von einer hierarchischen zu einer marktförmigen Struktur ab - durch innerbetrieblichen Wettbewerb verschiedener Abteilungen, Center usw.. Gravierende Veränderungen prophezeit P. für die Sozialsysteme. Die sozialen Institutionen würden eine neue Funktion erhalten: statt als »Wohlfahrtsauszahlungsmaschine(n)« (P. 2000, 133) zu fungieren, seien sie für die Senkung der Transaktionskosten für Vertragswechsel zuständig. Der Staat beschränkt sich auf eine minimale soziale Versorgung. Die »Tabus«, die P. im deutschen Sozialsystem am Werke sieht, sollen aufgebrochen werden (P. 2000, 153ff.). Die konkreten Vorschläge, die P. macht, erinnern - trotz der Versicherung, dass es ihm nicht um »neoliberale Phantasien« (P. 2000, 155) gehe - stark an eine grundsätzliche Abkehr vom Sozialstaat zugunsten eines Wirtschaftsmodells im Sinne Hayeks bzw. der Chicagoer Schule. Es ist auch kein Zufall, dass in dieser Monographie zum Thema Arbeit *ethische* Überlegungen explizit so gut wie keine Rolle (mehr) spielen, obwohl die Moral doch aus der Sicht P.S eine normative Voraussetzung funktionsfähiger ökonomischer Rationalität darstellt. Dient die Ethik vielleicht doch nur als temporärer Transmissionsfaktor bis zur endgültigen Transformation in eine ökonomisch durchrationalisierte Wirtschaft und Gesellschaft, bzw.: bleibt sie danach auf die Ausbildung von (ökonomisch nützlichen) Tugenden beschränkt? Bedeutet sie mehr als die *korrektive Kompensation* von Identitätsproblemen von Individuen im Falle von deren ökonomischem Scheitern? Weiter fällt auf, dass der methodologische Status der Aussagen und Prognosen von P. häufig unklar

ist und zwischen dem deskriptiven und dem normativen Aussagenstatus eigentümlich oszilliert. Die durchaus weiterführenden Anregungen, die P. für die Wirtschaftsethik gibt, führen zur Frage, worin das Fundament bzw. die Quelle von Moral und Ethik besteht, das verhindern soll, dass diese bei ihrer ökonomiekompatiblen Transformation nicht vollständig erodieren.

*Peter Koslowski:* Ethik der Banken und der Börsen. Finanzinstitutionen, Finanzmärkte, Insider-Handel, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 1997; ders.: Gemeinwohl und Selbstinteresse im Marktprozess und im Abstimmungsprozess der Demokratie, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart (1999a); ders.: Shareholder Value und der Zweck des Unternehmens, Physica-Verlag, Heidelberg (1999b)

Der Wirtschaftsethiker und Leiter des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover *Peter Koslowski* (= K.) ist in den letzten Jahren publizistisch zwar stärker durch (religions-) philosophische Themen hervorgetreten; dennoch hat er sich auch weiterhin mit wirtschaftsethischen Fragestellungen, insbesondere mit wirtschaftsethischen Konkretisierungen seines Theorieansatzes, auseinandergesetzt. Die »Ethische Ökonornie« K.s setzt bei Phänomenen des Markt- und Staatsversagens - im Sinne von Defiziten und lnsuffizienzen - an, um hieraus die Notwendigkeit von Ethik in der Ökonomie (wie auch in Staat und Gesellschaft) zu folgern. Das Phänomen des Ethikversagens führt ihn schließlich zur Notwendigkeit von Religion (als individuellen sowie kulturellen Faktor), die als wesentlich zur Behebung dieser Defizite betrachtet wird. K. sieht demnach Wirtschaft, Staat, Gesellschaft, Kultur als einen einheitlichen, nicht voneinander trennbaren Systemtzusammenhang. Die »Ethische Ökonomie« ist geprägt vom *Primat* der Ethik vor der Ökonomie und versteht jene als *Korrektiv* von Ökonomie- und Staatsversagen.

K. wendet sein Theoriekonzept u.a. auf das Verständnis von *Gemeinwohl* an. Er kritisiert dabei am liberalen Modell, dass dieses keinen definierbaren Begriff von Gemeinwohl akzeptiere. Gegenüber Homann, der das Gemeinwohl lediglich in den Regeln und der Rahmenordnung des Marktes wirksam sein lässt, vertritt K. die These, dass die notwendige »Vermittlung von Gemeinwohl und Eigennutz nicht nur in den Spielregeln des Marktes und der Demokratie, sondern auch in der Intention und den Handlungen der Individuen innerhalb der Spielregeln« (K. 1999a, 43) erfolgen müsse. Die Basierung der Spielzüge der wirtschaftlichen Akteure auf das Prinzip des Eigennutzes und der Gewinnmaximierung beinhalte die Gefahr, dass diese Spielzüge in ihren Resultaten in einen Widerspruch zur Gemeinwohlorientierung, wie sie von der Rahmenordnung intendiert sei, gerieten. Aus diesem Grund wendet sich K. gegen das aus der Betriebswirtschaftslehre stammende Theorem des Shareholder Value, das Manager von Unternehmen statt auf das Gemeinwohl des Unternehmens - einschließlich der »Stakeholder« - allein auf die Gewinnmaximierungsinteressen der Anteilseigner verpflichte. Zwar gesteht K. zu - und kommt an diesem Punkt mit Homann überein -, dass die Motive und die Resultate des Handelns »relativ oder manchmal sogar vollständig entkoppelt sind« (K. 1999a, 38) , aber der Markt und die Politik tendierten von sich aus zu kurzfristigen Zeithorizonten in ihren Entscheidungen, die zu wenig gemeinwohlorientiert sind. Dies zeige sich vor allem an der Gefahr eines »Zusammensetzungsfehlschlusses«, der darin bestehe, dass die Summierung der Eigeninteressen der Individuen nicht zum Zustand des Gemeinwohls führten." Ein Zusammensetzungsfehlschluss liegt nach K. immer dann vor, wenn eine »Optionsnachfrage« besteht, die sich nicht durch Zahlungsbereitschaft über den Markt artikulieren kann (z.B. die Option auf Erhalt von Tier-, Pflanzenarten, Landschaften usw.). Um diese Form von Marktversagen zu vermeiden, bedürfe es einer »Antizipation von Gerneinwohl« (K. 1999,62), für die sich nicht nur die Politiker, sondern auch die Manager von Unternehmen verantwortlich zu zeigen hätten. Das Konzept des Shareholder Value hält K. hierfür jedoch für ungeeignet. Denn dieses Konzept verkehre die Mittelfunktion des Shareholder Value-Prinzips" zum Selbstzweck eines alleinigen oder zumindest obersten Prinzips wirtschaftlichen Handelns. Auf diese Weise werde der eigentliche Zweck des Unternehmens - die Erhöhung der Produktivität - verfehlt und auf Profitmaximierung reduziert. Die Folge ist nach K. neben der Kurzfristigkeit der Perspektive der Unternehmensführung die Schaffung von »perverse(n) Anreize(n) für das Management, sich mehr für Spekulation als für Produktion zu interessieren oder sich zumindest zu sehr für Spekulation zu interessieren, statt sich auf die Produktion zu konzentrieren« (K. 1999b, 14). Der Ansatz der »Ethischen Ökonomie« zeigt sich bei K. darin sehr deutlich, dass er bei einer teleologi-

sehen Bestimmung des Unternehmens ansetzt (Zweck der Produktivität), um diese als vorgeordnetes Korrektiv des Eigennutz-Prinzips bis hinunter auf die Ebene des individuellen HandeIns zu verorten. Darin unterscheidet sich dieser Ansatz grundlegend von denen Homanns, Wielands und Priddats. Mit Ulrich teilt K. zwar die *normative Vorordnung der Ethik* vor die Ökonomie, aber im Unterschied zu Ulrich beläßt es K. bei der limitierenden Korrektiv- und Anwendungsfunktion der Ethik," während Ulrich über die (Diskurs-)Ethik die ökonomische Logik von innen heraus aufzubrechen und zu transformieren versucht.

In analoger Weise expliziert K. die Elemente der »Ethischen Ökornonie« für das *Banken- und Börsenwesen.* Er bestimmt die wesenhaften, also teleologisch-zweckhaften, Aufgaben und Pflichten der Banken und des Kreditmarktes (K. 1997, 38ff.) sowie des Kapitalmarktes (K. 1997, 61ff.), um hieraus zu ethischen Regeln und Urteilen hinsichtlich von Bankgeheimnis, Geldwäsche, Insider-Wissen, Korruption etc. zu gelangen. »Ethische Ökonomie« impliziert eine Verpflichtung zu ethischem Denken in allen Bereichen der Ökonomie und zugleich auch auf individueller, persönlicher Ebene. Hauptkritikpunkt an diesem Konzept ist neben dem Vorwurf eines »Zwei-Welren-Konzepts-s" vor allem die Frage, wie angesichts von Markt-, Staats-, Ethik- und möglicherweise auch Religionsversagen eine »Ethische Ökonornie« realisierbar sein soll, ohne der nachhaltigen Erosion durch den Anreiz zum Defektierverhalten ausgesetzt zu sein. Auch wird die religiös-metaphysische Zielrichtung der Wirtschaftsethik K.s von der überwiegenden Mehrzahl der ökonomischen Wirtschaftsethiker nicht geteilt.

## 3. **Fazit**

1) Die Publikationen aus dem theologischen Bereich belegen einen Trend zur verstärkten Auseinandersetzung mit wirtschaftsethischen Fragestellungen in den letzten Jahren vor allem auch unter der jüngeren Theologengeneration. Obwohl die Autoren in ihrer jeweiligen theologischen Prägung sich unterscheiden, wird doch eine Gemeinsamkeit darin sichtbar, dass sie die Theologie als *interdisziplinär ausgerichtete Wissenschaft* verstehen. Sie tritt dabei nicht mit dem Anspruch auf exklusive Lösungskompetenz im Bereich der Wirtschaftsethik auf, sondern möchte zum einen sich in einen *wechselseitigen Dialog* mit gegenseitiger Lernoffenheit begeben und zum anderen eher *Orientierungswissen* als konkrete Problemlösungen geben. Ausgangspunkt ist das Bewusstsein, in einer pluralistischen und weithin säkularen Gesellschaft zu leben, die kein Monopol auf Sinndeutung mehr (aner-) kennt.

2) Der interdisziplinären Problemausrichtung der Theologie, wie sie sich in der intensiven Beschäftigung mit nicht-theologischen Positionen manifestiert, korrespondiert allerdings kein entsprechendes Interesse der *ökonomischen* Wirtschaftsethik mit theologischen Ansätzen. Der Grund hierfür dürfte in der »Glaubensabhängigkeit« der Theologie liegen, die die außertheologischen Autoren als partikular und als nicht allgemein kommunizierbar einstufen.

3) Die Frage, wie sich die Theologie zur ökonomischen wie zur allgemeinen Rationalität verhält, beschäftigt aus diesem Grund viele der theologischen Autoren. Durchweg wird versucht, die theologische Position plausibel und damit auch für Nichttheologen nachvollziehbar zum machen. Auf der anderen Seite wird die unaufhebbare Perspektivität aller Erkenntnis (einschließlich der theologischen) betont und daraus das Recht der eigenen theologischen Perspektive abgeleitet. Dass die nichttheologische Wissenschaft sich mehrheitlich darauf nicht einlässt, dürfte daran liegen, dass diese Sichtweise der Theologie ihr als zu abstrakt und zu metatheoretisch erscheint, da sie den Rationalitätsanspruch von Wissenschaft zu stark relativiert und ihre eigene Argumentation mit einer Legitimation von Partikularität bzw. Positionalität von Erkenntnis verknüpft, die die außertheologische Wissenschaft in dieser Grundsätzlichkeit mehrheitlich ablehnt.

4) Ein weiterhin offenes Problem stellt die Divergenz zwischen einer *systemtheoretischen* und einer *handlungstheoretischen* Heuristik der Wirtschaftsethik dar. Die Fronten verlaufen hier zwar nicht allein zwischen Theologie und Ökonomik, sondern auch innerhalb der jeweiligen Disziplinen. Dennoch überwiegt in der Theologie der handlungstheoretische Ansatz, der in ethischer Hinsicht primär beim individuellen (Handlungs-)Subjekt ansetzt, während in der Ökonomik eher der systemtheoretische Ansatz dominiert (v.a. bei Hornann, Wieland, Priddat, partiell auch bei Ulrich). Gibt es so etwas wie eine »Ethik der Strukturen« bzw. eine ethische Verantwortung kollektiver Akteure? Diese Frage entscheidet auch über die Orte von Moral

und Ethik im Bereich der Wirtschaft. In dieser Frage herrscht noch weiterer Klärungs- und Diskussionsbedarf.

5) Die theologische Seite verfolgt mehrheitlich die Intention, sich gegenüber einem »Ökonomismus« abzugrenzen, d.h. es soll verhindert werden, dass sich die ökonomische Rationalität zum Universalprinzip nicht nur im Bereich der Ökonomie, sondern auch in anderen, potentiell allen gesellschaftlichen Bereichen generalisiert. Hieraus resultiert sowohl die Neigung zur Handlungstheorie, da die Systemtheorie eher dem Verdacht des (subjektlosen) »Ökonomismus- ausgesetzt ist, als auch eine gewisse Reserve gegenüber dem Homannschen Ansatz auf seiten der Theologie. Das Pochen auf eine eigenständige *theologische* Wirtschafts ethik erklärt sich möglicherweise aus dieser nicht unberechtigten Befürchtung einer (ökonomischen) Funktionalisierung bzw. Instrumentalisierung der Ethik.

6) Bisweilen werden innerhalb der theologischen Wirtschaftsethik die Begriffe »theologisch« und »evangelisch« bzw. »protestantisch« nicht immer klar voneinander unterschieden. Manche vertreten einen explizit »evangelischen« Wirtschaftsethikansatz (z.B. E. Müller), andere einen allgemein »theologischen« (z.B. Edel, Ulshöfer). Ist »evangelisch« gleichzusetzen mit nicht-katholisch, nicht-orthodox etc., oder ist er eher traditionsgeschichtlich gemeint? Impliziert umgekehrt »theologisch« den Anspruch auf Mitvertretung der katholischen (etc.) Seite, oder ist er nur in Abgrenzung zu »nicht-theologisch« gemeint? Die unterschiedliche Verwendung dieser Begriffe fällt auf und verlangt nach weiterer Klärung.

7) Dass die Theologie auf (wirtschafts-)ethischem Gebiet von den anderen Wissenschaften kaum wahrgenommen wird - und wenn überhaupt, dann oftmals in kritischer Diktion -, dürfte, wie angesprochen, darin seinen Grund haben, dass die Theologie als »glaubensabhängig« und damit als letztlich »unwissenschaftlich« eingestuft wird. Die Stärke eines explizit *theologischen Charakters* der Wirtschaftsethik liegt in der eindeutigen Angabe eines theologischen Propriums. Theologie wird damit für die anderen Wissenschaften als eigenständige Größe wahrnehmbar und identifizierbar. Offen bleibt die Frage nach einer gemeinsamen Basis für die interdisziplinäre Kommunikation. Die Betonung der Perspektivität allen Erkennens von seiten der Theologie stößt auf den Anspruch allgemeiner Rationalität von seiten der anderen Wissenschaften. Vielleicht bestünde ein möglicher Weg, dieses Dilemma aufzulösen darin, die Begründungsebene von der Ebene ethischer Argumentation deutlicher voneinander zu unterscheiden. Ethische Argumentation hat es zwar immer auch mit *Begründungsfragen* von Ethik zu tun (vgl. z.B. Ulrich, Homann), aber aus Sicht der nicht-theologischen Wissenschaften erscheint die in der Theologie häufig vorgetrageneArgumentation, ethische Fragen seien notwendigerweise vom Daseins- und Wirklichkeitsverständnis abhängig, als eine Form von (religiös-weltanschaulicher) *Letztbegründung.* die viele aus grundsätzlichen Gründen ablehnen bzw. bezüglich der Ethik für nicht erforderlich erachten. Will man sich nicht dem Verdacht aussetzen, man erhebe den Anspruch einer Letztbegründung, dann müßte die Theologie zwar nicht von den grundsätzlichen Fragen ablassen, aber sie könnte *im interdisziplinären Dialog* möglicherweise vom *Gegebensein der Freiheit* ausgehen, ohne in diesem Kontext die (Letzt-)Begründungsfrage aufzuwerfen. Die Frage der grundlegenden Voraussetzungen von Freiheit wäre danach eher Gegenstand der *intradisziplinären* Kommunikation (z.B. innerhalb der Theologie). Der interdisziplinäre Dialog könnte sich stattdessen auf Struktur, Qualität, Implementation, Realisierbarkeit etc. dieser gegebenen Freiheit in sozioökonomisehen Kontexten beziehen. Dies müsste nicht bedeuten, dass sich der genuin theologische Beitrag allein auf die Begründungsebene beschränken würde - der zudem in diesem Fall nicht Gegenstand der interdisziplinären Kommunikation wäre. Vielmehr wäre es durchaus denkbar, dass die Theologie Impulse aus der (biblisch-)christlichen Tradition in den interdisziplinären Diskurs einbringt, allerdings mehr im Sinne von Leitbildern und regulativen Ideen, weniger als normative Handlungsanweisung. Vielleicht könnte auf diese Weise die Befürchtung vieler nicht-theologischer Gesprächspartner, von der Theologie mit autoritativen theologischen Wahrheits- und Geltungsansprüchen konfrontiert zu werden, Schritt für Schritt zerstreut werden. Auf jeden Fall zeigt das Beispiel der Wirtschaftsethik, dass einerseits die Frage nach den Voraussetzungen und Möglichkeiten von Interdisziplinarität sowie andererseits die nach dem spezifisch theologischen Beitrag hierbei nichts von ihrer Aktualität verloren hat.

*PD Dr. Ewald Stübinger*
*Gaiglstr: 19*
*D-80335 München*

## Literatur


*Burkhardt, H. (2000):* Wirtschaft ohne Ethik?, Gießen

*Dietzfelbinger, Daniel* (1998) : Soziale Marktwirtschaft als Wirtschaftsstil: Alfred Müller-Armacks Lebenswerk, Gütersloh (Leiten, Lenken, Gestalten; 3)

*Dietzfelbinger, Daniel (2004):* Aller Anfang ist leicht. Untemehmens- und Wirtschaftsethik für die Praxis, München, 4., erw. Aufl.

*Ebach, Jürgen u.a. (Hg.) (2001): "Leget Anmut in das Geben":* zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, Gütersloh (Jabboq; Bd. 1)

*Edel, Susanne* (1998): Wirtschaftsethik im Dialog. Der Beitrag Arthur Richs zur Verständigung zwischen Theologie und Ökonomik, Stuttgart (Arbeiten zur Theologie; Bd. 88)

*Gerlach, Jochen (2002):* Ethik und Wirtschaftstheorie. Modelle ökonomischer Wirtschaftsethik in theologischer Analyse, Gütersloh (Leiten, Lenken, Gestalten; **11)**

*Grabenstein. Andreas* (1998): Wachsende Freiheiten oder wachsende Zwänge? Zur kritischen Wahrnehmung der wachsenden Wirtschaft aus theologisch-sozialethischer Sicht, BernlStuttgartlWien (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik; Bd. 22)

*Gräb-Schmidt, Elisabeth (2002):* Technikethik und ihre Fundamente. Dargestellt in Auseinandersetzung mit den technikethischen Ansätzen von Günter Ropohl und Walter Christoph Zimmerli, BerlinlNew York

*Handbuch der Wirtschaftsethik* (1999), 4 Bände, hg. von Wilhelm Korff u.a., Gütersloh

*Heeg, Andreas (2002):* Ethische Verantwortung in der globalisierten Ökonomie: kritische Rekonstruktion der Unternehmensethikansätze von Horst Steinmann, Peter Ulrich, Karl Homann und Josef Wieland, Frankfurt am Main u.a. (Moderne-Kulturen-Relationen; Bd. 2)

*Hengsbach, Friedhelm* (1991): Wirtschaftsethik. Aufbruch – Konflikte - Perspektiven, FreiburglBaseilWien (3. Aufl. 1993)

*Hengsbach; Friedhelm* (1995): Abschied von der Konkurrenzgesellschaft. Für eine neue Ethik in Politik, Wirtschaft und Gesellschaft, München

*Hengsbach, Friedhelm* (1997/98): Globalisierung aus wirtschaftsethischer Perspektive, Heidelberg (Schriftenreihe Juristische Studiengesellschaft Karlsruhe; H. 235)

*Hengsbach, Friedhelm* (1998): Marktkonkurrenz auf der Grundlage gesellschaftlicher Kooperation, in: Homo oeconomicus: Der Mensch der Zukunft", hrsg. von Norbert Brieskorn; Johannes Wallacher, Stuttgart/Berlin/Köln, S. 47-76 (Globale Solidarität - Schritte zu einer Weltkultur; Bd.2)

*Hengsbach, FriedhelmIMöhring-Hesse, Matthias* (1999): Aus der Schieflage heraus: demokratische Verteilung von Reichtum und Arbeit, Bonn (Politik im Taschenbuch; Bd. 24)

*Homann, Karl/Blome-Drees, Franz* (1992): Wirtschafts- und Unternehmensethik, Göttingen

*Homann, Karl/Suchanek, Andreas (2000):* Ökonomik: eine Einführung, Tübingen (2005, 2. Aufl.)

*Homann, Karl (2001):* Ökonomik: Fortsetzung der Ethik mit anderen Mitteln, in: Artibus ingenuis. Beiträge zu Theologie, Philosophie, Jurisprudenz und Ökonomik, hrsg. von Georg Siebeck, Tübingen, S. 85-110

*Homann, Karl (2002):* Wirtschaftsethik: Dient die Moral dem eigenen Vorteil?, in: Moral und Moralismus in Politik und Wirtschaft, hrsg. von Dieter Ruloff, Zürich, S. 81-100 (Sozialwissenschaftliche Studien des schweizerischen Instituts für Auslandsforschung Band 31, Neue Folge)

*Homann, Karl (2002):* Vorteile und Anreize. Zur Grundlegung einer Ethik der Zukunft, hg. von Christoph Lütgert, Tübingen (Aufsatzsammlung und Bibliographie!)

*Homann, Karl (2003):* Grundlagen einer Ethik für die Globalisierung, in: Zwischen Profit und Moral – Für eine menschliche Wirtschaft, hrsg. von Heinrich v. Pierer, Karl Homann, Gertrude Lübbe-Wolff, München/Wien, S. 35-72 (Edition Initiative und Diskurs, hrsg. von Beate Hentschel, Bd. I)

*Homann, KarllLütge, Christoph (2004):* Einführung in die Wirtschaftsethik, Münster

*Homann, Karl (Hg.) (2005):* Wirtschaftsethik der Globalisierung, Tübingen

*Koslowski, Peter* (1988): Prinzipien der Ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik, Tübingen

*Koslowski, Peter* (1997): Ethik der Banken und der Börsen. Finanzinstitutionen, Finanzmärkte, Insider-Handel, Tübingen (Beiträge zur Ordnungstheorie und Ordnungspolitik; 154)

*Koslowski, Peter (1999a):* Gemeinwohl und Selbstinteresse im Marktprozeß und im Abstimmungsprozeß der Demokratie, in: ders. (Hg.): Das Gemeinwohl zwischen Universalismus und Partikularismus: zur Theorie des Gemeinwohls und der Gemeinwohlwirkung von Ehescheidung, politi-

scher Sezession und Kirchentrennung, Stuttgart-Bad Cannstatt, S. 35-70 (Collegium Philosophieum; Bd. 3)

*Koslowski, Peter(1999b):* ShareholderValue und der Zweck des Unternehmens, in: ders. (Hg.): Shareholder Value und die Kriterien des Unternehmenserfolgs, Heidelberg, S. 1-34 (Ethische Ökonomie; Bd. 4)

*Meckenstock, Günther* (1997): Wirtschaftsethik, Berlin/New York (de Gruyter Studienbuch)

*Meckenstock, Günther (2001):* Zur wirtschaftsethischen Bedeutung des christlichen Menschenbildes, in: Menschenbild und Menschenwürde, hg. von Eilert Herms, Gütersloh, S. 107-117 (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie; Bd. 17)

*Mieth, Dietmar/Schumann, Dlafl./Ulrich, Peter (Hg.) (2004):* Reflexionsfelder integrativer Wirtschaftsethik, Tübingen

*Müller, Eckart* (1997): Evangelische Wirtschaftsethik und Soziale Marktwirtschaft. Die Konzeption der Sozialen Marktwirtschaft und die Möglichkeiten ihrer Rezeption durch eine evangelische Wirtschaftsethik, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener theologische Dissertationen und Habilitationen; Bd. 15)

*Nutzinger; Hans* G. *(Hg.)* (1999): Wirtschafts- und Unternehmensethik: Kritik einer neuen Generation, München; Mering (DNWE-Schriftenreihe; Folge 5)

*Pawlas, Andreas (2000):* Die lutherische Berufs- und Wirtschaftsethik: eine Einführung, Neukirchen-Vluyn

*Pawlas, Andreas (2002):* Lutherische Wirtschaftsethik in ihrer geschichtlichen und aktuellen Bedeutung, in: Wirtschaft und Ethik in theologischer Perspektive, hg. von Udo Kern, Münster, S. 111-138 (Rostocker Theologische Studien; 7)

*Priddat, Birger* (1998): Moralischer Konsum: 13 Lektionen über die Käuflichkeit, Stuttgart/Leipzig

*Priddat, Birger* (1998): Moral Based Rational Man, in: Norbert Brieskorn; Johannes Wallacher (Hg.): Homo oeconomicus: Der Mensch der Zukunft?, Stuttgart/Berlin/Köln, S. 1-32 (Globale Solidarität - Schritte zu einer neuen Weltkultur; Bd.2)

*Priddat, Birger (2000):* Arbeit an der Arbeit: Verschiedene Zukünfte der Arbeit, Marburg

*Priddat, Birger (2001):* Moral: Restriktion, Metapräferenz: Adjustierung einer Ökonomie der Moral, in: Josef Wieland (Hg.): Die moralische Verantwortung kollektiver Akteure, Heidelberg, S.41-78

*Priddat, Birger(Hg.) (2000):* Kapitalismus, Krisen, Kultur, Marburg

*Priddat, Birger (2005):* Strukturierter Individualismus. Institutionen als ökonomische Theorie, Marburg, (Institutionelle und evolutonische Ökonomik 27)

*Segbers, Fran: (2000):* Biblische Sabbat-Ökonomie. Impulse für eine ökonomische Alternative, Hofgeismar

*Segbers, Franz (2002):* Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik, Luzern, 1999,3. Aufl, 2002 (Theologie in Geschichte und Gesellschaft 7)

*Suchanek, Andreas (2001):* Ökonomische Ethik, Tübingen (UTB für Wissenschaft; 2195)

*Ulrich, Peter* (1993): Transformation der ökonomischen Vernunft: Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft, BernlWien/Stuttgart (3., rev. Aufl.; 1. Aufl. 1986)

*Ulrich, PeterlWieland, Josef(Hg.)* (1998): Unternehmensethik in der Praxis. Impulse aus den USA, Deutschland und der Schweiz, Bern/StuttgartlWien (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik; Bd. 19)

*Ulrich, Peter(*1999): Republikanische Unternehmensethik - Facetten einer "fesselnden» Perspektive unternehmerischer Selbstbindung, in: Peter Ulrich/Albert Löhr/JosefWieland (Hg.): Unternehmerische Freiheit, Selbstbindung und politische Mitverantwortung. Perspektiven republikanischer Unternehmensethik, München und Mering, S. 167-178 (DNWE-Schriftenreihe; Folge 4)

*Ulrich, Peter(Hg.) (2000):* Die Wirtschaft in der Gesellschaft: Perspektiven an der Schwelle zum 3. Jahrtausend, BernlStuttgart/Wien (St. Galler Beiträge zur Wirtschaftsethik; Bd. 27)

*Ulrich, Peter (2001):* Integrative Wirtschafsethik. Grundlagen einer lebensdienlichen Ökonomie, Bern/Stuttgart/Wien (3., rev. Aufl.)

*Ulrich, Peter (2002):* Der entzauberte Markt. Eine wirtschaftsethische Orientierung, Freiburg i.B.IBasellWien

*Ulrich. Peter/Breuer, Markus (Hg.) (2004):* Wirtschaftsethik im philosophischen Diskurs. Begründung und »Anwendung« praktischen Orientierungswissens, Würzburg

*Ulshöfer, Gotlind (2001):* Ökonomie und Theologie: Beiträge zu einer prozesstheologischen Wirtschaftsethik, Gütersloh (Leiten, Lenken, Gestalten; Bd.8)

*wieland. Josef* (1999): Die Ethik der Governance, Marburg (Institutionelle und evolutorische Ökonomik; Bd. 9)

*Wieland, losej(2001a):* Die Tugend kollektiver Akteure, in: ders. (Hg.): Die moralische Verantwortung kollektiver Akteure, Heidelberg, S. 22-40

*Wieland, Josef(2001b):* Moralische Aspekte des HumanCapitalManagements, in: ders. (Hg.): Human Capital und Werte. Die Renaissance des menschlichen Faktors, Marburg, S. 7-14

*Wieland, losej (2002):* Corporate Citizenship-Management. Eine Zukunftsaufgabe für die Unternehmen!?, in: ders., Walter Conradi (Hg.): Corporate Citizenship. Gesellschaftliches Engagement - unternehmerischer Nutzen, Marburg, S. 9-2

*Wieland, losej(Rg.) (2004):* Handbuch Wertemanagement. Erfolgsstrukturen einer modemen Corporate Governance, Hamburg

*Wieland, losej(Rg.) (2005):* Governance-Ethik im Diskurs, Marburg (Institutionelle und evolutonischer Ökonomik; 26)

## Anmerkungen

I. Vgl. Zeitschrift für Evangelische Ethik 40. Jg., 1996, S. 148-161; S. 226-244

2. E. Gräb-Schmidt (2002) vertritt auf der Grundlage Hermscher Theologie in bezug auf das Verhältnis von Technik und Ethik eine ähnliche ethisch-theologische Position: Es sei eine »grundlegende Tatsache, dass ethische Normen auf der Ebene von verpflichtender Lebens- und Welterfahrung begründet werden« (9), welche stets religiös-weltanschaulich geprägt sei (vgl. bes. ZSIT, *320ft.).*

3. Z.B.: *»Postkonstitutionell* wäre der vieldimensionale Wettbewerb der Haupt-Sätze, der Konsense und ihrer Gegen-Sätze: dominante Oligopole und kleine, aber nicht ohnmächtige Innovatoren [...].« (222) Oder: *»Die Dynamik Gottes: kreativ, narrativ, gelassen bleibend« (416)*

4. Die Beschreibung umfasst: das Grunderlebnis des Menschen als »Urantrieb zum Leben« sowie die vierfache Offenheit des Menschen als Offenheit gegenüber der Welt, als Offenheit des menschlichen Verhaltens, menschlicher Lebensformen und der menschlichen Existenz (l71ff.).

5. Vgl. Dietz Lange: Ethik in evangelischer Perspektive, Göttingen 1992, *508ft.*

6. Aus diesem Grund ordnen manche Autoren Müller-Armack eher dem Neo- als dem Ordoliberalismus zu (z.B. R. Blum, S. Katterle, P. Ulrich)

7. H.J. Prien: Luthers Wirtschaftsethik, Göttingen 1992

8. S.o., Anm. I (S. 151-153)

9. Allerdings gibt es, wie erwähnt, Anzeichen, dass Homann in letzter Zeit unter dem Eindruck der Globalisierung Modifikationen im Hinblick auf die Bedeutung von Moral auf der Unternehmensebene vornimmt.

10. Vgl. Süddeutsche Zeitung Nr. 178 vom 4.8.04, S. NI (Münchner Ausgabe)

11. »Die Kontextualisierung der Moral in einer ökonomischen Moral gelingt, wenn sie als Moral kontextualisiert wird, nicht als Translat. In diesem Sinne kann Moral ihre ökonomische Rolle nur als Moral spielen, mit eigener Qualität und mit eigener Kommunikation dieser Qualität.« (P. 2001, 72)

12. »Die Möglichkeit, dass die Individuen ihr Scheitern als Mißerfolg interpretieren, wird (scil. von der Rational-Choice-Theorie) methodisch ausgeschlossen. Damit wird auch ausgeschlossen, dass sie aus Mißerfolgen 'handlungsunfähig werden« (P. 1998, 16).

13. »Die Formel -Leben = Freizeit - Arbeit- verwandelt sich in -Leben = Arbeit + Freizeit-; Der Konsum, den wir, in die Freizeit gelagert, als Ereignis lebens-wert machten, wird wieder zur Arbeit« (P. 2000, I 12).

14. »Die Nebenwirkungen individueller Entscheidungen und Handlungen sowie die Wechselwirkungen zwischen individuellen Handlungen und das aus ihnen sich ergebende Gesamtergebnis können von den Individuen in Markt und Abstimmung oft gar nicht berücksichtigt werden, auch wenn sie an sich den Willen zur Gemeinwohlberücksichtigung haben.« (K. 1999a,57)

15. Es ist die Mittelfunktion des Shareholder Value-Prinzips »als Kontrollprinzip und Disziplinierungsmethode«, welche/s sicherstellt, »dass die Firma in jeder Periode Profit macht, und damit die Zeitstruktur und Zeitpräferenz der Investitionen reguliert« (K. 1999b, 19).

16. Der Kern der ökonomischen Rationalität wird zwar zum Mittel depotenziert, bleibt aber im Prinzip unverändert

17. So Ulrich, der die fehlende Transformation ökonomischer Rationalität bei K. kritisiert.

# Bibliographie

## Bibel und Ethik

*Baumann, Gerlinde:* Gottes Gewalt im Wandel. Traditionsgeschichtliche und intertextuelle Studien zu Nahum 1,2-8. (WMANT 106). Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft 2005. Ca. 288 S. Ca. € 39,90.

## Grundfragen und Entwürfe der Ethik mit theologischem Schwerpunkt

*Hoerster, Nobert:* Die Frage nach Gott. München: CH. Beck 2005. Ca. 128 S. Ca. € 9,90.

*Wils, Jean-Pierre / Zahner, Michael (Hg.):* Theologische Ethik zwischen Tradition und Modernitätsanspruch. (Studien zur theologischen Ethik Bd. 110). Freiburg: Herder 2005. Ca. 320 S. Ca. € 40,-.

## Grundfragen und Entwürfe der Ethik mit philosophischem Schwerpunkt

*Carr, David / Flynn, Thomas R. / Makkreel, RudolfA. (Hg.):* The Ethics of History. Northwestern University Press 2004. 272 S. £ 20,50.

*Cherry, Mark J. (Hg.):* Natural Law and The Possibility of a Global Ethics. Dordrecht: Kluwer 2004. 222 S. € 90,-.

*Demmerling, Christoph:* Gefühle und Moral. Eine philosophische Analyse. (Bonner Philosophische Vorträge und Studien 22). Bonn: University Press. 45 S. € 3,90.

*Fingarette, Herbert:* Mapping Responsibility. Choice, Guilt, Punishment, and Other Perspectives. Illinois: Open Court Publishing Company 2004. 200 S. £ 17,95.

*Forst, Reiner:* Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. Ca. 350 S. Ca. € 13,-.

*Frankfurt, Harry* G.: Gründe der Liebe. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. Ca. 120 S. Ca. € ]4,80.

*Frey, Raymond* G. */Wellmann, Christopher Heath (Hg.):* A Companion toApplied Ethics. Oxford: • Blackwell 2005.720 S. £ 20,-.

*Fryer, David Ross:* The Intervention of the Other. Ethical Subjectivity in Levinas and Lacan. London: Other Press 2004. 240 S. £ 16,95.

*Gfeller, Nicolas:* Kleine Geschichte der Ethik. Zürich: Diogenes 2005. Ca. 240 S. Ca. € 12,80.

*Grundmann, Matthias / Beer, Raphael (Hg.):* Subjekttheorien interdisziplinär. Diskussionsbeiträge aus Sozialwissenschaften, Philosophie und Neurowissenschaften. Münster: LIT 2004. 200 S. € ]7,90.

*Heil, Joachim:* Wenn die Freiheit ins Denken einfällt. Fremd- und Eigenverantwortlichkeit bei Immanuel Kant und Emmanuel Levinas. London: Turnshare 2004.344 S. € 18,40.

*Herrmann, Harald / Voigt, Kai-Ingo:* Globalisierung und Ethik. Ludwig-Erhard-Ringvorlesung an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Tübingen. Berlin / Heidelberg: Springer 2004.210 S. € 49,95.

*Honneth, Axel / Rössler, Beate (Hg.):* Von Person zu Person. Zur Moralität persönlicher Beziehungen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. Ca. 350 S. Ca. € 13,-.

*Kainz, Howard P.:* AReevaluation. Illinois: Open Court Pub1ishing Company 2004. 192 S. £ ]8,95.

*Kotkavirta, Jussi / Quante, Michael (Hg.):* Moral Realism. (Acta Philosophica Fennica Vol. 76). Helsinki: Philosophical Society of Fin1and 2004.233 S.

*Kraye, Jill / Saarinen, Risto (Hg.):* Moral Philosophy on the Threshold of Modernity. (The New Synthese Historical Library Vol. 57). Heidelberg: K1uwer / Springer 2004.340 S. £ 139,10 (eBook € 150,80).

*Liessmann, Konrad Paul (Hg.):* Der Wille zum Schein. Über Wahrheit und Lüge. Wien: Zsolnay 2005. Ca. 256 S. Ca. € ]9,90.

*Lütge, Christoph / Vollmer, Gerhard (Hg.):* Fakten statt Normen? Zur Rolle einzelwissenschaftlicher Argumente in einer naturalistischen Ethik. (Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat Bd. 34). Baden-Baden: Nomos 2004. Ca. 280 S. Ca. € 49,-.

*Peperzak; Adriaan T. / Schmitt, Arthur* J. *(Hg.):* Elements of Ethics. Stanford University Press 2004.304 S. £ 16,95.

*Sartre, Jean-Paul:* Entwürfe für eine Moralphilosophie. Reinbek: Rowohlt *2005. 1054* S. E 29,90.

*Shipley, Patricia ZMason, Heidi (Hg.):* Ethics and Socratic Dialogue in Civil Society. (Sokratisches Philosophieren Bd. 11). Münster: LIT 2004. 240 S. € 24,90.

*Wils, Jean-Pierre:* Versuche über Ethik. Freiburg: Herder 2005. Ca. 192 S. Ca. E 24,-

## Alltagsmoral, Alltagsethos, Phänomenologie der Moral

*Hili, Thomas E.:* The Philosophy of the Good Life. New York: Edwin Mellen Press 2004. 256 S. $ 109,95/£ 69,95.

*Kersting, Woifgang (Hg.):* Klugheit. Weilerswist: Velbrück 2005. 380 S. E 29,90.

## Dogmatik und ihre Bedeutung tür die Ethik

*Hübner, Jürgen I Stamatescu, Ion-Olimpiu I Weber, Dieter (Hg.):* Theologie und Kosmologie. Geschichte und Erwartungen für das gegenwärtige Gespräch. (Religion und Aufklärung Bd. 11). Tübingen: Mohr Siebeck 2004. Ca. 500 S. Ca. E 80,-.

*Rahner, Karl:* Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße. (Sämtliche Werke Bd. 11). Feiburg: Herder 2005 (September). Ca. 650 S. Ca. E 90,-.

*Rahner, Karl:* Menschsein und Menschwerdung Gottes. Studien zur Grundlegung der Dogmatik, zur Christologie, Theologischen Anthropologie und Eschatologie. (Sämtliche Werke Bd. 12). Freiburg: Herder 2005. Ca. 800 S. Ca. E 105,-.

*Ratzinger; Joseph:* Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen. Freiburg: Herder 2005. 156 S. E 8,90.

*Rentsch, Thomas:* Gott. (Grundthemen Philosophie). Berlin: de Gruyter 2005.216 S. E 19,95.

*Ringleben. Joachim:* Arbeit am Gottesbegriff. Bd. 11: Klassiker der Neuzeit. Tübingen: Mohr Siebeck 2005. Ca. 400 S. E 59,-.

## Ökumene und Weltreligionen

*Al-Azm, Sadik:* Islam und säkularer Humanismus. Tübingen: Mohr Siebeck 2004. Ca. ]20 S. Ca. E 15,-.

*Bernhardt, Reinhold I Schmidt-Leukel, Perry (Hg.):* Kriterien interreligiöser Urteilsfindung. (Beiträge zu einer Theologie der Religionen Bd. 1). Leipzig: Evangelisches Verlagshaus GmbH 2005 (September). Ca. 250 S. Ca. E 24,50.

*Djavann, Chahdortt:* Was denkt Allah über Europa? Gegen die islamistische Bedrohung. Berlin: Ullstein 2005. 96 S. E 12,-.

*Drehsen. Volker I Gräb, Wilhelm I Weyel. Birgit (Hg.):* Kompendium Religionstheorie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005 (Oktober). Ca. 416 S. Ca. € 17,90.

*Forst, J. William:* A History of Christian, Jewish, Muslim, Hindu, and Buddhist Perspectiveson War and Peace. Vol. 2: A Century ofWars. (Studies in Religion and Society Nr. 65 b). New York: Edwin Mellen Press 2004. 438 S. $ ]29,95/£ 79,95.

*Grosser, Alfred:* Die Früchte ihres Baumes. Ein atheistischer Blick auf die Christen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005 (September). Ca. 288 S. Ca. E 24,90.

*Heine, Susanne:* Grundlagen der Religionspsychologie. Modelle und Methoden. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005 (September). Ca. 448 S. Ca. E 19,90.

*Hirsi Ali, Ayaan:* Ich klage an. Plädoyer für die Befreiung der muslirnischen Frauen. München: Piper 2005.214 S. E 13,90.

*Klecket; Michael I Tworuschka, Vdo (Hg.):* Ethik der Weltreligionen. Ein Handbuch. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. 310 S. € 29,90.

*Kortner; Vlrich H. J.:* Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens zur Differenz. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005 (September). Ca. 270 S. Ca. E 24,90.

*Marre, Heiner I Thonnes, Hans-Werner I Kämper, Burkhard (Hg.):* Religionen in Deutschland und das Staatskirchenrecht. (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche Bd. 39). Münster: AschendorffVerlag 2005. 176 S. E 32,80.

*Said, Edward W:* Humanism and Democratic Criticism. Columbia University Press 2004. 192 S. $ 19,95.

*Schleicher, Hans-Georg:* Südafrikas neue Elite. Hamburg: Institut für Afrika-Kunde 2004. 367 S. € 22,-.

## Historische Fragen und Ethik

*Bachem-Rehm, Michaela:* Die katholischen Arbeitervereine im Ruhrgebiet ]870-1914. Katholi-

sches Arbeitermilieu zwischen Tradition und Emanzipation. Diss. Stuttgart: Kohlhammer 2004. 278 S. € 30,-.

*Breehenmaeher, Thomas:* Der Vatikan und die Juden. Geschichte einer unheiligen Beziehung. München: C.H. Beck 2005.326 S. € 24,90.

*Hoffmann, Arnd:* Zufall und Kontingenz in der Geschichtstheorie. Mit zwei Studien zu Theorie und Praxis der Sozialgeschichte. (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 184). Frankfurt a.M.: Klostermann 2005. Ca. 390 S. Ca. € 59,-.

*Marcum. James:* Thomas Kuhn's Revolution. Bristol: Thoemmes Press 2005. 192 S. £ 60,-.

*Miquel, Mare von:* Ahnden oder amnestieren? Westdeutsche Justiz und Vergangenheitspolitik in den sechziger Jahren. Göttingen: Wallstein Verlag 2005. 446 S. € 44,-.

*Sehörken, Rolf.* Die Niederlage als Generationserfahrung. Jugendliche nach dem Zusammenbruch der NS-Herrschaft. Weinheim: Juventa Verlag 2004. 190 S. € 24,50.

*Steinberg, Georg:* Christian Thomasius als Naturrechtslehrer. (Hallesche Schriften zum Recht). Köln: Carl Heymanns Verlag 2004. Ca. 240 S. Ca. € 60,-.

*Wolf, Burkhardt:* Die Sorge des Souveräns. Eine Diskursgeschichte des Opfers. Überarb. Diss. Zürich / Berlin: Diaphanes Verlag 2005.464 S. € 39,90.

## Feministische Ethik

*Helduser, Urte / Marx, Daniela / Paulitz; Tanja / Pühl, Katharina (Hg.):* Under Construction? Konstruktivistische Perspektiven in feministischer Theorie und Forschungspraxis. Frankfurt a.M.: Campus 2004.292 S. € 29,90.

## Natur, Schöpfung und Ethik

*Weber, Thomas P.:* Darwin und die neuen Biowissenschaften. Köln: DuMont 2005.270 S. € 12,-.

## Anthropologie - theologisch, philosophisch, naturwissenschaftlich

*Autiero, Antonio / Goertz; Stephan / Striet, Magnus (Hg.):* Endliche Autonomie. Interdisziplinäre Perspektiven auf ein theologisch-ethisches Programm. (Studien der Moraltheologie Bd. 25). Münster / Hamburg / Berlin / Wien / London: UT 2004.248 S. € 19,90.

*Dupre, John:* Darwins Vermächtnis. Die Bedeutung der Evolution für die Gegenwart des Menschen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. Ca. 150 S. Ca. € 19,89.

*Ellis, Ralph D.:* Love and the Abyss. An Essay on Finitude and Value. Illinois: Open Court Publishing Company 2004. 288 S. £ 18,95.

*Everetz; Uif:* Realität und Transzendenz. Der Mensch in Raum und Zeit. Regensburg: Mediloga 2004.225 S. € 16,-.

*Fackeldey, Hubert G.:* Handlungsnormen. Typologie und Logik. Bern: Peter Lang 2004. 240 S. € 41,40.

*Fetzet; James H.:* The Evolution of Intelligence. Are Humans the Only Animals with Minds? Illinois: Open Court Publishing Company 2004. 280 S. £ 20,95.

*Grätzel, Stephan:* Über die Grenzen des Lebens. Vorlesungen zur Philosophischen Anthropologie. London: Turnshare 2004. 146 S. € 11,80.

*Huxel, Kirsten:* Ontologie des seelischen Lebens. Ein Beitrag zur theologischen Anthropologie im Anschluss an Hume, Kant, Schleiermacher und Dilthey. Tübingen: Mohr Siebeck 2004. 444 S. Ca. € 70,-.

*Konhardt, Klaus:* Endlichkeit und Vernunftanspruch. Die Urkonstellation des Menschen im Lichte der Philosophie. Berlin: Duncker & Humblot 2004. 486 S. € 98,-.

*Libet, Benjamin:* Mind Time. Wie das Gehirn Bewusstsein produziert. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005.304 S. € 19,80.

*Lidz; Victor:* Essays in the Theory of Action. (Studies in the Theory of Action Bd. 3). Münster: UT. Ca. 350 S. Ca. € 24,90.

*Nida-Rümelin, Julian:* Über menschliche Freiheit. Stuttgart: Reclam 2005. Ca. 160 S. Ca. € 4,40.

*Schmidinger; Heinrich / Sedmak, Clemens:* Der Mensch - ein freies Wesen? Autonomie – Personalität - Verantwortung. (Topologien des Menschlichen Bd. 2). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. Ca. 320 S. € 44,90.

*Stein, Edith:* Was ist der Mensch? Vorlesungen zur theologischen Anthropologie. Eingeführt und bearbeitet von Beate Beckmann-Zöller. (Edith Stein Gesamtausgabe Bd. 15). Freiburg: Herder 2005. Ca. 240 S. € 32,-.

*Strasser, Peter:* Verbrechermenschen. Zur kriminalwissenschaftlichen Erzeugung des Bösen.

Frankfurt a.M.: Campus 2005. Ca. 250 S. Ca. € 19,90.

## Lebenslauf, Lebensalter, Sozialisation

*Adam, Barbara:* Das Diktat der Uhr. Zeitformen, Zeitkonflikt, Zeitperspektiven. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. Ca. 240 S. Ca. € 16,90.

*Elias, Norbert:* Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert. (Gesammelte Schriften. Bd. 11) Hg. v. Michael Schröter. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. Ca. 650 S. Ca. E 38,-.

*Gilt, Christopher(Hg.):* Virtue, Norms, and Objectivity. Oxford: University Press 2005. 338 S. f40,-.

*Luckner, Andreas:* Klugheit. (Grundthemen Philosophie). Berlin: de Gruyter 2005. Ca. 216 S. € 19,95.

*Schmid, Wilhelm:* Die Kunst der Balance. 100 Facetten der Lebensphilosophie. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. Ca. 175 S. E 10,-.

*Voigt, Dieter / Meck, Sabine:* Gelassenheit. Geschichte und Bedeutung. Wiesbaden: Primus 2005.208 S. E 16.90.

*West, David:* Reason and Sexuality in Western Thought. Oxford: Blackwe112005. 272 S. £ 17,-.

## Pädagogik und Ethik, Psychologie und Ethik

*Hartmann, Martin:* Gefühle. Wie die Wissenschaften sie erklären. Frankfurt a.M.: Campus 2005. Ca. 160 S. € 12,90.

*Hastedt, Heiner:* Gefühle. Philosophische Bemerkungen. Stuttgart: Rec1am 2005. Ca. 170 S. Ca. €4,80.

*Leonardo, Zeus (Hg.):* Critical Pedagogy and Race. Oxford: Blackwell2005. 128 S. £ 20,-.

*Nipkow, Karl Ernst:* Pädagogik und Religionspädagogik zum neuen Jahrhundert. Bd. 1: Revision der Bildungstheorie - Religionspädagogik im Lebenslauf - Elementarisierung. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005. Ca. 408 S. Ca. € 39,95.

*Nipkow, Karl Ernst:* Pädagogik und Religionspädagogik zum neuen Jahrhundert. Bd. 2: Christliche Pädagogik und interreligiöses Lernen - Friedenserziehung - Religionsunterricht und Ethikunterricht. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2005 (September). 448 S. Ca. € 44,-.

*Pongratz; Ludwig I Wimmer, Michael I Nieke, Wolfgang I Massehelein, Jan (Hg.):* Nach Foucault. Diskurs- und machtanalytische Perspektiven der Pädagogik. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften 2004. 221 S. E 24,90.

## Kultur und Ethik, Religion und Ethik

*Aketida, Jean* C.: Kulturelle Identität und interkulturelle Kommunikation. Zur Problematik des ethischen Universalismus im Zeitalter der Globalisierung. (Denktraditionen im Dialog Bd. 21). Frankfurt a.M.: IKO Verlag für interkulturelle Kommunikation 2004. 296 S. E 19,90.

*Baht; Petra (Hg.):* Gebildete Religion. Die Aktualität protestantischer Bildungstraditionen. Leipzig: Evangelisches Verlagshaus GmbH 2005. Ca. 304 S. Ca. € 32,-.

*Bourdieu, Pierre:* Deutsch-französische Perspektiven. Hg. v. Catherine Colliot-Thelene / Etienne Francois / Gunter Gebauer. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. Ca. 350 S. Ca. E 13,-.

*Bremshey, Christianl Hoffinann, Hilde / May, Yomb /Ortu, Marco (Hg.):* Den Fremden gibt es nicht. Xenologie und Erkenntnis. (Kulturwissenschaft Bd. 2). Münster: LIT. 280 S. E 19,90.

*Buruma, [an/Margalit, Avishai:* Okzidentalismus. Der Westen in den Augen seiner Feinde. München: Hanser 2005. 160 S. Ca. € 14,90.

*Doeker-Mach, Günther / Ziegert, Klaus A. (Hg.):* Law and Legal Culture in Comparative Perspective. Wiesbaden: Franz Steiner 2004. 336 S. €44,-.

*Gould, Stephen Jay:* Das Ende vom Anfang der Naturgeschichte. Frankfurt a.M.: Fischer 2005. 508 S. E 24,90.

*Gumbrecht, Hans Ulrich:* Lob des Sports. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. Ca. 175 S. Ca. € 16,90.

*Laibelman. Alan M.:* Going Against the Flow. An Exercise in Ethical Syncretism. Bern: Peter Lang 2004. 503 S. sFr. 113,-.

*Lim. Hong-Bin/Sandkühlet; Hans* 1. *(Hg.):* Transculturality - Epistemology, Ethics and Politics. (Philosophie und Geschichte der Wissenschaften 57). Bern: Peter Lang 2004. 206 S. € 39,-.

*Merz-Benz; Peter-Ulrich/Wagner, Gerhard (Hg.):* Kultur in Zeiten der Globalisierung. Neue Aspekte einer soziologischen Kategorie. Frankfurt a.M.: Humanities Online 2005. 272 S. € 24,80. Digitale Ausgabe (pdf) € 12,-.

*Sandkühler, Hans lörg /Triki, Fathi (Hg.):* Gewalt und Recht in transkultureller Perspektive. (Philosophie des Zusammen-Lebens Bd. 3). Bern: Lang 2004. 224 S. sFr. 58,-.

*Siegenthaler, Hansjorg (Hg.):* Rationalität im Prozess kultureller Evolution. Rationalitätsunterstellungen als eine Bedingung der Möglichkeit substantieller Rationalität des Handelns. Tübingen: Mohr Siebeck 2005. Ca. 370 S. E 70,-.

*Tanner, Klaus (Hg.):* »Liebe« im Wandel der Zeiten. Kulturwissenschaftliche Perspektiven. (Theologie - Kultur - Hermeneutik Bd. 3). Leipzig: Evangelisches Verlagshaus GmbH 2005. Ca. 216 S. Ca. E 18,80.

*Uhle, Arnd:* Freiheitlicher Verfassungsstaat und kulturelle Identität. Tübingen: Mohr Siebeck 2004. Ca. 600 S. Ca. E 130,-.

*Wils, lean P. (Hg.):* Die kulturelle Form der Ethik. Fribourg: Academic Press 2004.154 S. € 18,50.

*Wolf, Philipp / Rück, Stefanie (Hg.):* Wir und das Fremde. Nell-Breuning Symposium Rödermark Oktober 2003. (Fremde Nähe - Beiträge zur interkulturellen Diskussion Bd. 20). Münster: UT 2004. 384 S. E 19,90.

## Sozialethik, soziale Ordnung, Soziologie und Ethik

*Adloff, Frank I Mau, Steifen (Hg.):* Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität. (Theorie und Gesellschaft Bd. 25). Frankfurt a.M.: Campus 2005. Ca. 300 S. Ca. E 24,90.

*Alasdair; Crockett 1 O'Leary, Richard:* Patterns and Processes in Modern Industrial Societies - Europe and the United States. (Studies In Religion and Society Nr. 68). New York: Edwin MeIlen Press 2004.307 S. $ 119,95/ £ 74,95.

*Barry, Christian I Pogge, Thomas (Hg.):* Global Institutions and Responsibilities. Achieving Global Justice. Oxford: Blackwell2005. 256 S. £ 20,-.

*Birg, Herwig (Hg.):* Auswirkungen der demographischen Alterung und der Bevölkerungsschrumpfung auf Wirtschaft, Staat und Gesellschaft. Plenarvorträge der Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für Demographie an der Universität Bielefeld. 4. März 2004. (Wissenschaftliche Paperbacks Bd. 29). Münster / Hamburg / Berlin / Wien / London: UT 2005. Ca. 160 S. Ca. E 19,90.

*Deth, Jan W. van (Hg.):* Deutschland in Europa. Ergebnisse des European Social Survey 2002-2003. Wiesbaden: VS Verlag 2004. 385 S. E 34,90.

*Droesser; Gerhard / Schirm. Stephan (Hg.):* Kreuzungen. Ethische Probleme in der modernen Stadt. (Moderne – Kulturen - Relationen Bd. 6). Frankfurt a.M. / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien: Peter Lang 2005. 320 S. € 49,80.

*Engler, Wolfgang:* Bürger, ohne Arbeit. Für eine radikale Neugestaltung der Gesellschaft. Berlin: Aufbau Verlag 2005. 416 S. E 19,90.

*Freytag, Tatjana lHawel, Marcus (Hg.):* Utopie und Arbeit. Oskar Negt zum 70. Geburtstag. Frankfurt a.M.: Humanities Online 2004. 290 S. E 24,-. Digitale Ausgabe (pdf) E 12,-.

*Fürst, Walter I Drumm, Joachim I Schröder, Wolfgang M. (Hg.):* Ideen für Europa. Christliche Perspektiven der Europapolitik. (Forum Religion & SozialkuItur 9). Münster / Hamburg / Berlin / Wien / London: UT 2004. Ca. 224 S. Ca. E 19,90.

*Fuchs-Heinrich, Werner:* Pierre Bourdieu. Eine Einführung. Konstanz: UTB 2005. Ca. 250 S. Ca. E 14,90.

*Gamm, Gerhard (Hg.):* Die Gesellschaft im 21. Jahrhundert. Perspektiven auf Arbeit, Leben, Politik. Frankfurt a.M. 2005. 213 S. E 21,90.

*Harbach, Heim:* Konstruktivismus und Realismus in den Sozial- und Verhaltenswissenschaften. (Wissenschaftliche Paperbacks Soziologie Bd. 11). Münster: UT 2004. Ca. 176 S. Ca. € 14,90.

*Held, David:* Die Linke zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. Ca. 360 S. Ca. E 19,80.

*Heumann. lürgen:* Stadt ohne Religion? Zur Veränderung von Religion in Städten - Interdisziplinäre Zugänge. (Religion in der Öffentlichkeit Bd. 7). Frankfurt a.M. / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien: Peter Lang 2005.171 S. E 39,-.

*Kramer, Rolf:* Die postmoderne Gesellschaft und der religiöse Pluralismus. Eine sozialethische Analyse und Beurteilung. Berlin: Duncker & Humblot 2005. 159 S. E 54,-.

*Kron, Thomas lSchimank, Uwe lWinter, Lars (Hg.):* Luhmann simuliert. (Soziologische Erklärung, Modellbildung, Simulation Bd. 2). Münster: UT. Ca. 200 S. Ca. E 17,90.

*Kunze, Axel Bernd:* Parteien zwischen Affären und Verantwortung. Anforderungen an eine Verantwortungsethik politischer Parteien aus christlich-sozialethischer Perspektive. (Schriften des

Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster Bd. 52). Münster / Hamburg / Berlin / Wien / London: LIT 2005. Ca. 256 S. Ca. € 39,90.

*Moos, Thorsten:* Staatszweck und Staatsaufgaben in den protestantischen Ethiken des 19. Jahrhunderts. (Bochumer Forum zur Geschichte des sozialen Protestantismus Bd. 5). Münster / Hamburg / Berlin / Wien / London: LIT 2005. Ca. 248 S. Ca. € 29,80.

*Nickel-Schwäbisch, Andrea:* Wo bleibt Gott? Eine theologische Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff der Systemtheorie Niklas Luhmanns. (Protestantismus und neuzeitliche Kulturpraxis Bd. 3). Münster: LIT 2004. 208 S. € 24,90.

*Nnodim, Paul:* Rawls' Theorie der Gerechtigkeit als angemessene moralische Grundlage für eine liberale demokratische Gesellschaft im globalen Kontext. (Diskurs Philosophie Bd. 4). Oberhausen: Athena Verlag 2004.260 S. € 27,50.

*Opielka, Michael:* Gemeinschaft in Gesellschaft. Soziologie nach Hegel und Parsons. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2004. 443 S. € 42,90.

*Rauscher, Anton (Hg.):* Die Bedeutung der Religion für die Gesellschaft. Erfahrungen und Probleme in Deutschland und den USA. Berlin: Duncker & Humblot 2005. 277 S. € 48,-.

*Reis, Oliver:* Nachhaltigkeit - Ethik - Theologie. Eine theologische Beobachtung der Nachhaltigkeitsdebatte. (Forum Religion & Sozialkultur Bd. 8). Münster / Hamburg / Berlin /Wien / London: LIT 2004. 552 S. € 39,90.

*Rosa, Hartmut:* Soziale Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005. Ca. 550 S. Ca. € 17,-.

*Schimanek, Uwe I Greshoff, Rainer (Hg.):* Was erklärt die Soziologie? Münster: LIT 2004. Ca. 250 S. Ca. € 19,89.

*Schnabl, Christa:* Gerecht sorgen. Grundlagen einer sozialethischen Theorie der Fürsorge. (Studien zur theologischen Ethik Bd. 109). Freiburg: Herder 2005 (August). Ca. 608 S. Ca. € 60,-.

*Spieß, Christian:* Sozialethik des Eigentums. Philosophische Grundlagen - kirchliche SOzialverkündigung - systematische Differenzierung. (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhe1ms-Universität Münster Bd. 51). Münster / Hamburg / Berlin / Wien / London: LIT 2004. 256 S. € 24,90.

*Thomas, Günther I Schule, Andreas (Hg.):* Luhmann und die Theologie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2005. Ca. 320 S. € 44,90.

*Tilmann, Frank:* Eine Philosophie des TeiJens. Von John Rawls zu einer praktischen Gerechtigkeitsutopie. Leipzig: Riemer 2004. 93 S. € 9,80.

*Ulrich, Hans G. (Hg.):* Pluralism in Europe - One Law, One Market, One Culture'? Societas Ethica Annual Conference LjublijanaAugust 2004. Münster / Hamburg / Berlin / Wien / London: LIT 2005. Ca. 256 S. Ca. € 24,90.

*Weber, Andreas:* Subjektlos. Zur Kritik der Systemtheorie. Konstanz: UVK 2005. 114 S. € 14,90.

*Weismüller, Christopli I Karger, Andre (Hg.):* Gewalt und Globalisierung. Düsse1dorf: Peras Verlag 2004. J51 S. € 8,50.

Wissenschaftliche Arbeitsstelle des Oswald von Nell-Breuning-Hauses (Hg.): Gerechtigkeit für Anfänger. (Jahrbuch für Arbeit und Menschenwürde Bd. 5). Münster / Hamburg / Berlin / Wien / London: LIT 2004. 136 S. € 14,90.

## Politik, politische Ethik

*Adloff, Frank:* Zivilgesellschaft. Theorie und politische Praxis. Frankfurt: Campus 2005. Ca. 160 S. Ca. € 14,90.

*Anderson, Benedict:* Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreiches Konzepts. Frankfurt a.M.: Campus 2005. Ca. 300 S. Ca. € 19,90.

*Bierling, Stephan I Herb, Karlfriedrich I Mdckov, Jerzy I Sebaldt, Martin:* Politischen Wandel denken. Herausforderungen der Demokratie in europäischer und globaler Perspektive. Antrittsvorlesung Institut für Politikwissenschaft der Universität Regensburg *26.127.* Januar 2004. (Politik: Forschung und Wissenschaft Bd. 14). Münster / Hamburg / Berlin / Wien / London: LIT 2004. 72 S. € 9,90.

*Bleek, Wilhelml Lietzmann. Hans J. (Hg.):* Klassiker der Politikwissenschaft. Von Aristoteles bis David Easton. München: C.H. Beck 2005. Ca. 320 S. € 14,90.

*Boll, Monika:* Nachtprogramm. Intellektuelle Gründungsdebatten in der frühen Bundesrepublik. (Mediennutzung Bd. 19). Münster: LIT 2004. 272 S. € 24,90.

*Burger, Rudolf:* Re-Theologisierung der Politik? Wertedebatten und Mahnreden. Springe: zu Klampen Verlag 2005. Ca. 140 S. Ca. € 14,-.

*Edelman. Murray:* Politik als Ritual. Die symbolische Funktion staatlicher Institutionen und politischen HandeIns. Frankfurt a.M.: Campus 2005. Ca. 220 S. € 19,89.

*Faye, E.: Heidegger:* L'introduction du nazisme dans la philosophie. Autour des seminaires inedits de 1933-1935. Paris: Albin Michel 2005. 576 S. € 29,-.

*Gebhardt, Jürgen:* Politik, Hermeneutik, Humanität. Gesammelte Aufsätze von Jürgen Gebhardt. Zum 70. Geburtstag hg. v. Clemens Kauffmann / Helmut Klumpjan / Matthias Riedll Hans-Jörg Sigwart, (Beiträge zur Politischen Wissenschaft Bd. 134). Berlin: Duncker & Humblot 2004. 361 S. € 78,-.

*Gieler, Wolfgang / Fricke, Dietmar (Hg.):* Handbuch Europäischer Migrationspolitiken. Die EU-Länder und die Beitrittskandidaten. (Politik: Forschung und Wissenschaft Bd. 12). Münster / Hamburg / Berlin / Wien / London: LIT 2004. 320 S. € 29,90.

*Gniss, Daniela:* Der Politiker Eugen Gerstenmaier 1906-1986. Eine Biografie. Diss. Düsseldorf: Droste Verlag 2005.514 S. € 64,80.

*Kuczynski, Rita:* Ostdeutschland war nie etwas Natürliches. Deutschlandkenner aus Mittel- und Osteuropa, Frankreich, Großbritannien und den USA über das vereinte Deutschland. Berlin: Parthas Verlag 2005. 308 S. € 18,-.

*Mclntyre, Kenneth:* The Limits of Political Theory. Oakeshoff's Philosophy of Civil Association. (British Idealist Studies. Series I). Charlottesville: Philosophy Documentation Center 2004.210 S. £ 25,-.

*Meggle, Georg:* Ethics of Terrorism and Counter Terrorism. (Philosophische Forschung Vol. 3). Heusenstamm: Ontos 2004.410 S. € 98,-.

*Oakeshott, Michael:* Lectures in the History of Political Thought. Hg. v. Terry Nardin/Luke O'Sullivan. (Michael Oakeshott. Selected Writings Vol. II). Imprint Academic Press 2006. 400 S. £ 30,-.

*Rahm, Claudia:* Recht und Demokratie bei Jürgen Habermas und Ronald Dworkin. (Rechtsphilosophische Schriften Bd. 12). Frankfurt a.M. / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien: Peter Lang 2005. 101 S. € 24,50.

*Soininen, Suvi:* FromA -Necessary Evil- to an Art of Contingency: Michael Oakeshott's Conception of Political Activity. Exeter: Imprint Academic Press 2005. 300 S. £ 25,-.

*Stachura, Mateusz:* Die Deutung des Politischen. Ein handlungstheoretisches Konzept der politischen Kultur und seine Anwendung. (Campus Forschung Bd. 882). Frankfurt a.M.: Campus 2005. Ca. 310 S. Ca. € 34,90.

*Zusammengestellt von Prof. Dr. Christofer Frey und Melanie Kreiter, Bochum*

# Autoren

*Reiner Anselm,* Dr. theol., geb. 1965, ist Professor für Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen.

*Heinrich Bedford-Strohm,* Dr. theol., geb. 1960, ist Inhaber des evangelischen Lehrstuhls für Systematische Theologie und Theologische Gegenwartsfragen an der Universität Bamberg

*Knut Berner,* Dr. theol., geb. 1964, ist Studienleiter im Evangelischen Studienwerk e.v. Villigst und Privatdozent für Systematische Theologie an der Universität Bochum.

*Traugott Koch,* Dr. theol., geb. 1937, ist Prof. em. für Systematische Theologie (Abt. Sozialethik) am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg.

*Ewald Stübinger,* Dr. theol., geb. 1956; ist Hochschulseelsorger und Lehrbeauftragter für Christliche Sozialethik an der Universität der Bundeswehr München; und zugleich Privatdozent für Systematische Theologie an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau.